**Особенности культуры психической деятельности в даосизме**

В синологической литературе существует довольно широко распространенное мнение, что ранние даосы, отстаивавшие примат "естественного" ("природного") начала над "культурным" и защищавшие человека от "засилья" конфуцианских правил "ли" (этикет, ритуал, нормы культурного поведения), были принципиальными противниками всякой культуры и организации вообще и доходили в своем отрицании детерминированных конфуцианскими правилами "ли" норм нравственного и культурного поведения до крайнего анархизма, граничащего с тотальным культурным погромом. На этом основании нередко высказываются далеко идущие, но не совсем справедливые, на наш взгляд, выводы об оппозиции даосской "естественности" и "морального порядка", "общем антисоциальном характере даосизма" [69, с. 40, 41] или же о его "фатализме", "квиетизме", "созерцательности", "пассивности", о том, что он "призывал к уходу от жизни" [30, с. 185, 192] и видел"свою главную \_ задачу в том, чтобы "отрешиться от влияния окружающего общества, которое они [даосы. – Н.А.] считали пагубным и неисправимым" [29, с. 53] и т.д.

Взгляд на даосизм как на сугубо разрушительную силу, призванную взламывать здание культуры и цивилизации и вносить, хаос необузданной "естественности", в значительной мере обусловлен, как нам кажется, тем обстоятельством, что его исследователи зачастую вкладывают в понятия "естественность", "естественное" и "культурное" поведение смысл, очень близкий к тому, который вкладывали в эти понятия главные оппоненты даосов – конфуцианцы (возможно по той простой причине, что доминирующий в европейской культуре подход к проблеме соотношения "культурного" и "природного" в целом значительно ближе к конфуцианской модели, чем к даосской). В условиях острой полемики о путях культурного развития человека конфуцианцы по вполне понятным причинам отнюдь не стремились к объективной оценке взглядов своих идейных противников, односторонне и предвзято трактуя даосский призыв к спонтанности, непосредственности, простоте и естественности для того, чтобы обвинить даосов в эгоизме, моральной распущенности, инфантильности, безответственности и пр. (вспомним хотя бы язвительную сентенцию Мэн-цзы о том, что Ян Чжу не пожертвовал бы и одним волоском для блага Поднебесной [104, c. 269, 539). К тому же внешне пренебрежительное отношение даосов к традиционным культурным ценностям, подчеркнутый нонконформизм и постоянный эпатаж конфуцианской благочинности и благопристойности, иногда принимавший очень резкие формы, действительно давали формальное основание для таких обвинений.

Однако при таком однобоком взгляде на даосизм и буквальном понимании даосской естественности можно совершенно упустить из виду, что в своем отрицании культуры (а точнее, господствовавшей в период возникновения и развития даосизма культурной традиции, ложно ориентированной на искусственное противопоставление природы и культуры) ранние даосы выработали свою собственную, причем очень глубокую и оригинальную концепцию культурного развития человека, которая легла в основу даосской культуры психической деятельности, оказавшей огромное влияние на всю психическую культуру древнего и средневекового Китая. Не ставя перед собой задачу детального и всестороннего анализа характерных особенностей культуры психической деятельности в раннем даосизме, здесь хотелось бы прежде всего остановиться на двух ключевых понятиях, важных для рассмотрения проблемы соотношения культурного и природного начала в даосизме, – естественность и сущность человека.

В конфуцианской, культуре (и под ее влиянием в позднейшей "официальной" и авторитарной культуре Китая) под естественным в человеке понималось в первую очередь его природное, биологическое начало – его эмоции, страсти и т.д., т.е., судя по всему, тот круг феноменов, который в современной психологии обычно обозначается термином индивид (человек как представитель вида Homo sapiens). Оценивая "природного" человека резко негативно, как существо "дикое", отличающееся от животного лишь по внешнему облику, конфуцианцы противопоставляли ему человека культурного, идеальным воплощением которого являлся "благородный муж" (цзюнь-цзы). В качестве главного средства обуздания природного начала, обуздания "зверя в человеке" [40, с. 203] и предлагались правила "ли" – нормы культурного и нравственного поведения, а сущностью человека, его истинной природой провозглашалась "гуманность" (жэнь) – важнейшее позитивное качество культурного человека, определяющее все другие добродетели (чувство долга и справедливости, сыновняя почтительность и пр.). "Если однажды научишься владеть собой и восстановишь правила – ли, то Поднебесная назовет тебя человеком, обладающим гуманностью", – говорил Конфуций [103, гл. 12, § 1, с. 262].

Даосы же понимали под природным, естественным нечто совершенно иное, чем конфуцианцы: природное рассматривалось ими не как сугубо психофизиологическое в человеке, а как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной организации и функционирования мира, единые для всей природы – как живой, так и неживой, хоть и изоморфные таковым в человеческом существе, но не сводимые к ним целиком и полностью в силу определенной специфики, с которой эти всеобщие закономерности проявляются в человеке. Поэтому главная задача даосской практики психотренинга и психической саморегуляции (так называемой даосской йоги) заключалась не в подчинении человека биологическому началу как таковому, а в выявлении изначально заложенного в нем космического начала и в подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить все препятствия для их естественного и полнокровного самопроявления и на микрокосмическом уровне, в результате чего человек становится равноправным во всех отношениях членом космической триады "Небо – Земля -Человек". Предельным выражением всеобщей закономерности функционирования вселенной есть "Великое Дао", которое отождествлялось даосами с "истинной сущностью" человека и в полном подчинении которому они видели высшую цель культурного развития человеческой личности.

Соответственно высшим достижением даосской практики морального и психического самоусовершенствования провозглашалось состояние полной идентичности "истинной сущности" самого человека с истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность рассматривалась не как интеллектуальный синтез субъективности человека и объективности мира вещей и явлений или рациональная идея медиации (посредничества) между ними, а как прямое спонтанное и мгновенное взаиморастворение или, иными словами, "прыжок в подлинный первоисточник идентичности", слияние с универсальной первоосновой всего сущего (Дао), которая одновременно является и "истинной природой" каждого человека [140, с. 142].

"Природный" же человек, с необузданными страстями, грубый, жестокий, агрессивный, втянутый своей алчностью в круговорот деятельности, из которой он стремится извлечь только личную выгоду, оценивался даосами столь же негативно, как и конфуцианцами. Изначальная ситуация человека как "природного" существа – это ситуация хаоса, и даосская практика психической саморегуляции была призвана преодолеть этот первозданный хаос, преодолевая прежде всего привязанность к своему индивидуальному "Я", которая рассматривалась даосами как главная причина хаотических ментальных состояний, и обретая постоянство в единении с Дао. "Знающий людей – мудр, познавший себя – просветленный человек; побеждающий людей – имеет силу, победивший себя – могуществен", – говорится в трактате "Дао-дэ цзин" [98, с. 20].

Вместе с тем даосы выступали против всякого насилия над человеческой личностью и считали, что привязанность к индивидуальному "Я" нельзя подавлять с помощью насильственных методов, поэтому относились к "культуризаторской" миссии конфуцианских правил "ли" резко негативно и подвергали сомнению их способность к преодолению энтропии. Указывая на принципиальное расхождение двух учений в этом вопросе, академик Н.И. Конрад писал: "Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе – обществе, государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам – нормам общественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки – и личности, и общества – протекают именно от этих самих "правил". Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование человеком его "естественной природе". "Правила" есть насилие над человеческой личностью" (цит. по: [30, с. 182]).

