

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Ивановский государственный университет»

На правах рукописи



ЛЕБЕДЕВ Никита Сергеевич

ДАО КАК ОСЕВАЯ УНИВЕРСАЛИЯ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

24.00.01- Теория и история культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата культурологии

Научный руководитель:

Доктор филологических наук, профессор
Океанский Вячеслав Петрович

Иваново 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ТЕМАТИЗАЦИЯ ДАО В КЛЮЧЕВЫХ ТЕКСТАХ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ	13
1.1. Ключевые понятия исследования: Дао, даосизм	13
1.1.1. Даосское учение и его происхождение	13
1.1.2. Базовые характеристики понятия «Дао» в ключевых текстах учения... 18	
1.2. Параллели понятий Дао и Логос.....	24
1.2.1. Логос как историко-философская категория	24
1.2.2. Аналогии термина Дао и Логос	29
Выводы по первой главе	35
ГЛАВА 2. ЧЕЛОВЕК В ПУТИ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДАО.....	36
2.1. Образ Пути в китайской философии	36
2.2. Истоки Дао в мифах древнего Китая	39
2.3. Даосизм и традиции китайской культуры	44
2.3.1. Китайская живопись в контексте философских идей даосизма..... 444	
2.3.2. Чайная церемония в китайской культуре даосизма..... 86	
Выводы по второй главе	113
ГЛАВА 3. ОБРАЗЫ КИТАЯ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ.....	1155
3.1. Диалог культур: Дж.Вико, В.Ф. Шеллинг, Г.В. Гегель, И.Г. Гердер	115
3.2. Лев Толстой и Восток.....	130
3.3. М.Хайдеггер – обращение к Китаю	132
3.4. Сумерки Дао (по В.В. Малявину)	145
3.5. Проблема вырождения символического миропонимания	1500
Выводы по третьей главе.....	163
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	166
Библиографический список	170

ВВЕДЕНИЕ

Повышенный интерес к теме, заявленной в названии работы, естественен: с одной стороны, это фундаментальная, академическая тема, связанная с поиском оснований, методов изучения универсальных характеристик ключевых текстов китайской культуры, а с другой – возможность исследовать то, без чего жизнь не представима и невозможна, то, благодаря чему мы помним и знаем о самих себе, а именно, – знаки и тексты.

Актуальность данного диссертационного исследования определяется необходимостью более пристального изучения гиперсубъектов планетарного коммуникативного пространства, а также возрастающим интересом к специфике мышления, поведенческим моделям и ментальным образам народов Дальнего Востока, в особенности – Китая. В системе координат китайского этноса концепт Дао (кит. *dao* 道) является точкой отсчёта, благодаря которому происходит преобразование абстрактной, исходно двусмысленной информации во вполне конкретную. Актуальность реферируемой работы продиктована необходимостью методологического анализа и системного исследования явлений, прежде в основном определявшихся метафорически, как никогда «до конца» не познаваемые, являвшихся воплощениями мифологем. Однако пришло время более подробно раскрыть суть концепта Дао как якорной этно-культурной сущности, включающей в себя большой набор культурных кодов Поднебесной.

Сегодня вопрос историко-философской значимости даосизма остается открытым. Даосизм – это способ цельного существования, в котором материя, умозрение, сознание, действие, жизнь и дух объединяются в свободном и беспредельном единстве. Вместе с этим, даосизм является одним из ключевых направлений китайской традиционной религиозно-философской мысли, что определило специфику духовной культуры страны, оказав сильнейшее влияние на разные аспекты китайской цивилизации. На

каждом историческом этапе даосизм оказывал влияние на различные стороны китайской культурной жизни.

Термин Дао тесно связан с понятием Логос и может быть раскрыт в совокупности и аналогии.

Лингвокультурологема Логос, в частности, ее вербально-семантическая реализация в разных сферах употребления языка, удостоверяет роль языка в разных мыслительных процессах, когда человек оперирует определенными типами знания и его репрезентациями в сознании.

Когнитивный аспект исследования сущности Логоса в ментальном лексиконе человека является залогом адекватного понимания порождения и восприятия языка, адекватного понимания общей языковой картины мира и, конечно, определения многих понятий современной науки.

Лингвокультурологема Логос может пониматься как единица, сочетающая признаки языкового выражения сознания и культурной коммуникации. С точки зрения обобщённого трактования Логос – это определенная абстракция, которая находится на высшей ступени в иерархии смысловых образований идеальной концептосферы и потому по-разному проектируется на функционально-стилевой дискурс в диахроническом измерении.

Таким образом, актуальность исследования культурологической проблематики понятий Дао и Логоса обусловлена следующими обстоятельствами:

во-первых, ростом числа междисциплинарных работ, настаивающих на активном включении основных положений даосизма в контекст современной истории культуры, этнографии и философии культуры;

во-вторых, так называемым «компаративистским поворотом», предопределившим основные исследовательские стратегии культурологии и философии начала XXI века посредством обоснования возможности концептуального диалога культур «Восток-Запад»;

в-третьих, недостаточной изученностью теории даосизма, которая,

несмотря на посвященный интерпретации ее базисных аспектов ряд трудов ведущих синологов и историков культуры, по-прежнему является исследованной несистематично;

в-четвертых, необходимостью разработки нового подхода к исследованию генезиса понятий Дао и Логос, объединяющего в себе не только дескриптивный метод, но и анализ текстов культуры, при помощи которых эти концепции были описаны востоковедами;

в-пятых, необходимостью переосмысления понятий Дао и Логос как категорий культурологического поля.

Степень разработанности проблемы. Древнекитайская культура в аспекте антологии даосских текстов были рассмотрены в трудах В.В. Малявина и Б.Б. Виноградского.

Интерес к даосским традициям поддерживается современными учеными. В исследованиях И.В. Белой раскрыты предпосылки распространения даосского учения совершенной истины в Китае XII-XIII в.в., Е.И. Варова изучает влияние даосизма на культуру Китая.

Изучение универсалии Дао осуществляется в рамках культуролого-компаративистского направления, представленного в работах Т.П. Григорьевой, а впоследствии и Е.Ю. Мархель, которые проводили анализ широкого спектра взаимосвязей понятий Дао и Логос.

Феномены культуры, непосредственно связанные с даосской традицией давно вызывают интерес у исследователей. Так, чайная церемония и традиционная китайская живопись, непосредственно связанные с даосским мировоззрением и духовными практиками, были исследованы в работах плеяды востоковедов. Значительный вклад в понимание и разработку вопроса о культурно-философских основаниях китайской живописи внесли: Л.Е. Бежин, Т.П. Григорьева, Е.В. Завадская, С.Ю. Колчигин, Н.И. Конрад, А. Лукьянов, Г. А. Ткаченко, Ю.К. Щуцкий, А.А. Хамидов.

Китайская чайная церемония является предметом изучения отечественных и зарубежных исследователей – В.П. Мазурик, К. Окакура,

Ю.А. Дрейзис, А.Т. Габуев, М.Н. Шведов и более того, подвергалась тщательному изучению китайскими интеллектуалами и чайных дел мастерами в средние века, например – Лу Юем, Ду Фу.

Исследование проводилось также с опорой на труды китайских и европейских учёных, посвящённых исследованию влияния феномена Дао на развитие китайской культуры: К.М. Скиппера, Дж. Лагеруэя, Юй Юэ, Д. Кэхилла, П. Эбри, П. Бёрка, О. Какудзо, Б. Фольца, Дин Итао.

Цель настоящего исследования: исследовать специфику Дао как ключевую универсалию китайской культуры.

Объект диссертационного исследования – даосизм как универсальное миропонимание.

Предметом исследования выступает феномен категории Дао в китайской культуре (значение, смысловое наполнение, отражение в духовной и материальной культуре).

Задачи исследования:

- провести этимологический анализ ключевых понятий исследования: Дао, даосизм (*кит. дао цзяо* 道教), Дэ (*кит. дэ* 德), У-вэй (*кит. у-вэй* 无为), Логос;
- показать базовые характеристики понятия Дао в ключевых текстах учения;
- провести параллели понятий Дао и Логос как историко-философские категории;
- представить даосизм в контексте культурных традиций Китая;
- исследовать китайскую живопись и китайскую чайную церемонию в контексте философских идей даосизма;
- охарактеризовать диалог европейской и китайской культур;
- описать проблему вырождения символического миропонимания.

Теоретическая база исследования

Нами отбирались работы, содержащие, прежде всего, выраженные и законченные позиции авторов относительно специфики феноменов «Дао» и «Логос» по культурологии и смежных ей наукам философии, истории, социологии как российских, так и западных, и восточных исследователей. Временные рамки рассматриваемых нами трудов, в основном, занимают период с конца XVIII до нач. XXI вв. Мы уделили внимание как философской позиции Г. Гегеля, так и культурфилософским точкам зрения И.Г. Гердера, О. Шпенглера, Р. Генона. Кроме этого, при изучении «осевой» универсалии китайской культуры большое значение имело детальное исследование трудов Карла Ясперса¹.

В рамках написания диссертационного исследования, при проведении компаративного анализа ключевых культурных универсалий, свойственным культурам Востока и Запада мы обращались к фундаментальным работам исследователей, посвященных этим вопросам - востоковедов В.В. Малявина, М.В. Софронова, литературоведа Н.И. Конрада, культурологов Т.П. Григорьевой, В.П. и Ж.Л. Океанских.

Хронологические рамки диссертационного исследования обусловлены анализом Дао с точки зрения зарождения, последующего развития и трансформации данной универсалии китайской культуры в интеллектуальных науках Китая. Таким образом, хронологические рамки могут быть обозначены с 5 в до н.э., относящегося к периоду «Сражающихся Царств» (кит. чжаньго 戰), когда жили и творили апологеты даосизма – Лао-цзы и Чжуан-цзы. Верхняя хронологическая граница исследования может быть обозначена началом 21 века, поскольку идеи даосизма и по сей день отражаются в современной философии, поэзии, живописи Китая, а также имеют влияние на поведенческие модели китайцев.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

Научная гипотеза исследования

В основе научного исследования лежит гипотеза о том, что современная культура Китая, сохраняющая тенденции традиционализма, является рефлексией духовной культуры китайского общества, одно из исторически доминирующих оснований которого составляет даосизм.

Именно поэтому развитие и сохранение даосских традиций, выявление их места и роли, степени воздействия на мировую науку и культуру как Китая, так и других цивилизаций продолжает привлекать внимание мировых исследователей. Этой теме подчинены многочисленные узкие исследовательские работы и публичные выступления, дискуссии в научных кругах и широкое общественное обсуждение. Не последнюю роль в данной тенденции играет определенная трансформация, которой оказалась подвержена даосская традиция в условиях мировой глобализации XXI в.

Тем не менее, несмотря на довольно объёмный корпус трудов, посвящённых изучению даосизма, во многих из них Дао и даосизм рассматривались с точки зрения философии и религиоведения, но ни в одной из работ исследователем не ставилась задача рассмотреть универсалию Дао как объект исследования с культурологических позиций.

Основные материалы и источники исследования. В качестве источников в данной работе используются философские тексты; памятники даосской историографии; тексты философских школ.

Научная новизна исследования заключается в том, что представленная работа является обобщённым опытом комплексного компаративистского осмысления понятий Дао и Логос.

Научная новизна полученных результатов характеризуется следующими положениями.

Впервые:

– в квалификационном культурологическом исследовании проведено культурно-типологическое соотнесение радикально-различных цивилизационных универсалий Дао и Логос на основе их функционально-

метафизического родства;

- доказано фундаментальное родство Дао и Логоса.

Получили дальнейшее развитие:

– символическое осмысление даосизма в рассматриваемых философских системах;

– классификация подходов к выявлению сходств и различий Дао и Логоса.

Методологическая стратегия работы опирается на разработки зарубежных и отечественных исследователей в области компаративистского, структурно-функционального, сравнительно-системного, герменевтического, эпистемологического, семантического, социально-антропологического, культурологического, историко-психологического и текстологического анализа.

Для раскрытия темы в исследовании используются следующие **методы**:

— *компаративистский*, позволяющий осуществить концептуальное осмысление понятия даосизма при выделении конкретной группы мыслителей и отборе материала, подвергаемого анализу, исходя из «интеграционного подхода» в философской компаративистике, диалектики «универсального и локального», принципа различения «внешнего и внутреннего», принципов взаимной дополняемости методов компаративистики (анalogии, со-и-противопоставления, синтеза, соотнесения и др.);

— *терминологического анализа*, с помощью которого выявляется семантический спектр ключевых понятий исследования, таких как Дао, Дэ, У-вэй, Логос;

— *историко-генетический* в рамках которого исследуются генезис и эволюция подходов к трактовке даосского учения.

Теоретическая значимость исследования. Диссертационное исследование вносит определённый вклад в теорию и историю культуры, который состоит в комплексном культурологическом исследовании понятия Дао, а также в компаративистском осмыслении понятий Дао и Логос.

Теоретическая значимость результатов диссертации заключается также в рассмотрении характерных черт даосизма в материальной и духовной культуре Китая. Результаты проведенного исследования даосизма способствуют углублению научных представлений в области теории и истории культуры о китайской картине мира и позволяют уточнить специфику восприятия Дао в системе китайской культуры.

Практическая значимость работы определяется возможностью использования результатов в системе вузовского образования и дополнительного профессионального образования при подготовке специалистов, осуществляющих профессиональное общение и взаимодействие с представителями китайской культуры. Работа может быть использована при подготовке материалов в практике преподавания культурологии и китайского языка. Основные положения и выводы диссертационного исследования нашли свое отражение в курсах лекций и семинаров по культурологии, страноведению и лингвистике.

Кроме того, существенным в развитии теории культуры представляется доказательство фундаментального родства радикально-различных цивилизационных универсалий Дао и Логос на основе их функционально-метафизического сходства.

Выводы, сделанные в диссертации, применяются при изучении китайской культуры в части как духовного, так и материального наследия, а также метафизики и других интеллектуальных наук Китая.

Апробация результатов исследования.

Материалы исследования прошли апробацию на заседаниях кафедры культурологии и литературы, обсуждались на аспирантских семинарах кафедры культурологии и литературы ФГБОУ ВО «Ивановский

государственный университет» (Шуйский филиал) в 2016, 2017, 2018 гг., Международных конференциях: X Международной научной конференции «Шуйская сессия студентов, аспирантов, молодых учёных» (Москва-Шуя, 2017 г.); XI Международной научной конференции «Шуйская сессия студентов, аспирантов, молодых учёных» (Москва-Шуя, 2018 г.).

Личный вклад автора исследования заключается в следующем:

1) В исследовании истоков зарождения и изначального смыслового содержания термина Дао в науке о культуре и выявлении культурологической специфики терминов Дао, Дэ.

2) В проведении компаративного анализа понятий Дао и Логос, а также в доказательстве фундаментального родства различных цивилизационных универсалий Дао и Логос на основе их функционально-метафизического сходства.

3) В проведении многоаспектного анализа состояния проблемы представления о даосизме как феномене китайской культуры и изучения этого феномена в культурологии.

4) В установлении взаимосвязи даосизма и традиций китайской культуры, в определении ключевых видов материальной и духовной культуры Китая, в которых идеи даосизма нашли отражение.

5) В выделении ключевых особенностей, отличающих мировоззрение европейских мыслителей от идей китайских интеллектуалов в диалоге культур на примере Дж. Вико, В.Ф. Шеллинга, Г.В. Гегеля, И.Г. Гердера.

Соответствие диссертационного исследования паспорту специальности. Диссертация соответствует следующим пунктам паспорта научной специальности ВАК 24.00.01 «Теория и история культуры», а именно: 1.6. «Культура и цивилизация в их историческом развитии», 9. «Историческая преемственность в сохранении и трансляции культурных ценностей и смыслов».

Положения, выносимые на защиту:

1. Даосизм представляет собой единственное автохтонное религиозное направление традиционной китайской культуры, целостное религиозно-философское учение, возникшее и развившееся в Китае.

2. Дао является ключевым и универсальным эпистемологическим, онтологическим и психологическим понятием всей китайской культуры.

3. Ключевыми компонентами даосской традиции выступают психофизиологические способы преобразования сознания и «пестования жизненности», в частности медитация, чайная церемония, живопись и каллиграфия, алхимия, ритуально-литургическая деятельность.

4. Дао и Логос тесно связаны между собой. Лингвокультурологема Логос, ее вербально-семантическая реализация в разных сферах употребления языка, удостоверяет роль языка в разных мыслительных процессах, когда человек оперирует определенными типами знания и его репрезентациями в сознании. Когнитивный аспект исследования сущности Логоса в ментальном лексиконе человека является залогом адекватного понимания порождения и восприятия языка, адекватного определения многих понятий современной науки. Лингвокультурологема Логос – потенциально вербализированная единица, которая сочетает признаки языкового выражения, сознания и культурной коммуникации, Дао же в наибольшей степени призвано акцентировать невыразимое и ускользающее, иными словами – неразложимую тайну живого бытия.

Структура и объем диссертации. Структура и содержание научного исследования были определены его целями и задачами. Диссертация состоит из введения, трёх глав, состоящих из 10 параграфов и 6 подпараграфов, заключения и библиографического списка, включающего 153 наименования. Объем диссертации составляет 180 страниц.

ГЛАВА 1. ТЕМАТИЗАЦИЯ ДАО В КЛЮЧЕВЫХ ТЕКСТАХ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

1.1. Ключевые понятия исследования: Дао, даосизм

1.1.1. Даосское учение и его происхождение

В целях осмысления истории происхождения даосского учения, необходимо проследить последовательную эволюцию мысли от янгизма к моизму и далее – к даосизму.

Термин «янгизм» или «янгисты», широко распространен в англоязычной литературе (англ. «yangists»). Тем не менее, древние китайцы не мыслили кого-то как «янгистов», они лишь говорили о философе Ян Чжу (440-360 гг. до н.э.) (кит. 杨朱) и о его учении. Его учение именовали *вэй во* (кит. 為), что может быть переведено как «полагать-целью-самого-себя». В этом контексте слово *вэй* (кит.трад. 為) имеет значение «полагать целью, ради», а не «сознательное [моральное] деяние».

Янгисты выделяют следующие состояния личности:

1. Целостная/полная жизнь (кит. трад. *цюань шэн* 全生);
2. Неполная, ущербная жизнь (кит. трад. *куй шэн* 虧生);
3. Смерть (кит. трад. *сы* 死);
4. Притесненная жизнь, жизнь под гнетом² (кит. трад. *по шэн* 迫生).

Доктрина Ян Чжу воспринималась его современниками как эгоизм, а по наиболее резким оценкам, как гедонизм.

Учение янгизма развивалось в одно время с идеями моизма (кит. трад. *мо цзя* 墨家) и главной своей целью видело в умиротворении Поднебесной через взаимопомощь и любовь. Основателем моизма был Мо Ди (кит. трад. 墨翟) (490/468–403/376 гг. до н.э.), которого также называют Мо-цзы (кит. 墨

² Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций[Текст] / С.Ю.Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 312 с. – с.97.

子), а сами моисты величали Цзы Мо-цзы 子墨子 «Учитель учителей Мо»³.

Последователей моизма можно назвать, своего рода, разочаровавшимися конфуцианцами, поскольку они явились первыми упрощителями конфуцианства. Тем не менее, их упрощение шло, скорее, от недостаточно глубокого понимания учения Конфуция. Позднее основополагающие тексты янгизма и моизма войдут в даосский канон.

Даосизм – религия Китая, возникшая в качестве индивидуальной философской доктрины в IV – III вв. до н. э. Апологетом даосизма признан мудрец древнего Китая – Лао-цзы. Даосская традиция приписывает ему авторство изречений, собранных в одном из ключевых трудов по даосизму «Дао Дэ Цзин» («Канон Пути и Благодати» кит. 道德经). Этот трактат стал ядром, вокруг которого сформировалось учение даосизма⁴.

По утверждению Е.А. Торчинова, даосизм является единственной китайской национальной автохтонной религией⁵.

Е.И. Варова выделяет основные составляющие даосской традиции:

- психофизиологические способы преобразования сознания и «пестования жизненности» (гимнастика, дыхательные упражнения, медитация, визуализация^{6, 7}, сексуальная практика⁸),
- алхимия,
- ритуально-литургическая деятельность⁹.

Иные формы даосизма могут быть отнесены к одному из этих трёх типов: к примеру, внутренняя алхимия (кит. *нэй дань* 内丹) сводится к комбинации практик первого типа, а оккультно-магические методы относятся ко второму.

³ Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций[Текст] / С.Ю.Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 312 с. – с.63.

⁴ Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М., 2001. – с.21.

⁵ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада / Е.А.Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 480 с. – с.49.

⁶ Schipper K.M. The Taoist Body // History of Religions. Vol. 17. 1978. No. 3, 4;

⁷ Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History. N.Y. & L.: Collier Macmillan, 1987.

⁸ Тэнхилл Р. Секс в истории. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – с. 153 – 183.

⁹ Варова Е.И. Даосизм и его влияние на культуру Китая // Вестник Алтайского государственного педагогического университета. – 2011. – № 8. – С.21-25.

Ключевой принцип даосизма – «*недеяние*» (кит. *у-вэй* 无为), обуславливающее «знаковую пустотность каждого истинного действия»¹⁰, – возможно раскрыть и глубоко понять только через концепцию «пустотности Дао».

У-вэй (кит. *у-вэй* 无为) – основополагающий принцип даосской философии, переводимый многими ведущими синологами как *недеяние*, говорящий о «знаковой пустотности каждого истинного действия». Профессор Е.А.Торчинов утверждает, что перевод рассматриваемого понятия как «*недеяние*» – «сугубо условен», и предлагает несколько альтернативных вариантов перевода *у-вэй*, таких как «невмешательство», либо «непротиводействие естественному ходу вещей»¹¹. Автором второго предлагаемого варианта перевода является известный писатель Л.Н. Толстой. По его мнению, *у-вэй* возможно переводить как «непротивление естественному порядку и миропорядку».

Аргументируя предложенные переводы, известный синолог, профессор Е.А.Торчинов описывает две притчи из трактата «Чжуан-цзы» (кит. *нань хуа чжэн цзин* 南華真經), в результате рассмотрения которых предлагает такую коннотацию: *у-вэй* – «это особенное состояние включения в поток существования, слияние своего «я» с энергетическими волнами ци (кит. *ци* 气), проносящимися по Вселенной, и достижение недвойственности с интересующим объектом»¹².

Понятие Дао существовало и до Лао-цзы, встречается у Конфуция и употреблялось во времена, непосредственно предшествовавшие появлению даосизма, однако лишь в трудах Лао-цзы понятие Дао не только превращается в важнейшее понятие его доктрины, но и наделяется принципом пустотности, обуславливающим единый источник происхождения всего сущего в даосском учении. Согласно даосизму, именно

¹⁰ Чжуан-Цзы // Чжуан-Цзы. Ле-Цзы; [вст. Стат. И пер. с кит. В.В. Малявина]. – М.: Мысль, 1995. – С.59-287.

¹¹ Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания.– СПб., 1998. – с.185.

¹² Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания.– СПб., 1998. – с.186.

с помощью постижения пустотности Дао человек самосовершенствовался и достигал просветления «мин» (кит. *мин 敏*). Идею принципа пустотности Дао глубоко развил и трансформировал в своей философии один из наиболее плодотворных последователей Лао-цзы – Чжуан-цзы, акцентируя внимание в своем учении на семи основных аспектах Пустоты. Дальнейшее развитие даосское понятие Пустоты получило в древнекитайской философской школе «Сюань-сюэ». Даосский мыслитель Ван Би, один из ярких представителей вышеназванной школы, в своем философском учении дает несколько новых определений Дао: «безначальное» (кит. *у ю 无有*), «невещественное» и «находящееся вне проявлений» (кит. *у у 无无*), тем самым максимально усиливая понимание Дао как единого принципа Великой Пустоты (кит. *тай сюй 太虚*), который «обуславливает собой все вещи и явления»¹³. Древнекитайская философская школа «учения о сокровенном» «кит. trad. *сюань сюэ 玄學*» способствовало распространению на Дальнем Востоке не только буддизма Махаяны, но и, в частности, буддийского понятия Шуньяты, поскольку обладало некоторым сходством с мадхьямиковским учением о Пустоте.

Именно в свете Дао возможна постановка проблемы понимания Великой Пустоты как аналога понятия «Небытия» метафизики даосов, поскольку Небытие в философии Лао-цзы являет собой «обиталищем истинного Дао», которое отождествляется с Великой Пустотой, где невозможно различить «грань между миром живых и мёртвых».

В данном контексте возможно обратиться к аналогии и на примере созерцания одинокого облака в небе рассмотреть простой, образный, пояснительный комментарий даосских мыслителей: человек, глядя на облако, как правило, забывает о небе. По мнению даосов, если человек видит облако, и только облако, он не видит само небо. Ввиду этого, в даосском учении

¹³ Бежин Л.Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае III-VI вв. – М., Главная редакция восточной литературы. – 1983.

акцентируется внимание на том, что «существовать» для облака – означает «быть в небе», присутствовать в нем. На основании этого примера философы древнекитайской школы «Сюань Сюэ» аргументируют свой базовый тезис: сущее Бытие (кит. 有 ю) «выдвинуто» из Дао, т.е. из Небытия (кит. 无 у), или можно сказать, из Великой Пустоты.

Знание пустотности Дао, по мнению даосских мыслителей, «просветляет» ум. Именно благодаря осознанию пустотности происходит то, что, по нашему разумению, пытается осуществить Совершенномудрый муж (кит. трад. 聖人 шэн жэнь 聖仁): посредством покоя и недеяния (кит. 无为 у-вэй 无为) достигается конечная цель – слияние с великим Дао, с абсолютной Пустотой.

Таким образом, мы полагаем, что, по мнению даосских мыслителей, вопрос о Дао немислим без понимания Великой Пустоты, поскольку само Небытие или Дао «приоткрывает свою принадлежность» к этой Пустоте.

Взаимосвязь смыслового содержания и стилистики философских канонических текстов может служить одним из ключевых составляющих, непреложных для глубокой интерпретации первоисточников древнекитайской мудрости. Применение различных философских и художественных приемов, своеобразие стиля изложения в одном случае может привести к непониманию, а иногда и к отторжению читателей и комментаторов канонических текстов даосизма, в другом случае множественность способов изложения может приблизить исследователей к рассуждениям о специфике философского языка даосского текста.

Так, по словам современного французского сиолога Ф. Жюльена, изучение древнекитайских текстов подтолкнуло к выявлению в них «особенных», «отличных» от европейских «стратегий смысла и принадлежащих им приемов». В своей работе «Путь к цели в обход и напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции» автор, раскрывая смысловую стратегию даосских канонов, показывает пути осуществления «познавательного процесса» и то, каким образом ученик или читатель

приводится древнекитайскими мыслителями к пониманию канонических текстов, допускающих бесконечную вариативность, а потому позволяющих достигнуть «всеохватности мысли»¹⁴.

Следовательно, Даосское учение, возникшее в древнекитайской культуре, многоплановое как в теории, так и на практике, несмотря на широкую популярность в Китае, не получило обширного распространения в мировом масштабе. Возможно, причиной тому явилось широкое привлечение различных сфер культуры, таких как теория литературы, эстетика, поэзия, искусство, теория музыки, философия языка, каллиграфия и многих других, которые даосизм использовал для построения личной системы философии, опыт даосского учения длительное время оставался передаваемым только лишь в рамках культуры Китая. Мы полагаем, что причина этого – не только в трудностях интерпретации, но и в совершенно ином, отличном от европейского, способе мышления.

1.1.2. Базовые характеристики понятия «Дао» в ключевых текстах учения

Понятие Дао (кит. *dao* 道) существовало до Лао-цзы. Так, в летописях царства Чу VII-IV в. до н.э. содержатся свидетельства, которые подтверждают актуальность понятия Дао в древнекитайском общественном сознании во времена, непосредственно предшествовавшие появлению даосизма¹⁵. Вероятно, сам термин Дао впервые введен в язык, предшествующий философскому и, непосредственно, в философский язык «совершенномудрыми людьми» (кит. *шэн жэнь* 圣人), предшественниками философов (кит. *цзы* 子). Тем не менее, только в учении Лао-цзы Дао обретает статус важнейшего понятия его доктрины, обозначающего различные аспекты созидательного действия и надлежащего поведения,

¹⁴ Жюльен Ф. Путь к цели в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. – СПб.: Бионт, 2000. – 359с. – с.26.

¹⁵ Маслов А.А. Тайный смысл и разгадка кодов Лао-Цзы. – Р.-н-Д.: Феникс, 2005. – 288 с. – с.9.

направленного на созидание и поддержание гармонии как в мире, так и в самом человеке ненасильственными средствами через принцип *не-деяния* (кит. *у-вэй* 无为).¹⁶ Иными словами, Дао становится главным обозначением и важнейшим понятием в учении Лао-цзы.

Дао называют также матерью Поднебесной: «Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, дам ей имя Дао... Великое – оно в непрерывном движении»¹⁷.

Для того чтобы сформулировать Дао как философско-эпистемологическое понятие даосизма, попробуем очертить его смысловые контуры и рассмотреть на первотексте даосов. Первый чжан «Дао Дэ Цзина» («Канона Пути и Благодати») гласит:

«Дао, которое может быть выражено словами,
не есть постоянное Дао.

Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя...

Поэтому, тот, кто свободен от страстей, может видеть чудесную тайну [дао],

А кто обременён страстями, видит его лишь в конечной форме.

Оба они¹⁸ происходят из одного и того же, но с разными именами (Чжан 1)¹⁹.

Из этого утверждения следует, что Дао есть то, что существует «само по себе»; все остальное же существует посредством Дао. Дао не управляет и не владеет ничем, оно не владеет даже самим собой. Его невозможно адекватно выразить или описать в языке, «Дао, о котором можно сказать

¹⁶ Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. – СПб., 1998. – с.185. У-вэй (кит. 无为) – принцип *не-деяния* говорит о «знаковой пустотности каждого истинного действия». Профессор Торчинов Е.А. предлагает несколько альтернативных вариантов перевода *у-вэй* (кит. 无为) таких как: «невмешательство» или «непротиводействие естественному порядку».

¹⁷ Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). Электронный ресурс: berezkin.info/wp-content/uploads/2011/02/Grigorieva.doc.

¹⁸ Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М. : Эксмо, 2007. – 400 с. – с.331. В комментариях к «Дао Дэ Цзину» акцентируется внимание на «Безымянном» и «Обладающим именем» Дао.

¹⁹ Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М. : Эксмо, 2007. – 400 с. – с.12.

вслух, не есть настоящее Дао»²⁰. Правомерно говорить, что Дао непостижимо рациональным путем. «Пытаясь проникнуть в эту (его) тайну, придешь только к тайне»²¹.

Согласно некоторым эпистемологическим версиям, Дао часто сравнивается с потоком, «омывающим и огибающим собой все», но «ничему не навязывающим своего». Ввиду этого, известный синолог А.Е. Лукьянов отмечает: «Без наличия Дао нельзя говорить, но то, о чем говорить не разрешено – это тоже Дао. Без присутствия Дао нельзя помыслить, но то, о чем помыслить нельзя – это тоже Дао. Это о неявленном – невоплощенном. Это тот случай, когда все, что ни скажи, – Истина или Дао»²².

Согласно китайско-русским словарям, иероглиф Дао, состоящий из двух графем: идти, начало, двигаться с остановками (кит. 道 道) и голова (кит. 首 首), рассматривается как идеограмма, то есть изображение, исполненное смысла. Таким образом, иероглиф, означающий Дао, может быть истолкован как «осмысленное движение», либо «продвижение»²³.

В соответствии с данной интерпретацией в общем семантическом поле наиболее распространен вариант перевода иероглифа Дао как «Путь», «причем имеется в виду не путь как направление движения», а «жизненный Путь», судьба человека, его место в этом мире и взаимоотношения с ним. Правомерно заметить, что существует еще один часто употребляемый вариант толкования: «Дао» как «Сокровенное Учение». Обобщая вышесказанное, приходим к выводу, что невозможно дать единственный понятийный аналог иероглифу Дао.

В «Дао Дэ Цзин» упоминается о Дао многократно с разных точек зрения:

²⁰ Дао: Гармония мира / [Сборник: серия «Антология Мысли»]. – М. : Изд-во «ЭКСМО- Пресс», 2000. – 864 с. – с.12.

²¹ Лао-цзы. Дао Дэ Цзин / Лао-цзы ; [пер с древнекит. В.В. Малявина]. – М. : Феория, 2010. – 704 с. – с.116.

²² Лукьянов А.Е. Лао-Цзы и Конфуций: Философия Дао. – М.: Восточная литература, РАН, 2001. – 384 с. – с.33.

²³ Краткий русско-китайский и китайско-русский словарь / [под ред. У. Кэлли, Ху Гоань, Цюй Чжан, Лю Линь, Го Болин]. – М. : Вече, 2007. – 358с. – с.48.

Обозначая иероглифом, назову ее *дао*;
произвольно давая ей имя, назову ее *великое* (Чжан 25)²⁴.

Комментируя этот пассаж, древнекитайский философ Ван Би (кит. трад. 王弼) ²⁵ отметил, что «беззвучное», «лишенное формы» указывает на *пустотность* тела Дао, равное «отсутствию вещей», которое, возвращаясь, изменяется, не утрачивая своего постоянства. Ввиду этого оно зовется «неизменчивым» и в своем истоке может возродить «целостную Великую форму». Следовательно, по словам Ван Би, ему возможно дать имя, определяющее его форму, но поскольку само Дао «из Хаоса возникшее» является бесформенным и не может быть определено, то соответственно его можно только назвать иероглифом, показывающим, что среди всех вещей оно является Великим, имеющим «исток в самом себе»²⁶.

Поскольку Дао является ключевым эпистемологическим, онтологическим и психологическим понятием всей философии Китая, соответственно амбивалентному принципу образования, «единое Дао внутренне удваивается» на Дао (кит. 道) – Дэ (кит. 德)²⁷ по аналогии [ян-инь]. Ввиду этого в «Дао Дэ Цзине» сказано:

«Дао порождает [вещи], Дэ вскармливает [их].

... Дао почитаемо, Дэ ценимо...

Дао порождает [вещи], Дэ вскармливает [их],

Взрачивает их, воспитывает их, совершенствует их,

Делает их зрелыми, ухаживает за ними, помогает им (Чжан 51)²⁸.

²⁴ Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М. : Эксмо, 2007. – 400 с. – с.27.

²⁵ Ван Би (кит.трад. 王弼) – древнекитайский философ, автор сочинений «Чжоу и чжу» («Комментарий к «[Чжоуским переменам](#)» кит. 周易) и «[Лао-цзы чжу](#)» («Комментарий к «Лао-цзы» кит. 老子易).

²⁶ Ван Би. Комментарии к «Дао Дэ Цзину» (Канону Пути и Благодати) / Ван Би // Загадки, тайны и коды «Дао Дэ Цзина»; [исслед. и пер. с древнекит., А.А. Маслова]. – Р.-н-Д. : Феникс, 2005. – С. 179.

²⁷ Краткий русско-китайский и китайско-русский словарь / [под ред. У. Кэлли, Ху Гоань, Цюй Чжан, Лю Линь, Го Болин]. – М. : Вече, 2007. – 358с. – с.49. Дэ (кит. 德) одно из фундаментальных понятий всей китайской философии. В поздних даосских текстах отождествляется с буддийским понятием «карма». Дословный перевод означает «благодать».

²⁸ Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М. : Эксмо, 2007. – 400 с. – с.42.

Раскрывая смысл данного пассажа, возможно утверждать, что, объединяясь с противоположностями, «Дао образует триаду», выстраивая основную смыслообразующую модель, и «создает предпосылки для философского суждения», налагаемые на «физическую, духовную и идеальную области» всей Поднебесной и самого Неба. В «Дао Дэ Цзин» говорится, что Дао создает одно, которое порождает два, то, в свою очередь, порождает три, которое порождает мириады существ (Чжан 42)²⁹.

Согласно даосскому учению, мир происходит и состоит из жизненной субстанции Ци (кит. *ци* 气)³⁰, именуемой «Единым дыханием». В основе творения мира лежит принцип пустотности Дао, предопределяющий все изменения (причину, условия и воплощение), которые должна претерпеть субстанция Ци. Следовательно, пустота Дао является единым источником происхождения всего сущего.

Ввиду этого даосы определяли Дао как «Единое» (кит. *и* 一), или «Великую пустоту» (кит. *тай сюй* 太虚), поскольку в философии Лао-цзы «Великая пустота» является прообразом единства и полноты бытия. В «Дао Дэ Цзин» мысль о пустотности Дао упоминается в нескольких чжанах, например:

«Дао пустотно, но использованием не исчерпать его.

Глубочайшее! Оно подобно предку мириад существ...»³¹

Даоизм (кит. *лао цзяо* 老教) и поздний даосизм (кит. *дао цзяо* 道教) в основном базировались «на достижении мистического единения с неким Единым», или «Великой пустотой», которые в более поздние времена стали синонимами Дао. В своем учении Лао-цзы акцентирует внимание на познании истинного пути Дао – познании *пустоты* Дао (кит. *чжи дао сюй* 知

²⁹ Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М. : Эксмо, 2007. – 400 с. – с.203.

³⁰ Ци (кит. *ци* 气) – одно из фундаментальных понятий всей китайской философии, означающее «энергетическую субстанцию» «первовещество – Великое начало» или «жизненную энергию», лежащую в основании создания Вселенной.

³¹ Ван Би. Комментарии к «Дао Дэ Цзину» (Канону Пути и Благодати) / Ван Би // Загадки, тайны и коды «Дао Дэ Цзина»; [исслед. и пер. с древнекит., А.А. Маслова]. – Р.-н-Д. : Феникс, 2005. – С. 157.

道虚). В комментариях Патриарха чань-буддизма Ханьшань Дэцина к «Дао Дэ Цзин» говорится: «...пребывая в Пустоте, созерцаю его (Дао) сокровенность. Обычно пребывая в Наличии, созерцаю его (Дао) границы»³².

Поскольку Дао – это путь «совершенномудрых мужей» (кит. *шэн жэнь* 圣人), познание истинного пути Пустоты Дао вводит в сферу совершенной мудрости. Идеалом познания в даосской традиции является мудрец «шэн жэнь», открытый для людей, «откликающийся на ритм мировой гармонии», воплощающий в себе человеколюбие (кит. *жэнь* 仁)³³ и тем самым проникающий в Пустоту (кит. *сюй* 虚). Очевидно, что под «Жэнь» понимается некое «мистическое переживание», называемое в буддийской культуре освобождением (*санскр. мокша*), а в даосской культуре – озарением (кит. *мин* 明), свидетельствующее об изменении сознания совершенномудрого мужа. Следовательно, «шэн жэнь» даосов и есть тот человек, который через познание Великой Пустоты Дао, пережив «мистическое озарение», постигнув пустотность Дао, начинает заново переосмысливать мир как пространство мистического опыта и возвращает его, заключив в целостную мировоззренческую систему.

Таким образом, даосское учение возникло в древнекитайской культуре, было широко популярным в Китае, однако не получило обширного распространения в мировом масштабе.

³² Комментарии патриарха чань-буддизма Ханьшань Дэцина к «Дао-дэ-цзин» [сост. Чжан Юнцзянь] // Полное собрание сочинений Великого мастера Ханьшаня ; [пер. с кит. Н.В. Абаев]. – Гонконг: Изд-во «Буддийское общество Фаси», 1997. – 390 с. – с.5.

