

## **Отрывок из книги Евгения Торчинова «Даосизм»**

### **(о параллелях между даосской и гностической космогонией)**

В заключение рассмотрения даосской космогонии представляется возможным сделать некоторые замечания типологического характера. Речь идет об определенных параллелях между даосской и гностической космогонией (см. также Торчинов Е. А., 1984).

Поразительная, казалось бы (по крайней мере, на первый взгляд), ничем не обоснованная сложность и громоздкость космогонических систем даосизма, многочисленных ступеней космогенеза, даже эпитеты, такие, как “мрачный”, “безымянный”, “туманный и смутный”, “молчаливый” и т. п., субстантивизация таких понятий, как цзы жань, вызывают в памяти образы космогонии гностических систем поздней античности. Сопоставление даосских космогонии с гностическими вполне оправданно и полезно, ибо:

а) подобное сравнение, в случае достижения успеха, значительно продвинет нас в изучении даосских представлений о космогенезе, ибо при установлении типологической общности мы сможем пользоваться результатами весьма совершенных в настоящее время исследований историков гностицизма и объяснять менее известное через более известное;

б) в случае получения отрицательного результата также решается интересная культурологическая проблема и встает вопрос, почему различное содержание выражается здесь в сходных формах или же это сходство вообще чистая видимость; кроме того, подобное сопоставление помогает точнее определить специфику даосского мировоззрения, преломленного в даосских космогонических моделях.

Дабы сузить круг сопоставляемых аспектов двух доктрин, ограничимся сопоставлением ступеней эволюции космоса у даосов с учением о плероме (полноте бытия) и зонах (космических временно-пространственных сущностях, являющихся также ступенями космогенетического процесса).

Из всех гностических систем остановимся на системе Валентина (II в.) и его последователей, поскольку в валентинианской системе учение о пневме получает своё максимальное, развитие.

Система Валентина при предельно кратком изложении сводится к тому, что единый высший бог (Отец Нерожденный, До-бытийный, Бездна), с безначальных времен пребывавший в состоянии покоя и неизменности, приступает к процессу самодифференциации, в результате которого развертывает полноту своего бытия в виде 30 эонов — своих абсолютных аспектов, гипостазированных" в виде квазиличностных существ (Йонас Г, 1958, с. 179— 181; Йонас Г., 1967, с: 95).

Но один из эонов (последний), София-Премудрость, нарушает в силу своего незнания непознаваемости Отца гармонию плеромы (полноты божественного бытия 30 эонов — абсолюта), в результате чего начинается многоступенчатый процесс миропорождения, являющийся, с одной стороны, результатом неведения и грехопадения Софии, а с другой — попытками остальных эонов преодолеть эти последствия и восстановить гармонию и целостность плеромы.

Мир является последним этапом этого процесса. Цель эонов же достигается благодаря миссии двух эонов — Иисуса и Христа, которая должна привести к высвобождению духа, порабощённого низшими стихиями, и в результате “познания” (гносиса) — к его возвращению в лоно Отца, что приведет, согласно Валентину, восстановлению целостности абсолюта и гибели греховного материального мира, лишённого формообразующего духовного начала (Ионас Г., 1958, с. 179—197).

Уже весьма поверхностное сопоставление системы Валентина с даосскими космогоническими системами приводит к выводу о гораздо больших отличиях, нежели сходство между двумя учениями. Основной вывод можно резюмировать следующим образом:

а) Самым радикальным отличием между гностицизмом и даосизмом является противоположность между даосским натурализмом и гностическим трансцендентализмом и радикальным акосмизмом, которые Г. Ионас называет “сердцем гностицизма” (Ионас Г., 1967, с. 1047). Мир в гностицизме оказывается или просто следствием заблуждения, “тюрьмой духа”, или, в лучшем случае, необходимым злом, благодаря которому зло может быть преодолено, но и он сам должен исчезнуть.

б) Отсюда вытекает и принципиально иная функция многоступенчатости космогонического процесса в даосизме и гностицизме. В гностицизме бесчисленные зоны, архонты (начала) и прочие посредствующие принципы в глазах верующего были препятствиями, бесчисленными преградами, отделяющими порабощенный миром дух, брошенный в темницу матери, от истинной трансцендентной родины — Отца Нерожденного, его божественной Бездны и плеромы.

в) Следовательно, иным является и сам процесс космопорождения. В даосизме мы имеем плавное “автоматическое” движение от одного уровня к другому, тогда как в гностицизме таков только характер порождения плеромы, как акт самодифференциации или самораскрытия абсолюта, тогда как все последующие этапы космогенеза имеют характер кризисного, катастрофического и скачкообразного движения (Ионас Г., 1967, с. 91).