Даосы утверждали, что, являясь "насилием над человеческой личностью", конфуцианские правила, собственно говоря, сами создают и постоянно обостряют чувство собственного "Я", мучительно переживающего совершаемое над ним насилие, сами создают проблему личности, отчуждающей себя от своего природного начала и противопоставляющей себя всему окружающему миру. Осознание своей "отдельности", отчужденности и изолированности от мира вещей и явлений, противопоставленности внутреннего мира субъективных переживаний (микрокосма) объективной реальности (т.е. всему внешнему миру, макрокосму) является, по мнению даосов, логическим и неизбежным следствием социальной адаптации и культуризации человека посредством правил "ли", которая неразрывно связана с необходимостью выполнять нормы и предписания социальной конвенции. Человеческое "Я", являющееся результатом социализации индивида, есть средство самоконтроля, которое одновременно является мощным средством социального контроля, так как, осознавая параметры своей индивидуальности, предписанные социальной конвенцией, человек осознает и принимает ту роль, то "место в жизни", которое предлагает ему общество. Таким образом, личность, подвергающаяся насилию правил "ли", есть в то же время продукт этого насилия, поэтому, стремясь подавить эгоцентризм и анархические тенденции в человеке, конфуцианские правила, наоборот, усиливают их, увеличивая тем самым энтропию.

Чтобы постичь принцип всеобщего космического порядка и слиться с ним, действовать в неразрывном единстве с этим принципом, не создавая никакой энтропии, даосы предлагали просто "забыть" конвенциальные нормы и условности, а вместе с ними и свое "Я" как одну из таких условностей, и в порыве спонтанного "просветления" идентифицироваться с безусловным Дао. Они утверждали, что в "самозабвенном" (цзы-ван) состоянии, постигая свою истинную природу, которая тождественна истинной сущности каждой вещи, каждого"явления, человек одновременно отождествляется и сливается с миром окружающей природы, образуя с ней нераздельное и гармоничное единое, так как постижение Дао есть такой психологический опыт, в котором исчезает различие между субъектом и объектом, между "Я" и "не-Я".

При этом происходит как бы "самоидентификация" всех противоречий и оппозиций, раскалывающих изначальную целостность мира и создающих в обыденном сознании драматические коллизии между микрокосмом и макрокосмом, с одной стороны, и между человеческой личностью (точнее, его индивидуальным "Я") и истинной природой человека – с другой. Психотерапевтическая ценность "просветления", по мнению даосов, заключается в его способности примирять противоречия на более высоком уровне сознания, и в этом смысле Дао интерпретировалось ими как путь к более целостной и гармоничной жизнедеятельности человеческой психики, ведущей к слиянию индивидуального потока психики с универсальным Путем вселенной и его функционированию в полном соответствии с всеобщим принципом структурной организации и функционирования космического целого.

Вместе с тем даосы утверждали, что противоречия и противоположности взаимоидентифицируются внутри себя (т.е. внутри каждой пары оппозиции), а не на какой-то более высокой ступени синтеза, как в диалектике Гегеля. Поэтому для даоса, обретающего состояние "не-дуальности", нет прогрессии к некоему Абсолюту, но все противоречия существуют одновременно с их тождеством, так как всякое явление одновременно и утверждает и отрицает себя в процессе динамического взаимодействия полярностей, которое является источником всякого движения и развития и которое предстает как диалектическое – единство непрерывности и дискретности [140, с. 144-145].

Однако взаимодействие всех вещей и явлений не ограничивается единством противоположностей, а проявляется также через диалектическое взаимодействие единства и множественности всех природных феноменов. Когда ранее разделенные и конфликтовавшие элементы и части объединяются в гармоничное целое, каждый отдельный элемент прорывается через границы своей индивидуальности и сливается воедино с каждым другим элементом, каждая из отдельных частей единой системы идентифицируется со всеми другими ее частями.. Таким образом, единое воплощается во множественности, а множественность – в едином, все части и составные элементы единого целого растворяются в каждой другой составной части целого.

Состояние "Великого Единения" (Датун) есть в то же время состояние полного самоотречения, так как для того чтобы обрести единство с космическим целым, со всей "тьмой вещей" (вань-у), человек, по мнению даосов, должен избавиться от личных стремлений и, обнаружив в глубинах своего существа самопроизвольное движение безличного Дао, полностью подчиниться ему, следовать его объективным и универсальным закономерностям. Тогда перед ним не будут возникать, проблемы, угрожающие его эго-функции, исчезнет необходимость в постоянном самоутверждении и он избавится от притязаний своего "Я", как бы растворяясь в других "Я", погружаясь в гармонию с движущими силами вселенной и сам становясь их частью. И тогда, как утверждали даосы, он "не будет делать искусственных усилий ,чтобы соответствовать нормам нравственного поведения, но вместе с тем не будет совершать безнравственных поступков по отношению к другим людям, так как его "Я" находится в нераздельном единстве с другими "Я". Это состояние "Великого Единения" есть в то же время состояние свободного и спонтанного взаимопроникновения и единения не только между отдельными индивидами, но и между всем человеческим миром и миром природы – как живой, так и неживой, поскольку Единое, которым обладает и небо, и земля, и человек, и все вещи, – есть одно и то же Единое, т.е. Дао. Таким образом, все сущее обладает одним и тем же Дао, одной и той же универсальной природой, которая охватывает все веши и явления и пронизывает все сущее [139, с. 35-40].

Провозглашая необходимость "уменьшения [привязанности] к своему "Я" и избавления от желаний (страстей)" [98, с. 10], даосы, тем не менее, не заходили в своих призывах так далеко, как буддисты, призывавшие "победить себя" полностью и окончательно, преодолеть собственное "Я" вплоть до его окончательного уничтожения (а некоторые течения в позднем даосизме, как известно, рассматривали достижение личного бессмертия как главную религиозную цель). Если концепция отсутствия индивидуального "Я" является центральной концепцией буддийской философии и психологии и буддийская практика психической саморегуляции, соответственно, уделяла преодолению собственного "Я" особое внимание, то в канонических текстах раннего даосизма аналогичное понятие "не-Я" (у-цзи, у-во) встречается сравнительно редко и идее преодоления "Я" не придавалось такого значения, как в буддизме, а главный акцент делался на концепции "естественности" (цзы-жань) и "не-деяния" (у-вэй, у-ши). Для даоса критерием единения с Дао служило "отсутствие деяния", "не-деяние", т.е. ненарушение закона естественности. Буддисты же утверждали, что можно обрести состояние полного покоя (когда всякая деятельность прекращается), но иметь при этом мысль, сознающую свое "Я", обрести полное "не-деяние", но не избавиться от "иллюзии" своего "Я" окончательно.

"Не-деяние", т.е. естественная и спонтанная реализация своей "истинной природы", было, таким образом, основной целью и в то же время главным методом ("путем") даосской практики психической саморегуляции, и поскольку, как считали даосы, к деянию человека побуждают обуревающие его страсти, освобождение от страстей рассматривалось даосами как непременное условие постижения Дао. "Появившись на свет, люди не могут обрести покой из-за четырех дел (ши): первое – достижение долголетия, второе – достижение славы, третье – достижение места (т.е. чиновничьей должности), четвертое – достижение богатства", – говорится в "Ян-чжу" и в подтверждение этой сентенции приводится такая поговорка: "Если у человека не будет ни жены, ни должности, то он лишится половины своих страстей" и желаний" [114, с. 86]. Соответственно идеальный тип личности определяется в даосских трактатах как "совершенномудрый", "отрешившийся от дел", "не имеющий страстей и желаний" ([98, с. 29,32, 30-31, 45]; см.также [110, с. 45; 113, с. 91, 185]).

Аналогичное отношение к страстям, желаниям мы видим и в конфуцианстве (см., например [104, гл. 7, ч. 2]), но относительно того, каким образом бороться с ними, эти два учения придерживались кардинально различных взглядов. Конфуцианцы предлагали определенным образом организовать, "упорядочить" природные стремления человека с помощью ритуала ("ли"), направить эти стремления по социально приемлемому пути, наложив на них определенные культурные ограничения (отметим, что тем же путем социализации природного идет и западная культура). Таким образом, создавалась оппозиция: наличное естественное и желаемое (должное) культурное, в рамках которой, по представлениям конфуцианцев, и сдерживалась разрушительная сила природного.

