

---

*В.С. Михайлов,  
доктор економічних наук,  
директор Науково-дослідного інституту статистики*

## **ФІЛОСОФІЯ ДАОСИЗМУ: ОНТОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ТА СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА**

Останніми роками у фахівців усього світу істотно зросла увага до вивчення оригінального і різноманітного культурного і філософського надбання, яке було створено поколіннями східних мислителів і філософів. Особливу актуальність ці питання дістають у контексті пошуку національної ідентичності, окреслення шляхів взаємодії культури, ідей і теорій Заходу та Сходу. Значне місце тут посідає даосизм – своєрідне і специфічне філософсько-релігійне вчення, витoki якого відносять нас до цивілізації Давнього Китаю.

На нашу думку, “економічне диво”, індустріальний розвиток і культурні надбання нових індустріальних країн Сходу, яких ще іноді називають Азійськими “Тиграми” (Республіка Корея, Тайвань, Сінгапур, Малайзія, Гонконг, зараз – особлива провінція КНР, та ін.), а також, насамперед, Японії, значною мірою пов'язані з ідеями конфуціанства і даосизму, насамперед, соціальними, які за багато століть укоренились у цих народів і дістали подальший розвиток. Світ розвивається, передусім, завдяки творчості, а не руйнації, а його різноманітність на загальному тлі глобалізації цих процесів – це шлях до гармонії та процвітання. І сила країн-тигрів – у їхньому “комунітаризмі”, який досить успішно протидіє махровому індивідуалізму Заходу. Та й самий “континентальний” Китай, що за часів Мао-Цзедуна являв собою слаборозвинуту сільськогосподарську країну, останніми роками здійснив могутній прорив за багатьма напрямками соціально-економічного розвитку і швидкими темпами просувається до масштабів і рівня найбільшої економічної потуги в світі. Успішний політ у космос космонавта з КНР підвів певну символічну риску під розвитком держави з понад 5-ти тисячолітньою історією цивілізації, яка активно і плідно розвивається, нарощує свій поступ. І не останньою чергою завдяки своєму філософському надбання, зокрема, й даосизму. А інші цивілізації давнини (Месопотамія, Єгипет, Греція, Рим, держави інків та майя тощо) зникли, розчинились у півті століть. Від них лишилися лише руїни, окремі археологічні артефакти та літературні пам'ятки.

На думку відомого дослідника Є.О. Торчинова [8, 169], даосизм можна розглядати як складне синкретичне утворення з поліморфною, поліструктурною, багатоаспектною і багаторівневою традицією, точніше, переліком об'єднаних загальними принципами та єдиним скриптуальним кодексом традицій, що охоплюють філософію, психотехніку, релігійну доктрину, які опосередковують у категоріях китайської культури і даоської практики зміст трансперсонального досвіду. Визначальними принципами даосизму є натуралістичне бачення світу, визнання існування універсальних циклічних трансформацій і метаморфоз буття.

Походження, формування і розвиток філософських ідей даосизму відбувалися, починаючи з VI–V ст. до н.е., в епоху, яку К.Ясперс відносив до так званого осьового часу. За ці часи (VIII ст. до н.е. – II ст. до н.е.) у різних країнах і регіонах світу народились духовні “пророки” людства та були окреслені контури релігійної і філософської систем сучасної цивілізації. У цей час здійснюється майже незвичайне. У Китаї на той час жили і працювали Конфуцій і Лао-цзи, виникли всі традиційні напрями і школи китайської філософії, творили Мо-цзи, Чжуан-цзи, Ле-цзи та безліч інших духовних провідників. В Індії у ці часи складені Упанішади, жив Будда; у філософії, так само, як і в Китаї, були розглянуті широкі можливості філософського осягнення дійсності, аж до скептицизму, матеріалізму, софістики і нігілізму. В Ірані Заратустра вчив про світ, в якому точиться боротьба добра зі злом. У Палестині виступали пророки Ілія,

Ісая, Ієремія та ін. У Греції – це часи Гомера, філософів Парменіда, Геракліта, Платона, трагіків, Фукидида та Архімеда. До того ж усе те, що пов'язано з цими іменами, виникло майже одночасно протягом відносно не тривалого часу в усіх названих країнах Далекого і Близького Сходу та на Заході незалежно одне від іншого [17].

Погляди давніх даосів, на нашу думку, були певною мірою співзвучні і узгоджувалися з революційними ідеями великого мислителя ХХ ст. В.І. Вернадського щодо принципів побудови земної оболонки, геологічної та фізико-хімічної організованості, біосфери та ноосфери. Також вважаємо, що геніальні прозріння даоських філософів і практиків певною мірою кореспондується і з поглядами К.Леві-Строса про те, що архаїчне мислення за формальними критеріями фактично тотожне мисленню людини сучасної, людини “технотронного віку”. Отже, узагальнення і висновки щодо сутності світобудови і взаємозв'язків елементів, що її утворюють, не обов'язково здійснюються шляхом спостережень через електронний мікроскоп чи радіотелескоп. Іноді, наприклад, достатньо певний час уважно дивитися на воду, спостерігаючи, як тече ріка чи повзуть засохлою травинкою мурашки.

