

священним. За феноменом «священне» вчений закріплює протилежність таких ознак, як віддалене і близьке, звичне і яке може захистити, але при цьому ж і недосяжне. За Е. Кассирером, саме така подвійність ознак священного «приводить до того, що священне, чітко відрізняючись від емпіричної, «профанної» наявності буття, не просто відштовхує його при цьому відділенні, а поступально пронизує його; навіть і саме в цьому протиставленні воно зберігає здатність структурувати те, що йому протиставлено [3, с. 93].

Отже, входження людини в стан релігійного резонансу відкриває для неї реальний шлях щодо її реального вступу, на суто суб'єктивному рівні, «в особистісні суб'єкт – об'єктні відносини з Божественною Особистістю», та зумовлюється зняттям межі, тобто на психологічному рівні, зняттям протистояння між її реальним життям та бажаним, тобто світом, Божественним, ідеальним та реальним. Саме це створює можливість для вірянина вести, в своїх думках, розмови з Богом, сповідувати Йому свій біль, проблеми, звертатися до Нього з відвертими проханнями про допомогу тощо, та на цій основі добровільно обіцяти Йому своє християнське смирення. Цей процес детермінується існуванням сакрального простору християнського мистецтва, який створює специфічні умови для «перезавантаження» психіки вірянина.

Одночасно з тим, підкреслимо, що входження людини в стан релігійного резонансу повинно супроводжуватись чітко вираженою мотивацією, що саме і спонукає вірянина добровільно підкоряти своє життя, зокрема думки, почуття та, відповідно, поведінку нормам християнської моралі. Разом з тим, ефект «пронизування», з боку священного, усього земного, профанного, набуває першоджерельної значущості спочатку лише для самого вірянина, для кожного християнина, а сам факт «пронизування» позиціонується наслідком досягнення людиною стану релігійного резонансу. Цьому сприяє об'єктивна закономірність, за якою, у процесі сприйняття та прийняття людиною сакрального символічного сенсу християнського твору мистецтва, фактично нівелюється межа між реальним простором, в якому вона безпосередньо живе, та ірреальним, що формується в її свідомості, що саме і зумовлюватиме процес відродження так званого теургічного поля.

Список використаних джерел

1. Алешкова Ю. Б. Восточно-христианское искусство в литургическом контексте (пространственно-временной аспект): автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.04. – М., 2008. – 23 с.
2. Дубовицкий В. В. Аурагический опыт в контексте эстетики и феноменологии / В. В. Дубовицкий // Политгнозис. – 2009. – 4 (37). – С.77–88. – Режим доступа: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=490>.
3. Кассирер Э. Философия мифологической формы / Э. Кассирер. – Т.2 Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.
4. Лидов А. М. Иеротропия. Пространственные иконы и образ-парадигм в византийской культуре / А. М. Лидов. – М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. – 362 с.
5. Топоров В. Н. Святость и святые в русской культуре / В. Н. Топоров / Т.1: Первый век христианства на Руси. – М.: «Гнозис», 1995. – 875 с.
6. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. А. Флоренский / Сер. Философское наследие. – М.: Мысль, 2004. – 684 с. (+1 обл.)
7. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

References

1. Aleshkova Ju. B. Vostochno-hristianskoe iskusstvo v liturgicheskom kontekste (prostranstvenno-vremennoj aspekt): avtoref. diss. ... kand. filos. nauk: 09.00.04. – M., 2008. – 23 s.
2. Dubovickij V. V. Auraticheskij opyt v kontekste jestetiki i fenomenologii / V. V. Dubovickij // Politgnosis. – 2009. – 4 (37). – S.77–88. – Rezhim dostupa: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=490>.
3. Kassirer Je. Filosofija mifologicheskoy formy / Je. Kassirer. – T.2 Mifologicheskoe myshlenie. – M.; SPb.: Universitetskaja kniga, 2002. – 280 s.
4. Lidov A. M. Ierotropija. Prostranstvennye ikony i obraz-paradigm v vizantijskoj kul'ture / A. M. Lidov. – M.: Dizajn. Informacija. Kartografija, 2009. – 362 s.
5. Toporov V. N. Svjatost' i svjatyje v russkoj kul'ture / V. N. Toporov / T.1: Pervyj vek hristianstva na Rusi. – M.: «Gnozis», 1995. – 875 s.
6. Florenskij P. A. Sobranie sochinenij. Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej) / P. A. Florenskij / Ser. Filosofskoe nasledie. – M.: Mysl', 2004. – 684 s. (+1 obl.)
7. Jeliade M. Svjashhennoe i mireskoe / M. Jeliade / Per. s fr., predisl. i komment. N. K. Garbovskogo. – M.: Izd-vo MGU, 1994. – 144 s.