Даосы же подвергали такой подход резкой критике: стремление обуздать естественность, подавив ее или навязав ей чуждые, искусственные формы проявления, вызывает, по их мнению, обратную реакцию – подавляемые тенденции, встретив препятствие, усиливают свой напор, создавая внутренне конфликтную ситуацию. Даже если и удается таким образом пресечь внешние проявления вредных тенденций, подобная конфронтация неизбежно приводит к глубоким внутренним кризисам и конфликтам. Обозначив вредные тенденции как "воров" (образ, который впоследствии получил широкое распространение и в буддийской литературе), а ритуальные предписания как "законы", ранние даосы указывали, что "чем больше становится законов и приказов, тем больше становится воров и разбойников" [98, с. 35].

Даосы критиковали конфуцианские правила "ли", "гуманность", "справедливость" и др. еще и за то, что они носят сугубо условных "характер. Правила "ли", разумеется, существенно уменьшают меру энтропии в человеке, но нельзя забывать, что сами они (даже. понимаемые шире, чем просто как конвенциальные нормы, а как ритуалы, призванные установить космический порядок во вселенной, т.е. приобретающие сакральный оттенок) носят условный характер, выражены в форме вербальных предписаний и несут в себе значительный заряд энтропии. Даже сущность человека – "жэнь" в отличие от безусловного Дао даосов определяется конфуцианцами условно: быть "человеколюбивым" – значит делать людям то, что хотел бы, чтобы тебе делали другие. Поэтому даосы рассматривали "ли", "жэнь" и т.п. как последствия утраты целостности и "естественности" (в даосском смысле) единения с Дао: "...Дэ (добродетель) появляется после утраты Дао; человеколюбие после утраты дэ; справедливости" (долг) – после утраты человеколюбия; ритуал – после справедливости. Ритуал – признак отсутствия преданности и доверия. В ритуале – начало смуты" [98, с. 23].

Как и предвидели ранние даосы, в своем стремлении "навести всеобщий порядок" конфуцианцы впоследствии доходили до явного абсурда, вообще исключая из сферы культуры все, что не поддается или не желает поддаваться структуризации, т. е. не может быть охвачено облагораживающим воздействием правил "ли". Так, характеризуя официальную культуру средневекового Китая, А.С. Мартынов пишет: "Если политическая власть китайского императора рассматривалась как универсальное и мироустроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами устроенного мира... Хаос предполагал полное попрание всех этических норм... те, кто населял "внешние" земли, людьми в собственном смысле этого слова не являлись. Считалось, что "варвар" – это "человек лицом, (но) зверь сердцем (умом)", "зверь по природе своей"" [72, с. 78].

Эта традиция восходит к древнейшим памятникам классической китайской литературы, к "Ши-цзин" и "Ли-цзи", в которых человек, не соблюдающий правила "ли", уподоблялся крысе [95, с. 65], т.е. животным уподоблялись не только "варвары", населяющие "внешние" земли, но и все, кто не признавал конфуцианские нормы культурного поведения, и как признак первобытной дикости квалифицировалось вообще все, что Восходит к основам человеческой природы. Однако такой подход к проблеме культуризации человека мог дать (и давал) совершенно противоположный результат, когда человек действительно начинал верить, что по сути своей он является зверем, и начинал вести себя "по-звериному". Как тонко подметил Г. Гессе, "можно допустить, например, что в детстве этот человек был дик, необуздан и беспорядочен, что его воспитатели пытались убить в нем зверя и тем самым заставили его вообразить и поверить, что на самом деле он зверь, только скрытый тонким напетом воспитания и человечности" [33, с. 242-243]. Поэтому у даосов были вполне веские основания полагать, что культура в традиционном конфуцианском смысле есть лишь оборотная сторона первозданной дикости.

Учитывая все эти негативные последствия "культуризации" человека посредством правил "ли", даосы избрали принципиально иной путь. Не пытаясь ничего подавить и насильственно изменить в своей природе, они предоставляли возможность собственным страстям, потоку своей психики функционировать в соответствии со своими внутренними закономерностями (своим Дао), практикуя отстраненность от них (страстей). Максимально сосредоточиваясь на покое, бесстрастности, даос отчуждал от себя активность потока своей психики, становился по отношению к ней как бы в позицию наблюдателя, подобно тому, как лежащий на земле человек наблюдает за плывущими по небу облаками. В конечном итоге, освобожденная от вносящей хаос активности деятельного человеческого "Я" и лишенная внешних энергетических импульсов психика успокаивается сама собой, подобно мутной воде, которая становится чистой и ясной сама собой, если оставить ее в покое. В "Дао-дэ цзине" такой метод характеризуется следующим образом: "Нужно сделать [свое сознание] предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. [В мире] большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему истоку (т.е. к Дао. – Н.А.)" [98, с. 9].

Достижение подобной "бесстрастности" не означает, однако, выхолащивания психической жизни человека. Напротив, отстраненность субъекта, отсутствие деструктурирующего вмешательства активности его личности, его индивидуального "Я" приводит к более полному проявлению специфики каждого феномена как такового, к максимальному выявлению его собственного Дао (т.е. Дао "всех вещей"). Подобное следование "всех вещей" своей собственной природе (а под "всеми вещами" можно понимать как внешние объекты, так и явления внутренней жизни, т.е. психические феномены) имело большое значение в любой сфере человеческой жизнедеятельности, так как позволяло даосу решать сенсорно-перцептивные и моторно-двигательные задачи, встававшие перед ним во время занятий теми или иными видами практической деятельности, которые могли рассматриваться как конкретные средства претворения принципов Дао на практике.

Возможность воплощения принципов Дао в любом виде обыденной мирской жизнедеятельности была заложена в фундаментальных положениях даосской философии и психологии, согласно которым, Дао есть нечто всепроникающее и вездесущее ("нет вещи, которая им не обладает"), и поэтому его можно обнаружить где угодно и в чем угодно ("даже в моче и кале"), занимаясь каким угодно делом и превращая любое – даже самое "низкое" в общепринятом понимании" – занятие в благоговейное и вдохновенное служение "Великому Дао", символу космической гармонии и энергии. Во всякой вещи, в любом явлении есть нечто общее и инвариантное, поэтому, как утверждали даосские тексты, человек " не выходя со двора может познать Вселенную" [98, §47, с. 29], и если человек способен познать универсальный структурный и энергетический принцип и овладеть им в одном деле, то он может достичь совершенства и в другом. Поэтому, по мнению даосов, "сын хорошего лучника сначала должен плести корзины, сын хорошего литейщика должен шить шубы", и поэтому опытный колесничий велит своему ученику сначала научиться ходить, прежде чем приступать к непосредственному обучению искусству управления колесницей [110, гл. 5, с. 62-63]. Но берясь за любое дело, человек должен прежде всего научиться управлять своей психикой в соответствии с принципом "не-деяния", поэтому утверждалось, что управление большим государством подобно приготовлению блюда из мелких рыб, так как и то. и другое требует особого внимания и сосредоточения [98, §47, с. 29].