³³ Человеколюбие (кит. *жэнь* 仁) – одно из фундаментальных понятий древнекитайской философии, трансформировавшееся в важнейшую категорию доктрины Конфуция. Ведущие специалисты по истории китайской мысли определяли термин «Жэнь» иногда в абсолютно разных значениях. Так, Го Можо полагал, что определяющим в «Жэнь» является мотив самопожертвования, Хоу Вайлу видел здесь, прежде всего, характеристику «Совершенномудрого мужа» (кит. *шэн жэнь* 聖人),

1.2. Параллели понятий Дао и Логос

1.2.1. Логос как историко-философская категория

На первый взгляд слово-понятие «Логос» настолько общее, диффузное, четко не очерченное, что в нем невозможно выделить определенные грани. Для их познания важно изучить эволюцию мысли в ходе развития человеческой культуры. Осмысливая путь познания, давние философы представляли неразрывным мышление и язык (слово), которому отводили такое важное значение, что оно отождествлялось с Логосом.

В разные периоды мыслители сосредоточивали внимание на разных гранях Логоса. Так, лингвокультурологема Логос – сложное синергическое понятие, в котором перекрещиваются как религиозная, философская, так и лингвистическая плоскости.

Логос происходит от корня *leg* (лат. *legere*, нем. *auflesen, lesen*). Корень *leg* содержит в себе понятия, связанные со словами собирать, подбирать, считать, рассказывать, говорить. Таким образом, логос означает «слово», «язык», а в переносном смысле и «ум», и «значение» (значение, которое находится по ту сторону языка; ум, который выдумывает и направляет значение), и дух, который может мыслить, говорить, смотреть и хотеть³⁴.

Философский энциклопедический словарь³⁵ трактует «Логос» как термин, который означает единство мышления и языка, которое доходит до их полной тождественности; условно и описательно может переводиться как мысль, которая адекватно выражена в слове, и потому неотделимая от него. Всемирная энциклопедия «Философия»³⁶ говорит о Логосе как о философском термине, который фиксирует целостность понятия, слова и смысла, причем слово понимает в данном случае не столько в фонетическом, но и в семантическом плане.

³⁴ Галушко В. Логос и София (философско-богословская интерпретация) / В.Галушко, Н.Дайнович // *Respectus philologus*. – № 1 (6), 2002.

³⁵ Лосев А. Логос // *Философская энциклопедия*. – В 5-и т. – М., 1964. – Т.3. – С. 64–66.

³⁶ Можейко М.А. Логос. // *Всемирная энциклопедия. Философия*. – М., 2001. – С. 571-572.

Исходное значение термина Логос было существенно модифицировано и дополнено в процессе развития историко-философской традиции.

Относительно истории формирования понятия Логос, следует выделить три главенствующих этапа этого процесса:

1. Становление философского понятия Логос в древнегреческой философии от Гераклита к стоикам (Платон, Гераклит, Аристотель, Сократ, стоики);
2. Философско-религиозные концепции Логоса (Учение Филона Александрийского, неоплатонизм);
3. Религиозно-философские учения о Логосе (гностицистские концепции).

Следует отметить, что в этот период формирования смыслового ядра понятия Логос у него были заложены основные направления будущего развертывания этого концепта и жизнедеятельности тех мировоззренческих наставлений, которые выстраивались на его основе. Здесь выделяются три отрасли:

- онтологическая,
- гносеолого-эпистемологическая,
- экзистенциальная.

В этой плоскости происходило формирование этого концепта, гармонично сочетаясь и естественно соединяясь в неразрывное органическое единство целостного миропонимания и мировосприятия.

Грекам было свойственно особое понимание мира, которое выражалось посредством понятия Логос. Этот многозначный термин переводится дословно как «мысль», «слово», «закон», «речь». Также ему характерна различная интерпретация древних философов и современных мыслителей, что позволяет предположить, что этот термин служил определением понятия мира, которое заключалось в его осмысленном зарождении и развитии.

На Востоке, как уже было отмечено ранее, также существовал термин, который определял оптимальное направление развития мира – Дао, которое,

как отмечает Е.Ю. Мархель, также имеет большое количество значений:

- путь,
- средство,
- метод,
- абсолют,
- принцип,
- закономерность³⁷.

В толковании Гераклита Эфесского, Логос был всеобщим законом; той силой, которая устанавливает вселенский порядок, образуя гармонию в мире: Логос тождественен самому себе и ничему не подобен.

В своих афоризмах Гераклит делится размышлениями о Логосе, который трактует как «слово». «Эту-вот Речь, существующую извечно, люди не понимают и перед тем как выслушать, и выслушав однажды. Ибо, хотя все сталкиваются вплотную с этой Речью, они остаются незнающими, даром что узнают по опыту понятия и предметы, которые я поддаю описанию, разделяя согласно природе и высказывая так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не помнят спящие»³⁸.

Этот афоризм Гераклита указывает на существование некой, имеющей особое значение, Речи (Логоса), которую люди не могут понять, выслушав, и даже прежде. Таким образом Гераклит говорит о том, что людям изначально не дано ее понять. Сталкиваясь с Логосом, люди не знакомы с ним, хотя признают объекты, им создаваемые. В этом ключе представляется верным трактовать следующим образом: сталкиваясь с великой Речью, люди не слышат ее, несмотря на то, что знают отдельные слова, из которых состоит Речь.

Логос и люди разобщены и поскольку народ не слышит Речи, он лишён слуха. По этой причине Гераклит говорит о несознательном поведении

³⁷ Мархель Е.Ю. Дао и Логос: взаимосвязь понятий // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 367. – С.42.

³⁸ Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – 576 с. – с.189.

людей, которые не могут найти логическое объяснение собственным поступкам и соотнести их с великой Речью (Логосом).

В то же время, Логос в этом же фрагменте можно интерпретировать и как вселенский закон, лежащий в основе космоса. В таком случае можно сделать вывод о том, что Гераклит говорит о существовании вечного и нерушимого закона (Логоса), понять который люди не в состоянии. Невзирая на то, что люди сталкиваются с этим законом (Логосом) вплотную, они все равно не осознают его (или не могут понять).

Узнавая его примеры в окружающем мире, люди не задумываются над самим Логосом. Нередко человеческие поступки и действия не сходятся с «велениями» и предназначением Логоса. Таким образом, космический ритм мироздания и жизненный уклад человека разграничивается, люди отклоняются от всеобщего вселенского закона, которому следуют все объекты. Благодаря Логосу упорядочивается окружающий мир, однако человечество не отдает себе отчета в собственных действиях, не соотносит свои поступки с великим законом.

Древнегреческий философ сравнивает с Логосом закон в гражданском смысле слова в следующем афоризме: «Кто желает говорить с умом, те должны твёрдо опираться на единое для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо твёрже. Ибо все людские законы зависят от одного, божественного: он распространяет собственную власть так далеко, как только пожелает, и над всем довлеет, и всех превосходит»³⁹.

Этот отрывок можно интерпретировать как демонстрацию превосходства Логоса над гражданскими законами. Логос является божественным законом, единым и всемогущим для всех. Гражданскому закону подчиняются всеобщие законы, а все законы в мире действуют в соответствии с этим высшим космическим законом.

Гераклитом называются четыре фундаментальных первоначала, образующие всё сущее в мире:

³⁹ Фрагменты ранних греческих философов. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 576 с. – с.197.

- воздух,
- огонь,
- земля,
- вода.

Универсум состоит из вещей, которые находятся в процессе становления, непрерывно перетекая из одной противоположности в иную. К примеру: холодному свойственно нагреваться, горячему – охлаждаться, в конце жизни приходит смерть, смерть служит причиной зарождения новой жизни и так далее. Смысл каждого предмета во вселенной состоит в его развитии и становлении.

Гераклитом преднамеренно подчеркивается различие между явлениями и предметами, прямо противоположными друг другу, для того, чтобы напомнить об их взаимообусловленности и целостности. Человек способен видеть вещи поверхностно и, таким образом, делать неверные выводы. Ведь именно люди номинируют противоположности как противоположности, то есть выделяют их, предопределяют их индивидуальное, не взаимодействующее друг с другом бытие. На самом деле антиподы определяются друг другом, составляя единую сущность, и, таким образом, образуя гармонию. С одной стороны, между ними происходит борьба противоположностей, и в то же время, они входят в единство. Борьба и единство противоположностей является ведущей проблемой во всем учении Гераклита, по мнению которого всё существующее в мире, обладает собственной противоположностью. Посредством борьбы противоположностей характеризуется сущность каждой вещи, явления или процесса. Воздействие сил, направленных друг против друга, приводит к цельности вещей и внутренней гармонии.

В результате борьбы противоположностей одна из них одерживает победу над другой и изменяется сам предмет, создается новая целостность. Время от времени происходит новая борьба противоположностей и изменяется сам предмет.

Логос проявляется в борьбе противоположностей, постепенно изменяющей все вещи, это вечный процесс и всеобщий закон бытия, который управляется самим Логосом. Таким образом, с одной стороны Логос выступает в качестве борьбы, с другой – гармонией, согласующей борющиеся противоположности.

По утверждению Ф.Х. Кессиди, российского исследователя философии Гераклита Эфесского: «Логос – это непреходящий, неизменяемый закон, закономерность или мера вещей, подвергаемых изменениям; Логос – неизменное отношение материального первоначала (огня) к своим разнообразным состояниям, по этой причине Логос – это «путь вверх и вниз», создающий из единого многое и из многого единое»⁴⁰.

Следовательно, Логос – сложное синергическое понятие, в котором пересекаются лингвокультурологическая, религиозная и философская плоскости.

1.2.2. Аналогии термина Дао и Логос

Дао и Логос выступают в качестве универсальных мировых законов, основополагающих принципов развития мира. Эти два термина характерны для выявления сущности развития двух противоположных друг другу цивилизаций.

На первый взгляд, Логос является более общим, диффузным, четко не очерченным понятием. Для его познания важно проследить историю развития культуры человечества в контексте философского дискурса.

Как было упомянуто выше Дао является одним из главенствующих понятий философии Китая. По Лао-цзы Дао представляет собой духовное начало, непостижимое органами чувств. Оно есть Абсолют, начало всех начал. В иерархии Дао стоит выше земного и чувственного. Дао присущи также следующие характеристики:

- бестелесность,

⁴⁰ Кессиди Ф.Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. – М., 1963. – 164 с. – с.82.

- бесформенность,
- бесконечность,
- вечность,
- неисчерпаемость,
- пустота.

«Смотрю на него и не вижу, следовательно, называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, а значит, называю его неслышимым»⁴¹.

Для Дао характерна безымянность. Любое выраженное словами Дао не есть истинное Дао, которое в человеческой речи искажается до неузнаваемости. Дао легче определяется апофатически, посредством отрицания – через то, чем оно не является.

Дао может быть охарактеризовано бесконечным циклическим вращением. Все, достигнув своего предела, возвращается к истокам, то есть к Дао, а Дао возвращает все объекты к следующему бытию, дарует новое рождение. Дао – это корни, фундамент самого мира, основа, в которой все заключено:

«Из Дао все берет свое начало. И все уходит в Дао»⁴².

Мы солидарны с позицией Е.Ю. Мархель, которая отмечает, что все вещи имеют свой исток в бытии, а само бытие происходит из небытия⁴³.

Дао руководствуется наивысшими законами бытия, однако не самим бытием. Этот закон находится вне бытия. Дао представляет собой некую сверхъестественную наивысшую силу, имеющую надо всем власть.

По Закону Дао ведет всё сущее к совершенству, а совершенство – этой покой: «Нужно сделать [свое сердце] в высшей мере беспристрастным, непоколебимо хранить покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется всего лишь созерцать их возвращение»⁴⁴.

Дао непосредственно связано с понятием Дэ (кит. 德), который

⁴¹ Древнекитайская философия: в 2-х т. // Ян Хин-Шун. Дао Дэ Цзин. – М.: Мысль, 1972. – 748 с.

⁴² Там же.

⁴³ Мархель Е.Ю. Дао и Логос: взаимосвязь понятий // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 367. – С.43.

⁴⁴ Древнекитайская философия: в 2-х т. // Ян Хин-Шун. Дао Дэ Цзин. – М.: Мысль, 1972. – 748 с.

также имеет великое количество смыслов:

- благодать,
- безупречность,
- истина и т.д.

В совокупности смыслов Дэ олицетворяет жизненную силу. Дэ представляет собой благую силу, выражение закона Дао на Земле, материальное воплощение. По сути, Дэ можно определить, как явленное в существующем мире вещей и живых объектов Дао.

Таким образом, Дэ является трансформированным и доступным для восприятия человека Дао, оно представляет собой основу, посредством которой формируется личность, а также неповторимость определенной вещи.

Дао также регулирует цикличное вращение Инь и Ян, равновесие между которыми влияет на положение мира. Инь и Ян представляют собой два взаимодополняющих начала, однако, в то же время, они суть противоположности, заключенные в основе мира всех вещей. Инь описывается темным, женским, холодным и податливым. Ян – светлым, мужским, активным, горячим и твердым.

Инь и Ян являются двумя типами космической силы, которые постоянно нуждаются в равновесии: одна из них никогда не превосходит другую, властвуя в мире попеременно, постоянно переходя друг в друга.

Две противоположности сливаются в едином целом, подчиняясь закону Дао, что вносит гармонию в их союз. Чередование двух противоположных сил представляет собой динамичный, не останавливающийся и не прекращающийся процесс. Активность Дао достигается борьбой противоположностей.

Для человека, который уподобился закону Дао, нет различия между другими. Достигнувший наивысшего уровня познания вселенского закона, достигает слияния с ним в единое целое, при этом обретая покой и гармонию.

Поэтому говорят: «Тот, кто [служит] Дао, тот тождественен Дао»⁴⁵.

Дао подвластно тем, кто обладает искусством недеяния (кит. у-вэй 无为). Понятие «недеяние» характеризует деятельность человека. Дословно термин Вэй обозначает действие, осуществление, творение, намерение, а У – обозначает отрицание. Это сочетание переводится как «свободный от дел», иногда буквально: «неделание».

Ежесекундный жизненный миг мудрый человек прислушивается к голосу Дао, совершая поступки, согласующиеся с высшими законами.

Как утверждает Конфуций, Дао напрямую связано с людьми и имеет под собой антропогенную основу: «В основу Дао Конфуций полагает морально-нравственные качества сыновней почтительности, отцовской любви и Человеколюбия (жэнь)»⁴⁶.

Человеческой природе характерен и дуализм: с одной стороны, человек существует по естественным законам мироздания, которые одинаковы во всем мире, т.к. сам он состоит из вещественной материи. С другой стороны, разумная душа отделяет человека от остальных мирских существ. Человек имеет разум, подчиняется нравственному закону, согласуя с ним свои действия и поступки.

Нравственный закон подчиняется и исходит от Неба, которое непредсказуемо, божественно, священно и сакрально. Небо действует в мире по своим неизменным законам.

Посредством понятия Дао в «Лунь юе» отражаются основные идеи, которые принадлежат Конфуцию, вся глубокая сущность его концепции. С помощью наставлений Конфуций объясняет нравственные основы власть имущим сановникам, воздействует на устремления и поступки, образ мыслей и деяния людей.

Постижение Дао означает постижение истины. Человек всю жизнь ищет истину. В итоге исчерпывается вся суть человеческого бытия. По «Лунь

⁴⁵ Древнекитайская философия: в 2-х т. // Ян Хин-Шун. Дао Дэ Цзин. – М.: Мысль, 1972. – 748 с.

⁴⁶ Переломов Л.С. Конфуций «Лунь юй». – М.: Восточная литература, 2000. – 588 с. – с.126.

юю» [IV, 8]: «Учитель сказал: «Если поутру познать Дао-Путь, то на исходе дня можно умереть»»⁴⁷.

Следовательно, познание Дао во всей полноте и единстве представляет собой сущность и смысл человеческой жизни. Однако Конфуций сомневался в том, что каждый может постичь Дао. Абсолютное постижение Дао достигается только «благородным мужем» (кит. *цзюнь-цзы* 君子). Дао реализуется самими людьми и исходит от человека. Цзюнь-цзы представляет собой собирательный облик идеального человека, которому присущи такие моральные качества, как:

- сыновья почтительность,
- справедливость,
- правдивость,
- скромность,
- искренность,
- умение обуздать собственные желания,
- отвращение к бездумным и клеветникам.

«Благородный муж» никогда не останавливается на достигнутом, постоянно самосовершенствуется, стремится постичь Дао-Путь»⁴⁸.

В целом конфуцианство предстает как философское этико-политическое учение, в котором доминируют проблемы семьи, государства и этики. Близость Дао с идеалом конфуцианского благородного мужа, представление о том, что люди, обитающие в Поднебесной, должны совершать действия, руководствуясь моральным законом Дао⁴⁹, доказывают синкретизм древнекитайской философской мысли.

Логос представляет собой неделимое единство понятия, слова и смысла, он воплощает также теологическое понятие идеи Абсолюта, который существует вечно и из которого создается все сущее.

⁴⁷ Переломов Л.С. Конфуций «Лунь юй». – М. : Восточная литература, 2000. – 588 с. – с.329.

⁴⁸ Переломов Л.С. Конфуций «Лунь юй». – М. : Восточная литература, 2000. – 588 с. – с.146.

⁴⁹ Мархель Е.Ю. Дао и Логос: взаимосвязь понятий // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 367. – С.44.

Подводя итог, допустимо сделать вывод о том, что термины Дао и Логос имеют сходство по смыслу, и, вместе с тем, разница заключается в том, что Логос – это олицетворение разумного вселенского закона (находящего выражение в слове), а Дао – это метод, способ существования вселенной, «Путь». Сходство Дао и Логоса заключается в трудностях для постижения человеком. Тем не менее, эти когнитивные трудности неизбежны и необходимы, поскольку это законы бытия, которые ведут людей к гармонии.

Выводы по первой главе

Прародителем даосизма можно считать древнекитайского философа Лао-цзы, развившего более древние представления о Дао.

Ключевые составляющие даосской традиции представлены психофизиологическими методами трансформации сознания и «пестования жизни», включают:

- медитацию,
- гимнастику,
- визуализацию,
- дыхательные упражнения,
- сексуальную практику,
- алхимию,
- ритуально-литургическую деятельность.

Дао является ключевым эпистемологическим, онтологическим и психологическим понятием всей китайской философии. Понятие Дао определяло оптимальное направление развития мира, которое имело большое количество значений: «путь», «метод», «средство», «принцип», «закономерность», «абсолют».

Логос был всеобщим законом; той силой, которая создает космический порядок, образуя гармонию в мире. Логос представляет собой неделимое единство понятия, слова и смысла, он воплощает также теологическое понятие идеи Абсолюта, который существует вечно и из которого создается все сущее, он тождественен самому себе и ничему не подобен.

Таким образом, Логос является олицетворением разумного вселенского закона, а Дао – это метод, способ существования вселенной.

ГЛАВА 2. ЧЕЛОВЕК В ПУТИ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДАО

2.1. Образ Пути в китайской философии

Значение термина Дао как правило переводится с помощью слова «Путь» или же преподносится в транскрипции. Понятие Ци передается по-русски словами «энергия» либо «дыхание», термин «цзин» – понятием «семя», а «шэнь» – можно перевести, как «дух». Еще одно важное понятие даосизма – Дэ – обозначает совершенство внутреннего Я, символическую полноту свойств мироздания. Оно переводится как «добродетель», «жизненная сила», иногда – «потенция»⁵⁰.

В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский даосизмом называют дорогу целостного бытия, в котором умозрение и действие, дух и материя, сознание и жизнь оказываются собранным в свободном, беспредельном, «хаотическом» единстве⁵¹.

По мнению ученых, путь изначально не имеет пределов, слова изначально не имеют установленного смысла:

«Великий Путь не называем.

Великое доказательство бессловесно.

Великая человечность нечеловечна.

Великая честность не блюдет приличий.

Великая храбрость не выглядит отвагой.

Путь, проявивший себя, перестает быть Путем»⁵².

Путь существует бездоказательно и вызывает доверие, несмотря на то, что не действует и не наделен обликом. Его можно принять, но нельзя передать, можно понять, но нельзя лицезреть.

Он сам себе ствол и сам себе корень. Еще до возникновения Неба и Земли он присутствовал с древнейших времен. Он одухотворил божества и

⁵⁰ Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М.: Издательство "Клышников-Комаров", 1994. – 418 с. – с.3.

⁵¹ Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М.: Издательство "Клышников-Комаров", 1994. – 418 с. – с.3.

⁵² Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М.: Издательство "Клышников-Комаров", 1994. – 418 с. – с.44.

царей, произвёл Небо и Землю. Он выше самого верхнего края вселенной, и в то же время невысок. Он ниже нижнего края вселенной, но не низок.

Он родился прежде земли, а век его недолгий. Он старше самой седой древности, а возраст его не древний⁵³.

Небесный Путь влечет по кругу, не создавая препятствий, и потому все существующее вершит в нем собственную судьбу. Путь предков влечет по кругу, не воздвигая преград, и потому весь мир ему покоряется. Путь мудрецов влечет по кругу, не воздвигая преград, и потому все существующее в пределах морей ему послушно.

Преображение Дао есть в некотором смысле «универсальная практика», имеющая параллели во всех планах нашего опыта. Это еще и сокровенное средоточие нашего жизненного мира, в котором непостижимым для стороннего наблюдателя образом проницают друг в друга и сплавляются воедино противоположности, полярные начала жизни⁵⁴.

Универсальный подход к пониманию культуры (кит. *вэнь* 文) можно проследить во всей китайской философии, особенно он выражен в конфуцианской традиции. Вершиной этого процесса оказалось так называемое неоконфуцианство эпох Сун (960–1279 гг. н.э.) и Мин (1368–1644 гг. н.э.), продолжателями и обновителями, реконструкторами которого и были конфуцианские традиционалисты XX века. В их понимании Вэнь – стал структурирующим вселенную принципом (кит. *ли* 理) и эманацией Дао-Пути как тотальной этической нормы, лежащей в основе самого каркаса мироздания (позиция, принимаемая и современными конфуцианцами)⁵⁵.

И все же о Вэнь говорится, прежде всего, в смысле проявления этого универсального начала в человеке в виде культуры и письменного слова. Отсюда проистекает и то понимание конфуцианцами литературы, которое

⁵³ Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М.: Издательство "Клышников-Комаров", 1994. – 418 с. – с.48.

⁵⁴ Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М.: Издательство "Клышников-Комаров", 1994. – 418 с. – с.70.

⁵⁵ Торчинов Е.А., Корнеев М.Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 284 с. – с.153.

воплотилось в максиме «письменность несет в себе Великое Дао» (кит. *вэнь и цзай дао* 文以载道)⁵⁶.

Освальд Шпенглер, написавший свой знаменитый труд «Закат Европы» (названный К. Свасьяном «реквиемом по Западу»), раскрывая суть культуры и цивилизации, поместил китайскую культуру в «Таблицу одновременных политических эпох». Здесь он прослеживает историю Китая от эпохи Шань до эпохи Чжоу, от периодов Мин-чжу до Чуньцю (Весен и Осеней, 770-476 гг. до н.э.) и далее от династии Цинь до династии Хань, проводя анализ развития, падения и реформирования ценностей в новых условиях. О. Шпенглер подчеркивает, что в эти периоды происходило формирование «единого мироощущения», «единой нации», «единого китайского бытия». Большая роль в формировании «единого мироощущения» отводится школам мыслителей, которые формировали общее традиционное китайское миропонимание.

О. Шпенглер считал Лао-цзы великим философом, открывшим глубокий духовный мир человека. Шпенглер сравнивает философов Китая с досократиками в античном мире.

Говоря об О. Шпенглере, нужно заметить, что картиной мира для него является всемирная история. Он говорит «о новом аспекте человеческого бытия»⁵⁷, мире-как-истории, оформленном из противоположности мира-как-природы. У Шпенглера всемирная история не является планомерной, это не гегелевский однонаправленный процесс, скорее он развивал теорию А.Шопенгауэра, преодолевая традиционное членение истории на этапы: древний мир, средние века, новое время (так как «влияние этой комбинации в настоящее время изжито»⁵⁸).

Основная мысль О. Шпенглера заключалась в том, что формы исторической жизни человека не только изменяются с течением времени, но

⁵⁶ Торчинов Е.А., Корнеев М.Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 284 с. – с.154.

⁵⁷ Шпенглер О. Закат Европы: В 2т. – М., 1993. – Т 1. – с.131.

⁵⁸ Шпенглер О. Закат Европы: В 2т. – М., 1993. – Т 1. – с.151.

и приобретают разнообразие благодаря специфичности культурно-исторической типологии⁵⁹. Каждый из культурно-исторических типов является естественным образованием.

О.Шпенглер отрицает идею преемственности культур, их смысловую диалогичность и в связи с этим выделяет следующие великие обособленные культуры Египта, Индии, Китая, Древней Греции и Древнего Рима, а также вавилонскую, византийско-арабскую, культуру майя, и западноевропейскую культуры.

Человек с момента рождения является «историчным», но вне пути к своему осуществлению культуры человек «неисторичен»⁶⁰.

Таким образом, создается впечатление взаимной отторженности культур, поскольку цивилизации везде обладают одними и теми же признаками.

2.2. Истоки Дао в мифах древнего Китая

По материалам текстов Древнего Китая возможно проследить культурный генезис Дао в промежутке от мифа до ранней философии конфуцианства и даосизма.

В исторических рамках родового общества на базе вселенско-космических ритмов инь-ян при тождестве природы, первопредка и человека вырастает телесно-духовно-идеальная культура Дао. Матричным основанием культуры Дао выступают горизонтально-вертикальные бинарная и пятичастные системы, причем последняя раскладывается в девятичастную. Культура Дао занимает телесно-духовно-идеальный объем и образует структурно-функциональный архетип всех сфер практической жизни и сознания древних китайцев. Кроме того, А.Е. Лукьяновым дешифрована двадцатипятичастная объёмная спираль Дао, выявлены ее структурночисловые и чувственные эстетические сценарии, генетическая

⁵⁹ Васильева В.Н. Философская картина мира и человек в концепции локальных цивилизаций О.Шпенглера // В сборнике: Образы человека и мира в философии Ан С.А., Маркин В.В. Сборник трудов лаборатории «Философия образования» и кафедры философии БГПУ. – Барнаул, 2003. – С.56.

⁶⁰ Шпенглер О. Закат Европы: В 2т. – М., 1998. – Т 2. – с.52.

формула помещенной в круг пентазвезды и девятичастные матрицы возведения систем мировоззрения и жизненной практики⁶¹.

В истории родового общества наступает период, когда родовой строй разрушается. Из культуры Дао выпадает ее центральный элемент, ядро, которое соединяло природу, первопредка и человека в телесно-духовно-идеальное единство. С выпадением ядра, внутри спиральной культуры Дао образуется пустота, под угрозой встает жизнь природной и человеческой Поднебесной. Однако природа в лице Неба, Земли и своих детей-мудрецов делают попытку реставрации природной и социальной Поднебесной – они воссоздают систему «И», то есть систему Перемен (кит. *И цзин* 易经).

Рубеж разрушения родового общества и складывания государства чрезвычайно важен в фиксации факта рождения, оценке и мировоззренческой квалификации древнекитайской мыслительной традиции. С гибелью рода гибнет не только первая историческая форма человеческого общежития, вместе с ним гибнет природный и божественный космос Дао. Человек обрывает генетические связи с природой и богом и становится свободным как относительно уходящего рода, так и от не пришедшего еще государства. На место человека в живых, природных и божественных генеалогиях культуры Дао приходит технически произведенная вещь. От рождения жизни человек переходит к творению жизни, от рождения (кит. *шэн* 生) к творению (кит. *цзо* 做)⁶².

По утверждению А.Е. Лукьянова, свобода человека дала толчок небывалому развитию личности и личностного самосознания. Появилась новая составляющая физической, духовной и интеллектуальной деятельности – творчество. Утраченную опору в естественном Дао люди обретали в самих себе. Казалось бы, человека ожидало гарантированное им самим гармоничное и благополучно устроенное будущее. Однако результат получился обратный желаемому: свобода человека обернулась жестоким

⁶¹ Лукьянов А.Е. Истоки Дао. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 160 с.

⁶² Лукьянов А.Е. Истоки Дао. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 160 с. – с.147.

хаосом Поднебесной. Все это самым непосредственным образом сказалось на процессе возникновения и характере школ древнекитайской мысли.

Организмизм культуры Дао сказывается на стилистике, структуре и методах древнекитайского философствования, где рассуждение поэтапно следует генетическим стадиям Дао. При этом категориальная система мудрецов изоморфно повторяет органическую систему культуры Дао и приобретает эмбриологические наименования. Отражая естественный рост Дао, философия соответственно органическим составляющим Дао принимает вид генетики: антропогенеза, социогенеза, теогенеза, зоогенеза и т.д.

Внешний эстетически-чувственный эффект организмизма Дао передаётся самовыражением Дао в галерее живых образов. Сочетание внутреннего структурного механизма Дао и его внешней чувственной формы дает феномен живого диалектического чуда Дао, в котором Дао «себя поет», «себя танцует» и «задает себе жизненный ритм» как птица Феникс. В сущностном выражении культура Дао есть всеобъемлющий живой символ.

Методы мышления тоже определяются культурой Дао, поскольку она функционирует как гармоническое целое, то познание ее осуществляется путем проникновения субъекта из области не-Дао в область Дао с последующей реставрацией гармонии Дао в действительности. Вследствие этого методы ранней китайской философии обретают специфику реставрационных методов. Совершенномудрые люди не писали философских трактатов. Их книгой был природно-родовой космос, в естественных узорах (кит. *вэнь-ли* 纹理) которого они считывали генетические и диалектические принципы гармонии Дао и ретранслировали их на всю Поднебесную. Это объясняет устную передачу знания и отсутствие философских произведений, написанных совершенномудрыми людьми. Говоря словами Конфуция, совершенномудрые люди не создавали культуру Дао, а передавали ее от космоса человечеству Поднебесной. Способ этой передачи в значительной степени характеризует первые шаги древнекитайской культуры и

философии⁶³.

Космос культуры Дао и человечество Поднебесной, жившее уже в послеродовой общности, говорили на разных языках. Космос вещает о Дао на языке естественных вселенско-космических ритмов инь и ян. Он сообщает генетику Дао в цветных узорах Неба и Земли – вэнь-ли, поет Дао в музыке космических сфер, водит спиральные хороводы физических, духовных и идеальных элементов пятичастной системы (кит. у *син* 五行), таким образом оформляет Дао монументально, вылепливая ее живую космическую статую – символ. Идея и вещь, слово и вещь у космоса неразъемны: вещая, космос рождает. Человек же говорит на языке ян, который обеспечивает процесс технотворчества. Живой рисунок, звуки и краски космического узора вэнь-ли здесь погашены, спиральное движение застыло, а генетическая и диалектическая спирали органических построений Дао раздроблены на отдельные отрезки. В то же время объемные символы Дао схематизированы до линейных и плоскостных знаков. Языки культуры Дао космоса и людей Поднебесной непосредственно не состыковывались, обе стороны не понимали друг друга.

Кроме этого, передавая гармонию культуры Дао в хаотическую Поднебесную, совершенномудрые люди создают новый язык вэньянь (кит. *вэньянь* 文言), который становится языком древнекитайской философии. В языке вэньянь соединяются живой символ и схематизированное слово, естество и искусственность.

Примером такой информативной системы и является предмет нашего дальнейшего рассмотрения – «И цзин» («Книга Перемен»). В спиральной графике триграмм и гексаграмм системы Перемен изоморфно повторяется генетическая структура культуры Дао и соединяются символ и слово. «Книга Перемен» – это буквально живой философский организм, в спиральных лабиринтах которого по ритмам инь и ян происходит трансформация

⁶³ Лукьянов А.Е. Истоки Дао. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 160 с. – с.148.

космического символа в знак человеческого языка и обратно. Через «И цзин» и совершенномудрого человека Поднебесная разговаривает с космосом Дао об умиротворяющей хаос гармонии.

Со стороны объекта-космоса в создании философской системы «И цзин» участвует природа и первопредки – боги, со стороны субъекта-человека – отдельные личности и все общество. Совершенномудрые выступают связующим звеном, они объединяют космическое рождение «И цзин» и его человеческое творение. Для восприятия и передачи культуры Дао требуются изоморфные ей структуры, поэтому совершенномудрые люди кооперируются в пятчастные союзы, построенные по системе генетического архетипа Дао. Философствование в таких союзах принимает коллективную форму физического, духовного и интеллектуального действия и первая философия рождается как плод союзных усилий мудрецов⁶⁴.

Система Перемен зеркально, во всех нюансах воспроизводит спиральную систему Дао. По системе Перемен человек просчитывает грядущие события, но, как и от совершенномудрых, от человека это требует коллективных усилий. Чтобы прочесть культуру Дао и воплотить ее в обществе нужно или участие всех людей Поднебесной, или объединяющих Космос и Поднебесную центров, каковыми являются совершенномудрый человек и правитель – ван (кит. *ван* 王). Они привлекают в практическое действие отображения культуры Дао по системе Перемен большое количество людей, отчего предубежденному человеку современного общества оно представляется магической практикой гадания мистического характера.

⁶⁴ Лукьянов А.Е. Истоки Дао. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 160 с.

2.3. Даосизм и традиции китайской культуры

2.3.1. Китайская живопись в контексте философских идей даосизма

Основной замысел китайской живописи – это осмысление бытия человека. И, в отличие от авторов, которые придерживаются традиционной точки зрения⁶⁵, современный исследователь китайской культуры Лю Вэньбинь старается показать, что принцип единства человека и природы в китайской философии и культуре не обязательно означает растворение человека в стихии, эманацию личности⁶⁶. Напротив, если внимательно посмотреть на китайское искусство, в особенности на живопись, то можно утверждать, что человек есть активный «сотворец» процессов природы, активная сила, приносящая и формирующая в мире природы новую красоту. Следовательно, хорошо известный принцип «у вэй» (недеяние) нельзя понимать, как некое бездействие и отрицание творчества. Яркая, уникальная живопись Китая доказывает, что человек может и должен вносить в природу свой собственный, человеческий вклад, в виде своеобразного «дополнения» к природной гармонии.

В феномене китайской живописи находит свое выражение глубинная суть духовности и культуры Китая, что говорит о необходимости изучения китайской живописи с культурологических позиций, а также через призму философии культуры. Уникальная по многим своим параметрам, культура Китая способна послужить наглядным примером исторической стойкости традиционных ценностей и вместе с тем – их востребованности в современном мире. А это особенно актуально в сложных нынешних исторических и социальных условиях. Духовный мир Китая представляет в настоящее время особый интерес именно потому, что здесь сбалансированы модернизация и тысячелетние традиции.

⁶⁵ Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – с.23-281; Се Хэ. Введение в древнекитайскую живопись. – Шанхай, 2001.

⁶⁶ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с.

Вопрос о философском смысле традиционной китайской живописи поднимался довольно часто в различных исследованиях историко-философского, культурологического, философско-религиозного, научно-психологического характера. Достаточно вспомнить, что традиционная живопись, философия и поэзия Китая побудили к исследованию китайской культуры таких великих мыслителей Запада, как Г.В. Гегель, О. Шпенглер, К. Ясперс, Г. Гессе.

В частности, в одном из своих основополагающих трудов «Смысл и назначение истории» К. Ясперс вводит понятие «осевого времени», которое характеризуется временным интервалом, приблизительно с 800 до 200 гг. до н.э., во время которого произошёл скачок в производительных средствах человечества, что повлекло переосмысление духовной жизни: миф сменился интеллектуальным подходом к постижению мира⁶⁷.

Таким образом, на смену абстрактному мышлению древних приходит осмысленное миропостижение, в том числе через логические мыслительные конструкции и философские подходы.

Исследованием философских оснований живописи Китая издавна занимались, разумеется, и китайские мыслители, ученые, художники. Обращение к данной теме в прошлом и настоящем инициировалось, как правило, изучением даосской философии, а также было связано с герменевтическим анализом ранее упомянутого трактата «И Цзин» («Книга Перемен»), а также канонических даосских текстов.

Многие исследования, в которых проблема человека в даосской традиции разрабатывается через компаративистские и лингвистические подходы, также близка по постановке к нашей проблеме. Философско-лингвистическому анализу текстов даосских канонов и их влиянию на пейзажную живопись были посвящены, например, работы Ю. Сорокина, В. Беянина и других. В научной литературе лингвокультурологические

⁶⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. (Мыслители XX века). С. 28-34.

аспекты китайской культуры, причем в плане компаративистики, исследуются в работах Ф.Н. Даулетовой⁶⁸. Богатый материал для сравнительного анализа культуры Китая содержится в исследованиях известных ученых М.М. Ауэзова и К.Ш. Нурлановой⁶⁹.

Значительный вклад в понимание и разработку вопроса о культурно-философских основаниях китайской живописи внесла плеяда российских востоковедов. Философские каноны живописи Китая рассматривались, например, в трудах Л.Е. Бежина, Т.П. Григорьевой, Е.В. Завадской, Н.И. Конрада, А.Е. Лукьянова, Г.А. Ткаченко, Ю.К. Щуцкого и других⁷⁰.

Среди ученых, способствовавших пробуждению интереса к китайской культуре и философии в России и странах СНГ необходимо отметить работы следующих авторов: С.Ю. Колчигина, А. Сагикызы, А.А. Хамидова⁷¹.

Таким образом, на основании большого историко-философского и культурологического материала возникла необходимость концептуального рассмотрения культурно-философских основ китайской живописи в рамках специального исследования.

Необходимо отметить, что обращение к этой проблеме связано именно с отсутствием такого специального исследования в культуролого-философском контексте.

⁶⁸ Даулетова Ф.Н., Ху Айхуа. Отражение духовной культуры в китайском и казахском языках // Аль-Фараби. 2004. № 1. (на каз. яз.).

⁶⁹ Ауэзов М.М. Энциклопедия: К проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика (познание мира традиционным казахским искусством). – Алматы: Гылым, 1993; Ергалиева Р.А. Этнокультурные традиции в современном искусстве Казахстана. – Алматы: Гылым, 2002.; Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1987.

⁷⁰ Бежин Л.Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае III-VI вв. – М., Главная редакция восточной литературы. 1982. – 221 с.; Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992; Завадская Е.В. Восток на Западе. – М.: Главная редакция восточной литературы. 1970; Конрад Н.И. Запад и Восток. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука. 1972; Лукьянов А.Е. Дао «Книги Перемен». – М.: Ипсан. 1993. – 235 с.; Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Ляоши чуньцзо». – М.: Наука. 1990.; Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука. 1993.

⁷¹ Колчигин С.Ю. Логика целостного мировоззрения. – Алматы: Гылым, 1993; Колчигин С. Загадка Будды (Книга-гипотеза). – Алматы: Издание Института философии МН-АН РК, 1997; Сагикызы А. Конфуцианство и философия Платона: сравнительный анализ учений о человеке // Адам элемі. – 2000. – №2; Сагикызы А. Основные универсалии и «картина человека» в китайской протофилософии // Адам элемі, – 2001. – № 4; Сагикызы А. «И чжуань» как синтез даосской и конфуцианской философии // Аль-Фараби. – 2004. – № 1; Хамидов А.А. Восток и Запад: мироотношение и мировоззрение // Шахар. – 1993. – № 1; Хамидов А.А. Соотношение форм семиозиса развертывания Тай цзи и проблема моделей порядка гуа // Адам элемі. – 1999. – №1.

В процессе глобализации возникают и требуют своего решения многие острые вопросы. Одним из важнейших среди них является вопрос о возможности и основаниях диалога восточных и западных культур, а, следовательно, и о сохранении этнонациональных традиций: именно они служат основой уникальной духовности и самобытности народов Востока и Запада.

Поскольку исследование феномена китайской живописи позволяет проникнуть в онтологический и антропологический смысл традиционной китайской культуры, то это, в свою очередь, может способствовать налаживанию полноценного диалога с другими традиционными и современными культурами.