Соответственно, если использовать гностическую терминологию, можно сказать, что в даосизме весь мирозидательный процесс является процессом самораскрытия, самоэпликации Дао, создания его “плеромы” (следовательно, в даосизме мир сам является “эоном плеромы” и аспектом Дао-Первоначала), тогда как в гностицизме мир радикально противопоставлен плероме и вычленен из нее.

И в этом смысле (но только в этом) позиция даосов ближе к позиции оппонента гностиков неоплатоника Плотина, нежели самим Гностикам (Ионас Г., 1958 с. 241—265; Ионас Г., 1967, с.91). Кстати, по этой причине можно было бы сказать, что к гностической космогонии ближе ранняя модель “Дао-дэ цина”. Однако это не так, поскольку в лаконичном тексте “Дао-дэ цина” отсутствует большинство других сходных черт даосской и гностической космогонии (усложненность и т. д.).

г) Радикально отличается концепция знаний в гностицизме и даосизме. Если в гностицизме появление мира — результат заблуждения, а гносис является силой, освобождающей от мира, то в Даосизме, напротив, знание является силой, способствующей миропорождению (Лао-цзюнь наставляет Великое Начало (гай чу), и тогда оно разделяется на Небо и Землю; см. выше пример г).

Следует отметить, что ученые историки гностицизма, даже вскользь упоминавшие о даосских параллелях, призывали к осторожности в сопоставлении этих двух систем, указывая на натуралистический характер даосизма (Асаги Арай, 1967, с. 185).

Тем не менее предпринимались многочисленные попытки сопоставлять гностицизм не только с даосизмом, но, прежде всего, с буддизмом, причем такие сопоставления зачастую были излишне общими и поверхностными (см., например, Конзе Э., 1967, с. 651—667), и в связи с этим вызывает интерес замечание А. Клосса по поводу доклада Э. М. Мендельсона. А. Клосс отметил, что если в даосизме, несмотря на все радикальные отличия, все же можно усмотреть “ростки гностицизма”, то все сопоставления гностицизма и буддизма вообще лишены основания (Мендельсон Э. М., 1967, с. 674).

В чем же причины этого странного явления (ведь буддизм с его психологизмом, казалось бы, типологически ближе к гностицизму, чем даосизм). Думается, что буддизм как мировая религия, обращенная к массам верующих, избегал особенно “камерных” форм эзотеризма и элитарности (даже в тантрическом мистицизме), тогда как даосизм в собственном смысле всегда тяготел к узкому кругу посвященных, противопоставляемых массе “профанов” (су жэнь, ши жэнь), что также характерно и для гностицизма.

И, по существу, этот камерный эзотеризм является чертой, по-настоящему “роднящей” даосизм и гностические течения. В связи с этим следует отметить как очень важный факт отсутствие идеи всеобщего спасения в даосизме.

Эта эзотерическая “породненность”, а также внешнее сходство ощущались и самими даосами, не брезгавшими включать в круг своего чтения и произведения манихейской литературы, особенно в поздний период, когда под воздействием буддизма в даосизме происходит частичная десакрализация природы и находит определенное распространение идея мира-сансары как страдания.

Так, весьма сильным было манихейское влияние на южно-сунских даосов, в частности на знаменитого Бо Юйчяня (Бело-нефритовую Жабу, XIII в. — Стрикмэн М., 1978, с. 349). Тем не менее объяснить какими-либо заимствованиями вышеизложенные космогонические системы совершенно невозможно как в силу их радикального отличия от гностических, так и потому, что они восходят к глубокой древности и имплицитно присутствуют, как мы это уже видели, в памятниках так называемого раннего даосизма (§ 14, 21, 25, 42 “Дао-дэ цзина”, космогонический фрагмент “Ле-цзы” и т. п.). Дальнейшее исследование этих фрагментов и их связи с поздними космогоническими моделями и явится, по-видимому, ключом к их пониманию.

В завершение этой темы хотелось бы также отметить еще одну типологическую причину наблюдаемого сходства между даосизмом и гностицизмом. В силу ее особой важности и принципиальности она рассматривается отдельно, несколько обособленно от предшествующего рассмотрения. Дело в том, что и даосизм и гностицизм, по существу, воспроизводят один и тот же исторический тип мышления — “космологический”, для которого характерно взаимоналожение, суперпозиция мифологического и логико-дискурсивного типов мышления.

Отсюда и “вторичная” мифология гностиков и даосов, мифология, в которой образы и мотивы архаического мифа выступают не в своей исходной непосредственности (или просто в качестве реликтов, пережитков), а в роли дериватов, трансформированных рефлексией дискурсивного мышления. И даосская, и гностическая космология являются классическим примером данного этапа исторического развития мышления.