Leshchenko A. M., PhD, associate professor, assistant professor of humanities, Kherson State Maritime Academy (Ukraine, Kherson), alena020114@ukr.net

Sacred space of Christian art

The study analyzes the concept of the Christian sacred art space and proves its significance in extrapolating ideas of Christian doctrine in the consciousness of a believer. It is shown that a religious resonance mechanism that occurs and functions in religious space within a multi-format system that «the author of a Christian sacred art work – a person-recipient – the work of Christian sacred art» provides the effectiveness of this process.

Keywords: Christian sacred art, sacred space, system, religious resonance.

Лещенко А. М., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Херсонская государственная морская академия (Украина, Херсон), alena020114@ukr.net

Сакральное пространство христианского искусства

Анализируется понятие сакрального пространства христианского искусства и доказывается его значение в процессе экстраполяции идей христианского вероучения в сознание верующего человека. Доказывается, что механизм религиозного резонанса, который возникает и функционирует в сакральном пространстве, в многоформатной системе «автор христианского сакрального произведения искусства – произведение христианского сакрального искусства – человек-реципиент – произведение христианского сакрального искусства», обеспечивает результативность указанного процесса.

Ключевые слова: христианское сакральное искусство, сакральное пространство, система, религиозный резонанс.

* * *

УДК 1;1;2;141.45

Иманов Н., докторант, Институт Рукописей им. М. Физули НАНА (Азербайджан), imanovnuru@mail.ru

КОНЦЕПЦИЯ ИМАМИТСКИХ УЧЕНЫХ БАДА–НАСХ

Понятие Бада сыграло решающую роль в шиитском толковании. В этой статье мы попытались изучить смысл и значение понятия Бада. Мы стараемся исследовать, когда и кто выдвинул эту идею и проанализировать усилия Имамских богословов интерпретировать это понятие в соответствии с доктриной насх. Бада принимается Имамитами как доктрина и отклоняется Зейдитами, Муазила и Суннитской школой.

Ключевые слова: Имамские ученые, Бада, Насх.

(статья друкється мовою оригіналу)

В ходе исследований, связанных с формированием идеи этого термина становится ясно, что три основные этапы внутри шиитского толкования открыло путь для возникновения этой идеи. Первый этап связан с

утверждениями некоторых Куфийских групп, которые принимали Мухаммад б. Ханафию как лидера. Второй этап начался после смерти сына Джафар ас-Садига – Исмаила, которого тоже принимали как лидера. Последний этап появился на свет после того, как Имамитские Шииты приняли понятие Бада как насх и прокомментировали его так, что другие мусульмане не смогли это опровергнуть [1, с. 13].

Бада как термин был описан в следующей форме: «Проявление события – которое предсказал Аллах в ином виде в итоге изменения Его воли» [2, т. 1, с. 42].

Шахристани описал Бада в трех видах. Первое это Бада в науке, то есть появление иного писания от знаний Бога. Второе это сказание Богом правды после того как Он увидел неверность своего вердикта. Третье это Бада в приказе, то есть повеление Бога вопреки своему первому повелению [3, с. 149].

Абул-Хасан аль-Ашари, который был свидетелем формирования Имамитских Шиитов, в связи с вопросом: «дозволено ли изменение воли (Бада) Господа после услышанного Им?» разделил Шиитов на три группы. По его мнению, одни думают что, изменение воли Господа это естественно, потому что Он может изменить свою волю, после того как Ему предвидеться что-то новое по случаю. Если Господь не оповестит смертных о своем знании, то тогда Он может изменить свою волю. Но после оповещения это невозможно. Вторая группа считает дозволенным изменения воли Господа до его реализации. По их мнению, Господь может изменить свою волю и до и после оповещения о своем знании. По мнению третьей группы Бада Господа невозможна [4, т. 1, с. 113].