Особенно важное значение полная, адекватная развертка эмоциональных процессов, являющаяся результатом даосской практики психической саморегуляции, имела при занятиях военно-прикладными искусствами (фехтование, кулачный бой, стрельба из лука и т.д.), способствуя более оптимальной организации психической деятельности в экстремальной ситуации боевого единоборства. Известно, что в стрессовых ситуациях нормальное протекание эмоциональных процессов играет большую роль в эндокринной, вегетососудистой, мышечной мобилизации организма. Такие эмоции, как гнев, ярость и т.д., характерные для ситуации единоборства, позволяют специфическим образом перестраивать гомеостаз, психофизиологические реакции, стимулировать их для выполнения этой специфической деятельности. Вместе с тем отстраненность, невовлеченность даоса в свои "страсти" позволяли избегать тех негативных последствий, которые несут бурные эмоциональные реакции (прежде всего – расстройство когнитивной сферы) для неподготовленных, психически не тренированных людей. Поскольку эмоции, страсти и другие феномены психической жизни не являлись уже принадлежностью человека, находящегося в состоянии единения с Дао, то он в принципе мог проявлять, скажем, ярость (не быть яростным, а именно проявлять ее, вести себя яростно), оставаясь в то же время совершенно бесстрастным, совершать какое-то действие и в то же время не переживать его как таковое, т.е. находиться в "не-деянии".

Сливаясь с Дао и предоставляя всей "тьме вещей" возможность развиваться по своим собственным законам, даос, казалось бы, совершенно отказывался от какого бы то ни было управления, но это отнюдь не означало погружения себя (и всего мира; так как даосы мыслили космическими категориями) в хаос дезорганизации, а, напротив, парадоксальным образом увеличивало возможности управления и организации. Если говорить о ситуации культурного развития, то обычно она понимается как внесение некоторой определенности в многозначность естественной (первичной, исходной) ситуации. Однако принятие тех или иных норм, тех или иных ролей, а если брать шире – реализация любой из возможных альтернатив приводит не только к внесению определенности в ситуацию, к уменьшению меры энтропии, к повышению энергетического уровня (поскольку, как известно, энтропия и энергия в системе связаны обратно пропорциональной зависимостью), но и к ограниченности, жестокости, снижению потенциальных возможностей. Это хорошо понимали даосы, предостерегавшие от такого пути развития: "Когда человек рождается, он мягок и слаб, а когда умирает – тверд и крепок", "твердое и крепкое погибает, мягкое и слабое – живет" [98, с. 45]. Поэтому целью даосской практики психической саморегуляции, даосского пути культурного развития было не получение "твердости и крепости" обычного взрослого человека, а, напротив, приобретение "детскости", непосредственности реакции и свежести впечатлений (восприятия), свойственных детям. Интересно отметить, что в настоящее время многие психологи, критически оценивая традиционный для европейской психологии подход к процессу социализации, полагают, что процесс развития должен быть таковым, чтобы в конце его сохранялась исходная генетическая многозначность психических функций.

Если говорить об упорядочении психических структур не только в ходе социального (культурного) развития, но и в процессе всякого управления, то его можно описать как выбор из возможного набора положений (a1; a2; а3; ...аn), где n – число степеней свободы какого-то одного (при условии, разумеется, что они альтернативны). Ситуация разбивается на два варианта: 1) до выбора, имеющая тот плюс, что в ней есть возможность выбора любой из реализаций, но имеющая и минус неопределенности и отсутствия возможности действовать, так как нельзя реализовать все возможности сразу; 2) после выбора, когда снимается неопределенность и появляется возможность действовать, но отпадение альтернатив обедняет возможности и носит необратимый характер (так как приняв реализацию а1, нельзя принять а2, поскольку а1 не есть а2). В области военно-прикладных искусств – это, скажем, выбор того или иного варианта защиты или нападения; если же говорить о жизни вообще, то это выбор того или иного варианта поведения, первого шага, который все равно ведет к смерти. Сталкиваясь с нерадостной альтернативой – идти к смерти или стоять на месте, даосы попытались найти выход в ином "подходе к проблеме, а именно: уйти от необходимости реализовать себя как а1; а2 ... аn, найдя некое А, которое бы являлось инвариантом а1; ... аn, и идентифицировать себя с ним. Таким образом, с одной стороны, сохранялась исходная многозначность ситуации, так как а1 ... аn не было выбрано, а с другой – в ситуацию вносилась организация, так как число m в А1; А2; ... Аm меньше, чем n. Если развивать ситуацию дальше, то можно отыскать некое a, инвариантное А1 ... Аm и т.д. При наличии в системе постулированного Единого (Дао) этот процесс останавливается на нем, так как Дао выступает как инвариант мира, не сводимый к отдельным сущностям, но присутствующий в каждой из них. Таким образом, сливаясь с Единым (т.е. Дао), даос сам становился Единым, приводя энтропию к нулю и решая проблему организации, но в то же время сохранял неопределенность и многозначность.

Иначе говоря, даосская практика психической саморегуляции в сущности решала ту же задачу уменьшения энтропийности в психике человека, задачу ее упорядочения, которую пыталась решать конфуцианская культура и решение которой является главной задачей всякой культуры. В этом, как нам кажется, заключается глубокое внутреннее родство двух "вечных оппонентов", в свое время весьма проницательно подмеченное В.М. Алексеевым, который справедливо рассматривал конфуцианство и даосизм, как "находящиеся в совершенно близком родстве, хотя это родство антиподов и единство противоположностей" (цит. по [96, с. 351]).

Несмотря на то, что два учения придерживались различных взглядов на методы "культуризации" человека, в своей практике психотренинга и психической саморегуляции они исходили из общей посылки, что психические функции человека необходимо определенным образом тренировать и "воспитывать", изменяя их в определенном направлении, если их наличное состояние не соответствует некоему идеальному образцу. Так, например, в даосском трактате "Ле-цзы" имеется изречение, по своему духу очень близкое к конфуцианским призывам заниматься интенсивным и регулярным самовоспитанием: "Начинаю с [воспитания"] привычек и взращиваю характер, а в конечном итоге получаю судьбу" [102, с. 20].

Общей была и установка на то, что прежде чем приступить к какому-нибудь делу, тем более – такому важному и ответственному, как управление другими людьми, необходимо сначала "научиться управлять самим собой", т. е. своей психикой. Так, в "Ле-цзы" на вопрос чусского правителя "Как управлять государством?" даосский мудрец Чжань Хэ отвечает, что "в царстве у того, кто умеет управлять собой, не бывает смут; в царстве у того, кто не умеет управлять собой, не бывает порядка" [102, гл. 8, с. 95-96]. При этом даосы, как и конфуцианцы, полагали, что психическая тренировка дает важные преимущества в любой сфере жизнедеятельности, способствуя оптимизации эмоционально-психологического и биоэнергетического состояния человека для выполнения стоящих перед ним задач.

Поскольку успех любого дела во многом зависит от психического состояния, в котором находится человек, то "корень" (т.е. причину) своих успехов и неудач, по мнению даосов, нужно прежде всего искать в самом себе. Об этом говорится, например, в притче о том, как сам Ле-цзы учился стрелять из лука: "Научившись попадать в цель, он обратился за наставлениями к Гуань И-цзы. Гуань И-цзы сказал:" Знаешь ли ты причину попадания в цель?" Ле-цзы ответил: "Не знаю". Гуань И-цзы сказал: "Значит еще не умеешь стрелять". Ле-цзы ушел и тренировался еще три года. После этого он снова пришел к Гуань И-цзы доложить [о своих успехах]. Тот снова спросил: "Знаешь ли ты причину попадания?" "Знаю", – ответил Ле-цзы. Гуань И-цзы сказал: "Теперь ты умеешь стрелять! Береги это и не теряй! Не только в стрельбе из лука, но и применительно к [управлению] государством и самим собой – везде нужно действовать таким же образом. Ибо мудрец постигает не существование и гибель, а их причину"" [102, гл. 8, с. 90].