Як відомо, перші контакти сучасних європейців з представниками даосизму були започатковані знаменитою подорожжю Марко Поло. У XVII ст. деякі відомості про закриту для європейців китайську цивілізацію приходять від єзуїтських місіонерів. Проте дослідження цього феномену, виходячи з комплексних системних позицій, почалося лише в минулому столітті. У даний час існує кілька загально визнаних шкіл даологічних досліджень, зокрема російська, французька і, безпосередньо, спеціалістів сучасної китайської науки. Можна назвати таких видатних зарубіжних дослідників даосизму, як А.Грем, А.Масперо, М.Гране, М.Еліаде, Чжан Чжуньюань, Ю.К. Шуцький, С.О. Торчинов, В.В. Малявін, Б.Б. Віногородський, В.М. Алексеева та ін.

Можна також вважати, що в країнах СНД загалом склалися центри досліджень з різних аспектів даосизму, зокрема й у філософському контексті, і сформувалися наукові школи у Москві та Санкт-Петербурзі. Відомі також наукові напрацювання у цій сфері, пов'язані із Сибірським і Далекосхідними відділеннями РАН та іншими відомими науковими центрами. У нашій країні з цієї проблематики і суміжних питань останніми роками здійснювалися лише окремі, епізодичні дослідження. Вони, насамперед, були пов'язані з такими спеціалістами, як О.І. Бойченко, В.В. Гладких, Ю.В. Павленко, С.М. Вовк та деякими іншими.

З огляду на це вважаємо за доцільне здійснити спробу простежити історичні ретроспективи, окреслити теоретичні і методологічні аспекти і принципи формування філософії даосизму, розглянути уявлення adeptів даосизму щодо соціальних відносин та місця людини в цьому світі, творчо осмислити вплив даоської школи на розвиток давньокитайської філософії у цілому.

Значна частина теоретичних підвалин філософії і практики даосизму безпосередньо чи опосередковано пов'язана з відомою загальнокультурною пам'яткою давньокитайської цивілізації – “Книгою Змін”. Зауважимо, що більшість, у західному розумінні, “теоретичних засад” і “методологічних принципів” основних шкіл і течій традиційної філософії Китаю загалом істотно оригінальні, крім того, вони, виходячи із своєї суттєвої національної специфіки та світогляду давніх китайців, не можуть бути повною мірою відображені в термінах і категоріях західної думки. Тому вважаємо, що в певних випадках найбільш доцільно використовувати формулювання “теоретичне і методологічне підґрунтя філософії даосизму”, а не, наприклад, “принципи”, “підходи”, “засади” тощо. Безпосередньо “Книга Змін” у традиційному її розумінні складається з написаних у різні часи окремих, проте логічно поєднаних частин. Це основний текст, який містить 64 гексаграми і коментарі до них, які, своєю чергою, складаються з 10 частин (“Десять крил”). Деякі з них приписують авторству самого Конфуція. У теорії, що декларувалась у “Книзі Змін”, розглядався безперервний процес виникнення буття та зникнення усього суцього.

У праці відомого радянського синолога К.Ю. Шуцького були визначені такі “методологічні принципи” побудови і базові ідеї “Книги Змін” [9, 596–597]. Кожна гексаграма Книги являє собою символ тієї чи іншої життєвої ситуації, яка розгортається у часі. Афоризми при окремих рисках говорять про послідовний розвиток ситуації. Основний текст ІЦзин (“Книга Змін”) безпосередньо пов’язаний з гексаграмами, триграмами та окремими рисками, що їх складають. При цьому зв’язок афоризмів одного з іншим, їх подальшу зміну слід розглядати як конкретизацію семи основних положень “Книги Змін”, які можна сформулювати наступним чином. Світ являє собою одночасно і змінність, і незмінність, більше того – їх безпосередню єдність. В основі цього полягає полярність, що проходить крізь весь світ, антиподи якої одночасно протилежні один іншому і тяжіють один до іншого: в їх відносинах виявляється світовий рух, як ритм. Завдяки ритму те, що вже трапилось, і те, що ще не трапилось, об’єднуються в єдину систему, згідно з якою майбутнє вже існує в сьогоденні як “паростки” подій, що відбудуться згодом. При цьому творча особистість приділяє достатню увагу як собі, так і суспільству, яке його оточує, задовольняючись своїм станом, знаходить можливості найвищої форми творчості – творчості добра, а не виконання будь-яких правил прописної моралі. Слід додати, що в соціальному контексті гексаграми Книги Змін, на нашу думку, досить адекватно відображають архетипні ситуації соціальних процесів будь-якого рівня і спрямованості

Розуміння традиційної китайської філософії, зокрема й даосизму, і китайської культури загалом, як вже йшлося, неможливе без адекватної реконструкції понятійної структури, що лежить у її основі. Однак, вже перший крок до здійснення такої реконструкції – ідентифікація системи категорій – нашою виходить досить серйозні перешкоди. Цими перешкодами є відсутність чітких критеріїв щодо з’ясування відповідних категорій у загальноприйнятому європейському розумінні.