Интенсивному росту экономики и капиталистическим отношениям порой необходимо противопоставлять средства культуры, в обширном смысле этого понятия. На текущем этапе развития общества культура становится главным приоритетом, иногда более важным, чем экономика. Для Китая задача возрождения традиционной культуры стоит сегодня на первом плане.

Необходимость формирования взаимовыгодного и взаимно обогащающего диалога между Китаем и другими странами продиктована не только сегодняшними реалиями, но и совместной историей. Великий Шелковый Путь, связывавший Китай и Среднюю Азию с Западом, был не просто торгово-караванной дорогой, он был дорогой, осуществлявшей диалог культур и традиций. Для установления плодотворного творческого диалога между нашими культурами предстоит серьезно исследовать такие феномены, как поэзия, музыка, философия, живопись, которые являются душой культуры китайского народа.

Острые проблемы самоидентификации, поиска национальной идеи в условиях процессов глобализации и интеграции в мировое сообщество, стоящие на сегодняшней повестке дня мирового сообщества, подвигают к

исследованию и современной интерпретации традиционного художественного творчества.

В этой связи роль даосских идеалов в эстетическом воспитании современного человека, в реформировании образования в вузах искусства Китайской Народной Республики очень велика. Тонкие глубинно-психологические прозрения и художественные открытия китайских художников древности, средневековья и последних столетий могут способствовать духовно-нравственному воспитанию личности.

Обобщая сказанное, следует подчеркнуть, что в условиях современного отчуждения и социальных кризисов классическое прошлое Китая имеет колоссальный потенциал для того, чтобы помочь человеку обрести духовные силы для преобразования и преображения его собственного бытия.

Гармония природы и человека изображается как главный принцип, основа и лейтмотив всей китайской культуры; затем, в виде соотношения формы и духа, – в плане практическом, а именно в творчестве живописца⁷².

Культура азиатского региона настолько не похожа на культуры, характерные для Европы, что это дает повод многим исследователям отводить ей совершенно уникальное место в истории и современности. Известно, например, что Карл Маркс особо выделял так называемый «азиатский способ производства» (впрочем, такие мыслители, как А. Тойнби, О. Шпенглер и другие, шли дальше и были сторонниками идеи уникальности вообще каждого из выделенных ими типов культуры).

Что касается культуры Китая, то и среди азиатских стран и народов она имеет неповторимые черты. В частности, для Китая характерна длительная устойчивость жизненного уклада, жизнеспособность древнейших форм искусства, стабильная историческая преемственность основных устоев государственности.

⁷² Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.5.

Любопытна в этом последнем смысле точка зрения, которая говорит о Китае как о «гидравлическом обществе» (Дж. Нидам), имея в виду, что громадные пространства китайских пустынных территорий всегда нуждались в обработке и орошении соответствующими громадными людскими коллективами. Это, согласно данной точке зрения, приводило к необходимости появления организаторов производства, а они затем образовывали мощный и незыблемый класс бюрократии⁷³.

Подобно тому, как в кочевой культуре ее универсалии складывались под влиянием стихии необъятных просторов Великой Степи, культура, мировоззрение, менталитет китайского народа формировались под сильнейшим воздействием природных стихий и ландшафтов. Это неудивительно, так как перед лицом безграничности Природы, больших расстояний и сурового климата у человека вырабатываются качества терпения, основательности во всем, размеренного образа жизни, выносливости, почитания естественных законов. Эти качества сказались на всей культуре Китая, включая ее философию и искусство, в том числе живопись.

Зарождение живописи Китая историки относят к эпохе, с которой нас разделяет около 5-6 тысячелетий. Начальными проявлениями живописи считаются наскальные рисунки изображавшие растения, животных и фигуры людей. Эти рисунки выполнялись при помощи минеральных красящих веществ. Приблизительно к тому же периоду можно отнести орнаменты на глиняной посуде. По мере того, как первобытный человек овладевал техникой литья из бронзы, появлялись бронзовые изделия, на поверхность которых наносились узоры, чаще всего имеющие символический, мифический характер. В связи с давностью эпохи первейшие памятники живописи являются подлинным раритетом, однако с их помощью можно получить представление о состоянии живописи у истоков китайской

⁷³ Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке (сборник статей). – М.: Прогресс, 1966.

цивилизации. Что касается дошедших до нас живописных работ на бумажных и шелковых полотнах, то они в большинстве своем были обнаружены при раскопках древних захоронений. Старейшие из них имеют возраст более 5 тысяч лет.

По тематике живопись Древнего Китая разделяется на несколько жанров: пейзажная живопись (жанр «горы и реки», а также жанр «цветы и птицы»), портретная живопись (жанр «люди»),⁷⁴. Примерно в XVII веке в Китай проникла живопись европейских художников, китайцы дали ей название «картины, пришедшие с Запада» (кит. *си ян хуа* 西洋画). Термин разительно выделял отличия от китайского стиля живописи, который получил название «традиционно китайской живописи» - (кит. *го хуа* 国画). Таким образом, исторически понятие «традиционная китайская живопись» зародилось в целях отличия от западной (европейской) живописи⁷⁵.

В живописи древнего Китая можно выделить три техники изображения людей. Первый из них: однотонная тушь, иногда к ней прибавляется легкая краска. Под умелой рукой художника кисточка выводит линии – контуры людей. Второй метод: более тяжелые цвета, но в основном преобладает тушь, строгие и четкие линии создают различные фигуры людей. Третий метод – краски не обязательны, свободные наброски линий, тонкие и мягкие, как нить шелкопряда, вырисовывают людей. Здесь особое внимание уделяется проявлению внутренней силы, характера человека.

Китайская живопись рождена в примитивном обществе в специфический период, когда возникает потребность в выражении духовного, религиозного начала. Мы можем исследовать живопись этого периода, опираясь на малочисленные предметы археологических находок: наскальные рисунки и керамику, сохранившиеся до наших дней.

⁷⁴ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.3.

⁷⁵ Китайская живопись. – Пекин, 2000. – с.10.

Открытия в археологических изысканиях дополняют наши знания о тех временах и о становлении живописи, но в то же время ученые постоянно озадачиваются вопросом о том, как можно было в примитивном обществе создавать столь прекрасные образцы живописи. По-видимому, этот факт следует расценить как свидетельствующий в пользу идеи об отсутствии прямой, автоматической связи между степенью общественного развития и уровнем искусства.

В эту эпоху продолжается интенсивное развитие резьбы, появляются украшения, краски. Сущностью же этого вида живописи были первые попытки зафиксировать, отразить жизнь первобытного китайского общества. И не просто зафиксировать: возможно, за этими наскальными изображениями скрывался символический мистический смысл, связанный с магией, фетишизмом, анимизмом, тотемизмом – всем тем, что составляет синкретический смысл первобытной культуры.

Исследование наскальной живописи позволяет увидеть историю развития человека, формирование его религиозных, этических и эстетических представлений.

Искусство рисунка представлено в эти ранние периоды через искусство ваз и посуды. Рисунок наносился на поверхность глиняной посуды и являл разнообразную тематику, связанную с животным и растительным миром (к примеру, изображения рыб и ряби на воде). Развитие стиля птиц, рыб и лягушек связано с представлениями древних китайцев о многообразии и целесообразности мира природы.

Благодаря исследованиям историков и археологов все чаще обнаруживаются новые места, имеющие большое археологическое значение и дополняющие наши знания. Древнее искусство живописи на территории Китая возникло и начало развиваться в период позднего палеолита, когда шань-диндунский человек создавал украшения и рисунки на стене. С тех пор прошло около двадцати тысяч лет. Когда мы бросаем взгляд на искусство древнего Китая, то видим произведения живописи, изваяния и украшения.

Ранняя китайская живопись представлена рисунками на глиняной посуде, на стенах скал и пещер. Впоследствии произведения живописи начали появляться на бумаге, тонком шелке, на стенах жилищ.

Наскальная живопись – это высекание изображений на скалах, которое появилось, около пяти тысячелетий назад. Содержанием наскальных рисунков являются исторические сцены, социальные отношения, деятельность людей, производство, тотемы, сцены жертвоприношений. Сохранившиеся до наших дней наскальные рисунки расположены на территории Внутренней Монголии, Синцзяна, Юньнани, Гуанси-Чжуанского АР, Цзяньсу, Тайваня, Сычуани, Гуйчжоу и т.д. – в общей сложности всего на территории восемнадцати провинций⁷⁶.

Наскальные рисунки – это в то же время и результат религиозной деятельности древнего человека⁷⁷. Они позволяют нам заполнить пробелы в знаниях, которые не были зафиксированы письменно. Главными функциями наскальных изображений являются передача знаний посредством запечатления их на рисунках, отражение религиозных чувств и объектов поклонения, а также отражение взглядов на продление рода как продолжение жизни. Кроме этого, в рисунках зачастую находят отражение духовная культура, изображаются сцены танца.

В керамике древнего Китая главными элементами рисунков, которые получили широкое распространение, были точки, линии, различные цвета, причудливые формы, а порой даже изображения лиц. Технология нанесения рисунков на керамику была весьма развитой, получавшиеся изображения обладали качествами ритма, они были выразительными, их цвета были яркими, красочными и в то же время простыми. Все это создало основу для зарождения самобытной китайской живописи. В процессе создания рисунков древние люди уделяли внимание абстрактному видоизменению и украшениям, что явилось своеобразной особенностью культуры

⁷⁶ Ли Фу-шунь. История художественного искусства Китая. – Ляонин, 2000. – №1. – с.55.

⁷⁷ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.6.

первобытного общества Китая. Основным сюжетом рисунков со временем становится изображение рыбной чешуи и рыболовной сети. Отсюда происходит развитие изображения переплетающихся линий и затейливых узоров.

6-7 тысяч лет назад знаками тотемизма были изображения рыбы, лягушки, птиц, ребе – других животных. Начиная с рисунков, украшавших гробницу императора государства Чу пейзажной живописью эпох Сун (960-1279 гг.), Мин (1368-1644 гг.) и Цин (1644-1911 гг.), и заканчивая рисунками стиля птиц и цветов (кит. *хуа няо* 花鳥), искусством самых различных народностей Китая, – все это показывает развитие, изменение, повышение мастерства на протяжении нескольких десятков веков⁷⁸. Китайская живопись сложилась со своеобразным народным стилем и спецификой. Она не только является основой для дальнейшего развития существующей живописи Китая и прочих видов изобразительного искусства, но также оказала огромное влияние на искусство соседних стран, входящих в китайский ареал.

Из нефритового века Китай вступил в бронзовый век. Сложилась письменность, система ритуалов; для ритуальных целей научились изготавливать изделия из бронзы, а нефритовые изделия непрерывно совершенствовались. И хотя уровень мастерства в изготовлении бронзовых изделий является типичным для того времени, искусство резьбы и ювелирное мастерство, изделия из меди свидетельствовали о высоком уровне интеллекта и выдающихся художественных способностях людей того времени.

Периодом, в который окончательно произошло становление китайской живописи, считается период Чуньцю (Весен и Осеней) (770-476 гг. до н. э.) и период Чжаньго (Воюющих царств) (475-221 гг. до н. э.).

В период Чуньцю и Чжаньго (770-221 гг. до н. э.) расширилась сфера применения живописи, сложились специфические художественные формы. С XXI века до н.э. и до 476 г. н.э. был заложен фундамент для развития

⁷⁸ История художественного искусства Китая. – Пекин, 1990, – С.152.

сельского хозяйства, кустарного промысла, а также созданы необходимые условия для развития и процветания китайской культуры.

Этот период обладает богатой и красочной живописью, фресками, расписной керамикой. Были созданы рисунки красками на повседневной посуде, на изделиях из бронзы, на шелковых изделиях. По находкам рисунков на шелке, например в фамильном могильнике Мавандуй⁷⁹ и артефактах эпохи позднего Чжоу, можно судить о степени мастерства древнекитайских художников и деятелей искусства⁸⁰. Главными особенностями живописи периода Чуньцю и Чжаньго являются выдающееся мастерство в нанесении штрихов и линий, появление красильной технологии, умение изображать самые разные объекты. Применение живописи получило дальнейшее распространение, чем и привлекло внимание политиков и философов. С помощью живописи начали освещаться политические взгляды и философия.

Китай представляет собой уникальную культуру, которая формировалась в русле собственных древних традиций. Именно поэтому многие великие философы Запада и Востока обращались к китайской культуре, пытаясь в этой самобытности китайской традиции найти смысл и решение своих жизненных вопросов.

Великие досократики Китая, включая Конфуция были государственными мужами, правящими монархами, законодателями, подобно Пифагору, Пармениду, Гоббсу и Лейбницу в европейской традиции. Лишь начиная с Лао-цзы, противника всякого рода государственной власти и большой политики, появляется идея отрешенности от мира. Тем не менее, для своей эпохи он представлял собой исключение по сравнению с тем типом

⁷⁹ <http://61.187.53.122/list.aspx?id=19&lang=zh-CN&page={0}> (ссылка актуальна по состоянию на 15.08.2018)

⁸⁰ Оценка китайского искусства. – Пекин. 1989. – с.30.

философа, для которого теория познания означала знание великих условий действительной жизни⁸¹.

Все уникальные аспекты китайского менталитета и характера нашли свое отражение в даосизме как в одном из основных течений интеллектуальной мысли Поднебесной империи. Со своей стороны, идеи даосизма оказывали серьезное влияние на внутренние, психологические и ментальные установки рядовых китайцев.

Лао-цзы является крупнейшим и наиболее характерным представителем китайской культуры. Можно без особого преувеличения утверждать, что китайское мышление как таковое является продолжением идей конфуцианства и даосизма.

Основоположник даосизма Лао-цзы, живший раньше Конфуция, вышел из сословия летописцев, которые, в свою очередь, происходили от жречества. По мере того как китайское общество прогрессировало, древние жрецы появились среди крестьян, они становились императорами и князьями. Интеллигенция в эпоху Весен и Осеней формировалась в императорских дворцах. Фактически по окончании этой эпохи, главную роль в истории Китая и в философии культуры начала играть именно интеллигенция. Недаром Конфуций и Лао-цзы приписывали образованной интеллигенции главную роль в процессе развитии государства.

Лао-цзы развивал принцип Дао, который дословно обозначает понятие «путь», «дорога». Он выдвинул этот принцип, сделав его главным в своем учении тогда, когда общество столкнулось с хаосом и анархией. Основным предназначением Дао являлось усмирение враждебного отношения между людьми в то смутное время.

В развитие мысли о категории «Дао» следует подчеркнуть, что в даосской традиции она имела свое дополнение в символе Великого Предела (кит. *тай цзи* 太极). В применении к жизни социума он означал, что в

⁸¹ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.8.

обществе сосуществуют и часто переплетаются добро и зло, противоречия и согласие.

Влияние китайской философии в огромной степени сказалось и на культуре, в аспекте китайской живописи. В частности, сюжеты китайских живописцев довольно сильно отличаются от тех, что приняты в живописи Западной традиции.

Китайскую живопись можно классифицировать на три ключевые разновидности:

- 1) портреты,
- 2) пейзажи,
- 3) изображения растений и животных.

Эти три большие разновидности делятся в свою очередь по стилю живописи на: тонкое письмо и свободный стиль.

По формам выражения их можно разделить на:

- свиток;
- рисунок небольшого формата;
- веер;
- ширма и другие виды.

Фактически одно произведение может принадлежать нескольким видам, здесь не существует чрезмерно строгих критериев.

Сюжет живописи в разные времена и в эпохи правления разных династий подвергался влиянию множества различных идей, поэтому сюжеты выбирались самые разнообразные. Главным образом китайская живопись испытала влияние идей даосизма и поэтому сюжет, который выражается в том или ином произведении живописи, имеет глубокое смысловое содержание.

Если посмотреть на китайскую живопись в ее историческом развитии, то можно увидеть, что ее источником явились изображения человека, его окружения, а также изображение человека на фоне природы. Поскольку

китайская живопись рано стала едва ли не главнейшим элементом образования общества, то, согласно требованию содержания темы живописи, особенно важный акцент падает на изображения природы и архитектурных построек. Позднее жанр пейзажных картин начал постепенно отделяться от картин с изображением человека, став отдельным видом художественного творчества.

Поскольку у Дао нет формы, то сущность и дух Дао художник должен изобразить с помощью пейзажа, изображения природы. Естество Дао кроется в природе, а смысл природы указывает на закономерность Дао, в соответствии с которой движутся все вещи на земле. Именно поэтому пейзаж явился самым удобным, объектом выражения Дао в природе⁸². Кроме того, основной дух метафизики можно тщательно изобразить только с помощью пейзажа. Подлинный художник в своих картинах придает жизнь безжизненному пейзажу не только благодаря техническому мастерству, но и благодаря заложенным в своё творение искренним чувствам. Еще в древности люди обнаружили в красивом пейзаже сущность природы. Для этого понадобился долгий процесс осознания, когда живописцы постепенно нашли себя через особую связь с Небом. Следовательно, природа явилась объектом эстетического восприятия, и одновременно с этим сложились новые отношения между Небом и человеком.

Цзун Бин (375-443 гг.) выступал за описание пейзажа методом реального описания вещей. «Художник, – считал он, – должен на собственном опыте узнать природный пейзаж, собственными глазами насладиться им и художественными методами изобразить его. Трудно полностью охватить пейзаж, но художник отразит форму природы в содержании картины, если посмотрит на пейзаж с дальнего расстояния»⁸³.

При написании пейзажа, художник не придерживается внешнего облика формы, не нарушает закономерности природы, он позволяет слиться

⁸² История Дао. Шанхай, 1996. – с.79.

⁸³ Цзун Бин. Введение в пейзажную живопись. – Пекин, 1981. – с.14.

воображению, чувствам, мышлению с объективными вещами пейзажа, добивается своеобразного переплетения души и объективных вещей. Он свободно, без внутренней стесненности, осмысливает и выражает природу, таким образом создавая бессмертную картину. Именно такое изображение состояния духа в пейзаже отображало предел мечтаний некоторых представителей той эпохи.

Этот метод мог, с одной стороны, отдалить человека от действительного мира, а с другой – мог заставить человека забыть о проблемах его собственного существования. Борьба за власть между князьями того времени вынуждала людей порою страдать от безысходности в реальной жизни, поэтому, чтобы уйти от тягот реальности, они окунались в поиски ответа на вопросы бытия, погружались в метафизику. Пейзажные картины, быть может, – главный путь, двигаясь по которому, можно скрыться от реальности. Одна из главных задач пейзажной живописи – удовлетворить духовную потребность человека, способствовать его интересу к собственному внутреннему миру.

Скрыться от неистового мира, вернуться к природе, постигать путь Неба – это самый верный рецепт, который древнекитайская мысль предлагала интеллигентам, столкнувшимся со смутами времени. Однако не у всех есть возможность скрыться таким образом буквально. Вот почему пейзажные рисунки стали еще одним методом достижения искомого ухода от мира. Именно искусство, живопись, позволяла интеллигентам в смутное время найти наилучший способ существования.

Поразительным образом эти мысли созвучны двадцатому веку, каким он предстал в философии Запада, в частности – в экзистенциализме. Хорошо известно, что выход из абсурда и безысходности человеческого существования такие мыслители, как Марсель Пруст, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, видели именно в искусстве, в занятиях художественным творчеством. Удвоение действительности есть в то же время создание другого мира – мира, в котором, действительно, легко спрятать все свои

проблемы, в то же время, оставаясь в реальной жизни, реальных взаимодействиях с другими людьми⁸⁴.

В связи с данной проблематикой не будет лишним отметить особенности исторического развития Китая. На протяжении всей китайской истории смутных времен в китайском обществе было куда больше, чем мирных и гармоничных, и всякий раз, когда общество погружалось в смуту, интеллигенты первыми подвергались репрессиям. Приведем несколько примеров: во времена императора Цинь Шихуана (221-206 г. до н.э.) запрещались и сжигались книги конфуцианцев; время «культурной революции» Мао Цзэдуна является еще одним примером жесточайших гонений на китайскую интеллигенцию. Мао Цзэдун не только внёс изменения в траекторию развития китайской культуры, история которой насчитывает пять тысяч лет, но и самым суровым образом подвергал интеллигенцию телесным и духовным страданиям, отнимая у нее даже право свободного ухода в живопись. Идеи философии Китая были изъяты из школьной системы образования, после чего в ней была оставлена только философия марксизма. По этой причине нынешние молодые китайские художники зачастую не имеют ясного представления о связи китайской философии культуры и китайской живописи.

После того как император Цинь Шихуан объединил Китай, он унифицировал письменность, валюту, меры весов и длины. Общество стало стабильным, производство развивалось, экономика росла, тем самым обеспечивались прекрасные условия для развития изобразительного искусства. Цинь Шихуан начал строить Великую Китайскую стену, сооружать мавзолеи, дворцы и т.д.⁸⁵ В идеологическом плане следует отметить, что он сформировал философию культуры, ядром которой послужили идеи даосизма и которые устанавливали власть воинского

⁸⁴ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.16.

⁸⁵ Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – с.92.

сословия. Источниками развития и формирования культуры живописи стали представители даосизма.

Начиная с династии Хань (206-200 гг. до н.э.), сфера влияния живописи расширилась, но в то же время попала под влияние идей конфуцианства, став политическим инструментом в руках правящей клики. В живописи в основном отображались положительные моральные качества, описанные в конфуцианском каноне. Во дворцах династии Западная Хань (25-220 гг.) появились отдельные студии для художников, где они создавали свои произведения.

По периоду зарождения наиболее ранним принято считать жанр «люди», поскольку еще в первобытном обществе предки современных людей рисовали на скалах и стенах пещер людские фигурки и силуэты животных, применяя в этих целях природные минеральные красители: мел, графит, квасцы и т.д. С эпохи Вэй (220-265 гг.) до эпохи Цзинь (265-420 гг.), а также Южных и Северных династий (420-581 гг.), т.е. около 1500 лет назад, жанр «люди» достиг уровня зрелости в своём развитии. Древнекитайский художник Гу Кайчжи (348-407 гг.), считающийся основателем китайской живописи, описал основные принципы китайской живописи:

- передача живого, не статичного начала;
- использование кисти и туши мастером;
- соответствие изображаемого реальному;
- правильное наложение цвета;
- композиционное построение свитка;
- важность традиции и канона в творчестве.

Кроме того, им подчеркивалось большое значение в выражении как внешних черт, так и внутреннего характера, душевного состояния изображаемого объекта⁸⁶. Дальнейшие поколения живописцев сохраняли верность этой концепции. Уже на начальном этапе усовершенствования

⁸⁶ Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975. С.65.

китайской живописи мастерство художников портретистов достигло высочайшего уровня.

В Китае, как и в других государствах, живописцы нередко запечатлевали в своих полотнах конкретные исторические события. По историческим полотнам последующие поколения знакомятся с внешним видом давно минувших эпох, образом жизни, деталями быта и географической средой. Ведь любому, даже самому лучшему художнику более позднего поколения сложнее воссоздать облик прошлого, чем тому, кто являлся ее очевидцем. В Китае, где на протяжении нескольких десятков веков царил феодализм (если руководствоваться терминологией и исторической периодизацией К.Маркса), тематика исторической живописи, чаще всего, была неразрывно связана с жизнью императорского двора. Чтобы запечатлеть для потомков императорскую жизнь и его деяния, во время всех важных мероприятий приглашали летописцев, а вместе с ними и художников, в круг обязанностей которых входила задача в художественных образах запечатлеть происходящее⁸⁷.

Властители династий Цинь (221-206 гг. до н. э.) и Хань (206 г. до н.э. - 220 г.н.э.) придавали огромное значение роли изобразительного искусства, чтобы сохранить свою политическую власть и удовлетворить свои эстетические потребности. По велению императора Цинь Шихуана были созданы легендарные «терракотовые воины императора Цинь Шихуана», а во времена династии Хань была создана фреска «Девять матерей с детьми».

В истории китайской живописи фрески на стенах гробниц также являются их важнейшей декоративной частью. Содержание и сюжеты фресок в гробницах были очень разнообразны. На стенах гробницы изображались земледельческие участки, шелковые поля, пастбища усопшего, его социальное положение, жизненный путь, досуг, идеи о морали конфуцианства. До нынешних времен сохранились фрески на стенах 61-й

⁸⁷ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.19.

гробницы династии Западная Хань (206 до н.э. - 8 г.н.э.) позднего периода; фрески в гробницах времен династии Восточная Хань (25-220 гг.) и т.д. Все эти произведения были сотворены с изяществом и высоким уровнем мастерства.

Китайская живопись также получила известность благодаря восхитительным образцам рисунка на шелке. В древние времена, во время церемонии захоронения усопшего высоко держали разрисованные знамена для того, чтобы с честью проводить дух усопшего. Затем эти знамена перед погребением складывали на поверхность гроба. Изображения на знаменах отличались высоким мастерством, богатым содержанием и самобытностью. Живопись на шелке появилась в государстве периода Весен и Осеней (770-476 гг. до н.э.), в период Воюющих царств (475-221 гг. до н. э.), а исчезла в период династии Восточная Хань (25-220 гг.).

Также нельзя не уделить внимание и живописи лаком. В ее содержании полно причудливых представлений о духах и нечисти, она насыщена самыми причудливыми образами. В этих образах присутствует своего рода набор, состоящий из потока облаков, морских волн, мистического цвета⁸⁸.

В эпоху династий Цинь и Хань для возведения гробниц, храмов и других архитектурных сооружений использовались кирпичи, живописные росписи на которых привлекает к себе серьезное внимание⁸⁹. На них в основном изображалась реальная жизнь, исторические события, но также и мифы, предания, легенды и суеверия.

После того как кирпичи и камни стали основными строительными материалами, живописцы стали запечатлевать на них художественные образы. Большое количество таких кирпичей и камней являются историческими документами, которые рассказывают нам правду о богатых фресках аристократов и императоров династий Цинь и Хань.

⁸⁸ Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – С. 23.

⁸⁹ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.20.

Живопись на камнях и кирпичках, подобно искусству ваяния, является естественной, живой формой искусства. При этом она выражает общие для всех людей настроения, чувства, она не оставляет пробелов в портрете. Основным предметом сюжета здесь зачастую выступают люди, а пейзаж является только обрамлением и вспомогательной темой. Эта форма живописи с ее богатым содержанием указывала на высокое мастерство древних мастеров. Создав такую форму искусства, художники Китая установили еще одну важную веху в развитии китайской живописи.

В поздний период династии Восточная Хань общество погрузилось в хаос. Расшатались устои политики, культуры, в известной мере деградировало даже мышление. И в это же время в Китай начинает проникать буддизм, что отразилось и на художественной традиции⁹⁰.

По мере распространения и расцвета буддизма развивается и главный сюжет в живописи. В Китае начали пробивать в скалах пещеры, высекать статуи, переводить буддийские священные тексты. Культурные представления и идеи постепенно изменялись, роль и положение живописи в обществе становились гораздо заметнее, поэтому писатели, представители интеллигенции и даже некоторые императоры начали заниматься живописью.

С изобретением бумаги, а также с усовершенствованием «четырёх сокровищ кабинета»: бумаги, кисти, туши и пемзы – был обеспечен необходимый материал для развития литературы и живописи.

В период Южных династий (420-589 гг.) творил художник Се Хэ. Его весьма кратко сформулированный труд «Записки о категориях старой живописи» (кит. *зухуа пиньлу* 古畫品錄) неслучайно послужил основой всей дальнейшей эстетики Китая⁹¹. По сути, он явился первым обобщением творческого способа живописи китайских художников, олицетворением художественного идеала средневекового искусства. «Шесть законов», или

⁹⁰ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.21.

⁹¹ Се Хэ. Введение в древнекитайскую живопись. – Шанхай, 2001.

так называемые «шесть способов», по которым оценивался уровень произведения изобразительного искусства, Се Хэ постулирует на основе ранее сформулированных заветов Гу Кайчжи. Эти законы позволили классифицировать проблемы, которые по праву считались краеугольными для всей китайской живописи.

Первые три закона вмещают в себя глубокий теоретический смысл, в то время как последующие три затрагивают проблемы художественной практики. Тем не менее, при всей заметной разрозненности значений они настолько неразрывно переплетены друг с другом, что пять законов, которые идут за первым, углубляют и дополняют ключевую мысль. Первое правило, дословно переводящееся как «отголосок духа – движение бытия» (кит. *циюнь-шэндун* 气韵生动), означает одушевленную гармонию, неизбежность восприятия творческого процесса как отражения особенной энергии, душевного трепета, присущего в равной степени и создателю, и всему постигаемому им миру явлений. Таким образом, Се Хэ вкладывает в термин «ци» обновлённый смысл, характерный для жизненной духовной силы⁹². «Шэндун», в свою очередь, трактуется, как, то самое движение жизни, которое создаёт скрытый симбиоз явлений, помогает художнику выразить в собственных полотнах энергию Ци⁹³.

В идущих друг за другом пяти законах, говорится о важности совершенствования умения использования кисти, достижения максимального соответствия объекту, или жизненного реализма, творческого постижения правил, разработанных опытными мастерами с помощью копирования образцов классической живописи. Таким образом, Се Хэ демонстрирует возможные способы, помогающие наполнять художественное творение настоящей жизнью.

⁹² Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – с.65.

⁹³ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.22.

Систематизируя и классифицируя складывавшееся на протяжении столетий мировоззрение, Се Хэ выделил свойственные для средневековья способы выражения скрытой сущности законов бытия.

Начиная с династии Западная Цинь (265-316 гг.) в китайской портретной живописи детально прописываются глаза, чтобы передавать внутренний мир, чувства и дух героя. Изображаемые героини наполнены женственностью: струящиеся складки их нарядов подчеркивают хрупкую утонченность фигуры.

Одним из самых поэтических произведений Гу Кайчжи (348-407 гг.) является свиток, иллюстрирующий фантастическую любовную поэму ханьского поэта Цао Чжи (192-232 гг.) «Фея реки Ло». А наиболее глубокое проникновение в сущность и особенности персонажа переданы художником в масштабном полотне-свитке «Богиня реки Лошуй и ее служанки»⁹⁴.

Указанное произведение является реализацией литературного сюжета. Гу Кайчжи обратил здесь внимание на передачу и выражение духа персонажа. Он попытался «внешностью описать дух». Тем самым вновь вспоминается Се Хэ, позднее отразивший заветы Гу Кайчжи в «шести законах» для достижения точности в описании духа персонажа. С тех пор эти «шесть законов» стали критерием творчества древней китайской живописи.

Имена Цзун Бина (375-443 гг.), Ван Вэя (ок. 415-443 гг.) и Гу Кайчжи неразрывно связаны с теми значительными переменами, которые свершались на протяжении нескольких столетий в живописи Китая того времени. Внимая традициям ханьской эпохи, Гу Кайчжи во многом обозначил направление развития китайской живописи средних веков, а плоды его творчества послужили для живописцев последующих поколений своеобразным образцом. Уникальные свойства, характерные для всей китайской средневековой живописи, – графическая острота, органичность сочетания с каллиграфическим текстом, выразительность линейного контура, стройность композиции характерны и для творчества Гу Кайчжи.

⁹⁴ Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – с.281.

В построении картин Гу Кайчжи на первый взгляд легко найти сходство с ханьскими росписями и рельефами погребений. Они выполнены в виде длинных шелковых лентообразных горизонтальных свитков, иллюстрирующих назидательные поэмы, проникнутые конфуцианской этикой. В качестве примеров здесь могут послужить стихотворные тексты поэтов Цинь (написаны примерно в 221 г. до н.э. – 206 г.н.э.) и Хуа (написаны в период, охватывающий приблизительно 206 г. до н.э. – 220 г.н.э.), и изображают быт придворных (например, «Наставления придворным дамам, произведение, которое хранится ныне в Лондоне, в Британском музее).

Каждая сцена Гу Кайчжи, – самостоятельная жанровая картина, отделенная от других каллиграфической надписью, определяющей ритм чередования сюжетов и пауз. Как и в рельефах, Гу Кайчжи не показывает места действия, его заменяет ничем не заполненный фон свитка.

Присущий ханьскому искусству дух проповеди конфуцианских добродетелей – сыновьей почтительности, человеколюбия, верности – господствует и здесь. И, тем не менее, картины Гу Кайчжи отделяют от ханьской повествовательности весьма существенная грань. Ханьские рельефы насыщены действием, но они не затрагивают область чувств. Круговращение и борьба стихий в них переданы также через стихию действия мифологических и фантастических существ, олицетворяющих силы природы. Картины Гу Кайчжи не только сюжетны, естественные человеческие чувства в них впервые овеяны поэзией.

Философия Китая наиболее ярко отражена в пейзажной живописи. Чжуан-цзы оставил яркий пример потомкам – великий мыслитель живет отшельником вдали от политической жизни, не служит чиновником. На протяжении многих столетий идея отшельника является наиболее общим, ставшим распространенным настроением интеллигенции. Для интеллигенции в то время отшельническая жизнь была способом демонстративного ухода от мирских проблем, а также своеобразным назиданием чиновникам для

лучшего выполнения их ответственной миссии и регулирования человеческих отношений в обществе. Это находит свое выражение в искусстве: оно не полностью обслуживает интересы правящего класса – оно подчеркивает еще и функции интеллектуального созерцательного отдыха.

Такое мировоззрение значительно повлияло на культуру и искусство Китая. В частности, на развитие китайской пейзажной живописи мощное воздействие оказывают мистика, идеи отшельничества и пасторальной поэзии Тао Юаньмина, пейзаж и стихи о пейзаже Се Линъюня (385-433 гг.)⁹⁵. Это результат развития мысли о необходимости познания, оценки и выражения красоты природы. В сущности, художник предлагает в качестве задачи пейзажной живописи – облагородить человека, удовлетворить эстетические чувства и свободно, творчески выражать свои мысли и чувства. Это дает живописи перспективу не только в художественно-техническом смысле, но и в смысле открытости новым возможностям развития.

В одном из основных произведений конфуцианской классики – «Троесловии» (кит. *Сань Цзы Цзинь* 三字经) говорится: «Человек от рождения по природе своей добр»⁹⁶, однако в долгом процессе жизни погоня за низменными радостями препятствует достижению подлинной красоты, поэтому человек вынужден тратить огромную энергию на то, чтобы не позволять уйти энергии Ци.

Согласно апологету конфуцианства Мэн-цзы, Ци – это основная субстанция мира, человека, неба и земли. В энергии Ци идеи и чувства человека переплетаются. Совершенствование морали, воспитание мудрости и учёба, различие между добром и злом, закалка духа – все это воспитание Ци с физиологической точки зрения. Мэн-цзы считал, что нужно воспитывать в себе Ци, небезосновательно возвышая человеколюбие до самого высокого уровня – до самой сути человека.

⁹⁵ Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – с.206.

⁹⁶ Троесловие ("Сань Цзы Цзин"). – Москва, 2012. – с.10

В отношении княжеских междоусобиц Мэн-цзы говорил: «Тот, кто будет добрым, может править страной; он будет править всей страной». «Все люди могут стать как Яо и Шэнь. Нужно только сохранить свое доброе сердце, воспитывать Ци, тогда можно достигнуть высокой человеческой морали»⁹⁷.

Мэн-цзы был одним из тех мыслителей, чьей мечтой было то, чтобы люди приносили в мир добродетель и вся эстетика мыслителя происходит именно от идеи добродетели как высшего человеческого принципа. Эта мысль отражена и в китайской живописи – нужно относиться к миру прежде всего с добрым сердцем, поскольку красота и искусство зависят от этого напрямую.

Тем не менее, понятия о мире, о Пути и человеке апологетов конфуцианства коренным образом расходились с представлениями о соответствующих понятиях в мировоззрении даосов. Концепция Дао, которая была выдвинута Лао-Цзы – это основа и закономерность мира, с помощью которой описывается изменение всех вещей в мире. «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает десятки тысяч»⁹⁸.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что идеи Лао-цзы почти не касаются политики, по большей части даосизм – это философия культуры в широком смысле этого слова.

Все существующее есть проявление бесконечного, неисчерпаемого и вездесущего Дао. Для Лао-цзы в понятии Дао запечатлена вещь без формы, вещь, которую нельзя увидеть, услышать или обонять, а, следовательно, такая вещь, которая может зваться «вещью» лишь номинально. Это, скорее, своего рода дух, который недоступен человеческому глазу, его нельзя узнать, как узнаётся всякая другая, конечная вещь. Именно с помощью Дао, через

⁹⁷ Мэн-Цзы. – Шаньси, 2001. – с.37.

⁹⁸ Лао-Цзы. Шанхай, 1999. – с.22.

призму Дао Лао-цзы смотрит на мир, на изменения всех вещей в их отдельности друг от друга и в их совокупности⁹⁹.

Идеи Лао-цзы, касающиеся искусства, особенно живописи, имели большое влияние в Китае. Лао-цзы полагал, что знание людей о красивом есть красивое, а знание о доброте есть доброта. В реальном обществе существуют красота и безобразие – когда ты знаешь о красоте, ты знаешь и об уродстве. Тот, кто гоняется и красотой, полагает, что он творит хорошие вещи, фактически одновременно творит и плохие. В настоящей жизни красивое и уродливое существуют реально, но они обладают ограничениями и изменяются. Согласно Лао-цзы, цель заключается не в том, чтобы гоняться за красотой и избегать безобразного, а в том, чтобы быть выше красоты и выше безобразного для поиска истинной красоты.

В понятиях Лао-цзы искусство, в котором есть звуки и цвета, является несущественным, оно только беспокоит природу; звуки только оглушают человека, а краски ослепляют, принося тем самым больше вреда, чем пользы. «Когда каждый в Поднебесной узнает, что прекрасное – это прекрасно, появляется и безобразное, – так записали ученики слова Лао-цзы в «Дао Дэ Цзин». – Когда все узнают, что доброе – это добро, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие создают друг друга, трудное и легкое порождают друг друга, длинное и короткое взаимно сосуществуют, высокое и низкое взаимно отличаются, звуки, сливаясь, создают музыкальную гармонию, предыдущее и последующее неразрывно следуют друг за другом. Поэтому совершенномудрый, творя деяния, предпочитает недеяние: выполняя учение, не прибегает к словам: вызывая изменения вещей, (он) не осуществляет их сам; создавая, не обладает [тем, что создают]: приводя в движение, не прилагает к этому физических усилий: успешно завершая (что-либо), не

⁹⁹ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.27.

испытывает гордости. Поскольку он не возгордится, его заслуги не могут быть отброшены»¹⁰⁰.

Согласно Лао-цзы, если у красоты есть форма и звук, то она – нечто реальное, конкретное и имеющее определенные рамки: это нечто подчиняется законам красивого и безобразного во времени и пространстве. Если смотреть с позиции Вселенной, все вещи в мире малы и ничтожны, поэтому, только если стоять выше своей мудрости, можно почувствовать ее существование и сформировать холодный разум; и только тогда можно быть единым с Дао.

Отправной точкой и основной идеей другого крупнейшего даосского мыслителя и мудреца – Чжуан-цзы, также служит представление о Дао – Пути всех вещей в мире.

В трактате «Чжуан-цзы» описываются такие взаимосвязанные между собой состояния мудреца, как «воздержание сердца» (кит. *синь чжай* 心齋), которому лучше предаваться сидя в самозабвении (кит. *цзо ван* 坐忘)¹⁰¹. Под «воздержанием сердца» Чжуан-цзы подразумевает необходимость самоочищения, интуитивного осмысления единства сердца, души человека и всего мира. Нужно, учит Чжуан-цзы, закрыть глаза и уши, чтобы не смотреть на изменения во внешнем мире глазами и не слышать их ушами. Важнее чувствовать это сердцем, сердцем слушать, сердцем понимать. Под «цзо ван» подразумевается необходимость забыть о существовании своей плоти, отбросить типичный, ставший уже привычным способ мышления, и войти в состояние, в котором сознание избавляется от хаоса. Именно такое состояние духа, нашедшее отражение в притче о мастере-живописце, уединившимся от мира, позднее нашло выражение во фразе «сбросив одежды, сидеть нагим, поджав ноги» (кит. *цзе и бань бо ло* 解衣般礴贏)¹⁰² и обозначает творческое

¹⁰⁰ Лао-Цзы. Шанхай, 1999. – с.19.