Шейх Туси описывает Баду так: «Слово Бада означает быть ясным. Это слово может применится к воле Господа и одновременно не может. Может в том случае если понятие Бада используется как насх. Именованье Бада насха дозволено, это в переносном смысле. Во всех повествованиях от Имама Джафар ас-Садига и Имама Мухаммад аль-Багира Бада используется именно в форме насх. Использование слова Бада для воли Господа это метафора» [5, т. 2, с. 29].

По мнению Абу Джафара ат-Туси значение слова Бады в разделах о насхе у Мутазили используется именно как насх. Если бада оповещает о реалиях, то тогда означает изменение условий. Потому что Бада как слово означает «Зухур» (выявление). Изменение или новое явление из действий Господа которое мы знаем или не знаем, является естественным [5, т. 2, с. 31].

Теория Имамитских Шиитов которое формировалось в серединах второго века хиджры пошатнулось после смерти Исмаила б. Джафара. Смерть человека, которого был претендентом стать следующим Имамом, потрясло всех Шиитов, верующих продолжению имамата до Судного дня. Некоторые связали смерть следующего имама до смерти своего отца как Бада [6, с. 90–92].

По мнению Шейха Туси в повествовании «Об Исмаиле от Господа ниспошлась Бада» мы должны понять то, что «по воле Господа ниспошлась Бада». Потому что люди думали, что после Джафар ас-Садига имамом будет Исмаил б. Джафар. Но после его смерти узнав о том, что это необоснованно, приняли имамат Муса б. Джафара. И в похожем виде приняли имамат Мухаммада б. Али аль-Хади после смерти его отца. После его кончины было выявлено решение Господа о его непричастности к

имамату. Это не означало то, что господь принял решение о нем и потом изменил свой вердикт [7, с. 123–124].

В понятии Бада есть и другое влияние над Имамитами. Это понятие также объясняла откладывание времени явления Имама Мехди как настоящего преемника Пророка Мухаммеда для спасения уммы. Потому что имамитские ученые не могли объяснить отсутствие Имама Мехди несмотря на ожидания его сподвижников. Таким образом, появилось одно повествование о том, что «Якобы Господь принял решение о явлении имама в 70-й год хиджры, но по случаю умерщвления Имама Хусейна рассердился и отклонил это на 140 лет и скрыл точную дату явления» [8, с. 623].

Шейх Туси использовал понятие Бада рассказывая об изменениях в решениях Господа о дате явления Имама Мехди. По мнению Туси бада используется для всех существ и времен. Самое обширное значение этого слова является насх. Для подтверждения этой мысли Туси приводит аят Корана: «Аллах стирает и утверждает то, что пожелает, и у Него – Мать Писания». (ар-Раад; 39), говоря о невозможности получения информации о будущем пока существует этот аят и приводит некоторые повествования об имамах [7, с. 130]. Абу Джафар ат-Туси принимает изменность божественной воли как подтверждение науки и могущества Господа для умных существ. Поэтому бада так удивляет человеческий разум, что поднимает их на ноги в поклонении Господу и тем помогает им найти истинную веру в Господа [5, т. 2, с. 125].

Главная разница между бада и насх является то, что бада реализуется не на шариатских постановлениях, а мировых и физических. Мулла Садра в объяснении «Усули-Кафи» пишет о заключении своего учителя: «Положение бада в мировых делах, так же как и положение насха в шариатских постановлениях. Как будто насх это религиозное бада, а бада это мирское насх. Как достоверность насха заключается в завершении шариатского постановления, так и достоверность бада заключается в потере устойчивости мирских дел». Но Мулла Садра также отмечает, что принять бада и насх в одном смысле неправильно. Если насх это конец религиозного постановления, то бада включает в себя полную отмену постановления. То есть, бада может применяться и в религиозных и мирских делах, но насх используется только в религиозных делах [9, с. 238].