Насамперед, як вважає російський дослідник О.О. Крушинський [10, 205], слід радикально змінити критерій відбору і відмовитись від тематично-предметного принципу, коли самотній китайській матеріал примусово розподіляється між звичними нам рубриками (методологія, онтологія, гносеологія, аксіологія, антропологія тощо). Між тим, важлива вказівка щодо того напрямку, в якому слід шукати подібну альтернативу, міститься в ключовій тезі стосовно вирішальної ролі класифікаційних схем у категоріальному баченні світу й людини, що особливим чином було притаманне китайському менталітету.

Такою привілейованою класифікаційною схемою і є гексаграми Книги Змін. Однак для їх ідентифікації як категорій недостатньо широко відомих уявлень про сенс самого поняття категорії (“найбільш загальні поняття”, “гранично широкі за своїм змістом поняття, для яких неможливо знайти більш широкі родові поняття” тощо). Потрібно звернутися до значно складніших системних, структурованих, ієрархічних філософських ідей і конструкцій.

Найважливішою категорією “Книги Змін” є категорія самої змінності, змін (і). На думку укладачів і авторів цієї епохальної книги, все в світі змінюється, знаходиться в русі та в безкінечних взаємоперетвореннях. Незначні зміни зумовлюють за собою подальші більш значні метаморфози, а ті, що більш значні – зміни глобального змісту: “Здійснення змін – причина перетворень; перетворення – причина циклічності; циклічність – причина ділення”.

Закон, згідно з якими здійснюється функціонування гігантського організму Всесвіту, укладальники Книги Змін назвали “Дао”. Суть “Дао” Книги Змін – чергування протилежностей, які співвідносяться згідно з принципами “їнь” та “ян” (пасивний і активний початок світобудови). Дія цього закону поширюється на всі плани буття як проявлені, відкриті, так і не проявлені, приховані. При цьому виокремлюються три основоположних світових плани – Небо, Земля та Людина. Всесвіт давніх китайців антропоморфний.

Слід сказати, що парна категорія “інь-ян” є найважливішим поняттям китайської філософії, яку сприймали і використовували представники майже всіх філософських течій і шкіл. Це – два початкові, основоположні принципи давньокитайської космогонії, полярно розташовані, проте такі, що постійно переходять один в інший. Графічно зображені у вигляді відомого символу “Тайцзи”, де білий колір символізує “ян”, чорний – “інь”, їх протилежність і взаємозв’язок відображаються у кривій лінії, а потенція переходу одного в інше – точками. Таким чином, “Тайцзи” ілюструє початковий дуалізм усього сущого і безперервний процес взаємопереходу. Це також повною мірою стосується і сфери соціального буття.

Цілком закономірно, що відомий історик і філософ історії ХХ ст. А.Дж. Тойнбі у багатотомній фундаментальній праці з історії людства використовував, серед іншого, категорії “інь-ян” у своїх намаганнях зрозуміти логіку й рушійні сили історичного процесу. Він писав, що “серед різноманітних символів, за допомогою яких мислителі не один раз намагалися висловити чергування статичності і динаміки в ритмі Всесвіту, інь та ян здаються найбільш прийнятними, бо вони безпосередньо, а не за допомогою метафори, передають міру ритму. Тому в даному дослідженні ми використовуємо саме ці символи, оскільки вони “чудово передають музику інших цивілізацій” [7, 100–101].

Поряд із категоріями “закон”, “шлях” (Дао), “інь-ян” та, безпосередньо, “зміни” (і) для визначення світової антропоморфної цілісності китайська філософська традиція використовувала чимало інших специфічних “субкатегорій”, пов’язаних зі змінами, зокрема, категорію “ци” (пневма, ефір, енергія тощо). Ци – це тонка енерго-динамічна, психофізична і духовно-матеріальна субстанція, що наявна в тому чи іншому вигляді в усіх явищах і процесах. Найбільшого поширення ця категорія набула у давньокитайській медичній теорії, згідно з якою функціонування організму здійснюється завдяки циркуляції пневми-ци особливими каналами (цзин). Вважалося, що від збалансованості пневми інь та ян, які задають динаміку цій циркуляції, залежить стан здоров’я людини.

Крім того, згідно з О.І. Кобзевим [11], важливе значення у розумінні давньокитайського світу також мала відома концепція “у-сін”, що також тлумачилась у коментарях до “Книги Змін” – це теорія про особливості різних видів енергій, які символічно представлені у вигляді “першоелементів” і впорядковуються відповідно до чотирьох “законів” взаємодії між ними. Усе, що існує в світі – матеріальне і нематеріальне – можна зіставити з одним із першоелементів (дерево, вогонь, земля, метал і вода), або ж з енергією, яку він репрезентує. Інакше кажучи, на думку давніх китайців, “теорія П’яти першоелементів” – це універсальне вчення, яке можна переносити на всі сфери життя, насамперед, у соціальному контексті і таким чином пояснити все, що здійснюється як в оточенні людини, так і в ній самій.

Крім таких “базових” ідей або категорій філософії даосизму, як “Дао” та “ци”, даоси широко застосовували і універсальну категорію “де” (буквально – добродія), що мала відношення до всіх форм життя. Де виступає на рівні органічного життя як категорія, що має за кінцеву мету “акумулявати” Дао в одиничне. “Дао – хазяїн життя, життя – світло від де, а характер – сутність життя”. Найвищий смисл життя у даосів полягає у заспокоєнні й очищенні ци, у медитації, в осягненні Дао, єдиного. Ідеал даосів – людина-мудрець, що повернувся в Дао, перебуває в певному відстороненні від буття, занурився сам у себе.