¹⁰¹ Белозерова В.Г. Традиционное искусство Китая. В 2 т. Том 1. Неолит - IX век. – 2016. – С.143

¹⁰² Там же.

вдохновение, а также способ эстетического восприятия и взгляда на искусство.

При этом стоит отметить, что и это весьма широкое применение принципа Дао есть лишь один из моментов его выражения и воплощения в реальности. Метко и справедливо указывал по этому поводу казахский мыслитель И.Е. Ергали: «...Что очень важно, проблема эта является лишь частью глобального отношения «человек – мир»¹⁰³.

Если посмотреть на историю, то обнаружим, что философия культуры являлась важным содержанием живописи, поэтому мы исследуем дух живописи. Категории и принципы интеллектуальных наук Древнего Китая раскрывают, прежде всего, суть такого понятия, как «человек». Можно даже сказать, что вся мысль Древнего Китая может быть описана как наука о человеке: принцип Дао означает не что иное, как единство человека с миром, присутствие мира в человеке, или, иными словами, универсальность, микрокосмичность человека. Эта же идея, это же мироощущение пронизывает всю китайскую живопись, все виды искусства и культуры.

Традиционная культура Китая оказалась сформированной Великой «Книгой перемен», учениями Конфуция и Лао-цзы. В свою очередь, эти учения впитали в себя дух и культы предков, природы, появившееся гораздо раньше, в эпоху более раннюю, когда происходило обретение и формирование традиций.

Словарь иностранных слов подаёт понятие «Традиция» следующим образом. Традиция – это элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определенных обществах, классах, социальных группах в течение длительного времени. В качестве традиции выступают определенные общественные установления, нормы поведения, ценности, идеи, обычаи, обряды¹⁰⁴.

¹⁰³ Ергали И.Е. Философия как духовная деятельность. – Астана: Академия госслужбы, 2003.

¹⁰⁴ Словарь иностранных слов. - М., 1982. - С. 502

Традиции Китая прослеживаются в музыке, философии, поэзии, литературе, медицине, театре и т.д. От поколения к поколению, от эпохи к эпохе, от человека к человеку передавались религия, мифология, философия, искусства древнего Китая, наполняясь временным содержанием последующих эпох, но в своей основе сохранявшие суть «древности», «классики». Одним из таких феноменов, формировавшихся в традиционном культурном пространстве Китая, является и живопись.

В китайской живописи следует при этом в принципиально выделять, по крайней мере, два направления: «передача идеи» (кит. *се и* 写意)¹⁰⁵ и «тщательная кисть» (кит. *гун би* 工笔)¹⁰⁶.

Для полотен в стиле «гун би» свойственно присутствие скрупулезно очерченных контурных линий, подчеркивающих объекты картины и многочисленные детали. Многие этот стиль так и зовут – «стиль четких линий». Создав абрис, автор полотна зарисовывает черно-белый рисунок красками на минеральной основе. В виду того, что подобные краски довольно долговечны и позволяют создать яркие оттенки, полотна в стиле «гун би» смотрятся довольно декоративно. Именно в стиле «гун би» творили живописцы, декорировавшие росписью дворцовые интерьеры в жилищах императора и богатых вельмож.

В отличие от произведений живописи в стиле «гун би», на полотнах, написанных в стиле «се и», в большинстве случаев не наносятся резкие линии, рисунки написаны с помощью туши, способом непосредственного создания «фактуры» изображаемого объекта или вещи. Живописец в большей степени беспокоится о выражении эмоционального и душевного состояния, чем о филигранной передаче деталей. Направление «се и» также нередко именуют стилем «грубой кисти». Живописцы, работающие в этом стиле, довольно часто использовали приёмы ассоциации, обобщения и

¹⁰⁵ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.30.

¹⁰⁶ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.30.

гиперболы. Художники, предпочитающие писать экспромтом, по вдохновению, зачастую под влиянием переменчивого настроения предпочитали стиль «се и». Произведения в стиле «се и» сложно скопировать или имитировать. Чаще всего приверженцы стиля «се и» писали тушью в черно-бело-серых оттенках, в связи с чем, их картины смотрятся не столь пышно, как произведения в стиле «гун би», но вместе с тем, им свойственны скрытая экспрессия и неподдельная откровенность. В более зрелый период изобразительного искусства Китая полотна в стиле «се и» заняли доминирующие позиции.

На начальном этапе китайской живописи (вплоть до XII века) практически безраздельно главенствовал стиль «гун би», на среднем и позднем этапах постепенно его вытесняет стиль «се и». Стиль «гун би» являлся обязательным для профессиональных живописцев (писавших по заказу и живших за счет собственных работ), в то время как как стиль «се и» оказался в предпочтении у живописцев-интеллектуалов. Безусловно, существовало большое количество художников, применяющих оба стиля одновременно – «гун би» и «се и». Стоит отметить, что их работы занимают своеобразное промежуточное положение между двумя стилями.

В китайской живописи вообще отсутствуют краски, цвета, оттенки, как в масляной живописи. Это объясняется во многом именно влиянием национальной философии.

Поскольку китайская интеллигенция, принимавшая участие в становлении художественных канонов с ранних этапов становления живописи, находилась под воздействием мировоззрения даосизма, то и в своих работах они выбирали черный и белый цвета как основное выражение сути вещей¹⁰⁷. Цвета для этих мастеров создает черная тушь, которая при создании их живописи становится основным материалом. Поскольку Лао-цзы считал черный и белый цвета наиболее важными, художники вслед за ним придерживались подхода, согласно которому черная тушь берет на себя роль

¹⁰⁷ Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – с.23.

цвета, тем самым, воплощая и сущность мира. Китайская живопись использует оттенки туши в различных вариациях: густота, тусклость, сухость, влажность, чтобы достичь выражения сути и формы вещей, тем самым отразить суть даосских идей.

Непреложными элементами картин китайских живописцев можно считать: авторское наименование полотна, его поэтическое сопровождение, а также индивидуальная печать, подтверждающая личность создателя¹⁰⁸.

Письменность Китая, как известно, относится к группе идеографических письмен. На начальном этапе развития каждый иероглиф являл собой миниатюрный рисунок, который воспроизводил предмет, который был им именован. Помимо этого, сама техника выполнения письма тушью при помощи кисточек предоставляла безграничный простор для полёта фантазии. Вот почему ещё с глубокой древности жители Поднебесной усовершенствовали каллиграфию в тесной связи с изобразительным искусством, в частности с живописью, полагая, что у обоих видов творчества существует единый источник.

Живописцы Китая (это, в первую очередь можно отнести к художникам-интеллектуалам) довольно органично вносили в собственные полотна элементы каллиграфии¹⁰⁹. Художники декорировали картину надписью в стихотворной форме, созданной в стиле каллиграфии, с помощью которой выражали собственное внутреннее настроение, либо свое отношение к тому или иному предмету, изображенному на картине. Также, по китайской традиции создатель полотна помещал в нижнем углу картины свою личную печать (обязательно красного цвета). Интенсивность и выразительности линий, а также уровень каллиграфического мастерства всегда считались ключевым фактором при выставлении оценки характеристик полотна.

Занятия живописью требовали от китайского художника разносторонней подготовки. Начиная рисовать, автор будущего

¹⁰⁸ Цзунь Баньхуа. Эстетика гуляния. – Шанхай, 1981. – с.54.

¹⁰⁹ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.32.

произведения искусства, как правило, уже подобрал стихотворную форму сопровождения, которую он нанесёт на полотно, выбрал каллиграфический стиль, с помощью которого он оформит поэтическое сопровождение, и место на холсте, где лучше всего будет смотреться будущая печать. Поэтическая текстовая вставка несёт в себе цель как бы дополнить визуальное содержание картины, придать полотну гармонию и завершённость. Крупнейший древнекитайский литератор и живописец Су Ши (1036-1101 гг.) добивался того, чтобы «в стихотворениях присутствовала образность живописи, а в живописи жила поэзия»¹¹⁰. Этой фразой Су Ши смог великолепно озвучить идею органичного единства поэзии и живописи, достичь которого стремились многие поколения китайских художников.

Красная краска для печати, контрастируя с черно-белым и цветным фоном полотна, наделяет картину неповторимыми нюансами, делает ее цельной. Получившееся в итоге полотно должно быть примером органического единения живописи и поэзии, каллиграфии и граверного искусства (последний вид искусства выражается в оттиске с печати).

Если говорить о композиции произведения, в данном аспекте отличительной особенностью китайской живописи от изобразительного искусства западного направления может быть обязательное присутствие на китайских картинах белых пятен, так называемых «пустот», не закрашенных фрагментов полотна. Эти незаполненные участки могут быть замаскированы под виды прозрачно-белых облаков, окутавших горы, под туман над водной гладью, мерцание солнечных лучей или отблеска Луны, а могут просто оставаться незаполненным пустым местом. Эти незаполненные участки – важный композиционный элемент живописи Китая. Учитывая то, что живописец ставит перед собой цель дать выражение некоему поэтическому смыслу, с помощью образов, пустые места символизируют отсутствие возможности в полной мере выразить идею создателя картины и в полной

¹¹⁰ Су Ши. Книга-Су Ши. – Т.16. – Пекин, 1980. – с.45.

мере её реализовать, оставляя зрителю право немного пофантазировать над сюжетом.

Кроме этого, в связи с феноменом незаполненных участков картин в китайской живописи также важно вспомнить афоризм из «Дао Дэ Цзина», гласящий, что «великое совершенство похоже на несовершенство» (кит. *да цзяо жо чжо* 大巧若拙)¹¹¹.

Образы в картинах китайской живописи наделялись символическим значением, связанным с постулатами древней космогонии. Строение живописного свитка обозначают важнейшие основы – Небо и Земля, между которыми разворачиваются ключевые события, которые определяют внутреннюю моральную динамику художественного произведения. Двойственная мировая структура, утвержденная в далёкой древности, восставала, словно визуально воплощенные в Небе и Земле два антагонистических принципа бытия: мужская сила – Ян и женская сила – Инь¹¹². Взаимодействие этих сил давало жизнь пяти первоэлементам: огню, воде, дереву, земле и металлу, из которых состоит все реально существующее и окружающее нас.

Ежегодный цикл олицетворял круговорот рождения и смерти вещей. «Четыре времени года» – классический мотив полотен у китайских художников. Пиковой точкой данного цикла был день зимнего солнцестояния, когда мужская сила Ян ощущала наивысшее напряжение, когда происходило таинство слияния Неба и Земли, когда в недрах темноты возникал свет. Именно поэтому зимний, снежный пейзаж был признан наилучшей формой в выражении сути мироздания.

В пейзажных мотивах китайских художников горы считались олицетворением светлого, мужского начала Ян, а воды – темного, женского начала Инь, из симбиоза которых, по представлениям древних, возникает Вселенная. Горы – кости земли, потоки воды – артерии, которые несут жизнь

¹¹¹ Белозерова В.Г.. Традиционное искусство Китая. В 2 т. Том 1. Неолит - IX век. – 2016. – С.143

¹¹² История литератур Династии Цинь. – Пекин, 1998. – с.351.

и движение. Живописец пытался передать сущность мироздания, вселенскую гармонию, жизненный ритм, лежащий в основе явлений природы, поэтому нередко в произведениях пейзажной живописи порой прослеживается своеобразное стремление к антропоморфизму.

Эпоха династий Вэй (220-265 гг.) и Цзинь (265-420 гг.), а также Северных и Южных династий (420-581 гг.), является важным периодом в развитии китайской живописи. Это особый 300-летний период в китайской истории. Переселение национальных меньшинств с севера на юг и продолжительные войны привели к идейному упадку, деградации интеллигенции, к экономическому застою и в то же время – к быстрому распространению буддизма и новым веяниям в общественной жизни. Изменения в обществе принесли с собой перемены в политике, экономике, военном деле, философии, религии, литературе, искусстве и других сферах. Оковы идей конфуцианства были разбиты, интеллигенция начала задумываться над своим положением в стране и о ценностях жизни. Идеи Лао-цзы и Чжуан-цзы снова начали процветать, сложилась развитая система метафизики в даосизме, что подтолкнуло развитие логического мышления¹¹³.

В эпоху династий Вэй и Цзинь, а также Северных и Южных династий, живопись приобрела беспрецедентный статус и особые черты. Появились профессиональные литераторы и живописцы, художники-императоры и художники-князья. Они в значительной степени продвинули развитие живописи и литературы, укрепили их роль. Сами художники, представители интеллигенции пользовались огромным уважением и привилегиями среди правящих кругов, их статус повышался.

Когда наступила эпоха династий Вэй и Цзинь, с новой силой начали распространяться идеи отшельничества, которые стали весьма популярными среди интеллигенции. Ушедшие из мира отшельники подавали пример человечности и морали, таким образом задавали тон общественным отношениям. Это выражалось и в искусстве: искусство не состоит на службе

¹¹³ История литератур Династии Цинь. – Пекин, 1998. – с.283.

у правящего класса, а, скорее, имеет функции духовного наставничества и является образчиком внутренней культуры.

Династия Суй (581-618 гг.) объединила Китай после 350-летних войн и междоусобиц. Некоторое время спустя, после крестьянского восстания, правление династии Суй было свергнуто, а вместо нее начала править династия Тан (618-906 гг.). Император Ли Шиминь благодаря своей дальновидности и проницательности сумел привести свое государство к пику процветания¹¹⁴. Китай становится самым цивилизованным государством с развитой культурой и экономикой. Поэзия, каллиграфия и литературное искусство достигают полного расцвета, таким образом период династии Тан историки называют «Золотым Веком».

В эпоху династии Тан императором Сюань-цзуном учреждена академия Ханьлинь, которая была призвана заниматься подготовкой интеллектуальной элиты и культурно-образовательной политикой государства¹¹⁵. Таким образом, было оказано самое глубокое влияние на развитие искусства, особенно живописи, что сыграло очевидную роль в развитии художественной школы Китая в дальнейшем.

Так, художника У Даоцзы династии Тан называли «мудрецом в живописи». Благодаря своей высокой силе воображения и потрясающему мастерству, он внес огромный вклад в изобразительное искусство, тушь и кисть заменили ему цвета. У Даоцзы развивал выразительность линий, чтобы сделать их еще более простыми и живыми. Он одним из первых создал произведения тушью, которые оказали большое влияние на художников будущих поколений.

Культура Китая в эпоху династии Тан повлияла на такие соседние государства, как Корея, Япония, Индия, а также на арабские страны и

¹¹⁴ Ли Фу-Шунь. История художественного искусства Китая. – Ляонин, 2000. – №1. – с.545.

¹¹⁵ Попова Л.В. Академия Ханьлинь — важнейший орган государственного управления Китайской империи // XXIV НК ОГК. Ч. 1. М., 1993.

Европу¹¹⁶. Обмен с этими странами был весьма широким, и это подтолкнуло их социальное развитие. Времена династий Суй и Тан были открытыми и оживленными, они позволяли мирно сосуществовать разным религиям.

Художники-портретисты Танской эпохи, в числе которых особенно выделяется Янь Либэнь, с одной стороны, унаследовали традиционный стиль, а с другой – привнесли новые черты, в результате чего появился новый образ¹¹⁷. Художники Чжан Сюань и Чжоу Фан (VIII-IX вв.), писали в основном женские образы и, хотя тема эта не столь обширная, она внесла определенный вклад в искусство передачи внутреннего настроения человека, тем самым оказав определенное влияние на культуру Китая. Например, произведения художника Чжан Сюаня «Леди Го Го» и Чжоу Фана «Дао-ляньту» изображают жизнь женщин в роскошном императорском дворце, отражают процветание и силу государства эпохи Тан, а также высокие эстетические идеалы правителя.

Китайские пейзажные картины основаны на принципе Дао и выражают внутренние чувства художника. Эти произведения, крупных и малых форм, включая стихи, каллиграфию и живопись, по сути дела сливаются в одну форму живописи, равным образом отражая представления о пейзаже, сложившиеся в даосизме.

Пейзажная живопись северного течения живописи, которую представляли Эпоха Десяти царств и Пяти династий (907-960 гг.), художники Цзинь Хао, Гуань Тун и другие. Дун Юань представлял южное течение живописи, также с общей панорамой пейзажа, однако северное течение было несравненно более крупным.

В эпоху династии Сун (960-1279 гг.) в стиле пейзажных картин произошли изменения. Импульс для развития этого жанра задал выдающийся художник XI в. Го Си (1020-1090 гг.) Го Си являлся учеником знаменитого живописца Ли Чэна и по мнению современников, впитав технические навыки

¹¹⁶ Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с. – с.36.

¹¹⁷ Ли Фу-шунь. История художественного искусства Китая. – Ляонин, 2000. – №1. – с.89.

учителя и предшественников, даже превзошёл их мастерство¹¹⁸. Го Си являлся директором императорского департамента живописи Академии Ханьлинь, а также был членом департамента каллиграфии¹¹⁹.

Го Си говорил о важности изображения пейзажа, который позволяет благородному мужу перенестись в горы, ощущать движение вверх по скалам, получать удовольствие даже от воображаемого переноса в места, изображённые на картине. В действительности, будучи всецело занятым служением своему господину и рутинными заботами, человек был вынужден оставаться в городах. Благородный муж тянулся к природе, но зачастую по разным причинам это было невозможно, поэтому оставалась возможность лишь погружаться в живописный ландшафт.

Позднее, художники Южной Сун Ся Гуй (1195-1224 гг.), Ма Юань (1170-1260 гг.) и другие художники, от сложного стиля перешли к более простому: пейзаж, который занимал всю картину, стал меньше, появилось больше белых мест, картину обрамляло белое пространство, иными словами – стиль претерпевал изменения¹²⁰.

По мнению многих авторитетных учёных, в том числе видного американского исследователя и искусствоведа Д. Кэхилла¹²¹, период Северной и Южной Сун (960-1279 гг.) является яркой точкой развития традиционной китайской живописи, когда мастера использовали и развивали не только новые техники, но и сохраняли наиболее удачные приёмы мастеров прежних эпох. Пейзажная живопись «шань шуй» этого времени, по праву может считаться выдающимся образцом достижений китайских художников.

Важным аспектом истории того периода является процесс урбанизации, увеличения и разрастания городов, сначала первой столицы –

¹¹⁸ Кэхилл Дж. «Справочник полотен и художников древнего Китая: эпохи Тан, Сун, Юань» – Лос-Анджелес.: Издательство университета Калифорнии, 1980 – 391 с., с. 175;

¹¹⁹ Там же;

¹²⁰ История художественного искусства Китая. – Пекин, 1990. – с.96.

¹²¹ Кэхилл Дж. «Справочник полотен и художников древнего Китая: эпохи Тан, Сун, Юань» – Лос-Анджелес.: Издательство университета Калифорнии, 1980 – 391 с., с. 168;

Кайфэна, а в дальнейшем Ханчжоу на юге¹²². Во многом именно процесс урбанизации может считаться причиной возростающей популярности пейзажной живописи среди просвещённого сословия. Для многих благородных мужей, состоявших на государственной службе и не имевших возможности стать отшельниками, любительская пейзажная живопись стала возможностью раскрыть своё воображение, выразить на бумаге устремления к природе, «горам и рекам», отвлечься от городской суеты и рабочих обязанностей. Эта мысль проходит красной нитью и в сочинении «Предуведомление к изображению гор и вод» мыслителя и живописца того периода – Цзун Бина¹²³.

Многие знаменитые китайские поэты и художники прямо исповедовали ту или иную религию или философию. Считается, например, что Ли Бо был даосским поэтом, а Ван Вэй – буддистским. Известными буддистскими монахами-художниками Цинской эпохи были так называемые «четыре монаха» – Хунь Жэнь и Кунь Цань, Чжу Да и Ши Тао¹²⁴.

С прекращением иноземных вторжений вновь стало налаживаться хозяйство, начали строиться города. Вместе с этим, большое влияние на жизнь и искусство начинают оказывать ритуально-магические практики. Поклоняясь силам природы, человек изображает божества в виде символов и фантастических персонажей. Тогда же появляется земледельческое направление мифологии. Связи искусства и первобытной религии – анимизма – все больше укрепляются, поэтому культ предков становится всё значительнее. Таким образом происходит одухотворение сил природы, что накладывает свою печать и на художественное творчество того времени.

Во времена династий Суй и Тан распространение получила жанровая живопись, изображение лошадей, пейзажей гор и рек, картины с изображением цветов и птиц стали особым направлением в живописи. С

¹²² Лю Чуньин. Археология Кайфэна – Кайфэн, 2006. – 303 с. (на кит.яз.), с.12;

¹²³ Цзун Бин. Предуведомление к изображению гор и вод // Китайское искусство: Принципы. Школы. Мастера / Сост., пер. с кит. и англ., вступ. ст., очерки и комм. В.В. Малявина. – М: «ОАО Люкс», 2004;

¹²⁴ Ли Фу-шунь. История художественного искусства Китая. – Ляонин, 2000. – №1. – с.521.

каждым поколением появлялись новые известные художники, а стили становились разнообразнее.

Главную особенность мировосприятия в традиционной китайской культуре можно охарактеризовать через категорию органической связи единого и многого или через гармонию таких начал, которые на первый взгляд несоединимы. Эту важнейшую черту отметила Т.П. Григорьева, в предисловии к сборнику «Проблема человека в традиционных китайских учениях» она писала: «Единое пронизывает все вещи, это единый путь мира и каждой вещи в отдельности. В точку стягивается Вселенная для новой развертки, в миг – вечность. Высшие сущности, будь то даосский путь – Дао или буддийские дхармы, проявляются в виде мгновенных вспышек. Все едино в своей основе, но каждый миг индивидуален и неповторим, ибо в вечном потоке Перемен ничто в строгом смысле не повторяется. Нет разделения мира на субъект и объект, человека и природу. Задача не в том, чтобы исследовать объект, а в том, чтобы ощутить свое единство с ним: схватить нечто в его проявленной, преходящей форме и одновременно в его вечной, истинной природе...»¹²⁵.

В трактате Лю Гуаньюя «Секреты китайской медитации» уточняется этот нюанс: «Древний Учитель сказал: «Надлежит быть близким с незнакомым и далеким со знакомым»¹²⁶.

Процитируем, наконец, и известного сиолога В.В. Малявина, который в своей монографии «Чжуан-цзы» писал: ««великое искусство» Дао стоит у начала всех искусств и ремесел»¹²⁷.

Обобщая сказанное, можно сделать вывод, что гармоничное единство языка живописи, поэзии и философии определило смысл традиционного китайского изобразительного искусства. Речь идет, прежде всего, о том глубинном влиянии, какое оказала на китайское искусство классическая даосская мысль. Именно поэтому в основу китайского изобразительного

¹²⁵ Григорьева Т.П. Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука, 1983.

¹²⁶ Даосская йога. – Бишкек: Одиссей. 1993.

¹²⁷ Малявин В.В. Чжуан-цзы. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985.

искусства, особенно классических жанров живописи, легли принципы гармонии человека и мира, человека и человека.

Базисными для китайской живописи с самых ее истоков стали такие идеалы, как первичность добродетельного отношения к миру в искусстве живописи, приоритет добра над красотой (Мэн-цзы), нравственно-психологических начал над началами рационалистическими в живописном языке. Синкретический характер китайская живопись обрела благодаря гармоничности установленных в ней связей, а именно – принципа гармонии изобразительности и смыслового содержания, конфуцианского человеколюбия и даосского созерцания красоты природы.

Идеи даосизма являются источником формы и духа живописи Китая, а принципы «деяния» и «недеяния» – основополагающими принципами творческой свободы художника. Мы также внесли ясность в понимание феномена пейзажа как определяющего конструктивную сущность живописи Китая.

С помощью пейзажа художник переносит на полотно весь мир, попадающий в поле его зрения, причем в качестве миниатюрного воплощения макромира. Особое положение пейзажного жанра объясняется, в частности, широким распространением в Китае концепции единства человека и природы, согласно которой между человеком и миром не существует непреодолимых преград.

Гармоничное единство языка живописи, поэзии и философии определено мировоззренческим смыслом традиционной китайской живописи. В китайской культуре внутренние чувства и стремления выражаются в форме поэзии, живописи, музыки. Поэзия в этом триединстве была средством воспитания морали и образования, подобно китайским рисункам, она подчеркивала гармонию человека и Неба. В то же время замыслом и смысловым содержанием китайских рисунков был, прежде всего, род, а замыслом и смысловым содержанием поэзии – прежде всего отдельный человек.

Как было упомянуто, в китайской живописи существует два основных стиля: «гун би» и «се и». Стиль «гун би» называют «стилем четких линий», а стиль «се и» – «стилем передачи идеи», «стилем грубой кисти». Что касается сюжета китайской живописи, то он, хотя и подвергался влияниям разнообразных идей в разные эпохи, все же испытал на себе главным образом глубокое влияние классической китайской автохтонной мысли.

Особенности эстетического восприятия в китайской живописи выражаются во вкусе народа. Понимание китайцами вкуса отличается от понимания западного человека. Китайцы придавали наибольшее значение описанию внутренней сути вещей, а внешние черты вещей и их форма едва ли не игнорировались. Это объясняется, прежде всего, характером мировоззрения и мировосприятия в Китае. Восточное, в частности, китайское мышление во многом сосредоточено на внутреннем мире человека.

Анализ ключевых категорий китайской мысли, таких как культура (кит. *вэнь* 文), гармония (кит. *хэ* 和), ритуал (кит. *ли* 礼), учение о срединном Пути (кит. *чжун-юнь* 中庸), добродетель (кит. *дэ* 德) дает возможность раскрыть философско-антропологический смысл китайской живописи и одновременно обозначить ее важнейшие культурно-практические параметры.

Вечное – в мгновенном, целое – в части: таковы образные определения китайского эстетического восприятия. Эти образные дефиниции эксплицируются далее в контрастных сопоставлениях прекрасного и безобразного, темного и светлого и т.д. Восприятие в китайском эстетическом сознании – это своеобразное «микрозрение», проникновение в тончайшие состояния и оттенки вещей и явлений, способность интуитивного схватывания цельности и гармоничных ритмов окружающего мира.

Язык живописи является общепонятным, на каком бы языке ни говорил человек, он воспринимает душевное внутреннее состояние художника по-своему, индивидуально-психологически, а именно – на невербальном уровне эмоций и мыслей. Сущность языка изобразительного искусства заключается

в его невербальности, цельности отображаемого в нем предмета и состояния самого художника. Помимо этого, важную роль в живописи Китая играют такие требования и правила, как связь тела и духа, различие сходства и истины, стиль и ритм. При этом язык китайского изобразительного искусства является суггестивным, а потому лаконичным.

Конструктивную сущность живописи Китая определяет и являет феномен пейзажа. Он имеет значение не только для изображения человеческого настроения, но и для концептуального понимания ритмов Вселенной: Инь и Ян и Пути всех вещей – Дао.

Лейтмотив китайской живописи – осмысление бытия человека. В отличие от других авторов, которые придерживаются традиционной точки зрения, автор данной работы старается показать, что принцип единства человека и природы отнюдь не обязательно означает в Китае растворение человека в стихии, элиминацию личности. Напротив, можно считать, что человек, осознаёт это в китайском искусстве или нет, есть фактически активный «со-творец» в процессах природы, активная сила, которая привносит в природу новую красоту. Следовательно, и принцип «у вэй» (недеяние) нельзя понимать, как некое бездействие и отрицание творчества. Яркая, уникальная живопись Китая – не что иное, как вклад человека в природу, его дополнение к природной гармонии. Принципы «деяния» и «недеяния» необходимо понять, как основополагающие принципы творческой свободы художника.

Так называемые форма и дух являются важными принципами и критериями китайской живописи. Источником формы и духа живописи Китая во многом послужили идеи даосизма. Необходимо подчеркнуть, что форма и дух в теории живописи Китая означают нечто гораздо большее и иное, чем принцип единства формы и содержания в западноевропейской традиции искусства. Гармония формы и духа – это не только надлежащее соотношение внешней, технической стороны произведения, ее идеи и сюжета. Эта гармония означает еще и аналогию, с единством тела и души

человека и подразумевает под «духом» как идею, так и общий тон, общее настроение и нравственно-психологическую направленность живописи.

В сегодняшнем Китае наблюдается взаимообразный процесс влияния культур: с одной стороны, современная живопись Китая оказалась под очень сильным воздействием живописи западной, но с другой стороны, эту тенденцию уравнивает – возрождение и укрепление традиционных ценностей китайской культуры. Таким образом, тенденцию к синтезу культур, к их конструктивному диалогу и взаимообогащению следует расценивать как главную в современном китайском изобразительном искусстве.

Сегодня китайская живопись под влиянием западной культуры претерпевает большие изменения. Форма и техническая сторона искусства живописи меняется заметно, порой кардинально, при этом происходит взаимное обогащение культур Китая и Запада. Содержание же, суть и стиль китайской живописи остаются неизменными, их традиционная культурная основа сохраняется незыблемой.

2.3.2. Чайная церемония в китайской культуре даосизма

В течение продолжительного периода времени вопрос о том, что послужило толчком для зарождения чайной культуры был предметом жесточайших дебатов. Некоторые ученые признавали родиной чая Индию, другие – Поднебесную.

Современные научные исследования в области ботаники указывают на то, что именно Китай можно считать родиной возникновения чайной культуры. Многие авторы трудов, посвященных изучению истории чая, пишут о том, что древнейшие чайные деревья росли на территории Китая.¹²⁸ А это, в свою очередь, является доказательством достоверности гипотезы о том, что первой цивилизацией, в которой научились выращивать и

¹²⁸ Ли Ваньфань. История выращивания китайского растения. М.: Вост. лит., 2007. 55 с.

употреблять чай, является Китай¹²⁹.

Современный китайский историк Чжао Хэтао выделяет пять периодов развития китайской культуры чаепития:

1 период – от эпохи Шэнь Нуна до Чунь Цю (Весен и Осеней) – 770-476 гг. до н.э. В эти столетия применяли чайные листья, преимущественно при проведении ритуалов.

2 период – от позднейшей эпохи Чунь Цю (Весен и Осеней) до начала Западной Хань (206 г. до н.э. – 8 г.н.э.). В данное время чайные листья уже начинали использовать в качестве продукта питания.

3 период – от истоков до среднего периода Западной Хань, когда целебные свойства чая становятся известны среди широких слоёв населения.

4 период – от поздней эпохи Западной Хань до периода Троецарствия (220-280 гг.), когда чай повсеместно пьют в среде придворной знати и аристократических кругах при императорском дворе.

5 период – от Западной Цзинь (265-316 гг.) до эпохи Суй (581-618 гг.) и Тан (618-907 гг.). Чай постепенно широко распространяется по всему Китаю и становится ежедневным напитком обычных людей¹³⁰.

Самые ранние свидетельства превращения чая из дикого растения в пищевую культуру датируются 27 веком до нашей эры¹³¹. В то время чай называли не иначе как «божественными листьями», отмечались целебные качества напитка, его положительное влияние на человеческий организм. Таким образом, чай воспринимался как лекарственное растение. Чжоу Гун в тексте «Описание деревьев» упоминает некое дерево Бяо или Гу, которое стало известно как горький чай (кит. *ку ча* 苦茶). Некоторые учёные Китая ссылаются также на «описание лекарственных растений Шэнь Нуна», составление которого относится еще к периоду до нашей эры. В данном

¹²⁹高小胡, 刘琨华。茶文化概论。安徽。2003。(Гао Сяохун, Лю Куньхуа. Введение в чайную церемонию – Анхуй, 2003). – с.6.

¹³⁰ Виноградский Б. Путь чая. – Москва. – Эскмо. 2018. – 224 с.

¹³¹高小胡, 刘琨华。茶文化概论。安徽。2003。(Гао Сяохун, Лю Куньхуа. Введение в чайную церемонию – Анхуй, 2003). – с.5.

описании, к примеру, говорится, о том, что «вкус чая – горький, питье его помогает умственной деятельности, отгоняет лень, облегчает тело и просветляет взор»¹³².

История открытия чайного дерева для человека углубляется корнями в далёкую древность и окружена мифами и легендами. Шэнь Нун, чье имя можно перевести как «Божественный земледелец» (кит. *Шэнь Нун* 神农), сошедший в этот мир, чтобы научить человека применять лечебные свойства растений и освоить земледелие, наружность имел будто из прозрачного нефрита, поэтому сквозь кожу на теле можно было наблюдать все процессы, происходящие у него внутри. Он изучал разнообразные травы и из 100 растений 72 оказались ядовитыми (в данном контексте число 100 служит символом полноты, а 72 – законченности временного цикла).

О целебных свойствах чая повествует следующая легенда. Когда-то Шэнь Нун отдыхал под деревом, и с чайного куста ему прямо в рот упала нагретая на солнце капелька росы. Он проглотил ее и ощутил прилив сил и энергии, и с тех пор использовал настой на этих листьях в качестве противоядия.

Для человечества небожитель оставил прото-фармакологический трактат «Собрание медицинских трав Шэнь Нуна» (кит. *Шэнь Нун Бэнь Цао Цзин* 神农本草经), который можно считать древнейшим трактатом по лечебным растениям Китая, в котором написано: "Шэнь Нун отведал тысячи трав, каждый день съедает 72 ядовитых травы и обезвреживает их благодаря чаю"¹³³.

Шэнь Нун стал олицетворением коллективного разума древнего китайского народа в сфере медицины и земледелия. В древней рукописи «Чайный канон» подчеркивается значение Шэнь Нуна в «открытии» чая:

¹³²林治。中国茶道。北京。2000。(Линь Чжи. Китайская чайная церемония. – Пекин, 2000). – с.12.

¹³³阮浩耕, 沈冬梅, 于良子释注校点。中国历代茶叶全书。杭州: 浙江摄影出版社, 1999。(Юань Хаогэн, Шэнь Дунмэй, Юй Лянчжи комментарий. Полное собрание китайских древних чайных книг. – Ханчжоу, 1999).

«Чай стал напитком, с Шэнь Нуна началось»¹³⁴.

В книге Б. Виногородского приводятся ссылки на письменные источники древности, свидетельствующие о развитии чайной культуры в Китае. Так, автор упоминает «Хронику, описывающую Хуа-Ян», в которой содержатся сведения о том, что в то время, когда чжоуский У-ван победил деспотов государств Чжоу, Сы и Чжу, в этих и прочих владениях уже производили чай и преподносили тому чай в качестве дара. «В «Истории китайских обычаев», – продолжает Б. Виноградский», – говорится, что с начала и до середины эпохи Чжоу люди пили вино, настойки, отвары, в ряду которых чай был самым распространенным. В «Исторических записках о ритуале» сообщается о том, что чиновники использовали чай в траурных ритуалах. В трактате «Ян-цзы Чунь Цю» («Летописи господина Яна»), один из 22 мудрецов сообщает, что чай собирали разными способами и использовали в разных рецептах¹³⁵.

В «Трактате о Хуа То» – известном труде о знаменитом враче древнего Китая Хуа То, почитаемом даосами в качестве бога медицины, скомпилированном из материалов учеников и последователей самого Хуа То в II-III вв., отмечается в частности, что «длительное применение чая помогает работе мозга»¹³⁶. Таким образом, к началу новой эры знания о бодрящем напитке накапливались и, наконец, достигли императорского дворца. Однако, организованное выращивание чая началось только около 350 г.н.э.

Постепенно обычай пить чай получил широкое распространение среди китайцев, населявших долину бассейна реки Янцзы. Чай стал одним из любимых напитков китайцев, хотя в те времена он готовился не так, как в настоящее время. Тогда чайные листья просто отваривали в горшках. Кроме того, нередко в чайный отвар добавляли рис, имбирь, соль, а порой

¹³⁴ 丁以寿。中国饮茶法源流考。农业考古，1999，2。（Дин Итао. Исследование источников китайского чаепития. – Шанхай, 1999). – с.24.

¹³⁵ Виноградский, Б. Путь чая / Б. Виноградский. – М.: Гермитаж-пресс, 2004. – 112 с. – с.14.

¹³⁶ 林治。中国茶道。北京。2000。（Линь Чжи. Китайская чайная церемония. – Пекин, 2000). – с.14.

даже лук¹³⁷.

В Китае чай играет роль растения, связанного с высокой цивилизацией так же, как виноградная лоза на берегах Средиземноморья. Для того чтобы удовлетворить требования поколений искушенных любителей чая, была необходима тщательная, непрерывная забота. Чай, известный в Сычуани еще до нашей эры, завоевал весь Китай в XIII веке и, как отмечали с удивлением европейские путешественники, «китайцы до того изощрили свой вкус, что умеют различать чай из разных районов, устанавливать тончайшую его градацию... Всё это странным образом напоминает виноградарство на другом конце Старого Света, тоже бывшее результатом тысячелетнего прогресса, достигнутого цивилизацией оседлых крестьян», – писал известный французский культуролог Ф. Бродель¹³⁸.

Выращивание чая предполагало целый ряд трудоемких работ: подготовить почву для чайных плантаций, посеять зерна, подрезать чайные деревья, чтобы они оставались на высоте кустов, вместо того, чтобы расти ввысь, осторожно сорвать листья, затем обработать их в тот же день; высушить их естественным путем или с подогревом, скрутить, снова сушить. Порой операция свертывания и сушки могла повторяться шесть-семь раз. И тогда чай определенного качества мог продаваться на вес золота – большая или меньшая нежность продукта зависит от его разновидности, от почв, еще больше – от времени сбора. Молодой весенний лист более ароматен, чем остальные, также влияет обработка, которая отличает черный чай от зеленого и т.д. Именно лучший зеленый чай используется для изготовления чая порошкового, который растворяется в кипятке (вместо простого настаивания).

Вполне естественно, что сложная технология получения чая не могла не сформировать и традиции его потребления. Даже в бедных домах Китая и Японии всегда, в любое время суток есть готовый кипяток для чая. Никакой

¹³⁷ 林治。中国茶道。北京。2000。(Линь Чжи. Китайская чайная церемония. – Пекин, 2000). – с.17.

¹³⁸ Бродель Ф. Структуры повседневности : возможное и невозможное. – М.: Прогресс, 1986. – С.559-562.

гость обычно не бывает принят без предложенной ему чашки чая, а в зажиточных китайских домах, согласно приводимому Ф. Броделем источнику от 1762 года, «есть для этого весьма удобные приборы, как-то: орнаментированный стол, рядом с ним небольшая жаровня, коробки с ящичками, миски, чашки, блюдца, ложечки для варенья, леденцы в форме орешков, чтобы держать их во рту при питье чая, ибо так чай меньше изменяет свой хороший вкус и содержит меньше сахара. Все сие сопровождается разнообразными вареньями, сухими и жидкими – китайцы умеют их готовить намного более нежными и аппетитными, нежели европейские кондитеры»¹³⁹.

По словам одного путешественника XIX века, в северном Китае, где чай растет плохо, «люди низших классов знают его только как роскошь и тянут горячую воду с таким же удовольствием, с каким люди состоятельные пьют заваренный зеленый чай, – они удовлетворяются тем, что называют эту воду чаем»¹⁴⁰. Ф. Бродель видит в этом свидетельстве подтверждение социального обычая пить чай¹⁴¹.

Следует заметить, что приведенные французским ученым-культурологом сведения о способах приготовления чая весьма приблизительны. Тем не менее, несомненно, что в Китае принято выделять три способа приготовления чая.