О том, что степень психической тренированности в определенных ситуациях может стать решающим фактором успеха, говорится в другой популярной даосской притче. Однажды Ле-цзы и Бо Гао-цзы состязались в искусстве стрельбы из лука. Ле-цзы поставил на предплечье кубок с водой и начал с огромной скоростью выпускать одну стрелу за другой – пока первая стрела находилась еще в полете, он успевал выпустить вторую и третью, ухитряясь при этом оставаться неподвижным подобно статуе, не уронив кубка и не расплескав воды. "Это мастерство при стрельбе, но не мастерство без стрельбы, – сказал Бо Гао-цзы. – А сможешь ли ты стрелять, взойдя на высокую гору и встав на камень, висящий над пропастью глубиной в сто жэней?" С этими словами он взобрался на высокую гору, встал на камень, висящий над пропастью глубиной в сто жэней, повернулся спиной к пропасти и шагнул назад, так что ступни его ног наполовину повисли в пустоте над бездной, и позвал Ле-цзы. Но тот лег на землю, покрывшись потом от страха до самых пят. Тогда Бо сказал: "У человека, достигшего предела (т.е. завершившего процесс психического самоусовершенствования. – Н.А.), состояние сознания остается совершенно неизменным, смотрит ли он вверх на небо, проникает ли вниз к Желтым источникам (т.е. в подземный мир, в царство мертвых), странствует ли по восьми частям света. Тебе же сейчас хочется зажмуриться от страха. Опасность внутри тебя!" [102, гл. 2, с. 16-17].

В этом эпизоде даосский мастер-наставник, подвергнув своего ученика довольно суровому испытанию с целью проверки степени его психической тренированности, наглядно показал ему, что в одинаковом деле и при всех прочих равных условиях более высокая степень психической тренированности дает явные преимущества и что человек, научившийся в совершенстве управлять своим психическим состоянием, сохраняет внутреннее спокойствие и выдержку в любой, даже самой экстремальной ситуации. В даосских трактатах можно обнаружить целый ряд других персонажей, которые характеризуются как истинные знатоки и мастера своего дела, достигшие высшего профессионального искусства в самых разных отраслях человеческой деятельности с помощью психической тренировки: художник, земледелец, ремесленник, плотник, рыболов, охотник, мясник, ловец цикад, колесничий, фехтовальщик, тренер бойцовых петухов и пр. Очень интересен, в частности, образ мясника из трактата "Чжуан-цзы", который достигал столь полного самоотождествления с объектом действия (бычья туша), что воспринимал ее как нечто неотделимое от себя и видел своим интуитивным взором все ее структурные особенности (кости, сочленения, сухожилия и т.д.), а значит, и "знал" самые слабые места. Поэтому, когда он рубил, то рассекал ее одним ударом и "туша рассыпалась, точно ком земли" [110, гл. 3, с. 18-19].

Интересно также отметить, что важность психической тренировки признавали не только занимавшиеся ею, но и люди посторонние. Так, в одной из притч "Чжуан-цзы" рассказывается о сунском князе Юане, который однажды собрал у себя всех известных художников, чтобы выбрать из них того, кто сможет написать его портрет, и признал одного из них наиболее достойным этой задачи, так как от своего слуги узнал, что художник занимается в отведенной ему комнате практикой психической регуляции, напоминающей йогическую практику медитации и концентрации. Слуга подсмотрел, говорится в "Чжуан-цзы", что, войдя в комнату, художник "снял одежду и уселся [на полу], поджав под себя ноги" [110, гл. 21, с. 314]. Сунский князь отдал предпочтение именно этому художнику прежде всего потому, что усмотрел в нем признаки высокой тренированности в практике психической саморегуляции и предположил, что она будет способствовать более эффективному и плодотворному исполнению его профессионального долга по сравнению с другими художниками, которые такой практикой не занимались.

В то же время из этих примеров видно, что, решая общую проблему упорядочения "естественных" или, точнее, исходных психических структур (т.е. тех, с которыми человек становится на путь психического самоусовершенствования), даосизм значительно расширял возможности практического применения методов психической тренировки за счет тех сфер деятельности, в которых конфуцианцы прямого участия вообще не принимали. Если конфуцианский цзюнь-цзы сосредоточивал свои психические и физические силы главным образом на управленческой деятельности, а другими видами деятельности (да и то в основном относящимися к сфере "высокой" и официально признанной культуры – изящной словесностью, каллиграфией, историческими трудами, историко-филологическими и философскими изысканиями и пр.) занимался чаще всего приватным, образом, то даосы вообще не признавали никакой иерархии "высоких" и "низких" занятий, и, соответственно, возможности практического применения даосских методов психотренинга были фактически неограниченными, в чем выразился демократизм даосской психокультуры, резко контрастировавший с сугубой элитарностью конфуцианской культуры.

Расширяя возможности практического применения методов психической тренировки, даосизм, вместе с тем расширял и рамки функционирования всей своей культуры психической деятельности, вовлекая в процесс интенсивной культуризации те сферы жизнедеятельности человека (причем очень обширные), которые конфуцианская культура либо вовсе игнорировала, либо признавала, но была не в состоянии эффективно культуризовать (даже в своем узком понимании этого процесса), либо допускала с определенными оговорками (скажем, профессию военного), признавая их относительную полезность для общего дела культуры, и поэтому стремилась культуризовать их лишь в ограниченной степени (в той, в которой это необходимо, чтобы они служили на благо цивилизации, а не наоборот), либо признавала и даже очень высоко оценивала (скажем, труд земледельца), но фактически пускала дело его культуризации на самотек (за исключением, так сказать общего воспитания через различные каналы, чаще всего опосредованные, так как сами конфуцианцы физическим трудом, как правило, не занимались) и т.д.

Даосизм же не делал никаких ограничений для функционирования своей психокультуры, благодаря чему. складывались более благоприятные, чем в конфуцианской культуре, предпосылки для ее экспансии во все мыслимые сферы жизнедеятельности человека как такового (а не в узком конфуцианском понимании человека), в котором даосы видели средоточие и единство природного, культурного (социального) и космического. А это означает, что даосизм раздвигал рамки вообще всей человеческой культуры, так как выработанная в нем культура психической деятельности является одним из составных элементов общечеловеческой, культуры и, более того, одним из ее крупневших достижений. К тому же даосское понимание культуры было гораздо шире конфуцианского и ближе к общечеловеческому, в нем не было тенденций к созданию антропоцентристской и китаецентристской модели культуры, свойственных конфуцианству и особенно отчетливо проявившихся в официальной культуре средневекового Китая, тенденций к замыканию культуры в самой себе и нарциссическому самолюбованию собственными достижениями или, того хуже – к переоценке собственных достижений и навязыванию своей модели культурного развития другим народам.

При этом даосская психокультура увеличивала возможности культуризации человека не только вширь, но и, если можно так выразиться, вглубь, проникая в более глубинные уровни человеческой психики, в сферу "невыразимого" и "неосознаваемого" (т.е. в те слои или уровни человеческой психики, которые в современной психологии обозначаются терминами "подсознательное", "бессознательное" и т.д.) я тем самым подвергая человека еще более глубокой и интенсивной культуризации, чем, скажем, этого можно достигнуть с помощью вербального воздействия, на котором акцентировала свое внимание конфуцианская" культура. Такой эффект был обусловлен как характерными особенностями психотренинга (метод "естественности", "не-деяние"), так и тем значением, которое ему придавалось во всей системе даосской практики.

Если в конфуцианстве психическая тренировка служила лишь одним из средств воспитания репрезентативной личности, причем далеко не главным, то в даосизме она занимала центральное место, что было обусловлено особым упором на активном духовно-практическом освоении высшей истины, акцентом на сугубо личном переживания определенного психологического опыта. "Единство с Дао", к которому даосы стремились как к главной и конечной цели всей практики морального и психического самоусовершенствования, было, в сущности, глубоко эмоциональным, экстатическим переживанием изначальной гармонии и единства бытия, причем даос непременно должен был сам испытать это переживание, так как в противном случае это было бы уже не его Дао, а значит, и не было бы никакого "единения" с ним.