Категорія “де” розуміється у даосизмі як сутність і проявлення Дао. Найважливіша характерна риса де – її відносність, внаслідок чого вона охоплює собою протилежні пари, бінарні опозиції: сакральне і профане, персональне і вселенське, присутність і відсутність тощо. Соціальний ідеал даосів – царство, в якому ствердилось де: людина, яка злилася з природою, є маніфестацією принципу природності, що є також необхідною умовою до розгортання де [12, 141–147].

“Дао нічого не робить, проте нічого не лишається не зробленим” [13, 34]. Напевно ці відомі слова Лао-цзи, якого вважають засновником філософського даосизму, започаткували, або текстуально оформили іншу фундаментальну даоську ідею, принцип,

своєрідну одночасно динамічну і статичну категорію – “у вей” – не дія, не втручання. Подібно до того, як вода слідує до тяжіння і підіймається, якщо зіткнеться з перешкодою для того, щоб знайти собі нове русло, не дія – це принцип, який підтверджує те, що слідувати тяжінню означає накопичення енергії. Тяжіння, течія, потік, рух, динаміка життя даосу представляються суцільним потоком, який він використовує так, як можна використовувати течію води або вітер. Падіння у напрямі тяжіння гармонізує з грандіозною енергією Землі, яка обертається навкруги Сонця. Можна вважати, що принцип “у вей” фактично декларує чинники самоорганізації природного і соціального світу; він є певною мірою і принципом, важелем соціального управління, а також однією із засадничих підвалин сучасного наукового напрямку – сінергетики.

Відсутність дії – не порушення принципу “природності”, а критерій єднання з Дао. Ідеальний тип особистості визначався у даоських трактатах як “наймудріший”, “відсторонений від справ”, “той, хто не має пристрастей і бажань”. Зокрема, пропагуючи свої підходи щодо управління державою, даоси, згідно з принципом “у вей”, декларували мінімізацію зовнішнього втручання у природний перебіг історії та соціальних процесів.

Особливо підкреслимо, що модель світу, яка сформувалась у китайців ще у “чжоуські часи” (IX–III ст. до н.е.), має характеристики, значною мірою протилежні європейському погляду на світ. Ці відмінності стосуються значущих питань генези космосу і людини, їх взаємовідносин, онтологічного статусу, форм детермінізму тощо. Без урахування всього цього важко оцінити теоретичне підґрунтя давньокитайської філософії, зокрема і даосизму. Тому, насамперед, доцільно виокремити основні риси китайського бачення світу і людини в цьому світі. Коротко, на основі вивчення літературних джерел [1, 3, 8, 12–16 та ін.], їх можна означити такими категоріями (у даному разі, у західному їх розумінні): натуралізм; віталізм; дуалізм і, одночасно, монізм (не двоїстість); еволюціонізм; холізм; організмлізм; антропокосмологізм; континуалізм; фрактальність; голографічність; релятивізм; процесуалізм; корелятивізм та деякі інші. Розглянемо коротко найважливіші з них.

У давньокитайській цивілізації всесвіт розумівся як ієрархічно організоване ціле (відомий сучасній науці принцип голографічності). Людина є мікрокосм, достатньо ізоморфний до макрокосму, універсуму, який відтворює, так би мовити, загальний план космосу. Людина бере участь у житті космосу, подібно до того, як космос реагує на події у житті суспільства. Як мікрокосм, людина має властивість моделювати всесвіт, створюючи різні типи моделей – мікрокосмів. Така якість людини відображена у китайських як естетичних концепціях, так і безпосередньо в образотворчому мистецтві. Наприклад, відомі китайські сади і парки, а також пейзажі з карликовими деревами (“пейзаж на розносі”) були, фактично, спробами створення адекватної моделі світобудови, “космосу у вазі з квітами”, який аналогічний гармонійному універсуму та міг слугувати достойним об’єктом естетичного спостереження, народжував відчуття співвідношення до єдиного універсуму та єднання з природою [15, 97–101].

Холістичний ідеал китайців – це “світ великого єднання”. Коли він реалізується, кожна людина постає “доброчесним мужем”, “всередині святим, зовні царем”. Крім того, відзначимо, що даоси розуміли всесвіт як велетенський живий організм, усі органи якого взаємопов’язані, а зміна цих взаємозв’язків призводить до зміни стану організму в цілому. До речі, цю прогресивну для свого часу організмлічну модель світу певною мірою можна протиставити механістичній моделі, яка була поширена в Європі ще в Новий час.

Структуру живого світу-організму даоси розуміли як фрактальну, тобто, у сучасних категоріях, таку, що наділена принципом самоподібності, за яким, з одного боку, річ має складатися з частин, подібних до неї як до цілого, до того ж ці частини також мають складатися з більш дрібних, подібних до неї як до цілого, і далі дроблених таким саме чином часток, а з іншого боку, сама ця річ є однією з частин “загального” світу та подібна до нього структурно. Поняття фрактальності на новому теоретичному рівні освоюється у сучасній європейській науці лише останнім часом, насамперед у застосуванні до геометричних структур. Китайці ж передусім робили акцент на структурах часу,

виокремлюючи при цьому різні фрактальні ритми. Названі прозріння даоських філософів і практиків, геніальні для свого часу, підтверджуються сучасними дослідженнями вчених різних наукових напрямів і дисциплін [4, 5].