Первый способ: заваривание чая

Считается, что этот метод приготовления чая изобрел сам Лу Юй. Последовательность операций выглядит следующим образом: высушить листья, сделать из них гранулы и в таком виде хранить чай. Заваривается такой чай в чайнике с кипящей водой.

Второй способ: размельченный чай

Это предполагает измельчение листьев чая с последующим

¹³⁹ Бродель, Ф. Структуры повседневности : возможное и невозможное.– М.: Прогресс, 1986. – С.559-562.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Там же.

превращением их в порошок. Следует налить воду в емкость с порошком и размешать, и после этого – пить. Этот способ был разработан в эпоху Сун (960 – 1279 гг.). Именно в этот период японцы заимствовали чайную церемонию и начали создавать свою модель чаепития – так называемый «Путь чая» (яп.: «*тя до*», кит.: «*ча дао*» 茶道).

Третий способ: погружающийся чай

Указанный способ более всего знаком европейцам. Для этого нужно положить чай в чашку и залить кипятком, подождать, пока он настоится, после чего пить.

В эпоху Мин (1369 – 1644 гг.) традиция чаепития вышла за пределы буддийских монастырей, императорского дворца и усадеб аристократов. С этого времени чаепитие становится повсеместным обычаем, при этом большое внимание уделяется самой процедуре. Возникает понятие чайного искусства (кит. *гунфу ча* 功夫茶) – высшее мастерство чаепития.

Непосредственно рождение традиции чаепития относится к эпохе Тан (618-907 гг.) и связано с распространением буддийской школы Чань (по-японски – Дзен), считавшей длительные медитации основным методом постижения истины. Приверженцы данного течения высоко ценили чай за то, его возможность снимать усталость, обострять чувствительность, усиливать интенсивность деятельности головного мозга. Кроме того, чай активно использовался как средство против сонливости и плохого аппетита. Был полезен чай и в практике медитаций, поскольку чаньские монахи называли его лучшим напитком во время долгих бдений в ночное время.

До наших дней дошло предание о том, как основатель чань-буддизма Бодхидхарма поздней ночью погрузился в тяжелый сон во время духовного созерцания. Проснувшись, впавший в грехопадение монах с ожесточением оторвал свои преступные веки и швырнул их на землю, где они якобы мгновенно преобразились в первые чайные кусты.

Исходя из содержания этой легенды в народный фольклор, первые

чайные побеги также проросли из ресниц мифического Бодхидхармы (основателя монастыря Шаолинь), просившего Будду дать ему снадобье, которое позволило бы ему сохранить бодрствование во время медитации.

Ряд древнекитайских философов, например, Мэн-цзы, Гуань-цзы, Сюнь-цзы, Лао-цзы, в собственных трактатах, с разных точек зрения размышляли об энергии Ци, в том числе и в связи с живительными свойствами чая. Мыслители полагали, что Ци находится в десятках субстанций мира, а «тело человека» как одно из десятков субстанций мира, тоже пребывает под властью Ци. Опираясь на это утверждение, составители древней книги по медицине «Внутренний канон Желтого императора» (кит. *Хуан Ди Нэй Цзин* 黄帝内经) писали, что генезис жизни возникает на основе гармонии Ци между землей и небесами, движение жизни – на основе сохранности правильного взаимодействия Инь и Ян и "пяти элементов" в собственном теле.

Предпосылки к заболеваниям, исходя из Канона, таятся в нарушении равновесия Инь и Ян. В китайской медицине растительность рассматривается как основа для лекарства¹⁴². Существует утверждение, что, используя ключевое природное Ци, есть возможность ликвидировать негативную энергию Ци в человеческом организме, поэтому открытие чая было воспринято именно в этом понимании. Трактат утверждает, что роль чая – уменьшение жжения в людском организме, он преподносился как эффективный метод исцеления при самых разнообразных заболеваниях. Кроме того, подчеркивалось, что в чае не содержится негативных свойств. В равной степени и мужчинам, и женщинам, и старикам и детям чай можно пить в любую пору года.

Конечно, хорошо были знакомы с лечебными свойствами чая и даосы. Они утверждали, будто чай являет собой один из составляющих элементов эликсира жизни, мифического напитка, который якобы удлиняет жизнь

¹⁴²滕军著。茶至茶道的历程—茶文化思想背景之研究（博士论文，日语）。1998。（Тэн Цзюнь. Путь от чая до чайной церемонии: исследование мысли о чайной культуре. – Пекин, 1998).

людей. Важно отметить главную причину, по которой чай стал наиболее популярным напитком в Китае и занял лидирующее положение в обществе. Чай вышел за пределы категории питания и напитка, будучи переосмысленным в контексте идеи небожителя, таким образом, перешёл в духовную культуру Китая. Значимую роль в этом переходном процессе заняло учение о золотой пилюле.

Это известнейшее учение даосов, отрицавшее факт биологической смерти и пытавшееся с помощью приема золотой пилюли прийти к бессмертию. Даосский учёный и алхимик Гэ Хун (283-343 гг.) в трактате «Бао Пу-цзы» классифицировал небожителей на три категории по местонахождению – «небесные небожители», «земные небожители» и «смертные небожители», в то же время не отрицал и существование смерти¹⁴³. Гэ Хун рекомендовал принимать золотую пилюлю следующим образом: «Употребление золотой пилюли (большое лекарство) требует сильного здоровья, поэтому перед началом её принятия необходимо подготовиться с помощью употребления лечебных растений китайской медицины (маленькое лекарство)»¹⁴⁴.

Увлечение легендой о «золотой пилюле» преподавало человечеству трагический урок. В период правления династии Тан большое количество императоров и знатных вельмож погибли от «золотой пилюли», пока, наконец-то, люди начали предварительно употреблять «маленькое лекарство», эффективным представителем которого являлся чай. На него возлагались надежды пусть знатных, но смертных людей, с тем, чтобы стать небожителями. Помимо этого, качественный чай произрастал в горах, существование которых было окутано многочисленными легендами и преданиями (высота над уровнем моря и рельеф горы сильно влияют на вкус чая), что тоже служило предпосылкой восприятия церемонии чаепития как метода превратиться в небожителя.

¹⁴³ Торчинов Е. А. Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С.36-56.

¹⁴⁴ Гэ Хун. Баопу-цзы. Перевод Е. А. Торчинова. С-П. 1999. – 384 с.

По рецептам приготовления чай также напоминал о мифической «золотой пилюле», которую необходимо было разбить, истолочь до состояния порошка, добавить финики, сок и отварить до кашеобразного состояния. Из получившейся кашицы, затем готовились пилюли. В период правления династии Тан для чаепития также необходимо было разбить сухую чайную лепешку, измельчить ее до порошкообразной консистенции, погрузить порошок в кипяток, заварить и потом употреблять в качестве напитка. Эти две технологии приготовления настолько схожи, что в скором времени в восприятии рядовых китайцев чай выместил из сознания «золотую пилюлю», – замечает ученый Лю Чжаожуй¹⁴⁵.

Именно под влиянием китайской философии, китайской медицины, учения о растениях и даосского учения о «золотой пилюле» чай стал самым популярным напитком в Китае.

В последующие столетия процесс экспорта чая в соседние государства стал важнейшей статьей доходов Китая, и в IX веке императорский двор даже ввел государственную монополию на выращивание и реализацию чая.

Наиболее ранние упоминания о чайной церемонии можно отнести к 780 году. Китайский поэт Лу Юй (733 – 804) – жил в период правления династии Тан (618 – 907 гг.). Лу Юй в раннем детстве остался сиротой и провёл начало своей жизни в буддийском монастыре, усвоив помимо буддистской философии ключевые каноны даосизма и конфуцианства. Он не получил звание монаха, но приобрёл популярность, как создатель первого в истории развития чайной культуры литературного издания «Чайный канон» (кит. *Ча Цзин* 茶经), датируемого 780 г. н.э.

В «Чайном каноне» им была изложена система правил приготовления чайного напитка путем заваривания кипятком чайных листьев. Лу Юй писал: «Чай – напиток терпкого вкуса, наиболее приятный для питья; употребляется людьми, когда их мучает жажда, в духоту и жару, при боли в голове, при

¹⁴⁵刘绍瑞著。中国古代饮茶艺术。陕西人民出版社，1987。Лю Чжаожуй. Искусство чаепития в древнем Китае. – Шэньси, 1987). – с.30.

засорении глаз, ломоте в конечностях, общем недомогании; при питье небольшими глотками чай не уступает лучшему вину»¹⁴⁶.

Последнее замечание автора текста имело особую актуальность. Следует отметить, что при династии Тан и в предшествующие периоды невоздержанность в винопитии являлась всеобщей слабостью, и отношение к ней было довольно терпимым. Резкое снижение употребления алкоголя в последующие эпохи Мин и Цин, когда появление на улице в пьяном виде стало считаться позором, не в последнюю очередь связано и с распространением традиции чаепития.

«Чайный канон» состоит всего из 10 глав. В первой главе Лу Юй подробно излагает сведения об истоках, названии, формах, месторождении, технологии выращивания чая. Повествуя о медицинских аспектах чаепития, Лу Юй подчеркивает значение чая для организма человека. При этом автор имеет в виду не только физическое, но и духовное здоровье. Он пишет: «Пить чай полезно, особенно для человека, который воспитывает в себе изысканные манеры и строгую мораль»¹⁴⁷. Таким образом, он первым отмечает, что чай не только может укрепить здоровье человека, но и содействует воспитанию в человеке морали и воли.

Во второй главе Лу Юй рекомендует инструменты для собирания и приготовления чая (всего 18 видов инструментов). По функции их можно разделить на 6 видов. С помощью этих инструментов (автор указывает даже материал и размер каждого) можно выполнить 7 процедур для приготовления чая: собрать, испарить, толочь, бить, сушить на огне, насыпать, запечатать и сохранить.

Третья глава посвящена правилам сбора чая. Лу Юй объясняет, какой следует соблюдать стандарт при сборе чайных листьев, в которое время лучше их собирать, излагает технологические особенности приготовления чая, степень приготовленных чаев. Рассуждая о выборе чайных листьев, Лу

¹⁴⁶陆羽著。茶经。唐代。北京，2002。（Лу Юй. Чайная кинга. Династия Тан. – Пекин, 2002）。– с.33.

¹⁴⁷陆羽著。茶经。唐代。北京，2002。（Лу Юй. Чайная кинга. Династия Тан. – Пекин, 2002）。– с.4.

Юй описывает критерии, по которым определяется их качество. По его мнению, чайные листья наивысшего сорта «должны обладать складками, как на кожаных сапогах степного всадника, должны заворачиваться, как губы быка, разворачиваться, как туман, поднимающийся из оврага, блестеть как озеро, чуть тронутое зефиром, и быть на ощупь влажными и мягкими, как земля, недавно орошенная дождевой водой»¹⁴⁸.

В четвертой главе канона писатель собрал и детально описал 30 инструментов для заваривания чая и проведения чаепития, при этом разработчиком данного инструментария выступал сам Лу Юй. Также, автор уделил внимание посуде из фарфора, приводя в сравнение разнообразные фарфоровые чашки, изготовленные из каолина, который добывался в тех или иных месторождениях. По этому поводу японский искусствовед и культуролог Какудзо Окакура справедливо подмечает: «Всем известно, что китайский фарфор возник в процессе попытки воссоздать великолепный оттенок яшмы, и в период правления династии Тан на юге возникла голубая глазурь, а на севере – глазурь белого цвета»¹⁴⁹. Лу Юй называл голубой цвет наилучшим для изготовления чашки для чаепития, поскольку он усиливал зеленоватый оттенок самого чая. В то же время белый цвет чашки придаёт напитку розоватый оттенок и делает его безвкусным на вид. Это мнение можно объяснить тем, что Лу Юй предпочитал плиточный чай. Со временем, когда чайные мастера династии Сун перешли на употребление порошкообразного чая, они стали отдавать предпочтение массивным чашкам темно-синего или темно-коричневого оттенка. В более поздний период эпохи Мин китайцы отдавали предпочтение настоящему чаю, налитому в легкую посуду из белого фарфора.

Пятая глава раскрывает способ заваривания чайной лепешки и чаепития. Лу Юй подробно рассматривает такие аспекты, как сушка и помол чайной лепешки до порошкового состояния, как выбирать воду и дрова для

¹⁴⁸陆羽著。茶经。唐代。北京，2002。（Лу Юй. Чайная кинга. Династия Тан. – Пекин, 2002）。– с.14.

¹⁴⁹ Okakura, T. The Book of Tea / T.Okakura, S.Sen, A.. – Tokyo, 1998. – 251 p. – p.5.

огня, как получить хороший кипяток, как заваривать чай, как засыпать чай, как разделить чай, в рецептуре удаляет все составляющие кроме соли. Также мастер рассматривает наилучший способ выбора воды и степени ее кипячения. По мнению автора, родниковая вода из горных источников – наилучший вариант, и лишь после неё следует вода из реки или подземного ключа.

В заваривании чайного напитка Лу Юй детально изучил и описал три этапа кипения воды: первый этап, когда маленькие пузырьки, размером с рыбий глаз, возникают на самой поверхности; второй этап, когда пузырьки воздуха напоминают бусы из хрусталя, рассыпанные в воде источника; третий этап, когда закипающая вода бурно поднимается со дна чайника. Заваривание чая по Лу Юю предусматривает поджаривание плиточного чая на огне, пока он не сделается мягким. Потом его разминают в порошок между двумя листами тонкой бумаги. Соль кладется при первой стадии кипения воды, чай – при второй. При третьей вливается полный ковш холодной воды, чтобы осадить чай и оживить «юность воды». После этого напиток разливался в чашки, и начинается чаепитие. Таким образом, Лу Юй первым определил стандарт заваривания чая по таким характеристикам, как цвет, аромат и вкус.

В шестой главе Лу Юй раскрывает важность чая для жизни человека, излагает способы чаепития.

В седьмой главе автор приводит ряд чайных рассказов различных эпох, начиная от Шэнь Нуна и до 8 в., в которых повествует о политических деятелях, аристократах, литераторах, философах, врачах, художниках, полководцах, буддистах и даосских отшельниках. Таким образом, в трактате показана вся история чаепития в Китае.

В восьмой главе автор разделяет главные месторождения чая в Китае на 8 чайных районов и определяет стандарт качества чая.

В девятой главе Лу Юй объясняет, как в горах, в далеком монастыре, возле реки или в пещере, то есть в особой среде, приготовить и заварить чай.

Примечательно, что автор при этом подчеркивает: в процессе заваривания можно сократить несколько деталей и инструментов, что свидетельствует о гибком отношении автора к чайному действу и природе.

В десятой главе Лу Юй обращается к мастерам чая, наказывая написать на белом шелке содержание «Чайного канона» и повесить на стене, чтобы Канон направлял на чайное действие.

Появление этой книги стало символом начала китайской чайной церемонии. В книге автор не рассматривает чай, как объект исследования, а изучает отношение между человеком и чаем, рассказывает о том, как человек знакомится с чаем, как выращивать, приготовить, заварить чай, как выбрать воду и посуду для чаепития.

«Чайный канон» как объединение предыдущих методов, практик и опыта играет колоссальную роль в развитии культуры чаепития. Можно сказать, что Лу Юй оказался первым Мастером чая в Китае, который по достоинству оценил чай, как безупречный напиток и уже тогда сумевшим понять то, что чайные церемонии несут в обыденную жизнь человека необходимые гармонию и распорядок. Именно Лу Юй разработал метод заваривания чая, который максимально близок к тому, которым пользуются китайцы в наше время, а также обозначил нормы чайной церемонии, описал эстетические свойства чайного ритуала.

Лу Юй еще при жизни был признан крупнейшим авторитетом в области чая и его приготовления. По свидетельству исторической хроники, благодаря своей эрудиции и уму он пользовался вниманием со стороны правящей династии, в частности известного императора Тайцзуна. Лу Юй был окружен многочисленными учениками и последователями. После смерти его стали почитать как «духа-хранителя производителей чая и торговцев чаем»¹⁵⁰.

Итак, деятельность Лу Юя и его «Чайный канон» стали точкой отсчета

¹⁵⁰丁以寿。中国饮茶法源流考。农业考古，1999，2。（Дин Итао. Исследование источников китайских чаепитий。— Шанхай, 1999）。— с.8.

в истории чайной церемонии. Так появились не только чаепитие на каждый день, но и изысканные способы для исключительных случаев, поскольку данные чаепития рождали в человеке особые, возвышенные, и даже торжественные чувства. Именно поэтому на западе их стали называть «церемонией».

Как следует из «Книги чая», уже в это время было выработано множество способов приготовления чая, предназначенных для тех или иных целей. Неслучайно монах и поэт Мэн Хаожань, друг и последователь Лу Юя сказал: «С Лу Юя начался чайный путь (*ча дао*)»¹⁵¹. Заметим, что впервые этот термин появляется именно в Китае. В Японии термин «*Са до*» или «*Тя до*» появится только во второй половине XIX века.

Многое из трактата Лу Юя не утратило своего значения и до сегодняшнего дня, некоторые положения его теории претерпели изменения, а многое легло в основу японской чайной церемонии.

После периода династии Тан искусство приготовления чая начало развиваться стремительными темпами. Возникли многочисленные технологии выращивания и первичной обработки чайных листьев. Причиной тому послужило всеобщее отношение к чаю, как к чудодейственному средству, увеличивающему продолжительность жизни и повышающему её качество. Государственные правители провинций, пытаясь угодить императору, дарили ему чай. Возникало огромное количество творений искусства, посвященных чаю – песнопения, стихотворения, живописные полотна, оды. Существовала даже «чайная борьба», которая заключалась в том, что крестьяне, занимавшиеся выращиванием чайных листьев, соревновались в приготовлении наилучшего чая для поставки к столу императорского двора. Так возникали особые категории: «чай-победители», отборные сорта и подарочные чаи.

¹⁵¹ 丁以寿。中国饮茶法源流考。农业考古，1999，2。（Дин Итао. Исследование источников китайских чаепитий. – Шанхай, 1999). – с.9.

В эпоху династии Сун объем производства чая заметно увеличился. Технология обработки чая совершенствовалась. Появилась чайная лепешка в качестве дани императору – «дракон и феникс» (кит. *Лун Фэн ча* 龙凤茶). Кроме того, получило развитие и производство листового и цветочного чая. Центр торговли чаем переместился с севера на юг, а потребителем чая становится простое население. Особую популярность в это время приобретает порошковый чай, в моду входят, так называемые, «соревнования чая».

Полное развитие чайная церемония получила именно в эпоху династии Сун. Юго-восток Китая стал центром разработки чайной лепешки – (кит. *туань ча* 团茶). Одновременно культивируется и растворяющийся чай – (кит. *сань ча* 散茶) (листовой и порошковый). О престижности чайного напитка свидетельствует и обычай дарения императором чая преподавателям и учащимся в процессе инспекции образовательных учреждений. Кроме того, чай занимал первое место в обрядах радушия, дарения – гостей принято было провожать и встречать застланной чайной циновкой.

Лю Чжаожуй в монографии «Искусство чаепития в древнем Китае» описывает общепринятое проведение чайного ритуала во время свадьбы, в ходе которого семье невесты в качестве подарка вручался большой запас чая¹⁵².

В эпоху Тан технологическим принципом приготовления чая стало его кипячение в котле. Во время наблюдения за процедурой заваривания: от кипения до появления пены – присутствующие преисполнялись ощущениями гармонии небесного и земного.

Позднее, в эпоху Сун также появилась традиция коллективной оценки качества чая: оценивались вкусовые качества на месте производства чая для императора. В таких церемониях император принимал личное участие. Знаменитый Сунский каллиграф Цай Сян назвал это действие «пробовать

¹⁵²刘绍瑞著。中国古代饮茶艺术。陕西人民出版社，1987。Лю Чжаожуй. Искусство чаепития в древнем Китае. – Шэньси, 1987). – с.30.

чай». Кроме императорского дворца мода «пробовать чай» распространилась и в среде интеллигентов, и простого народа.

Такие мероприятия безусловно способствовали развитию чайного искусства. В этот же временной период китайцы перешли от кипячения чая к взбиванию. Это был новый этап в эволюции искусства чая.

Эпоха Сун принесла заваривание порошкового чая, созерцание таяния чая в воде. Это был одновременно медитативный акт, а также возможность по быстроте процесса оценить качество чайного порошка.

Императоры династии Сун гордились церемонией чаепития. Император Хуэйцзун (1101-1124 гг.) написал исследование «Суждения о чае» (кит. *Ча лунь* 茶论). Трактат содержит двадцать глав о важнейших аспектах чайной церемонии, о подготовке и об основных видах чая, среди которых особенно выделял «белый чай», как обладающий самыми редкими и прекрасными качествами. По утверждению Какудзо Окакура, в то время «любители соперничали друг с другом, стараясь открыть новые сорта. Хуэйцзун также щедро тратил деньги на получение редких видов¹⁵³.

Идеалы чаепития в эпоху Тан отличались от Сунских представлений об идеальном чаепитии, метод «взбитого чая» создал альтернативную школу. Новый процесс включал следующие этапы: измельчение листьев в порошок на маленькой каменной мельнице, засыпание порошка в горячую воду и взбивание в ней с помощью мутовки, сделанной из расщепленного бамбука. В связи с этим изменился набор чайных инструментов, изначально установленных Лу Юем. Кроме того, соль при заварке чая перестала употребляться почти повсеместно.

Таким образом, в эпоху династии Сун технология приготовления чая перешла в разряд особого искусств; получило развитие массовое чаепитие, появились первые чайные домики для отдыха и развлечений. Чаепитие

¹⁵³ Okakura, K. The Book of Tea / K.Okakura, S.Sen, A.Asano. – Tokyo, 1998. – 251 p. – p.6.

перешло из разряда поэтического времяпровождения в самостоятельное действие, а новое представление о чае превратилось в искусство жизни.

Культурные достижения эпохи Сун в области чайной церемонии разрушило вторжение монгольских племен в XIII столетии. По утверждению К. Окакуры, в то время порошкообразный чай совсем вышел из употребления в Китае. Чай начали готовить путем погружения листьев в горячую воду, налитую в чашку или бокал¹⁵⁴.

Вместе с тем следует отметить, что, несмотря на упадок древней чайной церемонии во времена династий Мин и Цин, культура чая не только не прервалась, но и развивалась. Технология производства чая и традиционная наука о чае развивались до Нового времени. Листовой чай и верхушки чайного куста стали главными в производстве и потреблении. Чайная продукция все больше экспортировалась за рубеж. Организация чайной торговли получила заметный импульс к развитию после войны с англичанами в 1840 году. Однако из-за нестабильности общества и падения китайской экономики и культуры развитие китайской чайной культуры начало замедляться.

В эпоху династии Мин традиционная чайная наука достигла вершины. Это подтверждается количеством публикаций китайских древних чайных книг, вышедших в свет под редакцией современного исследователя Вань Годин¹⁵⁵. Его книга и конспект общих каталогов чайных книг в древнем Китае дают сведения о 98 чайных книгах, среди них 7 написаны в эпоху Тан, 25 – в эпоху Сун, 55 – в эпоху Мин, 11 – в эпоху Цин. Во времена правления династии Мин 2 книги были написаны в начале периода, 10 – в середине, 43 – в конце.

Большинство чайных книг было опубликовано в эпоху династии Цин. Современные исследователи китайской чайной культуры Юань Хаогэн, Шэнь Дунмэй и Юй Лянчжи в книге «Полное собрание китайских древних

¹⁵⁴ Okakura, K. The Book of Tea / K.Okakura, S.Sen, A.Asano. – Tokyo, 1998. – 251 p. – p.8.

¹⁵⁵万国鼎编著。中国茶书总目提要。1983。(Вань Годин. Конспект главных списков китайских чайных книг. – Пекин, 1983).

чайных книг» упоминают 124 книги¹⁵⁶. Из них 64 книги сохранились до сегодняшнего дня, 60 книг утрачено. Из них 62 принадлежат эпохе Мин, 17 – Цин. Отсюда авторы делают вывод о том, что расцвет публикаций о чае относится к концу династии Мин – началу правления династии Цин. Именно в это время получило систематическое развитие знание о выборе почвы для выращивания чая, о выращивании чайных кустов, о работе в чайном саду и обработке чая. Таким образом, именно в династии Мин технология производства чая получила самое широкое развитие.

В 1391 году первый император династии Мин Чжу Юаньчжан подписал указ, которым была изменена форма чая для подношения императору – чайную лепешку сменил чай из верхушек чайного куста, что стимулировало развитие листового чая. Кроме зеленого чая, получил развитие цветочный, черный, красный. Улун-ча занял лидирующие позиции в производстве листового чая, получил большое распространение среди населения и хорошо экспортировался¹⁵⁷.

В эпоху династии Мин изменяется и характер чайного искусства. По сути, именно в эту эпоху было положено начало развития современного способа чаепития, а именно – заваривание чая, что дало новый толчок к развитию чайной посуды. Для заваривания чая используют и чашку, и чайник. С целью заваривания чая в чашке для удобства чаепития к ней добавили крышку-фильтр, под чашку – блюдце, таким образом получился комплект из 3 частей, (кит. *гайвань ча* 盖碗茶). Заваривание чая чайником содействовало развитию фарфоровых чайников, появилось целое искусство чайников и чаепития.

В эпоху династии Мин господствующие учения неоконфуцианцев Чжу Си и Чэн И оказали влияние на творческую интеллигенцию. Не желая

¹⁵⁶余悦主编。中国茶文化丛书（10本）。北京：光明日报出版社，1999。（10）。(Китайская чайная культура. Т.10. Под ред. Юй Юэ). – Пекин, 1999).

¹⁵⁷阮浩耕，沈冬梅，于良子释注校点。中国历代茶叶全书。杭州：浙江摄影出版社，1999。（Юань Хаогэн, Шэнь Дунмэй, Юй Лянчжи комментарий. Полное собрание китайских древних чайных книг. – Ханчжоу, 1999).

подчиняться дворянству, интеллигенция уходит в мир чая, каллиграфии, шахмат и стихов. Главные представители этого движения – интеллигенты из области У: Чжу Цюань, Вэй Хуймин, Чжу Цишань, Тан Боху, Сюй Чжэньцин. Все они были художниками и литераторами, играющими на музыкальных инструментах, уделявшими внимание шахматам, каллиграфии и живописи тушью. Они проводили часы досуга за чайной церемонией и сочиняли «чайные стихи».

В поздний период правления династии Мин отмечается попытка реставрации стилей Цинь и Хань в литературе, подражание древности, вся интеллигенция проводит время за чаепитием. С началом господства маньчжурской династии в Китае старая интеллигенция потеряла интерес к государственной службе. Они удаляются от придворной суеты и живут только с чаем. Этот стиль жизни современники иронично, но метко определяли выражением «вся жизнь в чайнике», – пишет Юй Юэ в своем «Исследовании китайской чайной традиции»¹⁵⁸. Эти люди уже пьют чай не на природе, а в помещении. В этот период уже сам чай мыслится как Путь, его необязательно искать в природе. Чайные собрания становятся камерными, уточняются требования к чайному искусству.

В начале династии Цин отмечается расцвет чайной торговли, чайные рынки возникают в различных областях Китая. Чай экспортируется в Европу, Америку, Россию и на ближний Восток, что тоже способствовало развитию производства чая¹⁵⁹.

Главный представитель культурной жизни последней династии Цин – Цао Сюэцин (1724 – 1764) – в своей книге «Сон в Красном тереме» дал обширное повествование о событиях жизни и о судьбе нескольких поколений большой аристократической семьи, об ее возвышении и упадке в эпоху

¹⁵⁸余悦著。中国茶文化流变简史。中国民族大学出版。1997。Юй Юэ。Краткая история развития Китайской чайной культуры。– Пекин, 1997).

¹⁵⁹阮浩耕, 沈冬梅, 于良子释注校点。中国历代茶叶全书。杭州: 浙江摄影出版社, 1999。(Юань Хаогэн, Шэнь Дунмэй, Юй Лянчжи комментарий. Полное собрание китайских древних чайных книг。– Ханчжоу, 1999).

Цин¹⁶⁰. Текст «пропитан» ароматом чая: его подают на лаковых подносах, с подробным описанием всех специальных атрибутов. Чаем угощают гостей, чай пробуют на вкус, угадывая его сорт, обсуждают качества чая. В этом плане показателен диалог, разворачивающийся между героями романа:

«–Барышня,– осведомилась Фэнцзе,– ты пробовала чай, который я прислала? Понравился?

–Ах, совсем забыла!– воскликнула Дайюй.– Весьма благодарна вам за внимание.

–Я тоже пробовал этот чай, мне он не по вкусу,– отозвался Баюй.– Не знаю, как остальным.

–Он неплохой,– заметила Баочай.

–Этот чай привезен в дань из Сиама,– пояснила Фэнцзе.– Мне он тоже не очень понравился, даже нашему обычному уступает.

–А мне понравился,– заявила Дайюй,– не знаю, почему он вам не по вкусу.

–Если понравился, заведи и мой,– предложил Баюй.

–У меня много этого чая,– добавила Фэнцзе.

–Хорошо, я пришлю служанку,– сказала Дайюй.

–Не надо,– ответила Фэнцзе.– Хочу завтра кое о чем тебя попросить, а заодно велю отнести чай»¹⁶¹.

Как видим, в указанный период чай воспринимается как драгоценный напиток, персонажи оценивают его вкус и аромат.

В романе чай также упоминается в ритуале похорон. Так, одна из героинь романа Фэнцзе отдает распоряжения об организации похорон: «...Двадцать слуг необходимо распределить на две смены, по десять в каждой из смен; они будут встречать гостей и родственников, а также подавать чай, прочие дела их не касаются. Еще двадцать слуг тоже надо поделить на две смены, чтобы подавали чай и угощение лишь своим

¹⁶⁰ Цао Сюэцинь. Сон в красном тереме: в 3-х т./ Сюэцинь Цао – М.: Худож. лит., 1995. – 1200 с.

¹⁶¹ Цао Сюэцинь. Сон в красном тереме: в 3-х т./ Сюэцинь Цао – М.: Худож. лит., 1995. – 1200 с. – с.330.

хозяевам. Сорок человек опять-таки в две смены, чтобы ставили перед гробом жертвенный рис и чай, зажигали благовония, подливали масло в светильники, развешивали занавеси и охраняли гроб, если же понадобится – пусть выполняют роль плакальщиков. Четверо пусть отвечают за посуду в комнатах для чаепития, еще четверо – за кубки, чарки и обеденную посуду»¹⁶².

В целом роман «Сон в Красном тереме» стал энциклопедией чайной культуры, поскольку содержит много названий сортов чая (улун, лунцзин, красный чай и другие сорта).

Настоящим ценителем чая был император Цяньлун (1736 – 1796 гг.), который также правил в эпоху Цин (1644 – 1911 гг.). Ему принадлежит знаменитая фраза: «Государь даже один день не может обойтись без чая». Путешествуя по стране, император Цяньлун изучал известные сорта чая, виды чайной посуды, качество воды. Крестьяне заложили плантацию императорского чая из восемнадцати чайных кустов вокруг храма духа местности Ху Гуна, которая, по утверждению Б. Виноградского, существует и сейчас¹⁶³.

Так в Китае появилась ежедневная процедура чаепития, появились изысканные способы для особых случаев, так называемая «церемония». Искусство чаепития формировало возвышенные и торжественные чувства.

В позднем периоде правления династии Цин иностранные компании заняли особое место в чайной торговле и стали контролировать производство и экспорт чая. При этом крестьяне, выращивавшие чай, почти не получали прибыли. В конце XIX века наблюдается развитие чайной промышленности в Южной Азии¹⁶⁴.

¹⁶² Цао Сюэцинь. Сон в красном тереме: в 3-х т./ Сюэцинь Цао – М.: Худож. лит., 1995. – 1200 с. – с.431.

¹⁶³ Виноградский, Б. Путь чая / Б. Виноградский. – М.: Гермитаж-пресс, 2004. – 112 с. – с.15.

¹⁶⁴ 阮浩耕, 沈冬梅, 于良子释注校点。中国历代茶叶全书。杭州: 浙江摄影出版社, 1999. (Юань Хаогэн, Шэнь Дунмэй, Юй Лянчжи комментарий. Полное собрание китайских древних чайных книг. – Ханчжоу, 1999).

После войны с англичанами Китай оказался в ситуации нестабильности. Господство интеллигенции в чайной культуре сходило на нет, вместо этого появляется тенденция массовой чайной культуры. В городах возводятся чайные домики. Так, например, в Пекине чайные строились по всему городу – в разных стилях и для разных функций. Одни – для деловых переговоров, другие – для чаепития с обедом, третьи – для развлечений. Кроме того, строились большие чайные дома, где объединялись все функции, а также возводились чайные павильоны в природе для встречи интеллигенции. Встреча за чаем стала формой общения. Именно с этого времени берет начало культура чайных домиков. Массовое чаепитие повлекло за собой развитие чаепития с крышкой и чашкой, гунфу-ча, развитие чайников и чашек.

Таким образом, можно выделить три стадии формирования и совершенствования чайной церемонии Китая:

I-я стадия: монастырская церемония чаепития (период правления династии Тан).

II-я стадия: чайная церемония в виде искусства (период правления династии Сун).

III-я стадия: канон чайной церемонии (период правления династии Сун).

Наиболее ранние упоминания об изысканности чайной церемонии можно отнести к Чан Боху¹⁶⁵. Впрочем, творцом самой формы проведения чаепития признан Фэн Янь¹⁶⁶. Именно в его варианте употребления чая было уделено особенное внимание таким важным явлениям как пространство, речь, составляющие чайной церемонии и, непосредственно, сам процесс. Авторитет Фэн Яня, в качестве чайного мастера был чрезвычайно велик, неудивительно то, что его сравнивали с самим Лу Юем¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Гун Дэхуа. Чжун го ча диэн (Китайский чайный справочник). – Пекин, 2002. – 369 с.

¹⁶⁶ Ли Инцзы. Чжун го ча дао (Китайская чайная церемония). – Пекин, 2000. – 364 с.

¹⁶⁷ 黄桂枢。普洱茶文化的发展及其海外的反响。东南亚研究。1995。 (Хуан Гуй О. Развитие чайной культуры чая Пу Эр и отзывы за рубежом. – Пекин, 1995).

Следовательно, параллельно с развитием технологий выращивания чая и приготовления чайного напитка, развивалась чайная церемония, как особая модель проведения досуга и формирования культурно-художественной среды.

За последние десятилетия была не только возобновлена работа чайных школ и курсов, но и появились общественные, научные и коммерческие институты, поддерживающие и развивающие китайскую чайную традицию. Выделим самые знаковые события в процессе возрождения чайной культуры конца XX – начала XXI века:

- 1985 г. – в г. Ханчжоу – была основана первая в Китае Ассоциация «семья чайного человека»;

- 1988 г. – был открыт первый чайный домик в Китае имени Лао Шэ;

- 1990 г. – в г. Пекин – была основана Китайская ассоциация дружбы любителей чая;

- 1993 г. – в г. Ханчжоу – была открыта китайская международная ассоциация исследований чайной культуры;

- 2000-е г.г. – появился целый ряд организаций по возрождению и развитию чайной культуры (Ассоциация чайной церемонии в Гонконге, Китайская ассоциация сбыта чая, Пекинская международная ассоциация чайной церемонии, Китайская международная ассоциация исследований чайной культуры, Шанхайская ассоциация чая, Международная ассоциация чая, Профессиональная комиссия чайной культуры при Ассоциации исследования китайской культуры, Гонконгская ассоциация чайных домов, Пекинский центр чайного искусства им. Лу Юя, Китайская чайная ассоциация, Профессиональная комиссия чайной церемонии, Ассоциация китайских любителей чая, Центр исследования и развития чайной промышленности при Китайской гуманитарной академии).

Таким образом, на современном этапе китайское чайное искусство прошло фазу возрождения, активно изучается история и теория чайной культуры.

Какудзо Окакура, исследуя проблемы взаимосвязи даосизма и чайной церемонии, отмечал: «То важное, что даосизм внес в бытие Азии, можно отнести к сфере искусства. Китайские историки всегда воспринимали даосизм, в качестве искусства быть в мире, поскольку постулаты даосизма относятся к настоящему моменту, то есть к нам. Это в нас бог взаимодействует с природой и «вчера» отделится от «завтра». Сегодняшнее – это движущаяся бесконечность, реальная область относительного. Относительное ищет почву и находит её в искусстве. Искусство жизни состоит в непрерывном приспособлении к окружающей действительности. Даосизм принимает мир таким, какой он есть, и отличается он от конфуцианства и буддизма тем, что пытается отыскать прекрасное в нашем мире печали и тревог»¹⁶⁸.

Чайная церемония воплощает в себе это умение найти прекрасное в строгости и скромности ритуала, горьком вкусе чая. Неслучайно японский исследователь приводит знаменитую притчу эпохи Сун, в которой рассказывается о трех дегустаторах уксуса, выразивших в метафорической форме три основных учения – буддизм, даосизм и конфуцианство. «Шакъямуни, Конфуций и Лао-цзы стояли однажды перед сосудом с уксусом – эмблемой жизни – и каждый опустил туда палец, чтобы попробовать содержимое. Прозаический Конфуций назвал его кислым. Будда сказал, что он – горький, а Лао-цзы объявил его сладким»¹⁶⁹.

В даосской идеологии существует идея «объединения неба и человека» и «знание гармонии как постоянства». Лао-цзы писал: «Дао рождает одно. Одно рождает два. Два рождает три, три рождает все вещи. Все объемлется инь, и пронизается ян, и из мирового Ци образуется гармония (кит. хэ 和)»¹⁷⁰. Даосские идеологи считают, что инь и ян взаимодополняют, взаимодействуют и порождают новое гармоничное Ци. Это гармоничное Ци

¹⁶⁸ Okakura, K. The Book of Tea / K.Okakura, S.Sen, A.Asano. – Tokyo, 1998. – 251 p. – p.9.

¹⁶⁹ Okakura, K. The Book of Tea / K.Okakura, S.Sen, A.Asano. – Tokyo, 1998. – 251 p. – p.9.

¹⁷⁰任继愈等编。中国哲学史通览。上海：东方出版社，1994。（Жэнь Цзи Юй. История китайской философии. – Пекин, 1994). – с.33.

становится ядром жизни, производит все вещи. Даосские идеологи понимают «гармонию» как сближение человека с природой, стремление к «объединению неба и человека», до уровня «забвения вещи и себя»¹⁷¹.

Даосы предпочитали чай, поскольку он способствует долголетию человека. Простые люди любят вкус чая, поскольку с его помощью можно утолить жажду и преодолеть вкус всего остального. Дин Ишоу считает, что именно радость от китайской чайной церемонии сделала ее популярной среди населения, и именно эта особенность отличает ее от японской чайной церемонии¹⁷².

Истина соотносится с даосскими категориями «Неба» и «природы», поэтому даосские идеологи требуют «сохранить и воспитывать в себе истину и искренность», «вращать в себе истину и искренность». В процессе китайской чайной церемонии важно, чтобы чай был настоящим, аромат и вкус чая должны быть истинными, атмосфера подобна атмосфере в настоящей природе, посуда должна быть сделана из настоящего бамбука, фарфора или керамики. Относиться к людям следует с искренностью, то есть говорить честно, настроение должно быть благодушным. Любая деталь в процессе чайного действия должна вести к истине и искренности.

Понятие истины, искренности в китайской чайной церемонии имеет три смысла.

1. Стремление к истине Дао. Посредством чайного действия искать драгоценное значение жизни человека, стремиться к ощущению и пониманию Дао, самосовершенствоваться.