Иначе говоря, это было не актом познания или принятия каких-то вербализованных истин и предписаний, навязываемых человеку извне, а скорее вхождением, в определенное состояние сознания или, еще точнее, погружением в континуальный поток психики, не противостоящий (или запредельный) обыденному психическому опыту, а пронизывающий его на более глубинном уровне и актуализирующийся в сознании человека в тот момент, когда прекращаются попытки вербализации непосредственного чувственного опыта. Поэтому, "постигая Дао", даос в идеале должен был не просто осознать, понять или принять некую истину, а весьма радикально изменить свой психофизический статус, обретая при этом определенные психофизические свойства, соответствующие идеальному типу даосской личности – "истинному человеку" (чжэнь-жэнь), т.е. человеку, находящемуся в гармоничном единстве с Дао, идентифицировавшемуся с ним до такой степени, что он превращался, по меткому выражению В.М. Алексеева, в "дао-человека" [19, с.17].

Поскольку человек с уже сложившимися в процессе его социализации и "культуризации" (в конфуцианском смысле) психическими структурами зачастую с большим трудом поддается столь радикальной перестройке; то совершенно очевидно, что для достижения подобного состояния был нужен адекватный метод (или сумма методов), т.е. специальная практика психотренировки, позволяющая изменять, перестраивать устоявшиеся психические структуры соответствующим образом и в желаемом направлении. Поэтому в даосизме была выработана сложная и достаточно эффективная практика психотренинга и психической саморегуляции, которая и позволяла достичь нужного состояния, а также закрепить его, сделать перманентным и необратимым фактором психической жизни, тренируя "постоянство" (си-чан) [98, §52, с. 32].

Хотя сами даосы утверждали, что состояние "единения с Дао" качественно не отличается от обычного, нормального состояния сознания, фактически это было принципиально иное психическое состояние, существенно отличающееся от среднестатистической нормы. Здесь нет никакого противоречия, так как в традиционном Китае все нормативы определяло в силу своего статуса господствующей идеологии конфуцианство, достаточно преуспевшее в том, чтобы превратить свой тип идеальной личности в репрезентативный для всего социума, в образец для подражания, которому практически следовало большинство населения, в той или иной степени приспосабливая свою психику к этому образцу (или, по крайней мере, стараясь это делать). Поэтому то, что даосы считали вполне нормальным, естественным и здоровым в психической жизни человека, зачастую действительно не совпадало с реально сложившимися и укоренившимися нормами.

Даосизм был вынужден считаться с этим непреложным фактом, поскольку путь к Дао лежал исключительно через индивидуальное преодоление каждым человеком, вступившим на этот путь, тех реально сложившихся в его экзистенциальной ситуации препятствий, которые мешали такому единению. Поэтому чем сильнее в каждом конкретном случае конфуцианские нормы и условности заглушали в человеке его "истинную природу", тем дальше он отходил от даосских критериев нормальной и здоровой психической жизни и тем значительнее становились расхождения между этими критериями и среднестатистической нормой. И когда даосская практика психотренинга возвращала человека к более оптимальному, в даосском смысле, режиму психической деятельности, то, разумеется, это состояние весьма существенно отличалось от общепризнанных критериев, действительно представляя собой качественно иное

Но несмотря на радикальный характер изменений, происходящих в психике человека под воздействием даосских методов психотренинга, они не должны были быть искусственными и насильственными, так как это противоречило фундаментальным принципам даосской философии и психологии – "естественности" и "не-деянию". При этом даосы вовсе не понимали "не-деяние" человека, слившегося с Дао, в том тривиальном смысле, что он становился полностью пассивен и проводил время в абсолютном "ничегонеделанье", а, скорее, наоборот, понимали под этим активный творческий процесс, состояние более полнокровной и результативной деятельности, чем "нормальное" и обычное. Называлось же оно "не-деянием" потому, что это состояние не могло быть достигнуто с помощью осознанных и искусственных психических усилий, а могло быть реализовано только тогда, когда сознание человека само пробуждается к спонтанности и естественности, к внезапной самореализации своей "истинной природы". И наоборот, любая попытка сознательного вмешательства в этот процесс, стремление привнести в психическую деятельность человека нечто чуждое ей "извне" квалифицировались даосами как "деяние" [139, с. 12-19].

Поэтому если в негативном смысле даосы характеризовали "не-деяние" как "ненарушение естественного хода вещей", "отказ от насильственного вмешательства в природу человека"," то в позитивном – как "деяние-через-не-деяние" (см., например [113, гл. 1, с. 8; 115, гл. 22, с. 137]), и утверждали, что "Дао никогда ничего не делает, но [при этом] не бывает ничего несделанного" [98, §37, с. 21]. Оптимальный в даосском смысле метод деятельности – "деяние-через-не-деяние" – назывался так потому, что для даоса его собственные действия представлялись и переживались как неотъемлемая часть всеобщего процесса изменения и развития, мирового движения; и поскольку сам он был совершенно не привязан к этому движению, не вовлечен в него (так как он пребывает в абсолютном покое, слившись с Дао), то и свои собственные действия он не переживал как таковые. Естественно поэтому, что у даосов отсутствовал и процесс регуляции действий (деятельности) в обычном смысле этого слова; все течет в соответствии с Дао, таким же образом воспринимаются и все собственные действия, подчиненные закону Дао. Осознание регуляции как таковой возникает в момент расхождения собственного действия с тем, что должно быть сделано в соответствии с Дао, но это уже будет произвольное действие, которое идет вразрез с Дао, искажает его, а потому резко осуждается в даосских текстах.

Поскольку произвольное действие, совершенное в соответствии со своей собственной волей, осуждалось, то проблема целеполагания решалась в даосской психокультуре совершенно иначе, чем в конфуцианской. Ситуация, когда выдвигалась бы какая-либо произвольная цель, отличная от того, что имеется в реальности, и когда человек сознательно стремился бы приблизить существующее к некоей" идеальной цепи (т.е. осуществить процесс деятельности, регуляции, управления), в даосской психокультуре совершенно немыслима. Конечной целью даосской практики, условно говоря, было искоренение всех идеальных конструкций и попытка встать лицом к лицу с тем, что есть на самом деле. Поэтому ценность всякой деятельности определялась не тем, насколько в ней достигнута какая – то цель, а тем, насколько в процессе этой деятельности реализовано "единство с Дао". И поэтому даосы описывали этапы приближения к Дао как последовательную регрессию от тех целей, которые ставило перед собой конфуцианство, т.е. последовательное "забвение" "гуманности" и "справедливости", правил "ли" и музыки [110, гл. 6, с. 47].

Хотя даосизм постулировал возможность и даже необходимость обретения идеального состояния "единства с Дао" в любой ситуации, в гуще активной мирской жизнедеятельности, психические тренировки в "не-деянии", "опустошении" сознания и "бесстрастности" первоначально все-таки протекали в уединенных, тихих и безлюдных местах, так как на начальных этапах даосской практики, когда состояние внутреннего покоя еще неустойчиво, необходимо было исключить сильные раздражители. На этих этапах даос стремился всемерно избегать объектов и ситуаций, которые могли вывести его из состояния "отрешенности", возбудить его чувства, побудить к деятельности. Однако покой, сохраняемый лишь постольку, поскольку нет сильных раздражителей чувств, нет никаких соблазнов, побуждающих к "деянию", не мог считаться полноценным. Пафос даосизма состоял не в эскапизме, не в том, чтобы достичь "не-деяния" за счет обеднения своей жизни, исключения из нее полнокровных событий, а в том, чтобы сохранять невозмутимость духа в любых ситуациях, во время любых катастроф. Для этого было необходимо активно укрепляться в "не-деянии", закаляя его в жизненных коллизиях, сохраняя полный покой в движении, в состоянии энергичной жизнедеятельности.