Відзначимо, що фактично даоська філософія декларувала і принципи віталізму – за суттю ідеалістичного вчення, що претендувало на пояснення виникнення живого, його якісної відмінності від неживого, впорядкованості, організованості і спрямованості біологічних процесів, доцільності пристосувальних ознак та інших властивостей органічного світу шляхом постулювання “особливих” нематеріальних та ірраціональних, ще непізнаних факторів. В Європі, нагадуємо, аналогічні погляди було концептуально оформлено лише у XVII–XVIII ст. (наприклад, Луї Дюма).

Протилежності – це абстрактні поняття із сфери мислення, що зумовлює їх відносний характер. Протиставлення виникає у той самий момент, коли ми зосереджуємо увагу на будь-якому одиничному понятті. Як твердив Лао-цзи, “коли всі у світі визнають прекрасне прекрасним, тоді й з’являється юродство: коли всі у світі визнають добродійність добром, тоді виникає зло” [13, 12]. Аналогічно, в давньому даоському трактаті “Чжуан-цзи” йдеться про те, що ті обставини, за якими “це” і “те” перестають бути протилежними, – основний зміст Дао. Ці обставини слугують центром колообігу безкінечних змін, зокрема і соціальних [18, 159–160]. Або ж, знов-таки, у “Чжуан-цзи”, фактично йдеться про те, що одне – це одне, а те, що не одне, – також є одне. На відміну від європейського філософського дуалізму такі принципові уявлення можна вважати як “дуалізм і одночасно монізм”, або “дуалізм-і-монізм”, або ж, інакше кажучи, “не двоїстість”. Глибинний, загально філософський і гносеологічний сенс такої позиції східних філософів у цілому і даосів, зокрема, важко переоцінити.

Якщо західній думці протягом багатьох століть була притаманна субстанціональна модель світу, то даосам – процесуальна. Перша передбачає, що за явищами, які змінюються, існує певна незмінна основа, друга ґрунтується на уявленнях про тотальну змінність і непостійність. Світ для давнього даоса – безперервний процес змін, і тому він не може бути пізнаний відносно простими, статичними методами. Тут потрібні були більш “спеціальні підходи”, одним з яких був корелятивізм.

Даоські філософи дотримувалися принципу циклічності розвитку світу, який був центральною ідеєю “Книги Змін”. Це досить наочно можна простежити на прикладі ставлення даосів до сутності історичних процесів, що відбувались у Піднебесній. Представники даосизму, до речі, зробили суттєвий внесок у формування загальнолюдських підходів і уявлень про оцінення й періодизацію історії. Їм вдалося створити теорії, що на найвно-натуралістичному рівні поєднують лінійну і циклічну моделі історичного процесу, а також специфічно китайську модель “тіла династії”, яка засновувалася також на циклічній за суттю “теорії П’яти першоелементів” [1, 219].

Щодо принципу корелятивізму відзначимо, що корелятивне мислення являє собою пізнавальну діяльність, що спирається на систематизацію явищ світу відповідно до принципу подібності. При цьому передбачається онтологічність даного принципу. У такій моделі світу детермінізм розглядався не за схемою причина-наслідок, що розгортається в часі та у просторі, а як позачасовий та поза просторовий резонанс, відносини на кшталт “стимул-реакція” – між категоріально єдиними речами “одного роду”. Давньокитайські мислителі досягли значних успіхів у розробленні специфічної “методології” та безпосередній побудові класифікаційних рядів взаємопов’язаних об’єктів, явищ, процесів, яки мають значний ступінь подібності. На основі корелятивного принципу переважно і будувалась традиційна китайська загальнонаукова методологія. Витоком її також була “Книга Змін” і пов’язане з нею “вчення про символи і числа”, що інституалізувалося вже в епоху Хань (III ст. до н.е. – III ст. н.е.). У період Сун (X–XIII ст.) сформувалось більш “досконале” “вчення про схеми і тексти”, яке відобразило неоконфуціанське переосмислення старої методології. Це вчення стало загальнотеоретичною підвалиною, яка об’єднала соціальні і природничі знання.

Кілька слів про логічні особливості філософського і практичного вчення даосизму. Можна вважати, що Захід насамперед вирізняє інтерес до взаємовідносин людини і природи, пріоритет формальної логіки і науки, що ґрунтувалась на ній, акцент на правах і обов'язках особистості. А однією з найважливіших рис традиційної китайської культури і філософії є проповідь ідеалу міцного правління і забезпечення порядку в Піднебесній. Відповідно, мислителів там передусім цікавила проблема гармонії людини і суспільства; пріоритет тут надавався етиці і нумерології, яку вважали “загальною методологією”, а акцент переносився на споріднені зв'язки і ритуал. Відомий дослідник давньокитайської традиції О.І. Кобзев охарактеризував основи традиційної китайської філософії так: вона організована “за принципом цілісно-нормативної генералізації за умов верховенства нумерології” [11, 143]. При цьому самостійної, закінченої логічної системи давньокитайські філософи, зокрема і даоського напрямку, не створили. Від початку нової ери, після рецепції буддизму з Індії, вони починають поступово використовувати окремі елементи доволі розвинутого логічного апарату індійської філософії.