2. Стремление к дружбе и любви. Посредством чаепития общаться с друзьями, через ароматный чай передавать искренность.

3. Стремление к искренности и свободе. В процессе чаепития полностью расслабиться, освободить свое сердце, достичь полной

¹⁷¹任继愈等编。中国哲学史通览。上海：东方出版社，1994。（Жэнь Цзи Юй。История китайской философии。— Пекин, 1994）。— с.78.

¹⁷²丁以寿。中国茶道义解。农业考古，1998，2。（Дин Ишоу。Комментарий о китайской чайной церемонии。Вып.2。— Пекин, 1998）。— с.36.

искренности. Именно жизнь является для человека самой большой ценностью, это истина Дао, поэтому защита и продление жизни, сохранение крепкого здоровья как тела, так и души, жизнь с радостью и любовью – это самое высокое устремление китайской чайной церемонии.

Выводы по второй главе

Согласно обзору семантического поля, понятие Дао обычно переводится словом Путь или же дается в транскрипции. Дэ обозначает внутреннее совершенство, символическую полноту свойств бытия. Оно переводится как «добродетель», «жизненная сила», реже – «потенция». В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский даосизмом называют путь цельного существования, в котором умозрение и действие, дух и материя, сознание и жизнь оказываются собранным в свободном, беспредельном единстве.

Даосизм образовал базис для эстетических идеалов, а даосские культовые ритуалы «пестования жизни» сделали их практическими.

Исследование древнекитайской культуры Дао проводится в аспектах развития живописи и чайной культуры, которые явились основой медитативных практик религии даосизма. Опираясь на древнейшие иероглифические тексты, реставрируется генезис объемной культуры Дао в трех циклах жизни родового общества – раннем, среднем и позднем. Культура Дао предстает как целостный живой организм, включающий в себя природу, первопредка-бога и человека в триединстве их телесной, духовной и идеальной сущности. Все уникальные аспекты китайского менталитета и характера нашли свое отражение в даосизме как в одном из основных течений интеллектуальной мысли Поднебесной империи. Со своей стороны, это автохтонное направление мысли оказывало серьезное влияние на внутренние, психологические и ментальные установки рядовых китайцев.

Велика роль даосских идеалов в эстетическом воспитании современного человека, в реформировании образования в вузах искусства Китайской Народной Республики. Тонкие глубинно-психологические прозрения и художественные открытия китайских художников древности, средневековья и последних столетий могут способствовать духовно-нравственному воспитанию личности.

Обобщая сказанное, следует подчеркнуть, что в условиях современного отчуждения и социальных кризисов классическое прошлое Китая имеет

колоссальный потенциал для того, чтобы помочь человеку обрести духовные силы для преобразования и преображения его собственного бытия.

Гармония природы и человека изображается как главный принцип, основа и лейтмотив всей китайской культуры, что на практике находит отражение именно в творчестве, будь то живопись или чайная культура.

ГЛАВА 3. ОБРАЗЫ КИТАЯ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

3.1. Диалог культур: Дж. Вико, В.Ф. Шеллинг, Г.В. Гегель, И.Г. Гердер

Философия Нового времени исходит из того принципа, до которого дошла в конце своего пути древняя философия, происходит отход от теологии и схоластики, во главу угла становятся размышления о бытии и духе. В философии XVI и XVII веков мышление выступает самостоятельно, и это уже не прежнее наивное мышление древних. Зарождается метафизика и лишь начиная с Декарта, берёт начало философия нового времени как абстрактное мышление. Благодаря Якобу Бёме в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер. Благодаря ему становится очевидным, что человек имеет свою истину в чем-то другом, чем только в еде и питье, в рассудочной повседневной жизни¹⁷³. «В действительности, однако, – полагает Г.В. Гегель, – философия имеет свою истину лишь в понятии, в мысли; лишь в них может быть выражено абсолютное и лишь в них оно также и таково, каково оно в себе»¹⁷⁴. Философское сознание Бёме пробудилось библейским изречением: «Отец небесный дает святой дух тем, которые его просят»¹⁷⁵.

Формой философии, порожденной главным образом мышлением, является метафизика как форма мыслительного рассудка. Декарт свел содержание познания к мысли и протяжению или бытию, как бы поставил перед мыслью эту открытую им противоположность. В русле рассудочной метафизики философия обрела собственную почву: мышление проистекает из мышления, как из чего-то в самом себе правдивого и доказуемого, всецело из той свободы, которая уместается в «я мыслю». Спекулятивное познание, выведенное из понятия, свободное самостоятельное развитие предмета ввел

¹⁷³ Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с. – с.155.

¹⁷⁴ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 3. – СПб., 1994. – С.295.

¹⁷⁵ Цит. По Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с. – с.155.

впервые только Фихте, поскольку у Картезия еще не отделено друг от друга то, что мы теперь называем философским познанием, от того, что мы теперь называем научным познанием. Спиноза совершенно устранил дуализм, существующий в картезианской системе – у него есть лишь всеобщность, мышление, а не самосознание. «Но мы нуждаемся в том, – отмечает Г.Гегель, – чтобы познать Бога как сущность всех сущностей, как всеобщую субстанцию, как тождество, и все же сохранить различия»¹⁷⁶.

Дж. Вико приходит к заключению о том, что каждой культуре свойственна собственная ментальность, идея, которая была всесторонне раскрыта только культурологами второй половины XX века, обосновавшими наличие у каждой культуры «души» (О. Шпенглер) и доказавшими существование «стиля культуры» (С. Аверинцев, Л. Боткин), которые характеризует её как специфическую целостность¹⁷⁷.

Не менее важной является и следующая идея Дж. Вико о «круговороте» культур, которая позже широко использовалась культурологами. Дж. Вико был сторонником теории общественного прогресса, но в отличие от Перро или Фонтенеля, он хорошо понимал противоречивость общественного развития и сомневался в том, что исторический процесс подобен прямой линии, идущей от низшей точки к высшей. Дж. Вико отмечал, что в истории действует сложная закономерность, что подтверждается многими фактами. Общество движется от древности к просвещенным временам, где отношения между людьми строятся на разумных началах. Когда общество и его культура достигает наивысшей точки своего развития, происходит возврат на начальную стадию, и цикл повторяется. Подобных циклов, по утверждению Дж. Вико, в истории культуры может быть бесчисленное множество. Прогресс состоит в том, что новый цикл начинается с другой точки, расположенной выше линии прогресса.

¹⁷⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., – С. 360, 1999.

¹⁷⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997.

¹⁷⁷ Боткин Л.Л. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989.

Для ученых в области культурологии интересны рассуждения Дж. Вико о мифологии как культурном явлении. По сути, впервые в истории ученый сделал миф объектом научного анализа и продемонстрировал, что он является продуктом особенного вида познания, который кардинально отличается от сциентистского.

По мнению Дж. Вико, мифы и легенды не являются абсолютным вымыслом, они демонстрируют способ изложения людской истории на ее начальных этапах, главным образом, в век богов. Дж. Вико опирается на то, что человек имеет тождественную природу с животным миром и потому прежде всего он воспринимает мир сквозь призму этих чувств. Первые люди, с его точки зрения, не были наделены развитым мышлением и по этой причине не были способны познавать окружающий мир в буквальном смысле этого значения. Не имея способности постичь предметы и явления в их сущности, первые люди предавались фантазиям, наделяя бесчувственные вещи чувствами и страстями, творили в коллективном воображении существ, которых не существовало в действительности. Исходя из этого, фантазия и воображение являлись начальными способами познания человека, только вставшего на путь развития собственного разума. Результатом подобной умственной деятельности и выступают мифы. Как полагает Дж. Вико, мифы – не плод бесполезной забавы или развлечения. Это – памятники истории, в которых в необычной форме увековечены имевшие место в истории события, которые в своё время прожили наши далекие предки. В них отражается характер народа, его мировосприятие и мироощущение. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что изучение истории, которая является историей идей, следует начинать с изучения мифов, которые выступают в роли истинного базиса той или иной цивилизации.

Значимой для теоретической культурологии выступает и идея Дж. Вико о единстве людей, истории и культуры. Для автора «Новой науки» нет истории и культуры без человечества, как нет людей вне истории и культуры. Дж. Вико воспринимает историю не как внешнее людям действие, а как

процесс, в котором человек создает свое собственное существование, свою жизнь и, следовательно, самого себя. Такое решение проблемы выгодно отличает Вико от мыслителей последующих эпох, в частности Гегеля, понимающего историю как результат подчинения индивида мировому духу, который определяет ее цель и придает осмысленность культурно-историческому процессу. В дальнейшем идея Дж. Вико была развита отечественными культурологами (М.Б. Туровским, Н.С. Злобиным), которые показали, что культура есть личностный аспект истории. История, по Дж. Вико, не имеет другой цели, кроме сохранения человеческого рода; такова же и цель культуры.

В свою очередь, задача новейшей философии определяется поиском своего предмета и постижением самого единства мышления и бытия, которое есть основная идея всей философии – то есть необходимо ухватить сердцевину необходимости, само понятие¹⁷⁸.

«Какое это было безотрадное время для истины, – констатирует Г. Гегель, – когда исчезла всякая метафизика и пользовалась признанием философия, которая вовсе не была философией»¹⁷⁹. В ней наше познание образует противоположность к «в себе», в ней не хватает снятия долженствования, не постигнутого в понятии.

Однако произошло то, что мысль простерлась на весь мир и все подвергла исследованию, во все внесла свои формы, все систематизировала, так что повсюду надо было действовать, руководясь ее определениями, а не голым чувством. Выставлялось требование совершать действия только согласно всеобщим определениям, то есть рационально. Так возникла потребность в конкретном мышлении, между тем как кантовский вывод, что все есть явление, оставлял существовать только пустую мысль. Даже сущность откровенной религии заключается в том, чтобы знать, что такое бог, поэтому всё это наталкивало на поиски глубинного содержания явлений.

¹⁷⁸ Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с. – с.156.

¹⁷⁹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С. 514.

«Философия, – пишет Г. Гегель, – испытывает потребность в том, чтобы вмещать в себе единую живую идею. Мир есть цветок, извечно произрастающий из одного зерна»¹⁸⁰. Фихте попытался создать философию, вылитую абсолютно из цельного куска, не заимствуя ничего извне, ничего эмпирического. «Я» – достоверно, в нем нельзя сомневаться; но философия стремится познать истину. Адекватное являет собою субъективное, а так как оно должно продолжать быть основанием, то и дальнейшее остается субъективным, и никак нельзя освободиться от этой формы. «Что разум субъекта ограничен, – отмечает Г. Гегель, – это само собою разумеется, но когда мы говорим о мышлении, то бесконечность означает не что иное, как: относиться к самому себе, а не к своей границе, и место, где человек бесконечен, находится именно в мышлении...»¹⁸¹. Истинная бесконечность остается внутри самой себя.

Понятие абсолюта выходит за рамки односторонних абстракций к мышлению, где бытие берется как абсолютное единство. И это единство Г. Гегель берет не только как в себе существующее, как субстанцию, но равным образом как для себя существующее, как субъект. И субъективность абсолютной субстанции он рассматривает не как субъективное бытие в отдельном человеке, но как в любом случае абсолютное субъективное бытие. Без абсолютной субъективности не может существовать конечный дух. Г. Гегель признавал имманентную закономерность природы, но он не был материалистом, признавал существование зла, но в то же время не был пессимистом. Он не перекладывал вину за существование зла с бога на человека, но он объяснял это неотделимостью от конечности явлений. Мир без возможности смерти являлся бы ему скучным, пошлым.

Г. Гегель понимает под разумом абсолютом, как само себя мыслящее. Мышление есть у него, как и у Аристотеля, сущность абсолюта. Отсюда получается, что логику разума, которую он называет также метафизикой,

¹⁸⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С.519.

¹⁸¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С.526.

заклучает в понятие субъективности, а эту последнюю опять в понятие абсолютной субъективности, которая есть абсолютное содержание в абсолютной форме.

Гегелевская натурфилософия очень отличалась от шеллинговой. Если Ф.В. Шеллинг исходил из философской критики отдельных понятий физики и занимался главным образом динамическим процессом, то Г. Гегель ориентировался на целое природы, где он соприкасался с платоновским «Тимеем». От Платона до Гегеля не было натурфилософии как спекулятивной науки. Аристотель разрабатывал отдельные науки о природе – физику, метеорологию, анатомию, психологию, однако он не дал систематического их единства. Схоластика, в сущности, остановилась на Аристотеле¹⁸². Дух, однако, есть более высокое, чем природа, он есть главным образом высшее, абсолют, который знает себя как истину.

Логика должна была стать началом представления системы наук, к которой феноменология дала введение и послужила фундаментом. Далее, с точки зрения метафизического значения добро есть «конечная цель и сила мира», а совсем не только наше человеческое добро, или моральный закон нашего практического разума. Г. Гегель решительно восстает против очеловечения идеи добра, против чисто антропологического понимания этики: человек есть необходимый этап божественного пути и поэтому все учение о человеке и человеческом должно быть возведено на космологической, то есть метафизической основе. Добро должно быть понято как само Божество, а добродетель как божественное состояние человеческого духа. Моральное состояние есть необходимый этап в спекулятивном ряду духовного освобождения, в то время как моральная душа есть средняя ступень между абстрактным правом и нравственностью. Моральная воля не есть целиком неправая воля, как это могло бы показаться после суровой критики Гегеля; напротив, она осуществляет целый ряд

¹⁸² Жильсон Э. Избранное: Т.1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.; СПб., 2000.

необходимых и потому правых состояний, вне которых невозможна жизнь духа на земле¹⁸³.

Ключ к пониманию философии Гегеля и особенно его этики кроется в тезисе о необходимости веры духовному опыту, порой даже вопреки чувственному опыту.

В контексте идеи абсолюта и его понимания Г. Гегелем, немецкий мыслитель упоминает, что в Вене он ознакомился с каноном «Дао Дэ Цзин». Он пытается по-своему трактовать одно главное место из «Канона Пути и Благодати», часто цитируемое: «Без имени Дао есть первоначало неба и земли, с именем он – мать вселенной...» Здесь он за разъяснениями обращается к Абелью Ремюзу, французскому синологу¹⁸⁴.

Гегель отмечает, что совесть есть адекватное знание абсолютного добра. То, что знается совестью, есть само добро, то есть божественная сущность мира. Эта разумная сущность мира раскрывается Гегелю как сила, победившая эмпирический материал, подчинившая его себе и отождествившая себя с ним. Она вступила в него, пронизала его сумрачную ткань своим светом и превратила его в свой первый образ. Совесть и есть адекватное познание этого образа, являющегося в виде человеческой воли. Совесть сигнализирует человеческому сознанию, когда истинное положение дел не соответствует мнимому. Особенная воля всегда остается модификацией всеобщей воли и что, следовательно, добро сокрыто не в идеальной дали, а в природе самой воли. Добро в своем зрелом и целостном виде есть идея как единство понятия воли и особенной воли, или спекулятивное тождество волевой субстанции и волевого существования. Человек всегда скрывает в себе начало всеобщей воли, но заблуждаясь, принимает себя за отвлеченную единичность. В глубине духа он всегда свободен, но часто знает себя только как душу, подверженную законам дурной необходимости.

¹⁸³ Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с. – с.219.

¹⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – Кн.3. – СПб., 1999. – с.166.

Таким образом, потребность человека в метафизике вытекает как из самой его организации, так и из действительного отношения к миру. Старое определение человека как «animal metaphysicum» – существа метафизического – до сих пор не потеряло своей силы и истины¹⁸⁵.

Согласно идее Гегеля, совесть погружает людей в принципиально новый способ жизни, он начинает жить в сознательном тождестве с субъективно всеобщей волей¹⁸⁶. Внутренний строй душевной жизни обновляется в том смысле, что человек достигает истинной правоты, свободы и цельности. Правота духовной жизни возникает в душе вследствие того, что особенная воля приемлет свою скрытую, благую сущность и проникается ее содержанием. Субъект не ищет добра вне себя, потому что он уже нашел его в себе. Возникает конкретный моральный дух, или образ личной нравственности. Особенная воля не отличает себя от всеобщей, зная, что ее собственная сила живет глубоким и верным дыханием существенной жизни. Свобода духовной жизни возникает из этого сращенного единства двух волей. Нравственный закон и действительная жизнь самосознания стоят в тождестве, исключая самую возможность отношения. Поэтому в нравственности субъект не знает такого долженствования, которое оставалось бы только долженствованием и не было бы в то же время бытием, осуществляющейся действительностью. Всякое самопринуждение отпадает; всякое повиновение чуждому закону исчезает. Таким образом, долг и влечение совпадают. Цельность духовной жизни, недоступная моральной воле, оказывается естественным результатом правоты и свободы.

Человек примиряется с добродетелью, ибо добродетель его есть он сам. Он живет ею как своим естественным и имманентным ритмом, ибо нравственность стала его «второй природой», его абсолютной сущностью и, в то же время, абсолютной силой, не терпящей никакого искажения в своем содержании. Так обновляет нравственность внутренний строй человеческой

¹⁸⁵ Hartmann W. Die Philosophie Max Schelers in ihren Beziehungen zu Eduard von Hartmann. Düsseldorf, 1956.

¹⁸⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С.166.

души. Это обновление можно охарактеризовать как возвращение от периферии к центру: энергия духовной жизни окончательно сосредоточивается на центростремительном направлении и возвращается в лоно абсолютной правоты, ожидавшее ее в ее собственных недрах. То глубокое внутреннее одиночество с самим собой, которое было осуществлено душой в акте совести и которое привело ее к великому нравственному обновлению, ввело ее в новую сферу, погрузило ее в стихию самой спекулятивной субстанции, восстановило ее тождество с объективно-всеобщей волей. По утверждению Гегеля, совесть есть акт спекулятивного познания, поэтому то, к чему она ведет и действительно приводит душу, есть подлинная стихия божественного смысла¹⁸⁷. Дух человека, отдавшийся совести, не только получает весть о сущности добра, не только расширяет свое знание, но реально, до глубины души обновляет свою жизнь. То, что открывается «абсолютному созерцанию» в акте совести, что вступает в сферу особенной воли и насыщает ее собой, эта неисказимая в своей правоте и доброте субъективно-всеобщая воля есть по существу своему не личная, не субъективная, но сверх-личная и объективная всеобщность. Эта всеобщность познаётся субъектом через самоуглубление, однако реально уводит его за пределы всякой конечности. Это есть само абсолютное и вечное содержание, сама космическая, благая, божественная субстанция – единственный источник и единственное средоточие истинной реальности. Вот почему освобождение от моральной разорванности ведет непосредственно к высшей реализации субъекта¹⁸⁸.

Совесть вводит человека – и познавательно и реально – в абсолютный предмет и притом так, что всякая противоположность между уверенностью и истиной, между всеобщим и единичным, между целью и ее реальностью исчезает. В этой ситуации существование предмета составляет

¹⁸⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С.166.

¹⁸⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С.167-168.

действительность и деятельность самосознания¹⁸⁹. Этот предмет есть нравственная субстанция, а сознание ее есть нравственное сознание. Душа человека поднялась к реальному едино-бытию с абсолютным. Такое сращение с абсолютным каждый человек может осуществить только самостоятельно, в величайшем уединении и погружении в себя. Результатом совестного погружения в себя является истинное выхождение в абсолютное и приобщение к строю жизни, имманентно присущему субстанции. Душа человека вступает через совесть в ту сферу, где все живет и слагается по закону органической конкретности. Сознанию субъективной души, вовлеченному в спекулятивный процесс познания нравственной жизни, постепенно открывается обстоятельство огромной важности: человек человеку не ино-бытие, но органически сращенное едино-бытие¹⁹⁰.

Для того чтобы верно понять основополагающий пункт гегелевского учения, демонстрирующий одно из самых решительных его прозрений и указующий начальную точку всей его философии, следует отказаться от привычного наблюдения за предметами и обновить в себе специфический характер его видения. В настоящее время это необходимо выполнить по отношению к предмету, именуемому человеческой психикой. Эмпирическое воззрение привыкло воспринимать и исследовать душевное в виде множества раздельных, во времени процессуальных, субъективно-своеобразных, функционально или причинно связанных с раздельными телами живых организмов. Монадология Лейбница выступает наиболее последовательным метафизическим осуществлением этой концепции¹⁹¹. При подобном восприятии невозможно говорить о душе как едином реальном предмете, поскольку реально даны лишь души, раздельные и множественные; точно так же нельзя знать что-либо об этих предметах непосредственно, ибо каждому из людей доступен только один из них – его собственная, субъективная душа. Автономность человеческих и животных тел объективно упрочняет и

¹⁸⁹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С.168.

¹⁹⁰ Гегель Г.В. Ф. Лекции по истории философии. – СПб., 1993. – с.167-168.

¹⁹¹ Лейбниц Г.В. Монадология // Соч.: В 4 т. Т. 1. – М., 1982. – С.413-420.

доказывает раздельность отдельных душ и социальное общество людей выступает в виде системы изолированных шахт. Это уподобление получает особенное значение ввиду того, что из всего содержания, скрытого в каждой шахте, лишь немного извлекается на свет сознания, и каждая из них неизменно укрывает в своей темной глубине какие-то неожиданные содержания и способности. Этика формируется как учение о множестве субъективных, личных процессов, имеющих, может быть, черты сходства, но существенно различных по содержанию и раздельных по бытию. С этой системой психического и морального монадизма Г. Гегель порвал столь же радикально, как и с системой вещественного атомизма. Всё его учение исходит из того, что психический и духовный предмет, прежде всего, един и конкретен, и притом конкретен не в том смысле, что он слагается или срастается из множества самостоятельных индивидуальностей, как из первичных монад, но в том смысле, что реальная ткань его первоначально непрерывно и сращенно-сплошна, и только затем уже во внутреннем развитии своем она как бы распадается на множество единичных и с виду самостоятельных, индивидуальных душ.

Наука о духе созерцает свой предмет адекватно именно тогда, когда она имеет перед собой конкретное единство, внутренне дифференцировавшее себя на дискретное множество. Естественная душа человека, несмотря на своё манипуляторское неведение и слепоту, остается индивидуальным обособлением общечеловеческой душевной субстанции. Эта субстанция, являет собой всеобщую душу, которая остается на всех ступенях мирового развития единой и общей основой, как бы первоначальным лоном, из которого все индивидуальные обособления имеют свое происхождение. Душа, подобно миру и Богу, есть по существу своему тотальность, конкретная всеобщность, постигаемая мышлением; и в этой своей конкретности и тотальности она еще не дух, а только всеобщая имматериальность природы, – есть субстанция, безусловная основа всякого отделения и единичного формирования духа. Каждая человеческая душа

может быть охарактеризована как индивидуально определенная душа мира. Люди сращены друг с другом как органы единого божественного организма и нравственность состоит в том, чтобы подойти к проживанию собственной жизни творчески и осознанно.

Описывая роль и положение индивидуума в системе нравственности, Г. Гегель иногда выражается так, что можно подумать, будто единичное совершенно поглощается или даже уничтожается всеобщим, и будто нравственная субстанция исключает даже форму личного бытия¹⁹². Однако, согласно повторным указаниям самого Гегеля, Духу безусловно необходимо довести себя до индивидуально множественного состояния и притом для того, чтобы развернуть себя сполна в мире явлений и стать образом мира. Самая чистая, нравственная воля нуждается в форме единичности, нуждается в индивидуализации, несущей с собой «живую жизнь». Нравственность есть состояние многих единичных духов, стоящих в спекулятивном сращении. Индивидуализация необходима для нравственной субстанции потому, что она сообщает ей новый способ бытия, вне которого она не может развернуть себя в зрелый образ мира. Этот способ бытия определяется как живое знание себя и свободное веление себя. Субстанция должна принять способ конкретно-эмпирической жизни, ибо свобода состоит в преодолении чувственной стихии, а преодоление всякого инобытия достигается только через действительный выход в него и действительное принятие его в себя. Субстанция вносит свой основной характер самостоятельного самосозидания даже в единичность эмпирического человека. Свобода субстанции должна найти себе средоточие и жилище в самостоятельности индивидуума. Индивидуальность есть тот способ жизни, в котором субстанция через самосознание и волю утверждает свою свободу, а субъект является почвой для адекватного существования свободы.

¹⁹² Hartmann W. Die Philosophie Max Schelers in ihren Beziehungen zu Eduard von Hartmann. Düsseldorf, 1956.

Человеческая жизнь есть та внешняя форма, под которой нравственность является в мир. «Значение человека в том, – полагает Г. Гегель, – что он человек, а не в том, что он еврей, католик, протестант, немец, итальянец и т. д.»¹⁹³. Душа человека должна понять, что в вопросах добра, нравственности, религии случайное и субъективное мнение мертво и беспомощно, что перед лицом откровения любая корысть, самомнение и своеволие должны отпасть, а всякая ссылка на своеобразное мировоззрение и на собственное убеждение должна умолкнуть. Это не значит, что личная убежденность индивидуума становится неважной, но это значит, что она, сама по себе, ничего не доказывает и не обосновывает.

Человек должен отказаться во всех отношениях от эмпирического эгоцентризма и перестать дорожить формальной стороной своего особенного существования. Согласно общему закону все снятое или поднятое сохраняется в меру своей истинности. Добродетельный человек знает и реально испытывает себя самого, свою собственную сущность, главное и подлинное существо своей личности не единичным и не особенным, а всеобщим. Величие абсолютной нравственности живет в человеке и познается им, как сила, имманентная ему. Добродетель есть, прежде всего, личное настроение, подобно тому, как нравственность есть, прежде всего, состояние субстанции. Однако их зависимость такова, что добродетель невозможна без нравственности, а нравственность неосуществима без добродетели. Таким образом, по учению Гегеля, права личности не отрицаются и не попираются, но признаются, утвержденные на принципе личной добродетели. Это выражается в том, что добродетельный человек имеет право не подчиняться ничему чуждому и действительно не подчиняется.

Нравственный человек живет целями своего народа как своими собственными. Цель нравственного народа и цель добродетельной души есть

¹⁹³ Гегель Г. Философия права. пер. с нем. Б. Г. Столпнер, М. И. Левина ; ред., сост. Д. Керимов, В. С. Нерсесянц ; вступ. ст. В. С. Нерсесянц ; АН СССР, Институт философии. – М. : Мысль, 1990. – 527 с. – С.246.

одна и та же цель. Подобно растению, которое крепнет, цветёт и благоухает в солнечных лучах, человек обретает самостоятельность, зрелость и существенность в лучах своей государственной субстанции. Этим определяется назначение человека. Оно состоит в том, чтобы добровольно и свободно жить содержанием и целями субстанции. Назначение индивидуумов – вести всеобщую жизнь, растворенную в живом народном духе и этому-то назначению, человек подготавливается воспитанием.

В нравственной жизни индивидуальное в человеке погружено в дух его народа – личный дух и народный дух суть едино. Спекулятивное тождество нравственного человека с его народом выражается в двух основных добродетелях, присущих ему, – доверии и храбрости. Эти две добродетели вместе лежат в основании того, что Г. Гегель называет политическим настроением или патриотизмом. Отрицание единичной души есть утверждение единичного духа и возвращение его в лоно всеобщего духа. Мудрейшие люди исконно стремились к знанию и регулированию того, что оставалось в бессознательной сфере, – влечений, привычек и нравов и старались установить гармонию между их содержанием и содержанием законов. В основании государственного бытия лежит, следовательно, некоторое абсолютно-достоверное постижение. Таким образом, Г. Гегель, вслед за Платоном и Аристотелем, раскрывает термин политического так, что в нем обнаруживается нравственная, культуролого-философская глубина.

Гегель рассматривал историю как прогрессивное проявление Духа, более того, как процесс, который двигался с Востока на Запад, из Древнего Китая в современную Америку.

Говоря о философско-религиозных системах стран Востока, например, Китая и Индии, Гегель проводит сравнительный анализ с Европой, главным образом в лице Германии, результатом которого является дихотомия. Г. Гегель приводит массу необъективных по содержанию и не всегда этичных по форме выражения аргументов в доказательство того, что странам Востока необходимо проделать большой путь, чтобы достигнуть уровня Европы в

части развития культуры, а философия стран Востока вовсе не может претендовать на статус таковой.

И.Г. Гердер в своей знаковой работе «Идеи к философии истории человечества», имеющей энциклопедический характер, предоставляет не только историко-культурологическое описание восточных народов, но и уделяет огромное внимание философским учениям Востока, разнообразным восточным языкам, а также их значению в выражении менталитета того или иного восточного государства¹⁹⁴. К примеру, он пишет: «Что такое незамутнённый разум, что такое мораль справедливости, в равной мере осознают Сократ и Конфуций, Зороастр, Платон и Цицерон – невзирая на многочисленные разногласия между собой, стремились они к одной точке, к той, на которой базируется весь наш род человеческий»¹⁹⁵. Ссылаясь на миссионерские отчеты, И.Г. Гердер пишет о том, что в Поднебесной «мирно сосуществуют рядом друг с другом и последователи Конфуция, и приверженцы Лао-цзы и легисты школы законности «Фа», даже индуисты и иезуиты, если они только допущены в страну»¹⁹⁶. Кроме того, пишет он и о многогранной судьбе величайших людей: «скитается по миру Конфуций»¹⁹⁷. И.Г. Гердер упоминает также труды древних китайцев, таких как «И-цзин и «Шу-цзин». В главе под названием «Китай» он говорит, что у китайцев «мораль нерушимо основывается на священных книгах предков», и вместе с тем, одновременно убеждая читателей в том, что «нация китайская – монгольского происхождения» и это ощущается даже в китайском языке. «Какое отсутствие изобретательности в великом и какая прискорбная тонкость в мелочах, – пишет он, – нужны для того, чтобы придумать на базе нескольких примитивных иероглифов бесчисленное количество сложнейших символов, количество которых приближается к восьмидесяти тысячам – вот

¹⁹⁴ Торчинов Е.А., Корнеев М.Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 284 с. – с.57.

¹⁹⁵ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1997. С. 443.

¹⁹⁶ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1997. С. 292.

¹⁹⁷ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1997. С. 294.

письменность, которой характерна китайская народность по сравнению с другими народами нашей планеты»¹⁹⁸. Подходя к завершению собственного негативного высказывания о китайском языке, он нелестно выражается уже о складе ума китайцев, утверждая, что он «во всем подобен этой золотой бумаге и лаку, иероглифам и бубенцам слогов. Природа как бы отказала им в даре свободных и великих раскрытий в науках.»¹⁹⁹. Тем не менее, вместе с этим он очень высоко оценивает греческий менталитет.

3.2. Лев Толстой и Восток

Связь творчества Л. Толстого со странами Востока имеет более чем вековую историю, начиная с 1886 г., когда впервые на японском языке увидел свет перевод-переложение отрывка из «Войны и мира». Творческое освоение художественного опыта Л.Толстого в странах Азии становится процессом активным, тесно связанным с этическими и эстетическими потребностями национальных литератур²⁰⁰.

Толстого манил Древний Восток не столько имевшими место в реальной жизни событиями, царивших там жизненных укладов, хотя и в них писатель отыскивал своеобразные привлекательные черты, сколько глубиной мысли китайских философов и вероучителей, их сосредоточенным вниманием к внутренней духовной личности людей. В тысячелетней мудрости, вобравшей в себя думы и надежды десятков поколений, в мудрости, нашедшей воплощение в многовековых представлениях людей о добре и справедливости, он надеялся отыскать ответ на вопросы своих современников²⁰¹. Именно по этой причине Толстой настолько заинтересованно погружался в эти древние учения и в более поздние работы восточных философов.

¹⁹⁸ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1997. С. 294.

¹⁹⁹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1997. С. 294.

²⁰⁰ Михайлова О.В. Лев Толстой и литература Востока / РАН. Ин-т мировой лит. А.М. Горького. – М.: Наследие, 2000. – 301 с. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. Реферативный журнал. – 2002. – № 4. – С.140.

²⁰¹ Рустамзода Г.Л. Философия Восток в творчестве Льва Толстого // Мир современной науки. – 2012. – Т. 4. – С.90.

К. Рехо в статье «Лев Толстой и Восток» выявляет творческое воздействие писателя на развитие литератур Азии²⁰². Восток, пишет исследователь, не был для Толстого лишь неким объектом знания. Писатель учился, осваивал восточную мудрость для собственного духовного развития. Известно, что Толстой, познакомившись с учением китайского философа Лао-цзы, хотел выучить язык, чтобы читать этого автора и других в подлиннике. Учение «Дао», утверждающее человека естественного, в его природной сущности, отвечало умонастроению русского писателя. Ему нравился стиль мышления китайского философа, его объемный лаконизм, афористичность и парадоксальность его суждений, которые стимулируют мыслительную работу читателя.

Вместе с этим, Лев Толстой не вполне уловил стихийно-материалистического характера философии Лао-цзы. В согласии с тысячелетней традицией комментирования этого учения он истолковал понятие Дао как высшее начало, означающее любовь, добродетель, а самого Лао-цзы – как великого учителя нравственности. В его учении писателя более всего заинтересовали не космологическая теория и не теория познания, проникнутые элементами стихийного материализма, а социально-этическая концепция, основанная как раз на идеалистических воззрениях и представлениях²⁰³.

По Толстому, Дао – это явление, равнозначное христианскому слову «любовь», т. е. наивысшее начало, с помощью которого люди могут достичь близости со всем миром²⁰⁴. «Сущность учения в том, – пишет он, – что человек может сознавать себя и отдельным, и нераздельным, и телесным, и духовным, и временным, и вечным, и животным и божественным. Для достижения сознания себя духовным и божественным, по Лао-цзы, есть только один путь, который он определяет словом «Дао», включающим в себя

²⁰² Рехо К. Русская классика и японская литература. – М.: Художественная литература, 1987 - с.354

²⁰³ Шифман А. И. Лев Толстой и Восток / АН СССР.Ин-т востоковедения; Ред. Т. Л. Мотылева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1971. – 552 с. – с.26.

²⁰⁴ Шифман А. И. Лев Толстой и Восток / АН СССР.Ин-т востоковедения; Ред. Т. Л. Мотылева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1971. – 552 с. – с.28.

понятие высшей добродетели. Поэтому сущность учения Лао-цзы есть та же, как и сущность учения христианского – в проявлении посредством воздержания от всего телесного, того духовного божественного начала, которое составляет основу жизни человека»²⁰⁵.

Для культуры Востока характерно интимное, очень личное отношение к творчеству Толстого. Он был для восточного человека нравственным авторитетом, которому глубоко верили, чувствуя к нему внутреннее тяготение. Большое воздействие на интеллигенцию Китая и Японию произвел роман «Воскресение» – восточные читатели увидели в романе главное – его высокий моральный пафос.

3.3. М.Хайдеггер – обращение к Китаю

Изначально интерес М.Хайдеггера к даосской философии проявил себя в конце двадцатых годов, о чем может свидетельствовать фрагмент с чтением отрывка из «Чжуан-цзы» после бременской лекции на тему «О сущности истины» (1930 г.). По мнению Е.А. Торчинова, данный интерес был очевиден, на фоне того внимания, которое М. Хайдеггер уделял мистицизму средних веков (в особенности, Мейстеру Экхарту) в связи с проблемой открытости Бытию, которая выражалась в мистическом опыте, а также их текстах²⁰⁶. Благодаря переводу М. Бубера, к 1930 году М. Хайдеггер был знаком с «Чжуан-цзы».

В более позднее время, примерно в 50-е – 70-е годы, интерес М. Хайдеггера к даосизму не заметен, однако его внимание к буддизму школы Дзен и довольно интенсивное общение с японскими студентами и мыслителями относится еще к 1938 году. В это предвоенное время М.Хайдеггер знакомится с Кэйдзи Ниситани, представителем «киотской школы» японской философии. Хайдеггер и Ниситани беседуют о книге

²⁰⁵ Гэ Бао-цюань, О литературном наследстве Л. Н. Толстого в Китае, - газ. «Дружба», 20. X. 1955.

²⁰⁶ Торчинов Е.А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М.Хайдеггер и даосизм // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. / Отв. ред.: М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. –2 -е издание. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.89-114.

Д.Т. Судзуки «Очерки Дзен-буддизма»²⁰⁷, что позволяет судить об усилении интереса философа к мысли восточных умов. И немаловажно то, что, многие герменевтические идеи М. Хайдеггера в поздний период сыграли ключевое значение в разработке канонов феноменологической герменевтики в востоковедении сегодняшних дней^{208, 209}.

Значимым этапом в знакомстве М. Хайдеггера с даосской философией Е.А. Торчинов считает знакомство с китайским ученым Павлом Сяо Ши (Paul Hsiao Shih-yi)²¹⁰, которое произошло в 1942 г., когда последний начал посещать семинары М. Хайдеггера в миланском университете Сакро Куоре. В тот период Сяо Ши предоставил М.Хайдеггеру собственный перевод «Дао Дэ Цзина» на итальянский язык. М.Хайдеггер, в свою очередь, сделал предложение Сяо Ши принять участие над совместным переводом канона Лао-цзы на немецкий язык.

По мнению Е.А. Торчинова, традиционная китайская мысль с ее суггестивной выразительностью в тексте, холистической и натуралистической «метафизикой», а также ее экзистенциально-праксеологическими интенциями, практически абсолютно отвечала особому «досократическому» типу философствования, который философ интенсивно противопоставлял классической западной (новоевропейской) философской модели. М. Хайдеггер не считал китайскую мысль устаревшей или исчерпавшей себя, а напротив видел в ней дорогу к возвращению философии к ее началу, к ее возрождению и обретению ею потерянных, но реалистичных и наполненных бытийственной глубиной смыслов²¹¹.

²⁰⁷ Paul Shih-yi Hsiao. Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching // Heidegger and Asian Thought. P. 93–103.

²⁰⁸ Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosophy. Ed. by A.T. Tymieniecka. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1984.

²⁰⁹ Демин И.В. Трактовка соотношения философии и частных наук в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике Р. Генона // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 3. С. 27-34.

²¹⁰ Торчинов Е.А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М.Хайдеггер и даосизм // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. / Отв. ред.: М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. – 2 -е издание. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.89-114.

²¹¹ Торчинов Е.А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: М.Хайдеггер и даосизм // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. / Отв. ред.: М.Я.

М.Хайдеггер вопрошает бытие, но так, чтобы «сберечь тайну бытия»²¹². Коль скоро мышление сопричастно бытию, оно в силу этой сопричастности становится способом сохранения бытия в его изначальной ипостаси. М.Хайдеггер приоткрывает, дает увидеть тайну бытия и вместе с тем сохраняет ее в ее таинственности. Для задачи открытия-сокрытия бытия формируется концепция мышления, которое определяется как бытийное. Концепция позволяет увидеть мышление, которое выходит за рамки традиционного сущностного мышления, полагавшегося как метод метафизики. Будучи постметафизическим мыслителем, М. Хайдеггер признает, что «человек больше, чем только разумное существо. Эта истина служит своеобразным основанием для выхода за пределы разума. Разум в философском контексте исчерпал свои бытийно-исторические возможности. Акцент теперь делается на мышлении, которое определяется как «дело мысли».

«Дело мысли» М. Хайдеггера по своему действительному статусу есть мета-философия, содержание которой кроется в бытийно-исторической философии. «Дело мысли» стремится к тому, чтобы осмыслить и понять вопрос о том, что есть философия, а поскольку традиционная философия завершается, М. Хайдеггер выходит за ее пределы. Он открывает для мышления новые пути, которые восходят к изначальному единению философски понятого строгого мышления с глубинной мудростью веков, выраженной и закрепленной в национальном языке, который, в свою очередь, является ключевым элементом любой культуры.