Одна из самых сильных привязанностей человека, угроза которой пробуждает самые острые эмоции, – это привязанность к жизни, поэтому далеко не случайно, что многие даосские мастера-наставники активно занимались различными видами военно-прикладных искусств, используя эти занятия как очень эффективные средства тестирования психического состояния человека, того, насколько глубока его непривязанность к своему "Я", насколько полно он отстранился от личных желаний, страстей и т.д. Ведь у человека, который полностью погружен в Дао, психика и действия которого пронизаны высшей целесообразностью, не может возникнуть чувство страха, даже если в поединке ему грозит вполне реальная смерть, так как все, что с ним происходит, происходит именно так, как должно происходить, т.е. как этого требует закон высшей целесообразности. С другой стороны, такого рода искусства могли применяться и как средство психической тренировки, как составной элемент духовной практики даосов, так как ситуация боевого единоборства, в которой возможен смертельный исход, создает особенно благоприятные, в определенном смысле, условия для тренировки невозмутимости и отстраненности, поскольку, во-первых, возбуждает многочисленные эмоции, по отношению к которым необходимо практиковать бесстрастность (причем не только негативные, такие, например, как страх, но и необходимые для повышения психофизиологической готовности к бою – ярость, неистовость и т.д.); во-вторых, требует активных действий, по отношению к которым необходимо практиковать "не-деяние" (т.е. сохранять покой в движении); и в третьих, всякая неадекватность в реагировании, указывающая на нарушение законов Дао, на их искажение или "отпадение" от них, в такой ситуации моментально наказывается, причем очень болезненно и убедительно. Если же даосские мастера-наставники сами не практиковали такого рода искусства, то они подвергали своих учеников другим, весьма изощренным и не менее суровым испытаниям, моделируя экстремальные условия, которые создавали непосредственную и реальную угрозу их жизни.

Совершенно очевидно, что если человек мог научиться управлять собой в столь экстремальных ситуациях, то он мог это делать и в любой другой ситуации, требующей от него максимальной выдержки, внутреннего спокойствия и вместе с тем максимальной сосредоточенности на объектах познавательной и творчески преобразовательной деятельности, остроты восприятия и быстроты реакции. А эти качества были необходимы и в административной деятельности, поэтому вполне естественно, что многие конфуцианцы активно практиковали даосские методы психотренинга, приспосабливая их для выполнения конкретных целей и задач, хотя в сугубо идеологическом плане они могли не признавать даосских принципов и даже дискутировали с даосами по различным философским проблемам.

Более того, опыт государственного строительства в период утверждения конфуцианства в качестве официальной доктрины Китайской империи показал, что в управленческой деятельности даосские принципы вполне применимы не только в своем узко прикладном плане (позволяя выработать более эффективные методы психофизической подготовки к такого рода деятельности), но и как методологические установки теории и практики управления социальными процессами. В частности, центральный принцип даосской философии – "не-деяние", понимаемый применительно к социальным явлениям как "не-нарушение" объективных законов общественного развития, оказался вполне пригодным и для управления государством [60, с. 14]. Поэтому, когда многие чиновники – конфуцианцы, находящиеся на государственной службе, исповедовали даосизм (чаще всего негласно), это было нередко обусловлено не только сугубо личными мотивами, личной тягой к даосской "естественности", свободе от условностей и т.п., но и общественными интересами, стремлением углубить, сделать более гибким и динамичным само конфуцианство, а вместе с ним и весь социальный организм, выработав динамический баланс между "естественным" и "культурным" поведением.

Собственно говоря, само существование даосизма в рамках цивилизации, в которой доминирующее положение тем не менее занимало конфуцианство, отнюдь не склонное к тому, чтобы уступить свои господствующие позиции, и решительно пресекавшее всякие попытки изменить такое положение, было залогом сохранения определенного равновесия двух начал – "естественного" и "культурного" – в масштабах всей суперкультуры. Само существование даосской "контркультуры", придерживавшейся принципиально иных, чем конфуцианская культура, взглядов на пути развития человека, находившейся в состоянии перманентного конфликта-контакта с оппозиционной к"ней конфуцианской культурой, в двуединстве острого противоборства и тесного взаимодействия, на метакультурном уровне создавало определенный баланс полярных и вместе с тем взаимодополняющих тенденций, придавало определенную вариативность и динамичность всему культурному организму, сдерживая его стагнацию, которая неизбежна при чрезмерной структуризованности его составных элементов и которая в конечном итоге может привести к его гибели.

Как отмечал советский исследователь Л.З. Эйдлин, "история показала, что в жизни и культуре Китая исконное конфуцианство и как будто противостоящий ему даосизм, по существу, не разъединимы" [96, с. 351]). В терминах языка самоописания китайской культуры такая ситуация характеризовалась как взаимодействие полярных сил "инь" (темное, женское начало) и "ян" (светлое, мужское начало), где даосизм идентифицировался с "инь", а конфуцианство – с "ян" [171, с. 71]. А согласно теории "инь-ян", которую признавали практически все китайские учения и которая служила в традиционной китайской культуре универсальной. метатеорией ("методологией всех китайских наук"), две противоборствующие тенденции не только не взаимоисключают друг друга, но скорее, наоборот, не могут существовать одна без другой, так как существование одной обусловлено существованием другой; одна тенденция всегда в потенции содержит другую и на высшей стадии развития перерастает в свою противоположность; обе они взаимоидентифицируются на метасистемном уровне. Идеальным же вариантом всякого развития провозглашалось нахождение и поддержание оптимального баланса между полярными тенденциями, когда ни одна из них не может подавить другую и они уравновешивают друг друга, не позволяя противоположной тенденции перерасти в свою крайность.

Без своего "вечного оппонента", предоставленная самой себе, конфуцианская культура, скорее всего, закоснела бы в собственном педантизме и консерватизме, совершенно утратила бы гибкость и рухнула под непосильным бременем "всеобщего порядка", к которому так стремились конфуцианцы или была бы разрушена менее "культурными", но более динамичными соседями, не успев дойти до своего логически абсурдного конца. Поэтому, несмотря на острую идеологическую борьбу, принимавшую нередко крайние, экстремистские формы и выливавшуюся временами в очень суровые гонения и репрессии против даосизма, в целом официальное конфуцианство вовсе не стремилось полностью подавить или уничтожить своего идейного противника, покончить с ним раз и навсегда.

С другой стороны, и даосизм в своем стремлении к спонтанности и естественности в условиях менее организованной цивилизации, менее устойчивых и последовательно воспроизводимых форм преемственности культурной традиции действительно выродился бы в бесплодный анархизм и нигилизм, не имеющий никакого позитивного смысла, которые с самого начала приписывали ему в пылу полемики экстремистски настроенные конфуцианцы. Без жестко организованной канонической формы, которая сдерживала и уравновешивала крайние проявления "естественного" поведения, оно могло оказаться разрушительным не только для официальной культуры, но и для самой "контркультуры", так как отрицание традиционных норм тоже превращается в своеобразную традицию, которая при отсутствии соответствующих ограничений выливается в самоубийственную инерцию голого отрицания, заводящего в тупик, не менее абсурдный и безысходный, чем тот, в который может завести фанатичное и догматичное утверждение традиционных культурных ценностей [81, с. 76-85].

К тому же тот социальный порядок, который устанавливало и поддерживало конфуцианство, создавал необходимые условия для функционирования как конфуцианской, так и даосской культуры, и хотя этот порядок был далеко не идеальным, без него существование и развитие обеих культурных традиций было вообще немыслимо, так как они не могли существовать, не имея никакой социальной и экономической основы.