Онтологічні “принципи”, які сповідували представники філософського даосизму, безпосередньо вплинули і на їхні погляди щодо людини, моралі та суспільства. Основоположними творами філософського даосизму вважаються трактати “Дао-де-цзин” (VI ст. до н.е.), “Чжуан-цзи” та “Ле-цзи” (IV ст. до н.е.). Розглянемо деякі соціально-філософські ідеї і погляди, характерні адептам цього традиційного вчення Давнього Китаю. Даосизм як філософія і різнобічна практична діяльність сформував досить своєрідну систему соціальних і моральних цінностей та орієнтирів. Найважливіші з них, на нашу думку, є: відсторонене ставлення до життя; любов до самого життя й, одночасно, зневажливе ставлення до смерті; серединний шлях, зокрема й у питаннях моральності і моралі; негативне ставлення до суспільства в цілому і його окремих інституцій, цивілізації, певною мірою навіть і деякий аморалізм; презирство щодо матеріальних цінностей; слідування еству, природному шляху; не діяння, споглядальність та деякі інші.

Значну роль у тексті “Дао-де-цзин” відіграє категорія “не дії” (у вей), про яку ми вже зазначали вище. Під нею розуміється не втручання мудреця у природній перебіг подій і природу суцього, оскільки таке втручання суперечить еству Дао, породженій ним природі та характеру самої людини як істоти вільної та єдиної з природою. Не дія – це також принцип ідеальної організації суспільства, яке управляється мудрим монархом. Соціальний ідеал “Дао-де-цзин” – маленька патріархальна країна, максимально відокремлена від інших держав. Її жителі відмовляються від “тягаря” цивілізації і навіть від писемності та живуть природним життям. Автор “Дао-де-цзин” різко критикує конфуціанців з їх вченням про мораль (для даосів вона є штучною конструкцією, а не вираженням природи суцього) і соціальну ієрархію [1, 96].

Схожі погляди висловлює і інший видатний представник даосизму – Чжуан-цзи. У сфері соціальної думки однойменний трактат “Чжуан-цзи” розвиває традиційну даоську утопію суспільства, яке вільно живе в єдності з природою. Чжуан-цзи закликає до знищення цивілізації і державності як поля діяльності “великих розбійників”, які обкрадають Піднебесну разом із всіма чудовими настановами мудреців далекого “золотого віку” минулого, з усією “гуманністю” і “справедливістю” державників-конфуціанців [1, 103].

Протягом століть даосизм переживав піднесення і падіння, підтримку і гоніння, періодично ставав навіть офіційною ідеологією правлячої на той час імператорської династії. Даосизм відповідав потребам і прагненням як освічених верхів, так і неосвічених низів китайського суспільства. Для низів привабливими були соціальні утопії з проголошеним у них рівним розподілом майна при жорсткій регламентації внутрішнього життєвого розпорядку. Ці теорії відігравали свою роль і під час середньовічних селянських повстань. Крім того, з народними масами даосизм був пов'язаний обрядами, геомантиєю (фен-шуй), практикою ворожіння, лікування, бойовими мистецтвами тощо. Саме на цьому, найнижчому рівні даосизму сформувався той величезний пантеон, з яким був пов'язаний релігійний аспект даосизму. У цей пантеон, до

речі, поряд із вчителями і головами релігійних доктрин, могла потрапити будь-яка непересічна людина, яка лишив після себе добру історичну пам'ять [2, 5].

Для даосизму характерні невтручання, пасивне ставлення до соціальної дійсності, буття, а також натуралізм і елементи релігійної містики. Даосизм закликає звільнитися від суворих правил і суспільних регламентацій. Лао-цзи заперечував конфуціанське поняття любові до людини, вважаючи його далеким від споконвічної природи людини, а вимогу щодо дотримання цієї чесноти – небажаним втручанням в особисте життя. Логічне мислення в даосизмі розглядали як складову частину штучно створеного світу з нав'язаними громадським етикетом і нормами моралі. Даоси основну увагу приділяли спостереженням природи з метою знайти глибинні “властивості Дао”. Як наслідок, ще тисячоліття тому вони дійшли висновків, справедливості багатьох з яких підтверджують сучасні наукові теорії. Так, вони усвідомили, що природі і суспільству властиві текучість і мінливість. Про ці речі, хоча й іншими словами, йдеться у сучасних наукових працях, зокрема із соціології і політології [6]. Ще один висновок, який було зроблено даосами, а саме: всі природні зміни є не що інше, як динамічне чергування двох протилежностей – “їнь” та “ян”, таким чином, будь-яка пара протилежностей являє собою динамічну єдність. Уявлення про послідовну взаємодію протилежностей виражається у формулі: якщо бажаєш досягти чогось, слід починати з його протилежності. Будь-яка зміна розглядається даосами як виявлення внутрішньої схильності змінюватися, та це не привноситься ззовні – все діється природнім чином і спонтанно. Спонтанність є принципом дії та впливу Дао. Тому і люди мають чинити спонтанно і відповідно до своєї істинної сутності, з тим, щоб бути у злагоді з природою і не порушувати гармонію з навколишнім світом [2, 62–64]. Водночас, позицією, етикою Лао-цзи було вчення про “золоту середину”, згідно з якою слід уникати крайнощів у стосунках між людьми [2, 121].