М. Хайдеггер смотрит на науку как на силу разрушительную, которая разрушает даже тогда, когда созидает. Созидательное познание науки оказывается разрушительным в мире человеческих отношений, наука разрушает привычный мир вещей. М. Хайдеггеру дорог патриархальный мир,

Корнеев, Е.А. Торчинов. – 2 -е издание. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.89-114.

²¹² Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с. – с.339.

который питает в человеке чувство умиротворения, тихой радости бытия. Он проникается бесконечным уважением к миру «дедовских» вещей, и в буквальном и в символическом смысле. То, насколько дорог М. Хайдеггеру мир естественных ценностей полностью раскрыто в его труде под названием «Вещь»²¹³. В ней описывается идеалистическая картина мира предельно простого бытия вещей, мир «крестьянских башмаков» и колодца.

Тем не менее, критика науки и разума есть необходимая предпосылка теологического и мистического способов вхождения в тему бытия и истины у М. Хайдеггера. Мышление М. Хайдеггера тяготеет к тайне бытия, приобретает мистическую форму его постижения – бытие как таковое таинственно, а опыт бытия сверх-метафизический. «Ученость» М.Хайдеггера неотъемлема от его философской умудренности, он есть мыслитель, критикующий науку.

Мартин Хайдеггер выступает против распространенного мнения о том, что научное мышление якобы является единственным по-настоящему строгим мышлением и только его и можно, и необходимо сделать эталоном мышления философского²¹⁴. Смысл же на самом деле в прямо противоположном. По Хайдеггеру, научное мышление является лишь производной формой философского мышления. В свою очередь, философия никогда не происходит из науки и никогда ни находится в одном ряду с науками, а предшествует им. Философия находится в абсолютно другой сфере и ином уровне духовной самобытности. Философия и ее мысль находятся в одном ряду с поэзией, что роднит её с культурным наследием.

Мартин Хайдеггер принадлежит к числу «культовых» имен современной философии, имен глубоко символических и мифологизированных. В академической традиции его рассматривают, как правило, как философа, принадлежащего к кругу экзистенциалистов. Однако

²¹³ Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. – М., 1993.

²¹⁴ Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с. – с.341.

хорошо известно, что сам М.Хайдеггер не принимал такую классификацию, предпочитая оставаться в одиночестве²¹⁵.

Весь корпус хайдеггеровских текстов может быть разделен на две основные фазы:

- фаза аналитики Dasein;
- фаза истории бытия²¹⁶.

В «Бытии и времени» М. Хайдеггер последовательно и систематично анализирует внутреннюю структуру Dasein.

Указывая на бытие как на главную цель своего исследования, М. Хайдеггер, тем не менее, начинает «Бытие и время» с доонтологического знания бытия, в котором он обнаруживает скрытые намеки, указывающие на общее направление всего проекта – онтологическое прояснение бытия. Человек как единственное сущее, обладающее пониманием бытия, – это, следуя М.Хайдеггеру, своего рода медиум для обнаружения уже самого бытия. В этом заключается необходимость предварительной аналитики Dasein.

Dasein как понимающее бытие сущее характеризуется открытостью или бытием-в-мире, которое М.Хайдеггер последовательно рассматривает в трех аспектах: как бытие; как мир; и как саму «открытость» Dasein «миру». Внутри «открытости» он обнаруживает три способа, раскрывающих природу Dasein: «настроенность» – раскрытие Dasein как «заброшенного» в мир; «понимание» – раскрытие Dasein в его «проекте»; «речь», раскрывающая Dasein в его «падении». После этого экзистенциального ряда последовательной индивидуализации М.Хайдеггер показывает структуру Dasein в ее целостности, то есть уже экзистенциально-онтологически. Она выражена в феномене «смерти» (точнее в ее предвосхищении, как чистой возможности Dasein, в феномене «совести» как готовности Dasein к «зову»,

²¹⁵ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – Серия «Мир культуры, истории и философии». – СПб.: Издательство «Лань», 2000. – 192 с. – с.15-16.

²¹⁶ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – Серия «Мир культуры, истории и философии». – СПб.: Издательство «Лань», 2000. – 192 с. – с.29.

призывающему его к «собственному» бытию, и в феномене «страха», впервые раскрывающему для Dasein возможность быть целым. Взятые вместе как «заступающая решимость» эти феномены раскрывают Dasein как временное.

В своей временности Dasein раскрывает себя из будущего и обнаруживает свое прошлое, которое совместно с будущим актуализирует Dasein в настоящем. Таким образом, общая тематическая линия «Бытия и времени» приводит ко времени как трансцендентальному условию раскрытия бытия как такового.

Несомненно, что своеобразие фундаментально-онтологической постановки вопроса о бытии во многом заключено в том смысле, который М.Хайдеггер вкладывает в термин Dasein.

С точки зрения лингвистики, Da-sein являет собой композицию, состоящую из двух слов, второй компонент которой, «sein», означает «быть» или «существовать». Это «быть» необходимо понимать, как инфинитив личного «я есть», но не объективированного «есть» вещей. Первый же компонент указывает на место или пространство, на «здесь» и «сейчас». Показательно в связи с этим хайдеггеровская ссылка на В. фон Гумбольдта, указавшего на родство в ряде языков обстоятельств места («здесь») с личными местоимениями («я») ²¹⁷. И уже исходя из этой двойной смысловой комбинации в форме аналогичной двоичной структуры, выстраивается большинство переводов этого термина. Вне зависимости от возможных различных вариантов перевода, наиболее известные из которых: здесь-бытие, присутствие, бытие-вот, da-бытие, основное внимание в любом переводе акцентируется на частице «da», придающей традиционной онтологической теме феноменологический смысл конкретности. Неудивительно, что этот ключевой термин представляет собой наибольшую проблему не только для перевода, но и для комментария «Бытия и времени».

²¹⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. / М. Хайдеггер; пер.с нем. В. В. Бибихин. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с. – с. 119.

В этой ситуации возможны три альтернативные стратегии. Во-первых, стратегия перевода, конструирующего русскоязычный термин по описанной двойной структуре немецкого оригинала. Однако, любой буквальный перевод не вполне адекватно выражает тот смысл, в котором М.Хайдеггер использует этот термин, и скорее уводит в сторону от понимания внутренней динамики самой хайдеггеровской мысли. Термин *Dasein*, на наш взгляд, едва ли может быть адекватно переведен во многом по причине известной искусственности самой задачи перевода. Во-вторых, введение аналогичного и параллельного по смыслу собственно русскоязычного выражения. Но эта по сути метафилософская стратегия будет уже иметь дело не столько с хайдеггеровской философией и ее спецификой, сколько с философией вообще. С нашей точки зрения наиболее корректным представляется оставить термин *Dasein* в уже известной немецкоязычной транскрипции, после предварительного подробного разъяснения его смысла.

Прежде всего, необходимо поставить принципиальный вопрос о мотивах неприемлемости для М. Хайдеггера термина «человек» и предпочтения им термина *Dasein*. Для этого можно выделить, на наш взгляд, две основных причины:

Во-первых, *Dasein* никогда не есть некоторое «что». Слово «человек» с логико-грамматической точки зрения – это общее (родовое) понятие, подобно столу, дереву и т.д. Вышеприведенные понятия помогают объединить отдельных индивидов в класс, а класс, в свою очередь, указывает на «чтойность» всех его участников. Но человек никогда не есть «что»: его самость заключается в его существовании (то есть его «что» – это всегда только его «как»). Его экзистенциальная природа позволяет ему осуществлять себя в самых разнообразных модусах, выбирая их. Следовательно, то, как человек существует, никогда не может быть определено через его логическую «сущность» или «чтойность». И это первая причина для предпочтения термина *Dasein*.

Во-вторых, сущее, в котором Dasein понимает себя, – это оно само. Общее понятие «человек» – это наименование, обозначение общих качеств или свойств, принадлежащих всем членам класса, а единичные индивиды рассматриваются как собрание их качеств. Но Dasein никогда не может быть просто обобщением всех качеств человека, поскольку то, что делает для него возможным существование именно как Dasein, это не его качества или свойства, а его понимание самого себя в своем существовании. Это является второй причиной для предпочтения в пользу термина Dasein.

Показательно, что вплоть до середины 20-х гг. М. Хайдеггер не без явного влияния философии жизни, особенно Дильтея и Зиммеля, использует терминологически вместо Dasein «этость» (die Diesigkeit) и «жизнь» (das Leben). Окончательный переход от выяснения «жизнь» к термину «Dasein», по-видимому, происходит в лекциях 1925 г. «Пролегомены к истории понятия времени», где М. Хайдеггер связывает фактичность жизни с делящейся природой времени. Таким образом происходит переход от понятия «жизни» с ее пафосом единичного существования (в дальнейшем он будет востребован в экзистенциализме Ясперса и Больнова), к Dasein как уже онтико-онтологической структуре. Лекционный курс 1922 г. «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» является в этом смысле переходным и показательным, поскольку именно здесь терминология философии жизни оказывается явно недостаточной для выражения уже рождающейся идеи конкретности бытия, хотя онтологическая терминология «Бытия и времени» еще отсутствует. Так можно проследить рождение ключевого термина Dasein: «жизнь = Dasein, бытию, наличествующему в жизни и с помощью нее»²¹⁸.

Говоря позитивно, методологический смысл термина Dasein в мысли М. Хайдеггера выражает непосредственность, конкретность «здесь» и «сейчас» – это непрерывное присутствие бытия в конкретных ситуациях

²¹⁸ Heidegger M. Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einfuehrung in die phaenomenologische Forschung // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 61 / Hrsg. W.Broeker und K.Broeker-Oltmanns. Frankfurt. – М., 1985. – S. 85.

человеческой жизни. Человек – это единственное сущее, обладающее пониманием бытия, а, следовательно, лишь для него бытие может обладать непрерывной актуальностью, только в его существовании, причем повседневно, оно и может присутствовать как его своеобразный «ноэватический смысл». Именно этот смысл феноменальной сращенности или идентичности плана смысла (в терминологии самого М. Хайдеггера «онтологического» непредметного плана бытия) и предметного фактического – оптического – плана существования внутри единой непрерывности и выражает этот хайдеггеровский термин. Dasein по своей внутренней природе – это принципиально двухплановый термин, имеющий «совмещенное» онтико-онтологическое значение: анализ именно сущего, но всегда в аспекте его бытия. И хотя в «Бытии и времени» онтологический смысл Dasein, как освещающе-раскрывающее мир присутствие бытия, на основе которого человек только впервые и становится человеком, несомненно, наиболее важен, тем не менее, этот термин имеет еще и онтический смысл: он обозначает конкретное сущее, которое всегда есть мы сами. Именно так, фактически, М. Хайдеггер и определяет Dasein, когда он впервые вводит этот термин в текст «Бытия и времени»²¹⁹.

Dasein не идентично эмпирическому «я», в большей степени оно тождественно присутствующему в «пространстве человеческого» объективному мотиву смысла, обнаружение которого и составляет тему аналитики Dasein. В этом смысле аналитика Dasein – это своего рода топология бытия, пытающаяся обнаружить единственное «место» в мире сущего, откуда только и можно, став на эту «точку», поставить вопрос о бытии, и очерчивающая, затем, контуры этого «места». Dasein – это «место» («топос») понимания бытия; «место», где бытие раскрывает себя сущему. Таким образом, Dasein это бытие, фиксированное в определенном месте, и этот пространственный смысл Dasein представляется весьма существенным.

²¹⁹ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – Серия «Мир культуры, истории и философии». – СПб.: Издательство «Лань», 2000. – 192 с. – с.43.

Однако важно уяснить, что это «место» – это не пространственный отрезок или какое-либо положение в пространстве. Это именно человек как экзистирующий, то есть непрерывно выходящий вовне себя, в открытость бытия субъект. Поэтому Dasein и бытие не могут быть поняты как две различные самоидентифицируемые сущности, как противостоящие друг другу человеческое бытие и бытие как таковое. Напротив, они взаимонаправлены друг к другу. Бытие – это не неподвижное и неизменное целое: оно непрерывно воспроизводится, актуализируется подобно гераклитовскому огню, непрерывно воплощается в экзистенциальной фактичности Dasein, которое, в свою очередь, непрерывно выходит вовне себя (экзистирует), стремясь к воплощающейся в нем открытости бытия.

Иными словами, Dasein это сущее, которое непрерывно понимает бытие в том смысле, что оно непрерывно соотносено с этим бытием. Dasein и есть собственно это отношение к бытию, присутствующее в «пространстве человеческого». Во «Введении» к своей знаменитой фрейбургской вступительной лекции 1929 г. «Что такое метафизика?», с которой начинается известный «поворот» в хайдеггеровском мышлении бытия, он так объясняет эту «пространственность» Dasein, его непрекращающуюся соотношенность с мирозданием: «Чтобы как отношение бытия к сущности человека, так и сущностное отношение людей к открытости («Вот») мироздания как такового охватить одновременно и в единственном слове... было выбрано имя «присутствие» (Dasein)... словом присутствие (Dasein) названо такое, в чем впервые только и можно иметь опыт места, а именно местности истины бытия...»²²⁰. Таким образом, человек – это не самодостаточное существо в том смысле, в котором он может быть понят вне и помимо рассмотрения его отношения к бытию. Отношение к бытию в форме временного опыта существования («экзистенции») – это сама суть, сама природа «человеческого». Все поступки человека – все это есть его

²²⁰ Бибихин В.В. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2013. – 288 с.

ответы бытию. Отвечая бытию, обнаруживая в себе исходное Dasein, человек только и становится человеком.

Таким образом, цель М.Хайдеггера не антропологична. Мартин Хайдеггер принципиально не делает этого вроде бы само собой напрашивающегося шага – отождествить объективный мотив смысла (Dasein) с его субъективным «носителем» – человеческим существованием, получив в итоге не просто специфическое соотношение этих двух планов, а единое неделимое «личное бытие». При этом, он принципиально отграничил бытие личности от всего психического (шаг, сделанный в традиции немецкого персонализма в частности М.Шелером и в поздней, «генетической» феноменологии Гуссерля). Для М.Хайдеггера аналитика Dasein – это не антропологическое исследование природы человека. Скорее эта предварительная аналитика как бы очерчивает то «пространство», изнутри которого только и возможна, в дальнейшем, уже онтологическая постановка вопроса о бытии как таковом.

Обобщая, можно выделить четыре основные характерные черты, определяющие способ бытия Dasein.

Первая характеристика, данная Dasein в «Бытии и времени», – это определение его как такого сущего, способ существования которого сам есть его основная проблема, и заключается он в непрерывном отношении к самому себе, в непрерывном тематизировании себя как своего собственного предмета, то есть в экзистенции.

Внутренняя природа Dasein, как мы уже отмечали, не может быть выражена как его «чтойность», подобно объективной определенности вещи, но скорее, как его отношение к его собственному способу существования. В некоторой степени Dasein само определяет себя, существуя как непрерывное отношение к самому себе. Его «есть» – это не нечто предметно определенное, подобно логической сущности вещи, но нечто непредметное или потенциальное. Эту потенциальность или возможность быть или не быть самим собой М. Хайдеггер называет экзистенцией.

Dasein как экзистирующее сущее отличается от предметного существования вещей и второй характерной своей чертой – присущим ему пониманием бытия. Dasein существует, понимая смысл своего существования, то есть всегда как субъект, но не как объект. Важно уточнить, что понимать и существовать для Dasein суть одно и то же, Dasein существует понимая, и в этом смысле понимающее существование принципиально отлично от предметного (наличного) бытия вещи. Таким образом, Dasein, в отличие от вещи, понимает себя как вопрошающего о бытии, экзистенциально «временищегося» субъекта, но при этом данного самому себе лишь опосредованно, в последовательности структурных модусов своего бытия или экзистенциалов, то есть как объект.

Быть понимающим сущим, то есть знать то, что есть, означает быть открытым бытию. В этой открытости Dasein соотносится со всем миром и со всяким сущим в нем. Dasein всегда существует в открытости, то есть в определенном «экзистентном» окружении, но в котором он всегда либо рожден, либо введен случаем, либо сознательным выбором.

М. Хайдеггер мастерски подходит к переводу классической китайской литературы в частности «Дао Дэ Цзина». История этой деятельности М. Хайдеггера нашла своё отражение в Хайдеггериане²²¹. Непосредственный интерес у М. Хайдеггера к этому занятию зародился в начале весны 1946 года, перевод был начат вместе с китайским философом, в совокупности было переведено на немецкий язык восемь глав «Дао Дэ Цзина». Мартин Хайдеггер ведет диалог с профессором Тезука из императорского университета Токио, что нашло отражение очерке «Из диалога о языке между японцем и спрашивающим»²²². В данной работе М. Хайдеггер, помимо всего прочего, упоминает неисчислимы разговоры с графом Куки в собственном доме в двадцатые годы 20 столетия. Беседы велись именно дома, поскольку на семинарских занятиях граф Куки, по словам М. Хайдеггера, предпочитал

²²¹ Paul Shih-yi Hsiao. Heidegger and the Tao Te Ching // Heidegger and Asian Thought, – P. 93–101.

²²² Хайдеггер М. Время и бытие. – С. 273–302.

сохранять молчание. Хайдеггер отмечал, что Куки «мог на европейских языках высказать то, что подлежало разбору»²²³. Мартин Хайдеггер подчеркивает, что почти тридцать лет назад, то есть в начале двадцатых годов, дискутировал с японскими стажерами о месте поэзии в тех или иных культурах. Это воспоминание М.Хайдеггера о том, что он уже ранее «назвал язык, довольно беспомощно, домом бытия»²²⁴.

Мартин Хайдеггер в более позднее время своей деятельности уже в восторженном ключе упоминает труды В.Гумбольдта, посвященные языку в целом и различным языкам в отдельности. Дорога Гумбольдта к языку теперь представлена М. Хайдеггером во всем разнообразии гумбольдтовской мысли²²⁵. И, по сути, все его очерки, беседы и лекции о языке находят отражение не только в словах Новалиса о языке, но и Гумбольдта. Проблема мироздания и «ничто» проявляется как в свете мыслей Мейстера Экхарта, Ницше, Лейбница, а также многих других мыслителей как западной Европы, так и восточной, о которых мы уже частично упоминали.

В более поздний период, у М. Хайдеггера отмечается тенденция обращения к мистикам: Экхарту, Силезиусу, к их мнению о понятии «Ничто», сходному со взглядами приверженцев даосизма и буддизма Махаяны²²⁶. Позднего М. Хайдеггера уже рассматривают как метафизика природы, «почвы», «ландшафта»²²⁷, а некоторые исследователи называют его пост-метафизиком²²⁸.

В одном из своих трудов совершенно в даосском стиле говорит М. Хайдеггер следующее: «Ничто не есть без основания. Бытие и основание: одно и то же. Бытие как основывающее не имеет под собой основания, играя, как бездна, ту игру, которая в качестве посылы судьбы бросает нам в руки

²²³ Хайдеггер М. *Время и бытие*. – С. 275.

²²⁴ Хайдеггер М. *Время и бытие*. –С. 275.

²²⁵ Хайдеггер М. *Время и бытие*. – С. 262-263.

²²⁶ *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge university Press, 1995. –P. 249–250; Lutz C.L. *Zwischen Sein und Nichts*. – Bonn, 1984.

²²⁷ Foltz Bruce V. *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics and the Metaphysics of Nature*. New Jersey, 1995. P. 116–153.

²²⁸ Heidegger M. *Denker der Post-Metaphysik. Simposium aus Anlass seines 100 Geburtstags*. Herausgegeben von Frank Werner Veauthier. Heidelberg, 1992.

бытие и основание»²²⁹. Бытие лишено основы, являясь основанием всего. Будучи безосновным, оно также служит источником возникновения всех оснований. Как гласят первые строки известного даосского средневекового текста: «О Дао нельзя говорить. Но то, без чего речь невозможна, и есть Дао. Дао нельзя мыслить. Но то, без чего мышление невозможно, и есть Дао» («Гуаньинь-цзы»)²³⁰.

По утверждению Ю.С. Корневой, задача М. Хайдеггера не связать нас новой картиной мира, а дать возможность вернуть, вывести из забвения свободного и ответственного перед своей судьбой и историей индивида²³¹. Подобное стремление наблюдается и в архаическом мышлении, в со-присутствие с которым М. Хайдеггер вошел благодаря ощущению необходимости выйти на тропу диалога с самим бытием.

Таким образом, интерес М. Хайдеггера к даосской мысли проявился в конце 20-х – начале 30-х годов XX века и был сопряжен с тем вниманием, которое ученый уделял средневековому мистицизму.

3.4. Сумерки Дао (по В.В. Малявину)

Большим вкладом в постижение глубинных аспектов мировоззрения даосов также послужили научные труды В.В. Малявина. Ученый исследует проблемы духовного развития человека в традициях даосизма, буддизма и неоконфуцианства.

По мнению В.В. Малявина, «именно духовная традиция Востока, и прежде всего Китая, отвечает главному отличительному признаку мудрости: стремлению утвердить недвойственность, неразличение просветленности «чистого», без-объектного сознания и «обыденного разума», в конечном счете сливающегося с обычаем и принятым мнением»²³². Темы культурного символизма китайской традиции, взаимодействия течений китайской мысли

²²⁹ Хайдеггер М. Положение об основании. Пер. с нем. О.А. Коваль. – СПб., 1999. – С. 190.

²³⁰ Гуань Инь-цзы». Пер. Е.А. Торчинов. – СПб., 2001. с. 103-129

²³¹ Корнева Ю.С. Ничто в философии Мартина Хайдеггера: параллели в архаической традиции // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. – 2004. – № 1. – С.453-459.

²³² Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М., 1997. – С.20.

на фоне литературы и искусства получили углубленное развитие в книге «Сумерки Дао»²³³.

«Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени» В.В. Малявина – это исследование, в котором более подробно рассматривается закат традиционной культуры Китая, истории становления реальности человеческого духа, воплощенной в символизме человеческой культуры.

По В.В. Малявину, сумерки – это межвременье, охватывающее и дневное, и ночное бытие, время отнимающее и дающее; время грез и мечтаний, скользящих по краю забвения; пора воспоминаний и предчувствий, время неопределенности, которое, однако, вызывает и влечет к решимости сердца.

В сумеречном языке происходит называние без определения, речь стремительная и текучая настолько, что не имеет устойчивых форм. Для сумеречного видения характерна потеря знакомых образов и узрение неприметных, сокровенных свойств жизни.

В сумерках, кажущихся со стороны чем-то скоротечным и мимолетным, кроется тайна царственного Срединного Пути. В «нулевом градусе» определенности сумеречного мира таятся семена культурных стилей, невидимые корни человеческой деятельности. Здесь сходятся крайности и уживается несовместимое. В сумерках Дао ничто не кажется чужим и не воспринимается как свое. Здесь все возможно – и не случается ничего неожиданного.

В.В. Малявин стремится проникнуть в сумеречный, одновременно увиденный в сердце и запечатлевшийся в быте мир китайской культуры.

Для раскрытия заявленной проблематики автор обратился к свидетельствам искусства, литературы, философии Китая XVI-XVII веков – наиболее примечательной с избранной им точки зрения эпохи китайской

²³³ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. – М.: Астрель»: 2003. – 436 с.

истории²³⁴. Собранный материал помогает увидеть культуру Китая на самом зрелом этапе ее истории, понять ее внутренний, духовный образ, каким он сложился перед тем, как духовная традиция Китая погрузилась в глобальную ночь современной технократической цивилизации.

Неразрывный союз познания и деяний – один из ключевых постулатов традиций Китая. В даосизме данный постулат декларируется с особой выразительностью.

Древние пословицы даосских мастеров боевых искусств говорят: «Искусство кулака не сходит с руки» или «В кулачном искусстве, так или иначе, правил нет». Стоит отметить, что аналогичные поговорки имели популярность среди художников, мастеров каллиграфии, специалистов по устройству садовых ландшафтов.

В некоторых китайских народных школах боевых искусств – к примеру, в школе «Сливового цветка» – практические занятия настолько заслоняют теоретические познания, что в них даже отсутствуют легенды о зарождении самой школы.

В даосизме мудрые люди даруют друг другу тайну Пути, «позабыв друг о друге». Состояние «забытья» – вершина интимной общительности людей, непосредственной «передачи истины от сердца к сердцу», которая осуществляется лишь в совместном делании²³⁵. Даосская традиция пронизывает многие аспекты китайской культуры, в том числе и боевые практики, что свидетельствует о Дао как об осевой универсалии.

В.В. Малявин ставит в пример отношение даосов к словам в качестве своеобразного объяснения невозможности объяснить их понятия для человека европейского склада ума: «Даосы протестовали лишь против применения слова как конвенционального, объективированного знака, фиксирующего столь же конкретную, прочно ограниченную сущность. В

²³⁴ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. – М.: Астрель»: 2003. – 436 с.

²³⁵ Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. – М.: Астрель»: 2003. – 436 с.. – с.57.

большинстве случаев Чжуан-цзы и говорит о «словах» (кит. *янь* 言) в данном значении, но в то же время, нередко он проводит контраст между словом и тем, что следует назвать логически обоснованными, доказанными утверждениями (кит. *бянь* 辨): «Дао, выражая себя, уже не Дао; слова, превращаясь в логически выведенные утверждения, не достигают [правды немислимого]»²³⁶.

Со свойственной ему иронией, но не без гордости Чжуан-цзы говорит о том, что его слова «велики и беспощадны». Кроме того, он признает роль языка как важного орудия в познании истины: «ловушка необходима для поимки зайцев. Поймав зайца, можно забыть о ловушке. Слова необходимы для выражения идеи. Осознав идею, забывают о словах. Где же отыскать мне забывшего слова собеседника, чтобы с ним завести разговор?»²³⁷.

На примере живописи, каллиграфии, архитектуры, театра, скульптуры В. Малявин рассказывает о культуре, миропонимании и быте старого Китая. Автор предлагает оригинальный взгляд на традиционную китайскую культуру, по-новому освещая ее мировое значение. Новаторство подхода В.В. Малявина состоит в осмыслении под новым углом самой сути использования и присутствия Дао как слова и как понятия в интеллектуальных науках Востока. В.В. Малявин рассуждает о нарушении понимания Дао в классической научно-философской концепции идей, а также в выдвижении принципиально нового постулата о предназначении данного термина в древних канонах Дальнего Востока, в частности, в древнекитайских трактатах.

Одна из особенностей представлений о бытии у древних китайцев связана с рассмотрением свойств пустотности мироздания. Учение о пустотности мира является одним из узловых в структуре даосской модели

²³⁶ Коблякова А.А. Термин «Дао» – трудности перевода // Экономические стратегии. – 2015. – Т. 17. – № 9 (134). – С. 133.

²³⁷ Там же.

проявленной Вселенной. В.В. Малявин выделил основные аспекты понятия пустотности в даосской философии:

1. Пустота – является прообразом наивысшей цельности мироздания. Всякое бытие, по мысли древних даосов, удерживается Пустотой. Это «пустоеместилище» – пустота сосуда или утробы «Матери мира», вмещающих в себя все сущее; пустота колесной втулки, держащей колесо мирового круговорота; пустота кузнечного меха, производящая мировое дыхание.

2. Пустота – разрыв, имеющий бытийственный и эпистемологический характер. В пустоте противоположности расходятся, чтобы соединиться. Дух находит истинное пристанище в прахе, тотальная неопределённость переливается в абсолютную детерминированность, светлое начало «ян» упрочнено в самых сокровенных глубинах темного начала «инь» и наоборот. Так происходит оттого, что, будучи вечной перспективой, превосходя всякое наличное бытие, пустота выступает лишь как не-данность.

3. Пустота – окружающая среда и ресурс силы обновления. Отныне, когда определена роль пустоты как «промежутка без предела» и «различия вне форм», сможет получить подоплеку концепция реальных перемен, то есть перемен, происходящих в бесконечности пространственно-временного континуума, и, стало быть, перемен, которые невозможно зафиксировать или перечислить²³⁸.

Таким образом, как отмечает В.В. Малявин, в даосизме пустота является прообразом высшей целостности мира и стоит в одном ряду с определениями всепроницающего единства, единения и согласия, где в пустоте нет каких-либо противопоставлений²³⁹.

²³⁸ Малявин В.В. Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М., 1995. – 439 с. – с.27-28.

²³⁹ Малявин В.В. Чжуан-цзы. – М., 1985. – 310 с. – с.102.

3.5. Проблема вырождения символического миропонимания

Китайское государство относится к древнейшей цивилизации, вобравшей в себя неисчислимое количество культур и государств за более чем 60 вековую историю. Поднебесную по праву считают страной символов, тайных смыслов и настоящего таинства, переданного через тысячелетия практически в неизменном виде до наших дней.

Культура Китая во все времена стремилась к достижению гармонии с окружающей средой. Одним из ярчайших тому подтверждений является китайская семиотика. Огромнейший смысл в магических ритуалах Китая придавался символам, проникающим во все сферы человеческой жизни. Есть предпосылки для восприятия символов в качестве образов давно минувших и происходящих в настоящем времени событий. Культ предков, живой природы во многом дал повод для развития семиотики. На территории Европы и Востока в равной степени почитались символы природы, которые являлись незаменимыми при осуществлении ритуалов и обрядов. Традиционная китайская культура не смогла бы обойтись без многообразия оберегов и амулетов, знаков и символов, которые со временем приобрели статус поистине национальной особенности данного государства. Стремление к согласию и гармонии стало ключевой особенностью жизни китайцев, помогая сохранять позитивные взаимоотношения внутри замкнутого сообщества сосуществующих друг с другом людей.

Верования китайцев имеют под собой основу в виде подвижного воображения и многочисленных поколениях «суеверий», что особенно интенсивно выражается в широком диапазоне символов. Они базируются на древнейших преданиях, слагаемых легендах, фольклоре народа, классических практиках и обширнейшей китайской истории²⁴⁰.

Природа символизма представлена в даосском каноне «Дао Дэ Цзин». Символы понимались в Китае не просто как способ познания мира, но и как

²⁴⁰ Махортова О.В., Мордовина Л.В. Особенности символики и знаковости Китая // Аналитика культурологии. – 2011. – № 19. – С. 137.

сама действительность, как видимый образ незримых сущностей, поэтому мир символов выражался во всем, что можно себе представить. Это и строительство городов, где была важна символическая функция города – быть прообразом «небесного порядка»; расположение вещей в пространстве дома и природы; государственное устройство, эмблемы, гербы; обряды, ритуалы, праздники; иероглифическая система письменности и многое другое²⁴¹.

Утверждение современной космологической модели, появление «натуралистической метафизики» Нового времени и связанные с этим духовные изменения вызвали кризис мифологического сознания и непосредственно стимулировали распад символической картины мира²⁴². Так как иерархический принцип лежит в самой природе символа – высшее и идеальное в нем всегда проявляется через посредство низшего и чувственно постигаемого, – символизм как способ восприятия и понимания реальности становится невозможным в условиях гомогенного, однокачественного мира. И сейчас, предвзято обсуждая проблему разложения средневекового символизма, мы должны признать, что этот процесс не мог произойти в одночасье. Следы тысячелетнего образа мышления продолжают встречаться нам вплоть до самого завершения XVII века. Однако, чем ближе мы подходим к его концу, тем заметнее меняется соотношение между позитивными свидетельствами такого рода, с одной стороны, и фактами его критики и отрицания, – с другой. Апофеоз же «буквально воспринимающего разума» (П. Бёрк) и порожденной им семантической линейности в толковании Библии и иных текстов, по мнению современных ученых, пришелся на последние десятилетия XVIII в.²⁴³.

²⁴¹ Махортова О.В., Мордовина Л.В. Особенности символики и знаковости Китая // Аналитика культурологии. – 2011. – № 19. – С. 139.

²⁴² Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Наука о культуре: теория и история (метафизика и персонология). Учебное пособие. / Иваново, Шуя. – 2011. 152 с. – с. 12-13.

²⁴³ Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. – 1993. – № 2. – P. 108121; Бёрк П. История как аллегория // Другие Средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. – М.: Университетская книга, 1999. – С. 61-62.

Российский исследователь А.В. Карабыков выделяет следующие пути преодоления символического миропонимания в раннее новое время²⁴⁴:

Во-первых – постепенный отказ от символизма. В течение XV-XVII вв. преодоление символизма происходило непосредственно, в виде недвусмысленного отказа от него, а также опосредованно, через разложение традиционных форм и способов мышления.

Поясняя суть первого пути, отметим, что наиболее самостоятельные умы этой эпохи постепенно приходили к принятию оккамистского тезиса о невозможности сколько-нибудь верных аналогий между миром и Богом по причине необходимого, «случайного» характера творения. Сам Оккам, великий теоретик схоластического декаданса XIV в., в своих трудах отстаивал идею абсолютности Божественной воли, способной, когда и как угодно Всевышнему нарушать законы, установленные им для сотворенной вселенной. По его убеждению, одна из причин невозможности символизма заключается в том, что творец никогда не дает гарантий относительно стабильности существующего мироустройства (Disp. IV, XX, XV)²⁴⁵. Оккам учил, что естественные вещи неспособны сообщать нам что-либо о Боге. И потому мы не можем знать о нем ничего, кроме того, что было явлено им в Откровении.

Разорвав онтологическую связь, соединявшую мир и создателя, Оккам открыл путь к эмпирическому познанию природы. Но, изучаемая ради нее самой, она являла исследователям очевидную законосообразность своих феноменов, что наводило их на мысль о стабильности ее устройства, которую метафизически опровергал этот философ. В итоге по мере оформления механистической картины мира европейские интеллектуалы усваивали взгляды, во многом противоположные идеям Оккама. В соответствии с ними, библейский Бог есть *Deus absconditus* – сокровенный Бог, который не являет

²⁴⁴ Карабыков А.В. Пути преодоления символического миропонимания в раннее новое время // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С.98-110.

²⁴⁵ Оккам У. Избранные диспуты // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. –С. 355.

себя в творении, но всецело пребывает вне его сферы. Созданный им однажды по подобию механизма (например, часов), мир с тех пор существует по заложенным в него законам. Так что даже творец почти или вовсе никогда не преступает эти законы, ибо в противном случае, говорили детерминисты Нового времени, его поступки были бы лишены последовательности.

Если проследить развитие данной концепции в исследуемый период, мы увидим, что, созданная перипатетиками и стоиками, она была подхвачена ренессансными последователями этих античных школ. По словам Помпонаци, «Бог поступает по фатуму и согласно природе»; Он «не участвует непосредственно в земных делах»²⁴⁶. И потому «считать, будто... слова и молитвы способны заставить богов изменить установленный извечно ход вещей, есть не что иное, как бред сумасшедшего», – заявлял другой гуманист Альберти²⁴⁷. Пусть в меньшей степени, но сходные интуиции были свойственны и некоторым христиански ориентированным деятелям Возрождения. В их среде росло число тех, кто, стремясь к «гуманизации» христианства, состоявшей в рациональном очищении религии от средневекового магизма, отвергал факт или саму возможность чудес в современности.

Таким образом, разрушение средневекового символизма в европейской традиции имело своим следствием дискредитацию феномена чуда и, в частности, священнодействий церкви. Стимулируемое этим процессом, происходило деонтологизирующее переосмысление символических практик, посредством которых церковь традиционно являла свою мистическую власть.

Во-вторых, происходила деградация символизма. Помимо принципиального отказа от символического образа мысли,

²⁴⁶ Горфункель А.Х. Диалектические идеи итальянского Возрождения // История диалектики XIV-XVIII вв. – М.: Мысль, 1974. – С. 63; Помпонаци П. О причинах естественных явлений, или о чародействе // Помпонаци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений, или о чародействе». – М.: Гл. ред. АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 191.

²⁴⁷ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М.: Изд-во МГУ, 1985. – С.153.

провозглашавшегося теми, кто находился в авангарде интеллектуальных преобразований своей эпохи, разрушение средневекового видения мира также шло путем постепенной деградации традиционной символической системы. Согласно нашим наблюдениям, указанная тенденция осуществлялась в двух ключевых формах. Во-первых, происходило распространение крайне несерьезного, игрового отношения к символу, отдававшегося на откуп личным прихотям и фантазиям людей²⁴⁸. Верность этого вывода подтверждают многочисленные памятники данного периода. Причудливым, фантастическим, надуманно-субъективистским символизмом насыщены литературные произведения барокко, господствовавшего тогда художественного направления, оккультные и философские трактаты, а также утонченные развлечения, наполнявшие досуг великосветских кругов. Хорошей иллюстрацией такого рода праздной игры ума может послужить свидетельство Кастильоне, описавшего жизнь при дворе герцогов Урбино в начале XVI столетия: «Иногда же... затевались какие-нибудь замысловатые игры, по ходу которых присутствующие выражали свои мысли под покровом различных аллегорий, кому как больше нравилось»²⁴⁹.

Усиление фривольной субъективности в обращении с символическим было во многом вызвано распадом средневекового иерархизма и сопряженным с ним ростом личного самосознания, доходившим до пределов радикального индивидуализма. В идеологической сфере эти процессы проявлялись в том, что можно определить, как «кризис авторитета». Примем во внимание, что универсум христианского символизма, представлявший собой ансамбль чувственных и умопостигаемых элементов, сохранял свою относительную стабильность прежде всего благодаря его укорененности в церковном Предании. Его поддерживала многовековая традиция, которая брала свое начало в трудах древнейших толкователей Писания, в основном принадлежавших александрийской школе библейской экзегезы. Утрата

²⁴⁸ Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 253.

²⁴⁹ Кастильоне Б. О придворном. // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. – М.: Юристъ, 1996. – С. 482.

церковью абсолютного идеологического авторитета – вплоть до полного отвержения ее Предания сторонниками ренессансного язычества или крайнего протестантизма – повлекла за собой декаданс символического универсума. Гуманисты Возрождения, «властителями дум» которых в основном являлись античные мыслители и писатели, вводили в этот ансамбль новые, исконно чуждые ему элементы, тем самым расшатывая его. Рационалисты раннего Нового времени, учившие руководствоваться в познании только собственным разумом, открыли дорогу совершенно произвольному манипулированию с символическим, выведя его из-под духовного «контроля» предшествовавшей традиции. Следствием этих изменений стало стирание глубокого различия между символом, метафизическая основа которого была разрушена, и конвенциональным знаком: и тот и другой теперь одинаково произвольно должны были устанавливаться людьми, лишённые корней в бытии.

Разрушение средневекового символизма имело своим результатом решительный разрыв и противопоставление культурной и природной сфер бытия. Две великие «книги» Создателя – Писание и Творение – более не подлежали обязательному согласованию между собою. Библия являет смертным истины Откровения, которые должны по преимуществу приниматься на веру. Тем временем сотворенный мир должен служить объектом эмпирического познания и научно-рационального объяснения. Как верно утверждает П.П. Гайденко, «предоставив дело спасения души «одной вере» (имеется в виду принцип *sola fide* – еще один краеугольный камень протестантизма), Лютер (а до него Оккам) тем самым вытолкнул разум на поприще мирской практической деятельности – ремесла, хозяйства, политики»²⁵⁰.

Рассматриваемая тенденция продолжала усиливаться в начале Нового времени. По мере распространения причинно-следственного образа мысли и

²⁵⁰ Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 160.

порожденной им научно-механистической картины мира первостепенную роль в герменевтике начинал играть анализ социокультурных и иных факторов, обусловивших литературную деятельность того или иного пророка или апостола.