Если же говорить конкретно о даосской культуре психической деятельности, то те даосы, которые предпочитали на определенных этапах своей практики психического самоусовершенствования уединяться в безлюдных и диких местах, могли, конечно, совсем не пользоваться благами цивилизации"и, более того, рассматривали отказ от таковых как необходимое условие и важный составной элемент психической тренировки. Но, во-первых, когда даос впервые вступал на этот путь, он сам по себе уже являлся продуктом определенного культурного развития, продуктом той же цивилизации, от которой бежал, но которая тем не менее взрастила его, обеспечивая-необходимыми материальными условиями до того момента, когда он становился на такой путь. Во-вторых, без этой цивилизации со всеми ее недостатками, горестями и бедами, от которых он пытался бежать, у него не было бы особого стимула к психическому самоусовершенствованию. И, наконец, эта цивилизация со всеми ее мирскими соблазнами и искушениями предоставляла самые разнообразные возможности (которые были ограничены в отшельнической жизни) проверить, в какой мере даос отрешился от этих соблазнов и достиг нужного психического состояния, а также закрепить необходимые психологические качества. Иначе говоря, даос в любом случае, даже если избирал отшельнический вариант психической тренировки, не мог обойтись без созданной конфуцианцами цивилизации.

Более того, многие "последователи даосизма вообще отвергали отшельнический путь психического самоусовершенствования и рассматривали активное служение конфуцианским (!) идеалам мироустроительной и созидательной деятельности как наилучшее претворение даосских принципов. Особенно отчетливо эта тенденция проявилась в теории и практике так называемого неодаосизма (III-IV. вв. н.э.) – "темного учения" ("сюань-сюэ"), адепты которого стремились совместить даосские принципы с практикой административной деятельности посредством соединения государственной службы и внешних условностей с внутренней свободой духа. Так, например, один из самых видных деятелей неодаосизма Го Сян (252-312 гг. н.э.), резко критикуя идеал отшельнической жизни и призывая обретать "не-деяние" в самой управленческой деятельности, в жизни "преданных делу чиновников", писал: "Деяние вытекает из не-деяния... Неужели нужно настаивать на том, чтобы молча сидеть, сложа руки, в лесу и тогда это будет называться не-деянием?" (цит. по [68, с. 95]). При этом даосская практика психотренинга подразделялась на "малое" и "большое" отшельничество "малое отшельничество" – "жизнь среди гор и вод", т.е. полный отказ от мирских обязанностей; "большое отшельничество" – "жизнь при дворе и на рыночной площади", т.е. самое активное участие в общественной деятельности [96, с. 359]. Идеальный же тип даосской личности определялся как "внутри мудрец, а снаружи правитель", т.е. человек, сочетающий внутреннюю психическую культуру с исполнением обычных мирских обязанностей и служебного долга.

И тем не менее эти попытки совместить два идеала личности и полностью примирить две культуры, хоть и давали определенные результаты, позволяя в течение длительных периодов китайской истории поддерживать динамический баланс полярных сил и тенденций, на практике оказались трудноосуществимыми, да и достигаемое равновесие всегда было очень неустойчивым" и чреватым вспышками взаимного экстремизма.

На уровне индивидуальной психологии одна из главных причин неудачи коренилась в том, что обретать и сохранять покой в движении, "не-деяние" – в гуще мирской суеты намного труднее, чем в полной изоляции от всякой практической деятельности, а для многих людей это является вообще недостижимым в силу их психического склада, хотя даосы утверждали, что это очень легко и просто. Поэтому многие последователи даосизма предпочитали сугубо отшельнический путь психической тренировки, и поскольку для внешнего наблюдателя было очень трудно проверить, где при такой практике находится грань между истинным даосским "не-деянием" и обыкновенным бездельем, то нередко самые настоящие бездельники скрывали под личиной даосского мудреца-отшельника собственную леность и безответственность, что давало конфуцианцам основание обвинять в этом вообще всех даосов.

К тому же, в силу общей парадоксальности даосского текста всегда существовала вероятность буквального, одностороннего понимания практических рекомендаций психопропедевтического характера и однобокого увлечения тем или иным методом, преувеличения его роли в общем процессе психической тренировки, в результате чего нарушался тонкий, трудноуловимый баланс между активными и относительно пассивными методами тренировки и даосский адепт либо ударялся в крайний аскетизм и эскапизм, либо чрезмерно привязывался к активно-динамическим формам психотренинга. В острое противоречие с секуляризаторскими тенденциями, проявившимися в неодаосизме наиболее отчетливо, вступал также так называемый сянь-даосизм, отпочковавшийся от раннего даосизма и провозгласивший своей главной целью поиски пресловутого "эликсира бессмертия". Сянь-даосы придали принципу "не-деяния" сугубо мистический характер, рассматривая его как одно из средств достижения "бессмертия" и других сверхъестественных свойств и способностей, и единственным "делом", которым они считали нужным заниматься, были поиски этого "эликсира".

С другой Стороны, сами конфуцианцы далеко не всегда правили в соответствии с идеалами собственного учения и не во всем соблюдали нормы нравственного поведения цзюнь-цзы, поэтому даосы, находившиеся на государственной службе и пытавшиеся совместить принципы двух учений, зачастую вступали в острое противоречие с, официальной культурой не оттого, что вообще были против конфуцианства, а оттого, что реальная действительность конфуцианского государства расходилась с идеальными образцами, провозглашенными основоположниками этого учения. Если уж тот, кто называл себя конфуцианцем, нарушал принципы гуманности, справедливости, бескорыстного служения долгу, заповеданные Конфуцием, то соблюдения их тем более нельзя было требовать от даоса; если же он все-таки пытался добросовестно следовать этим заповедям, практикуя "большое отшельничество", то вступал в конфликт с реальным конфуцианцем. В такой ситуации конфликт был неизбежен: служить неправому делу и мириться с дурными порядками ему не позволяло ни истинное конфуцианство, ни тем более даосизм. В противном случае даос вступал в конфликт с самим собой, что могло вызвать раздвоение личности, дихотомию долга и чувства, острую неудовлетворенность создавшимся положением. Описывая подобное состояние, Сюй Гань (умер в 218 г.) говорил, что "шелковый пояс [давит], как простая веревка, чиновничья печать [стискивает] подобно клещам" [68, с. 91].

Необходимо также учитывать, что даосизм на самых ранних этапах своего развития распался на множество направлений, школ и сект, которые зачастую довольно значительно различались в подходе к решению тех или иных философских, психологических и социальных проблем. И если некоторые течения шли на компромисс с официальной культурой, то другие придерживались более непримиримых позиций и даже вели с существующим строем принципиальную борьбу с применением насильственных, вооруженных форм. Известно, что на протяжении всей истории средневекового Китая даосские секты были тесно связаны с классовой борьбой китайского народа и даосские проповедники очень часто возглавляли народные движения и восстания против господствующего строя. В таких случаях даосские идеи всеобщего равенства и" "Великого Единения" приобретали. огромную взрывоопасную силу, служа теоретическим обоснованием эгалитаристских концепций, направленных против санкционированной конфуцианством социальной иерархии, а даосский психотренинг становился эффективным средством психофизической подготовки к вооруженной борьбе за классовые интересы китайского крестьянства и городских низов. Поэтому большинство "правоверных" конфуцианцев с большим подозрением относилось к последователям даосизма, независимо от толков и течений, к которым те принадлежали, справедливо усматривая в этом учении постоянную потенциальную угрозу (очень часто превращающуюся в реальную) тем порядкам, которые они с таким рвением создавали, поддерживали и освящали.

**Список литературы**

Н.В.Абаев. Особенности культуры психической деятельности в даосизме.