Відповідно до поглядів ще одного із засновників даосизму – Ян Чжу, думки якого були викладені в однойменному розділі даоського трактату “Ле-цзи”, людина, як і природа, підпорядкована закону необхідності, згідно з яким усе здійснюється саме по собі, незалежно від волі людини. Тому, відповідно до вчення Ян Чжу, людина має передати себе на волю випадку, плисти за течією, і таким чином досягнути Дао. Ян Чжу також виступав проти традиційних, загально визнаних моральних норм, проти стереотипів поведінки і, насамперед, проти конфуціанської моралі. Особиста свобода і непокоря чужій волі є неодмінною умовою для повноцінного життя. Найвищим етичним ідеалом Ян Чжу проголошував насолоду життям: “Слід діяти так, як бажають ваші органи почуттів, слід діяти так, як бажає ваша душа” [2, 283–284].

Даоський мудрець ніколи не декларував свої знання й уміння. Коли робота завершена, не слід чекати похвали і нагороди за неї. “Коли справа завершена, людина повинна самоусунутися. У цьому полягає закон небесного Дао”. Даоське мистецтво “вчасно піти” можна бачити на прикладі славетного відходу Лао-цзи, що засвідчив відомий давньокитайський історик, який жив за часи династії Цинь, Сима Цянь [20]. Він (Лао-цзи) пішов і більше про нього ніхто й ніколи не чув. Говорять, що його вчинок був викликаний відразу до суспільства, але, можливо, він просто відчув, що завдання виконане. Він зробив усе, що міг, тому настав час іти.

Даоське прагнення піти від суспільства, щоб лишитися наодинці із собою виражено не лише в Дао-де-цзин. Цій практиці особливе значення також надавав інший даоський мудрець, Чжуан-цзи. Він писав, що краще відмовитися від мирських бажань і знайти собі відокремлене і тихе містечко далеко від суєти великих міст.

Значної уваги даоські філософи приділяли соціально-філософським, морально-етичним категоріям. Так, Чжуан-цзи вважав, що в нас немає свободи вибору між добром і злом. Міркування про добро і зло, на його думку, – порожня витрата часу. Спірним в його навчанні є те, що він ставить під питання саме існування добра і зла. Не існує, твердить філософ, добра як такого і зла як такого, обидва вони відносні. З погляду зла,



добро – це зло, а зло – це добро. Це лише протилежні частини одного цілого. Кращий спосіб бути добрим – не заявляти привселюдно, що ти добрий.

Чжуан-цзи продовжив думку Лао-цзи про те, що поведінка людини є правильною лише тоді, коли вона природна і відповідає ситуації, що склалася. Даоси вважають, що люди добрі за природою. Але згубний процес “соціалізації” знищує природну доброту, і тоді люди придумують собі стандарти доброти, щоб упорядкувати життя. Намагаючись підбудуватися під них, ми втрачаємо внутрішнє відчуття добра.

Добро і зло, прекрасне і потворне, сон і пильнування, життя і смерть – лише умовні і відносні поняття. Щира реальність єдина, цілісна і “голографічна”: у ній все присутнє в усьому, у кожній частині втримується все ціле і все переходить в усе. Мудрець прагне до повного єднання, “єдинотілесності” з цим цілим та стає божественним і одухотвореним: весь світ – його тіло, всі сили Всесвіту – його колісниця, він не загине ні тоді, коли розчиниться весь світ, ні тоді, коли хвилі всесвітнього потопу поглинуть усю землю. Такий мудрець стоїть однією ногою у світі відсутності і безмовності надсущого Дао, а іншою – у світі змін і перетворень.

Водночас, даоси вважали, що “щире споглядання” – це символ мудрості, найкраще випробування піднесеної, просвітленої людини. Осягаючи майбутні удачі і нещастя, розпізнаючи прийдешні радості і лиха, мудрість може передбачати мінливості долі і спонукати діяти належним чином. Той, хто твердий у зосередженості духу і піклується про цілість життя, ніколи не матиме прихильностей у своїх вчинках, і його думки не суперечитимуть його діям. Тоді можна говорити про “щире споглядання”.

Заклик до відходу із світу людей і до злиття з миром природи нерозривно пов'язаний з різкою критикою цивілізації, критикою, спрямованою проти моральності і культури сучасного для Чжуан-цзи суспільства, а також проти людської суспільної діяльності взагалі. Проблеми відходу з миру у творчій спадщині Чжуан-цзи глибоко досліджені у працях Є.О. Торчинова [1, 8 та ін.].

Проголошуючи мораль зайвим, протиприродним нашаруванням, подібним до шостого пальця на руці або перетинкам між пальцями ніг, Чжуан-цзи твердить: “Нарости гуманності спричиняють те, що люди, віддаючись чесноті, сковують природу, і в такий спосіб домагаються прижиттєвої слави”.