В-третьих, происходит вытеснение символа аллегорией. Наше понимание упадка средневекового символизма будет неполным, если мы обойдем молчанием другой очень важный процесс. Протекавший на всем протяжении исследуемого периода, он достиг своего апогея в XVI в., исчезнув не раньше, чем завершилось следующее столетие. Этот процесс представлял собой еще одну форму, которую принимало разрушение символического мировидения. Чтобы лучше понять его смысл, воспользуемся аналогией с колебанием маятника. Если уподобить принципиальный отказ от символизма одной из крайних точек этого колебания, то процесс, интересующий нас сейчас, был похож на движение маятника в обратном направлении. Его суть заключалась в примитивизации символа, сводимого к однозначной, плоской аллегории. Иными словами, он являл собой оборотную сторону «тяги к буквальности», которая набирала силу в рассматриваемый период. Надо заметить, что этот аспект разложения средневекового символизма был непосредственно связан с влиянием ренессансного пантеизма и панпсихизма – веры во всеобщую одушевленность мира.

Вследствие этих воззрений, разделяемых многими интеллектуалами Возрождения, образ трансцендентного Бога был потеснен представлением о Мировой Душе, полностью имманентной природе. Интерпретируемый в таком ключе, мир более не символизировал божество, а прямо являл разлитое в нем животворящее начало посредством своих чувственных форм. Так что отношения, соединяющие мир и его «Душу», имели характер не утонченной ассоциации, опосредованной культурой, (как то, мыслилось в Средневековье применительно к Творцу и творению), а «органической экспрессии» (А. Койре).

Если Дионисий Ареопагит, великий теоретик церковного символизма V-VI вв., учил о принципиальном неподобии символа символизируемому, о его амбивалентной, утаивающе-являющей функции (СН II, 2-3)²⁵¹, то натурфилософы и оккультисты Ренессанса исходили из противоположных убеждений. По замечанию Э. Гомбриха, в их концепциях и практиках «не только уничтожалось любое различие между символизацией и представлением, но ставилось под сомнение и отличие символа от того, что он символизирует»²⁵². И поскольку, с этой точки зрения, все детали мироздания суть не что иное, как манифестации единой Мировой Души, они сопряжены между собою отношениями взаимного многостороннего соответствия. Зачастую это соответствие оборачивается буквальным подобием, что делает его легко узнаваемым и понятным даже для теоретически «не вооруженного» зрения.

Будучи символическим, оно указывает на то, что то, или иное растение является целебным для коррелирующего с ним органа. К примеру, лист сирени напоминает очертанием сердце, в силу чего он считается хорошим кардиологическим средством. Согласно воззрению Парацельса, лекарственные свойства растений, распознаваемые таким путем, возникают из того, что травы «состоят в симпатической связи с Макрокосмом, а потому также и с Микрокосмом... и всякое растение есть как бы земная звезда. Каждое небесное светило на небосводе наделено собственным уникальным влиянием на человека, и так же то или иное растение, и оба они находятся в соответствии» друг с другом.

В китайской традиции и, в частности, в Даосском учении, берущем своё начало в осевое время, модель мира воплощена в символе «Великого Предела» (кит. *тай цзи* 太极). Эта модель воплощена кругом с двумя взаимообволакивающими каплями-долями черного и белого цвета, готовыми перейти одна в другую. В белой доле присутствует черная точка, а в черной –

²⁵¹ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 53.

²⁵² Gombrich E. *Symbolic images*. – L.: Phaidon Press, 1972. – P. 243-244.

белая. «В каждом светлом есть частица тьмы, даже в непроглядной тьме можно узреть свет»²⁵³. Граница между противоположностями бытия относительная и трудноуловимая.

Как уже было упомянуто, знаковым культовым олицетворением даосизма считается Тай-Цзи («Великий Предел»). Во время медитации адепт пытается уподобиться ему, слиться с ним воедино. Его дух и физическое тело должны стать воплощением Великого Предела, подобно «Инь-Ян». В деятельности медитирующего необходимо присутствие постоянного чередования состояний движения и покоя, полноты и опустошённости, сосредоточенности и релаксации, подобно тому, как происходит смена ян и инь. Телодвижения практикующего становятся плавными и тягучими, организм будто движется в водном пространстве, руки медленно и мягко очерчивают круговые линии в пространстве, перемещение аналогичным образом выполняется по кругу, с постоянными вращениями тела вокруг оси. Движения медитирующего напоминают движения волн: движение вперед сменяет откат назад, за взмахом ввысь – уход вниз, вдох следует за выдохом, мышечное напряжение сменяется расслаблением²⁵⁴. Таким образом, образуется динамическая модель диалектического взаимодействия противоположных явлений.

В даосизме, согласно традиции, разные школы при монастырях и общинах, применяли особые виды динамичной медитации. Возникновение школ направления внутреннего стиля (кит. *нэй гун* 内功), согласно источникам и даосской традиции, примерно совпадает с возникновением самого даосизма. Тем не менее, поддержание здоровья и сохранение долголетия – всего лишь следствие, но не главная цель регулярных медитаций.

²⁵³ Тендит К.Н. Культовые практики Дальнего Востока в свете классической, неклассической и постнеклассической научной рациональности // Вестник Челябинского гос. унта. Сер.: Востоковедение. Евразийство. Геополитика. – № 13. – С.99.

²⁵⁴ Тендит К.Н. Культовые практики Дальнего Востока в свете классической, неклассической и постнеклассической научной рациональности // Вестник Челябинского гос. унта. Сер.: Востоковедение. Евразийство. Геополитика. – № 13. – С.100.

Причиной проведения медитации служит попытка достижения единения с Дао. Во время выполнения упражнений адепт стремится не к сосредоточенности сознания на повторении выученных форм и не в достижении навыка с помощью деятельности мысли и тела, а к творческому акту творения гармонии между макромиром природы и микромиром людей. Задачей медитирующего является концентрация на диалектике Тай Цзи, очистка сознания от страстей, достижение успокоения и пустоты. Тело даоса «обволакивается инь, проникается ян, наполняется Ци, образуя, таким образом, гармонию Дао».

Наивысшей целью проведения медитации, можно считать состояние «не-Я». В подобном состоянии телом управляют определенные силы извне, благодаря которым оно приходит в движение, само собой. По версии даосов тело во время медитации подвергается воздействию космических вихрей. Движения космического Дао со временем обволакивают сознание медитирующего, и посредством сознания достигают тела. В душе воцаряется умиротворение и пустота, а там «где пустота и гармония – там и Дао». Медитирующий человек становится олицетворением Вселенной, включаясь великую триаду: Небо – Человек – Земля, становится объединяющим звеном между миром живых и небытием, между безусловной реальностью и относительным существованием²⁵⁵.

В этом контексте даосизм, как попытка осмысленного миропостижения человеком, в том числе через медитативные практики и логические мыслительные конструкты, во многом явился учением, преодолевающим символическое миропонимание древности.

Сбережение символического миропонимания сменилось внезапным переходом к логике предметного, субъектно-объектного типа, которая соответствовала периоду современности. Забвение символического измерения опыта и подмена его методами науки с ее оппозициями субъекта и

²⁵⁵ Тендит К.Н. Культовые практики Дальнего Востока в свете классической, неклассической и постнеклассической научной рациональности // Вестник Челябинского гос. унта. Сер.: Востоковедение. Евразийство. Геополитика. –№ 13. –С.101.

объекта, материального и идеального предсказывала смерть китайской традиции²⁵⁶. Этот процесс, характерный для разных цивилизаций «осевого времени» по классификации К. Ясперса²⁵⁷, в Китае принял своеобразный ход и привёл не к вырождению символического миропонимания а к формированию Дао как осевой универсалии китайской культуры.

Восприятие окружающей действительности китайцами идет не от оторванных от реальности идей, а от интуиции, неподдельного внутреннего «ведения» самой жизни, которое предваряет жизненный опыт, и предметное знание тех или иных явлений. Сама жизнедеятельность вовсе не сводится в данном случае к ее биологическим функциям и потребностям. Она вмещает в себя и «вечно иное», и сам отход к смерти. Достижения китайских искусств проистекают из состояния бодрствующего духа, в полном смысле слова одухотворенной жизни, которой может научить только мастер в непосредственном общении с учеником, ибо истину жизни можно только проживать, и только живая и непрерывно развивающаяся личность конгениальна неисчерпаемому разнообразию жизни²⁵⁸.

Мистический характер зрительного знака составляет идеальную возможность его развития в знак письменный в том смысле, как мы понимаем его ныне. Именно создание иероглифического письма стало значительным шагом в становлении символического миропонимания в Китае.

Как и у любого другого народа, у китайцев существуют собственные позитивные и пессимистичные приметы и предзнаменования. Пытаясь оградить себя от жизненных неудач, люди окружают свою действительность предметами, которые, по поверью, приносят счастье, и стараются избегать всего, что может служить дурным предзнаменованием. Субъективную

²⁵⁶ Китайская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. В 2-х т. – М.: ИМЭМО РАН, 2014. – 393 с. – с.11.

²⁵⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. – с.29-34.

²⁵⁸ Китайская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. В 2-х тт. / Отв. ред. – В.Г. Хорос. – М.: ИМЭМО РАН, 2014. – 393 с. – с.6.

окраску «хороших» или «дурных» примет носят некоторые слова и выражения, числа и предметы. Все это, по утверждению О.В. Матроховой, нашло отражение в древней практике символического освоения пространства и геомантии Фэн-шуй (кит. *фэн шуй* 風水), насыщенной амулетами, талисманами, которые имеют в современности большое распространение²⁵⁹.

Все ритуалы и практики Фэн-шуй проработаны до мельчайших деталей. Уверенность в силе магии символа и даже любого слова используется в магических ритуалах Китая повсеместно и играет в жизни каждого китайца очень большую роль. Жизнь каждого китайца насыщена символами, начиная с рождения до самой смерти.

Особое место в символизме древнего Китая и процессе становления Дао как осевой универсалии китайской культуры принадлежит каллиграфии.

Искусство каллиграфии издревле приравнивалось к особым видам умений благородного человека. Произведения каллиграфов были предметами поклонения, передавались из поколения в поколение. Тщательно оберегались и орудия труда писца-каллиграфа, причастные к созданию его работ: кисть, тушь, бумага, тушечница – так называемые «четыре драгоценности кабинета» (кит. *вэнь фан сы бао* 文房四宝). Они выступали как атрибуты и даже обереги «лица» – не просто некоторой антропологической данности, но одновременно показателя места, занимаемого человеком в обществе²⁶⁰.

Каллиграфия была причислена к священным «шести искусствам» и стояла в одном ряду со следованием ритуалу, пониманием музыки, стрельбой из лука, управлением колесницей²⁶¹.

Восточное понимание каллиграфии и по сей день считается наиболее проработанным с точки зрения глубины и цельности понимания личностных характеристик этого процесса²⁶², соотносящих личность каллиграфа и его произведения.

²⁵⁹ Махортова О.В., Мордовина Л.В. Особенности символики и знаковости Китая // Аналитика культурологии. – 2011. – № 19. – С. 138.

²⁶⁰ Исаева Л.И. Радость на кончиках бровей. М.: Маска, 2016. – 799 с. – с.382.

²⁶¹ Куланина Е.М. Ценностные аспекты искусства каллиграфии в коммуникативной традиции Востока // Миссия конфессий. – 2017. – № 22. – С.100.

²⁶² Глаголев В. С. Ценность личности и её творческий потенциал // Вестник МГИМО Университета.

«Строение иероглифа, его внешний вид, – говорится в трактате Цай Юна, – может создавать разнообразнейшие впечатления – иероглиф может как будто неподвижно стоять, или стремительно идти, или безудержно лететь; двигаться, то словно удаляясь от читателя, то, наоборот, сокращая расстояние; он может как бы спокойно пребывать в полудреме или, пробуждаясь, подыматься; иероглиф бывает грустным или, наоборот, задорным; он способен выражать ритмы то весенние, то зимние, то летние, то осенние; иероглиф может напоминать движение водной струи или языков пламени, движение облака или дымки, наконец, игру солнечных лучей или лунных бликов...»²⁶³.

В приведенных примерах перед нами раскрывается ключевая черта философии искусства каллиграфии, отражающая его особую ценность в культуре Востока ²⁶⁴. Речь идет о специфическом символизме древневосточного мировоззрения, где внешнее и внутреннее предстает в неразрывном единстве. Коммуникация как воспитательное воздействие в каллиграфии предполагает возможность «обратного хода» – воздействия на «внутреннее» через «внешнее»²⁶⁵.

Уникальная культура Китая, ее символический язык формировались на протяжении тысячелетий. Традиции китайских учений дошли до нашего времени, ведутся исследования практик и ритуалов. Семиотика китайской культуры охватывает все аспекты коммуникационного процесса китайцев. Благодаря насыщенному языку культуры и иероглифическому письму процессы «осевого времени» не привели к вырождению символического миропонимания в Китае, а напротив сформировали Дао как осевую универсалию китайской культуры.

2014. № 2 (35). С. 229-234.

²⁶³ Малявин В.В. Китайское искусство. Принципы. Школы. Мастера. М.: АСТ. - 2004. 432 с.

²⁶⁴ Силантьева М.В. Коммуникация как способ трансляции интенционального опыта локальных культур. Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. – 2016. – Т. 5. №. 4. – с. 49-55.

²⁶⁵ Куланина Е.М. Ценностные аспекты искусства каллиграфии в коммуникативной традиции Востока // Миссия конфессий. – 2017. – № 22. – С.103.

Выводы по третьей главе

Философия Нового времени проистекает из того принципа, к которому пришла в конце своего пути философия древнего мира. Она имеет вообще своим принципом наличный для себя дух.

Мартин Хайдеггер, вслед за Гегелем, обращается к философской традиции, к историческому характеру философии, как собственно предмету философствующего мышления, пытаясь при этом увидеть за методологическими процедурами не просто «историю бытия», но именно «вопрос о бытии», делающий философию чем-то большим, нежели ее история. Это наиболее характерная «техническая» особенность хайдеггеровской онтологии.

Хайдеггеровская философия может быть понята только исходя из традиции, но, с другой стороны, она является подлинным завершением философии субъективности, а не просто одним из ее теоретических вариантов.

Понятие «Дао» встречается во многих канонических текстах китайских мыслителей и стало объектом интереса М. Хайдеггера. Его интерес к даосской мысли проявился в конце 20-х годов и был сопряжен с тем вниманием, которое ученый уделял средневековому мистицизму.

Классические тексты китайской культуры оказали заметное влияние на М. Хайдеггера, в связи с чем в своих произведениях он часто по-даосски говорит о том, что Бытие и основание суть одно и то же. Бытие лишено основы, являясь основанием всего. Будучи безосновным, оно также служит источником возникновения всех оснований.

Лев Николаевич Толстой также проявлял интерес к Востоку. Его заинтересованность была необычайно велика, поэтому особенное внимание Л.Н. Толстой уделял идеям Лао-цзы и Конфуция. Выдающийся русский писатель и мыслитель часто возвращался мыслью к источникам зарождения культуры древних народов, пытался отыскать в них животворные ресурсы для предстоящего обновления человечества. Л.Н. Толстой замечал важное в

укладе жизни восточных народов, в свойственном им миролюбии и неизменном трудолюбии, в их богатейшем культурном наследии.

В то же время, мысли и идеи Л.Н. Толстого находили отклик в сердцах читателей Китая и Японии. Для культуры Востока характерно очень личное отношение к творчеству Толстого. Он был для восточного человека нравственным авторитетом, которому глубоко верили, чувствуя к нему внутреннее тяготение.

Наследие Л.Н. Толстого столь широко, что многие предпочитают усматривать в нем, в первую очередь непосредственно философа и лишь затем – писателя.

Вкладом в постижение глубинных аспектов мировоззрения даосов стали научные труды В.В. Малявина. Ученым разрабатывалась проблема духовного развития человека в традициях трёх ключевых направлений китайской мысли – *сань цзяо*.

Китай – это страна символов, завуалированных смыслов и подлинного таинства, переданного через века, сохранившегося и в наши дни. Китайское миропонимание идет не от умозрительных идей, а от интуиции, непосредственного внутреннего «ведения» самой жизни, предупреждающее и опыт, и предметное знание мироздания.

В этой связи неповторима роль каллиграфии среди остальных искусств Китая, чем обусловлен ее высокий статус относительно других пластических искусств. Китайская каллиграфия представляет собой уникальное явление в истории человечества, как по уровню эстетико-художественных достижений, так и по своей значимости в процессе сохранения символического миропонимания в Китае.

Символ выступает таким способом передачи смыслов, который «развернут» к аудитории определенного культурного пространства: он не только «привязан» к определенному лексико-грамматическому выражению, но и транслирует свойственные именно данному культурному пространству ценности как социально легитимированные интерпретации смыслов.

Уникальный язык символов культуры Китая формировался на протяжении тысячелетий и до сих пор успешно используется китайцами. Во многом благодаря иероглифическому письму в период «осевого времени» не произошло распада символического миропонимания, а Дао, как порождение философии «осевого времени», стало осевой универсалией китайской культуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На многих этапах истории Китая даосизм оказывал влияние на разноплановые стороны китайской культурной жизни, что определило специфику духовной культуры страны, оказав воздействие на разные аспекты китайской цивилизации.

В условиях современных социальных кризисов традиционная культура Китая также имеет колоссальный потенциал для того, чтобы помочь человеку обрести духовные силы для преобразования и преображения его собственного бытия.

В рамках представленной работы, связанной с поиском оснований, методов изучения универсальных характеристик китайской культуры открывается возможность исследовать то, без чего жизнь не представима и невозможна, то, благодаря чему мы помним и познаем самих себя, а именно, – знаки и тексты. Именно поэтому в данном диссертационном исследовании в контексте китайской культуры рассматривается понятие «текст культуры», которое тесно связано с даосизмом и может являться и книгой, и иконой, и ритуалом, и духовной практикой.

Предметом представленного диссертационного исследования является феномен категории Дао в китайской культуре (значение, смысловое наполнение, отражение в духовной и материальной культуре).

Исследование данной проблематики, решение поставленных задач, а также проведение компаративного анализа понятий Дао и Логос, стало возможным на основе трудов авторитетных российских, китайских и европейских культурологов, философов и синологов.

Результаты проведенного исследования, в ходе которого были реализованы все поставленные перед автором задачи, дают основание сделать следующие выводы:

1. Даосизм, будучи рассмотренным в контексте культурных традиций Китая, является автохтонным религиозным направлением

традиционной китайской культуры и охватывает многие грани культуры Китая. Ключевыми компонентами даосской традиции выступают психофизиологические способы преобразования сознания и «пестования жизненности», алхимия, чайная церемония, живопись и каллиграфия, медитативные практики, боевые искусства и ритуально-литургическая деятельность.

2. Проведённое научное сопоставление понятий Дао и Логос как историко-философских категорий говорит о том, что Дао является ключевым эпистемологическим, онтологическим и психологическим понятием всей китайской культуры. Одной из базовых характеристик Дао является Пустота, «лишенная формы», равная «отсутствию вещей» и обуславливающая «полноту бытия».

В то же время, изначальная семантика понятия Логос была существенно модифицирована с течением времени.

Логос и Дао обращены к мирозданию, несут в себе предназначение гармонизации окружающего мира, однако, будучи различными по своей изначальной природе, по-разному осуществляют свою интенцию. Логос является целью Бытия, его реализация – бытие в Истине: идеальный порядок, когда все находятся в гармонии. Дао представляет собой путь к этой цели. Следуя Дао, цикл за циклом, мир стремится к Добру, а также к реализации собственной Энтелехии. Цель и Средство выступают как единое целое, выполняя мировой замысел. Цель и Средство не противоречат, а дополняют друг друга. Логос выступает олицетворением течения жизни, а Дао – средством достижения жизненных целей. Дао выступает в качестве "морального закона", от которого нельзя отступать.

Дао характерна непрерывность, благодаря постоянному движению на феноменальном уровне. Логосу же присуща прерывность, объясняемая его прямолинейностью – на уровне явленного бытия, и постоянство в Вечности.

Если Логос – Огонь, то Дао – Вода. Свойство Огня – необратимость. Огонь по прямой восходит к Небу, но Дао обратимо.

Дао осуществляется в мире за счет единства антиподов инь-ян, каждый из которых следует за другим. Возобновление происходит не за счет разрыва связей, а путем увеличения силы: один виток находит на предыдущий по мере реализации самого дерева жизни. Дао выступает олицетворением памяти, верности изначальному, то есть основе.

3. Даосское учение находит практическое выражение в характерных медитативных практиках, в том числе в каллиграфии, живописи и чайной церемонии.

В ходе работы выявлено, что основным замыслом китайской живописи является осмысление бытия человека. В феномене китайской живописи находит свое выражение глубинная суть духовности и культуры Китая, а источником формы и духа живописи Китая послужили идеи даосизма.

Форма и дух в теории живописи Китая означают нечто гораздо большее и иное, чем принцип единства формы и содержания в западноевропейской традиции искусства. Гармония формы и духа – это не только надлежащее соотношение внешней, технической стороны произведения и ее идеи и сюжета: эта гармония означает еще и аналогию с единством тела, и души человека и подразумевает под «духом» как идею, так и общий тон, общее настроение и нравственно-психологическую направленность живописи.

Одним из немаловажных практических аспектов даосизма является алхимия, основной целью которой являлось достижение бессмертия. В исследовании показано, что благодаря даосской концепции «золотой пилюли» чай стал мыслиться «малым лекарством», которое, по мнению даосов, способствовало обретению вечной жизни.

Функция чайного напитка в китайской культуре прошла четыре основные этапа развития: чай как лекарство, чай как элемент религиозной практики, чай как бегство от мира, чай как модель социального общения. При этом каждый новый этап развития чайной культуры использовал

достижения предыдущих периодов.

4. Символический язык культуры Китая формировался на протяжении тысячелетий. Большое значение уделяется символу и письменному знаку. Иероглифическая письменность во многом служит защитным барьером, препятствующим вырождению символического миропонимания в Китае. В рамках диссертации показано, что наряду с ритуалами, обрядовыми практиками и культурой чая, именно иероглифическое письмо стало значительным шагом в становлении культуры Китая.

Подводя итог, можно сказать, что термины Дао и Логос имеют сходство по смыслу, однако, разница заключается в том, что Логос – это олицетворение разумного вселенского закона (находящего выражение в слове), а Дао – это метод, способ существования вселенной, «Путь».

Для исследования древнекитайской культуры Дао были рассмотрены аспекты развития живописи и чайной культуры, которые явились основой медитативных практик религии даосизма.

Гармония природы и человека изображается как главный принцип, основа и лейтмотив всей китайской культуры, что на практике находит отражение именно в творчестве, будь то живопись или чайная культура.

В рамках данного диссертационного исследования доказано, что именно благодаря богатому семиотическому языку культуры Китая и иероглифическому письму в период «осевого времени» не произошло распада символического миропонимания, а Дао, как порождение философии «осевого времени», стало осевой универсалией китайской культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аннушкин В.И., Ван Ц. Русский концепт слово-логос в сопоставлении с китайскими аналогами Дао и Вэнь // Русский язык за рубежом. – 2009. – № 5 (216). – С.12.
2. Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. – М.: Клышников-Комаров, 1994.
3. Ауэзов М.М. Энкидиада: К проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика (познание мира традиционным казахским искусством). – Алматы: Гылым, 1993.
4. Бежин Л.Е. Под знаком «ветра и потока». Образ жизни художника в Китае III-VI вв. – М., Главная редакция восточной литературы. – 1983. – 221 с.
5. Белая И.В. Предпосылки распространения Даосского учения совершенной истины в Китае XII-XIII вв // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2010. – № 11. – С.5-12.
6. Белозерова В.Г. Традиционное искусство Китая. В 2 т. Том 1. Неолит - IX век. – 2016. – С.143
7. Бёрк П. История как аллегория // Другие Средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. – М.: Университетская книга, 1999. – С. 61-62.
8. Биbihин В.В. Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С.8.
9. Биbihин В.В. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2013. – 288 с.
10. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М.: Прогресс, 1986. – С.559-562.
11. Ван Би. Комментарии к «Дао Дэ Цзину» (Канону Пути и Благодати) / Ван Би // Загадки, тайны и коды «Дао Дэ Цзина»; [исслед. и пер. с древнекит., А.А. Маслова]. – Р.-н-Д. : Феникс, 2005. – С. 153-243.

12. Варова Е.И. Даосизм и его влияние на культуру Китая // Вестник Алтайского государственного педагогического университета. – 2011. – № 8. – С.21-25.
13. Васильев Л.С. История религий Востока / Л.С. Васильев. – М., 2006. – с.345-346.
14. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М., 2001. – с.21.
15. Васильева В.Н. Философская картина мира и человек в концепции локальных цивилизаций О.Шпенглера // В сборнике: Образы человека и мира в философии Ан С.А., Маркин В.В. Сборник трудов лаборатории «Философия образования» и кафедры философии БГПУ. – Барнаул, 2003. – С.56.
16. Виногородский, Б. Путь чая / Б. Виногородский. – М.: Герmitаж-пресс, 2004. – 112 с.
17. Виногородский Б. Путь чая. – Москва. – Эскмо. 2018. – 224 с.
18. Гаджиева, Д.З. Л.Н. Толстой и Восток [Текст]: методическое пособие для студентов языкового педвуза и преподавателей / Д.З. Гаджиева. – Баку, 2010.
19. Гайденок П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 160.
20. Галушко В. Логос и София (философско-богословская интерпретация) / В.Галушко, Н. Дайнович // *Respectus philologus*. – №1 (6), 2002.
21. Гартман Эд. фон. Указ. соч. Вып. 1. – С.17.
22. Гартман Эд. фон. Указ. соч. Вып. 2. – С.217.
23. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. – СПб., 1999. – С.295, 360, 514-526.
24. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – С.246.
25. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М., 1997. – С.292-294, 443.
26. Горфункель А.Х. Диалектические идеи итальянского Возрождения // История диалектики XIV-XVIII вв. – М.: Мысль, 1974. – С. 63

27. Григорьева Т.П. Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука, 1983.
28. Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992.
29. Гуань Инь-цзы». Пер. Е.А. Торчинов. – СПб., 2001. с. 103-129
30. Гэ Бао-цюань. О литературном наследстве Л.Н. Толстого в Китае, – газ. «Дружба», 20. – X. – 1955.
31. Гэ Хун. Баопу-цзы. Перевод Е. А. Торчинова. С-П. 1999. – 384 с.
32. Дао: Гармония мира / [Сборник: серия «Антология Мысли»]. – М. : Изд-во «ЭКСМО-Пресс», 2000. – 864 с.
33. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М. : Эксмо, 2007. – 400 с.
34. Даосская йога. – Бишкек: Одиссей, 1993.
35. Даулетова Ф.Н., Ху Айхуа. Отражение духовной культуры в китайском и казахском языках // Аль-Фараби. – 2004. – № 1. (на каз. яз.).
36. Демин И.В. Трактовка соотношения философии и частных наук в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике Р. Генона // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 3. С. 27-34.
37. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2003. – С. 53.
38. Древнекитайская философия: в 2-х т. // Ян Хин-Шун. Дао Дэ Цзин. – М.: Мысль, 1972. – 748 с.
39. Ергали И.Е. Философия как духовная деятельность. – Астана: Академия госслужбы, 2003.
40. Ергалиева Р.А. Этнокультурные традиции в современном искусстве Казахстана. – Алматы: Гылым, 2002.
41. Жильсон Э. Избранное: Т.1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.; СПб., 2000.
42. Жюльен Ф. Путь к цели в обход или напрямик. Стратегия смысла в

Китае и Греции. / Ф.Жюльен. – СПб. : Бионт, 2000. – 359с.

43. Завадская Е.В. Восток на Западе. – М.: Главная редакция восточной литературы. 1970.

44. История Дао. Шанхай, 1996. – с.79.

45. История литератур Династии Цинь. – Пекин, 1998. – с.283, 351.

46. История художественного искусства Китая. – Пекин, 1990. – с.96, 152.

47. Карабыков А.В. Пути преодоления символического миропонимания в раннее новое время // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С.98-110.

48. Кастильоне Б. О придворном. // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. – М.: Юристъ, 1996. – С. 482.

49. Кессиди Ф.Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. – М., 1963. – 164 с.

50. Китайская живопись. – Пекин, 2000. – с.10.

51. Книга Мэн-Цзы. – Шаньси, 2001. – с.37.

52. Колчигин С.Ю. Загадка Будды (Книга-гипотеза). – Алматы: Издание Института философии МН-АН РК, 1997.

53. Колчигин С.Ю. Логика целостного мировоззрения. – Алматы: Гылым, 1993.

54. Комментарии патриарха чань-буддизма Ханьшань Дэцина к «Дао-дэ-цзин» [сост. Чжан Юнцзянь] // Полное собрание сочинений Великого мастера Ханьшаня ; [пер. с кит. Н.В. Абаев]. – Гонконг: Изд-во Буддийское общество «Фаси», 1997. – 390 с.

55. Конрад Н.И. Запад и Восток. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука, 1972.

56. Краткий русско-китайский и китайско-русский словарь / [под ред. У.Кэлли, Ху Гоань, Цюй Чжан, Лю Линьби, Го Болинь]. – М. : Вече, 2007. – 358с.

57. Куланина Е.М. Ценностные аспекты искусства каллиграфии в коммуникативной традиции Востока // Миссия конфессий. – 2017. – № 22.

58. Лао-цзы. Дао Дэ Цзин / Лао-цзы ; [пер с древнекит. В.В. Малявина]. – М.: Феория, 2010. – 704 с.

59. Лао-цзы. Шанхай, 1999. – с.19-22.
60. Лейбниц Г.В. Монадология // Соч.: В 4 т. Т. 1. – М., 1982. – С.413-420.
61. Ли Ваньфань. История выращивания китайского растения. М.: Вост. лит., 2007. 55 с.
62. Ли Фу-шунь. История художественного искусства Китая. – Ляонин, 2000. – №1. – с.55-545.
63. Лосев А. Логос // Философская энциклопедия.– В 5-и т.– М., 1964. – Т.3.– С. 64–66.
64. Лукьянов А.Е. Дао «Книги Перемен». – М.: Ипсан. 1993. – 235 с.
65. Лукьянов А.Е. Истоки Дао. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 160 с.
66. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао / А.Е. Лукьянов. – М.: Восточная литература, РАН, 2001. – 384 с.
67. Лю Вэньбинь. Культурно-философские основания традиционной китайской живописи. – Алматы: Казахский национальный педагогический университет имени Абая, 2006. – 240 с.
68. Малявин В.В. Китайское искусство. Принципы. Школы. Мастера. М.: АСТ. - 2004. 432 с.
69. Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. – М.:АСТ. – 2003 . 436 с.
70. Малявин В.В. Чжуан-цзы. – М.. Главная редакция восточной литературы, 1985. – 310 с.
71. Мархель Е.Ю. Дао и Логос: взаимосвязь понятий // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 367. – С.42-44.
72. Маслов А.А. Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы / А.А. Маслов. – Р.-н-Д.: Феникс, 2005. – 288 с.
73. Михайлова О.В. Лев Толстой и литература Востока / РАН. Ин-т мировой лит. А.М. Горького. – М.: Наследие, 2000. – 301 с. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. Реферативный журнал. – 2002. – № 4. – С.140.
74. Можейко М.А. Логос. // Всемирная энциклопедия. Философия.– М.,

2001.– С. 571-572.

75. Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке (сборник статей). – М.: Прогресс, 1966.

76. Нурланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1987.

77. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Наука о культуре: теория и история (метафизика и персонология). Учебное пособие. / Иваново, Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУ ВПО «ШГПУ», 2011. – 152 с.

78. Оккам У. Избранные диспуты // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 355.

79. Оценка китайского искусства. – Пекин. 1989. – с.30.

80. Пань Гункай. История китайской живописи. – Шанхай, 2001. – с.23-281.

81. Переломов Л.С. Конфуций «Лунь юй». – М.: Восточная литература, 2000. – 588 с.

82. Помпонаци П. О причинах естественных явлений, или о чародействе // Помпонаци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений, или о чародействе». – М.: Гл. ред. АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 191.

83. Попова Л.В. Академия Ханьлинь — важнейший орган государственного управления Китайской империи // XXIV НК ОГК. Ч. 1. М., 1993.

84. Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука, 1983.

85. Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с.

86. Рустамзода Г.Л. Философия Восток в творчестве Льва Толстого // Мир современной науки. – 2012. – Т. 4. – С.90.

87. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций [Текст] / С.Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 312 с.
88. Сагикызы А. Конфуцианство и философия Платона: сравнительный анализ учений о человеке // Адам элемь. – 2000. – № 2.
89. Сагикызы А. Основные универсалии и «картина человека» в китайской протофилософии // Адам элемі, – 2001. – № 4.
90. Сагикызы А. «И чжуань» как синтез даосской и конфуцианской философии // Аль-Фараби. 2004. № 1 – с.5.
91. Сань Цзы Цзинь. Шанхай, 2001. – с.13.
92. Се Хэ. Введение в древнекитайскую живопись. – Шанхай, 2001.
93. Силантьева М.В. Коммуникация как способ трансляции интенционального опыта локальных культур. Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. – 2016. – Т. 5. №. 4. – с. 49-55.
94. Словарь иностранных слов. - М., 1982. - С. 502
95. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М.: Изд-во МГУ, 1985. – С.153.
96. Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – Серия «Мир культуры, истории и философии». – СПб.: Издательство «Лань», 2000. – 192 с. – с.15-16.
97. Су Ши. Книга-Су Ши. – Т.16. – Пекин, 1980. – с.45.
98. Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». – М.: Наука, 1990.
99. Торчинов Е. А. Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М.,1983. С.36-56.
100. Торчинов, Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания / Е.А.Торчинов. – СПб., 1998. – с.185-186.
101. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада / Е.А.Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 480 с.
102. Торчинов Е.А., Корнеев М.Я. Хайдеггер и восточная философия:

поиски взаимодополнительности культур. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – 284 с.

103. Троеслобие ("Сань Цзы Цзин"). – Москва, 2012. – с.10
104. Тэнхилл Р. Секс в истории / Р. Тэнхил. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – с. 153 – 183.
105. Фрагменты ранних греческих философов. – М. : Наука, 1989. –Ч. 1. – 576 с.
106. Фриауф В.А. Логос и Дао: от метафизики до антропологии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2012. – Т. 12. – № 4. – С. 45-49.
107. Хайдеггер М. Бытие и время. – С.119.
108. Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. – М., 1993.
109. Хайдеггер М. Время и бытие. – С.262–302.
110. Хайдеггер М. Положение об основании. Пер. с нем. О.А. Коваль. – СПб., 1999. – С. 190.
111. Хамидов А.А. Восток и Запад: мироотношение и мировоззрение // Шахар. – 1993. – № 1.
112. Хамидов А.А. Соотношение форм семиозиса развертывания Тай цзи и проблема моделей порядка гуа // Адам элемі. – 1999. – №1.
113. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 253.
114. Цао Сюэцинь. Сон в красном тереме: в 3-х т./ Сюэцинь Цао – М.: Худож. лит., 1995. – 1200 с.
115. Цзун Бин. Введение в пейзажную живопись. – Пекин, 1981. – с.14.
116. Цзунь Баньхуа. Эстетика гуляния. – Шанхай, 1981. – с.54.
117. Чжуан-цзы // Чжуан-цзы. Ле-цзы; [вст. Стат. И пер. с кит. В.В. Малявина]. – М.: Мысль, 1995. – С.59-287.

118. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток / АН СССР. Ин-т востоковедения; Ред. Т. Л. Мотылева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1971. – 552 с.
119. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. – 249 с.
120. Шпенглер О. Закат Европы: В 2т. – М., 1993. – Т 1. – с.131, 151.
121. Шпенглер О. Закат Европы: В 2т. – М., 1998. – Т 2. – с.52.
122. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука, 1993.
123. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.
124. Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. – 1993. – № 2. – P. 108-121.
125. The Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge University Press, 1995 P. 249–250.
126. Foltz Bruce V. Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics and the Metaphysics of Nature. New Jersey, 1995. P. 116–153.
127. Gombrich E. Simbolic images. – L.: Phaidon Press, 1972. – P. 243-244.
128. Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching // Heidegger and Asian Thought. P. 93–103.
129. Heidegger M. Denker der Post-Metaphysik. Simposium aus Anlass seines 100 Geburtstags. Herausgegeben von Frank Werner Veauthier. Heidelberg, 1992.
130. Heidegger M. Identity and Difference. N.Y., 1969. P. 36.
131. Heidegger M. Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einfuehrung in die phaenomenologische Forschung // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 61 / Hrsg. W.Broeker und K.Broeker-Oltmanns. Frankfurt/M., 1985. – S. 85.
132. Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History. N.Y. & L.: Collier Macmillan, 1987.
133. Lutz C.L. Zwischen Sein und Nichts. – Bonn, 1984.

134. Okakura, K. The Book of Tea / K.Okakura, S.Sen, A.Asano. – Tokyo, 1998. – 251 p.
135. Paul Shih-yi Hsiao. Heidegger and the Tao Te Ching // Heidegger and Asian Thought, P. 93–101.
136. Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosophy. Ed. by A.T. Tymieniecka. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1984.
137. Schipper K.M. The Taoist Body // History of Religions. Vol. 17. 1978. No. 3, 4;
138. 万国鼎编著。中国茶书总目提要。1983。(Вань Годин. Конспект главных списков китайских чайных книг. – Пекин, 1983).
139. 丁以寿。中国饮茶法源流考。农业考古，1999，2。(Дин Итао. Исследование источников китайских чаепитий. – Шанхай, 1999). – с.8-9, 24.
140. 丁以寿。中国茶道义解。农业考古，1998，2。(Дин Итао. Комментарий о китайской чайной церемонии. Вып.2. – Пекин, 1998). – с.36.
141. 任继愈等编。中国哲学史通览。上海：东方出版社，1994。(Жэнь Цзи Юй. История китайской философии. – Пекин, 1994). – с.33, 78.
142. 高小胡，刘琨华。茶文化学概论。安徽。2003。(Гао Сяохун, Лю Куньхуа. Введение в чайную церемонию – Анхуй, 2003). – с.5-6.
143. 余悦主编。中国茶文化丛书（10本）。北京：光明日报出版社，1999。(10)。(Китайская чайная культура. Т.10. Под ред. Юй Юэ). – Пекин, 1999).
144. 李波韵著。品饮艺术的精神境界。农业考古。2000。2。(Ли Боюнь. Сфера духовного мира искусства чаепития. – Пекин, 2000).
145. 林治。中国茶道。北京。2000。(Линь Чжи. Китайская чайная церемония. – Пекин, 2000). – с.12-17.
146. 陆羽著。茶经。唐代。北京，2002。(Лу Юй. Чайная книга. Династия Тан. – Пекин, 2002). – с.4, 14, 33.

147. 刘绍瑞著。中国古代饮茶艺术。陕西人民出版社，1987。Лю Чжаожуй. Искусство чаепития в древнем Китае. – Шэньси, 1987). – с.30.
148. 滕军著。茶至茶道的历程—茶文化思想背景之研究（博士论文，日语）。1998. (Тэн Цзюнь. Путь от чая до чайной церемонии: исследование мысли о чайной культуре. – Пекин, 1998).
149. 黄桂枢。普洱茶文化的发展及其海外的反响。东南亚研究。1995。 (Хуан Гуй О. Развитие чайной культуры чая Пу Эр и отзывы за рубежом. – Пекин, 1995).
150. 阮浩耕，沈冬梅，于良子释注校点。中国历代茶叶全书。杭州：浙江摄影出版社，1999. (Юань Хаогэн, Шэнь Дунмэй, Юй Лянчжи комментарий. Полное собрание китайских древних чайных книг. – Ханчжоу, 1999).
151. 余悦著。中国茶文化流变简史。中国民族大学出版。1997. Юй Юэ. Краткая история развития Китайской чайной культуры. – Пекин, 1997).
152. Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). Электронный ресурс: berezkin.info/wp-content/uploads/2011/02/Grigorieva.doc.
153. <http://61.187.53.122/list.aspx?id=19&lang=zh-CN&page={0}>