Ибн Бабавейх ал-Гумми заявляет о другом примере бада, говоря о насхе других небесных книг Кораном. После аль-Гумми в теме бада самым знаменитым ученым среди имамитов является Шейх Муфид. Шейх Муфид тоже считал бада насхом в повествованиях, и словарно в вещаниях. По его мнению, бада и есть насх. Шейх Муфид заявляет, что в этом нет никакой разницы между ними и другими мусульманами. Шейх Муфид также заявляет, что религию, которую принес один пророк, может устранить другой пророк. Заявление о том, что кроме Пророка и имамам может прийти откровение является ересью. Он заявляет, что Имамита думают так [10, с. 24].

Также было предъявлено заявление о том, что значение бада возникло под влиянием иудейства. В некоторых источниках также отмечается, что между шиитами и иудейством есть некоторые связи по нескольким темам. Утверждается, что значение бада пришло от иудеев. Для иудеев бада для Господа является невозможным. Когда Господь приказывает нам что-то, то это является

красивым и приемлемым, а когда отвергается от него это подтверждение его неприемлемости. Иудеи не принимают насх. Один из больших ученых Имамита Шейх Садуг в своей книге «Товхид» говорит о бада следующее: «значение бада это не то, что понимают глупые. Бада конечно же не вызвано сожалением. Напротив, целью является создание или уничтожение чего–то Господом, или приказывание, а затем остерегание от чего–то. Это тоже что и насх шариятов, изменения Киблы. Верить бада, означает противостоять Иудейским знаниям» [11, с. 167–168].

Некоторые современные ученые Имамита шиитов разделяют бада на две категории – приемлемые и неприемлемые. По их мнению, значение бада в виде того, что Господь сперва приказывает смертному одно, а потом отказывается от этого невозможно. Потому что Господь знает все Своей Сущностью. Заявлять, что могут быть некоторые изменения в Его учености неприемлемо. А что же касается приемлемой формы бада, то шиитский ученый Мухаммад аль–Хусейн Кашифуль–Гита пишет: «Бада это выявление Господа одного дела, которое существует на Его доске в форме уничтожения или доказательства. Иногда один из ангелов или пророков узнает об этом, о потом выходит противоположное. Все это находится в тайной науке Господа. Это уровень, который называется в Коране Уммунль–Китаб» [12, с. 120].

Как видно здесь бада не является изменением в знании Господа, а в доске уничтожения и доказательства.

Для шиитов определения Господа, включая определение знаний являются единой с Его Сущностью. Знание Господа вместе с Его сущностью является вечным. По мнению Ахли–Сунна Божественные определения не являются то же самое, что и Его Сущность, но и не отделяются от Него. Его определения Вечны, присущи к Его Сущности. Его знания связаны со всеми бытиями. Его знания не похожи смертным знаниям. Ничто не может остаться за пределами его знания.

Богословы Ахли–Сунна в основном сосредоточены на двух вопросах по божественным определениям. Первое из них то, что доказательные определения, такие как знание, воля и Таквин вместе с Сущностью Господа, но не являются точностью Его Сущности и не отделяются от Него. Второе о вечности этих определений [13, с. 31].

Имамита также объяснили бада как насх других шариятов с помощью шарията Пророка и даже похожим на насх некоторых канонов которые пришли к нему с откровением.

Шейх Муфид объясняет бада как насх очень просто. Признав неопределенность термина бада, Шейх Муфид отмечает, что пользуется им, от того, что бада проходит в повествованиях об имамах. Он также отметил, что бада как изменение на примере богатства после нищеты, здоровья после болезни и смерти после жизни является тем же что и насх [14, с. 168].

По мнению Шарифа Муртаза бада является насхом. Бада которое принимается Имамитами, это насх [15, т. 1, с. 421].

Во многих повествованиях бада определяется этим аятом Корана: ««Аллах стирает и утверждает то, что пожелает, и у Него – Мать Писания». (ар–Раад; 39)». Исламский ученый Абу Али Фазл б. Хасан Табарси пишет о восьми выводах на эту тему:

а) по мнению Ибни Аббаса, Гатада, Ибн Зейд, Ибн Джурейдж, Абу Али Фариси этот аят связан с насих и мансухом.