Культура, яка в очах Чжуан-цзи є втіленням штучності і безпосередньою протилежністю природній простоті, піддається в трактаті не менш лютим атакам, ніж моральність. Порівнюючи культуру (подібно до моралі) з непотрібним наростом на тілі, Чжуан-цзи говорить, що надмірна тонкість зору призводить до того, що вноситься хаос у сприйняття природних, прекрасних квітів, а очі засліплюються сяйвом фарб і ліній; надмірна тонкість слуху заважає сприймати природні звуки і спричиняє непотрібне захоплення музикою; зайві суперечки ведуть до того, що докази починають нагромаджувати, як черепиця на даху, а згодом поринають у словесні хитрування.

Є.О. Торчинов зіставляє погляди Чжуан-цзи з філософією Ж.-Ж. Руссо. Подібно до Чжуан-цзи, Руссо критикував цивілізацію і протиставляв їй життя дикунів.

Відзначимо, що деякі погляди даоських філософів і практикуючих послідовників цього вчення співзвучні із сучасними закликами до гуманізму, захисту довкілля, збереження природи, охорони навколишнього середовища. У цьому контексті даоси фактично були передвісниками сучасних “екологів”, а їхні ідеї певним чином кореспондують із поглядами представників таких відомих суспільних рухів, як “Green Peace”, товариств із захисту тварин і рослин тощо.

Також відзначимо, що погляди, аналогічні поглядам давніх даосів щодо необхідності й доцільності єднання людини з природою, висловлені 2–2,5 тисячі років тому, стали усвідомлюватись представниками європейської цивілізації лише у ХІХ ст. Так, відомий американський письменник-романтик і філософ Г.Торо у 1854 р. у художньому за формою філософському трактаті “Уолден, або Життя в лісі” виклав оригінальну космологічну концепцію природи і людини. Торо був впевнений, що тільки близькість до природи, яка втілює трансцендентний ідеал, може вказати людині шлях до

моральності. А досягненню цього шляху сприяє самотність, яка допомагає людині відчутти свою природну гармонійність.

Погодимося з відомим французьким дослідником філософії і культури Давнього Китаю М.Гране стосовно того, що погляди двох найвпливовіших філософських шкіл Китаю – даосизму та конфуціанства утворюють своєрідний згусток ідей, який постійно розбухає за рахунок їх поглинання або примирення з ними. Хоча боротьба між ними виглядає як зіткнення двох апріорних точок зору (першої як своєрідної натурфілософії на містико-магічній основі і другої, спрямованої на підтримку соціоцентризму), даосизм і конфуціанська ортодоксія отримують натхнення (з різним ступенем очевидності, проте, однаково глибоко) двоїстою цілеспрямованістю, вселенською (універсальною) і гуманістичною одночасно [3, 15–16].

Отже, підсумовуючи сказане, відзначимо, що важливі ідеї, принципи, положення і категорії давньокитайської філософії даосизму значною мірою пов'язані із спробами усвідомлення зв'язку і субпідрядності соціального і природного. Даоси спромоглися досягнути закони будови, функціонування і розвитку суспільства, створили чи не найперші у світі “моделі” історичного процесу і соціальної динаміки, окреслили деякі важливі питання соціального управління, здійснили спробу усвідомити роль і місце людини у навколишньому світі. А, як відомо, ці проблеми і питання є, насамперед, предметом і сферою досліджень соціальної філософії та філософії історії. Виходячи з недостатньої розробленості цієї наукової проблематики в нашій країні та, одночасно, з урахуванням її важливості, подальші, поглиблені розвідки в цьому контексті, представляються досить своєчасними й актуальними.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Торчинов Е.А.* Даосизм. “Дао-Дэ цзин”. – СПб., 2004.
2. Конфуцианство, даосизм от А до Я. – М., 2007.
3. *Гране М.* Китайская мысль от Конфуция и Лаоцзы. – М., 2008.
4. *Капра Фр.* Дао физики: Общие корни современной физики и восточного мистицизма. – М., 2008.
5. *Толбот М.* Голографическая вселенная: Новая теория реальности. – М., 2008.
6. *Бауман З.* Текущая современность. – СПб., 2008.
7. *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. – М., 2006.
8. *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб., 2005.
9. Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения // *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая “Книга Перемен” – М., X., 2003.
10. *Крушинский А.А.* Что такое гексаграммы И Цзина? // Общество и государство в Китае. XXXV научная конференция. – М., 2005.
11. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в классической китайской философии. – М., 1994.
12. *Семенов Н.С.* Философские традиции Востока. – Мн., 2004.
13. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати. – М., 2005.
14. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. – М., 2000.
15. *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. – М., 2003.
16. *Маслов А.А.* Загадки и коды “Дао Дэ-Цзина”. – Ростов н/Д., 2005.
17. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1994.
18. Душа человека // *Фром Э.* Любовь к Богу. – М., 2004.
19. Дао: гармония мира // *Чжуанцзы.* – М., X., 2002.
20. *Сыма Цянь.* Исторические записки: В 2-х тт. – М., 2006.