б) Хасан Басри, Кальби, Даххак, Ибн Аббас и Джуббаи связывают этот аят с безнаказанными понятиями, которые удаляются из книги деяний.

с) По мнению Саида б. Джубейра Аллах прощает свои создания по своей воле и оставляет наказания за грехи по своей воле.

д) Этот аят связан с благами и наказаниями предписанными в Уммунль–Китабе. Всевышний отменяет наказания с помощью молитв и милостынь.

е) По мнению Икрима Аллах превращает грехи на благие дела с помощью покаяния своих созданий.

ф) Этот аят связан с некоторыми племенами. Аллах уничтожил некоторых из них, а некоторых заменил другими.

г) Этот аят связан с Солнцем и Луной. То есть, с помощью Солнца уходит Лунный свет.

h) Омар б. Хаттаб, Ибн Масуд, Ибн Ваил и Гатада связывают этот аят с некоторыми темами – благи, смерть, счастье и др. [16, т. 2, с. 29].

В итоге можно сказать, что бада это появление скрытого знания или не имеющих понятий. В шиитской истории бада определяется к Господу. Противоположно Имамита, Зейдита, Мутазила и Ахли–Сунна опровергают значение бада.

Вера в бада дает мусульманину надежду. Причины исцеления, молитвы, покаяния и страх перед Всевышним были обоснованы бадой. Среди Имамита есть ученые, которые уподобляют бада к насху и вместе с этим есть ученые, которые не видят разницы между ними.

Список использованных источников

1. Юсуф Бенли «Bedâ Fikrinin İmami-Şii Literatürüne Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler-I» // İslami Araştırmalar Dergisi. – №3. – С.XVIII.
2. Джамадудин Абуль–Фадл Мухаммад б. Манзур, Лисануль–Араб, 10 том. – Египет, 1955.
3. Мухаммад б. АбдульКарим Шахристани, Китаб аль–Милаль ван–Нихаль. – Бейрут, х.1412.
4. Абуль–Хасан Ашари, Магальятуль–Исламийин ва Ихтилафуль–Мусаллин. – Бейрут, 1990.
5. Абу Джафар Мухаммад б. Хасан ат–Туси, Аль–Удда фи Усулиль–Фикх, 10 том. – Бейрут, 1980.
6. Гази Абдуль–Джаббар, Аль–Мугни фи Аббабит–Таухид, 20 том. – Египет, 2000.
7. Абу Джафар Мухаммад б. Хасан ат–Туси, Китабуль–Гайбати. – Кум, 1970.
8. Mahmoud Ayoub «Divine Preordination and Human Hope, A Study of the Concept of Bada' in Imami Shi'i Tradition». – JAOS, 1986.
9. Robert Brunschvig Mutezile ve Aslah, trc. Hulusi Arslan, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, II/4, Samsun 2002.
10. Шейх Муфид, Мухаммад б. Мухаммад б. Нуман, Шарху Агаидус–Садуг. – Тебриз, х.1364.
11. Шейх Садуг, Мухаммад б. Али б. Хусейн б. Муса б. Бабавейхи аль–Гумми, Китабут–Таухид. – Бейрут, 1942.
12. Мухаммад Хусейн б. Али Кашифуль–Гита, Аслуш–Шиати ва Усулиха, пер. Абдульбаки Гельпынарлы. – Стамбул, 1993.
13. Мухсин Абдульхамид, İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esaslar; cev. M. Saim Yeprem. – İstanbul, 1994.
14. Шейх Муфид, Тасхикуль–Итигад, Даруль–Муфид. – Иран, 1992.
15. Шариф Муртаза, аз–Зариату иля Усулиш–Шариати, исл. Абуль–Гасим аль–Карджи. – Тегеран, х.1363.
16. Фадл б. Хасан Табарси, Маджмауль–Байан фи тафсириль–Гуран. – Иран, 1982.

References

1. Jusuf Benli «Bedâ Fikrinin İmami-Şii Literatürüne Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler-I» // İslami Araştırmalar Dergisi. – №3. – S.XVIII.

2. Dzhamaaluddin Abul'–Fadl Muhammad b. Manzur, Lisanul'–Arab, 10 tom. – Egipet, 1955.
3. Muhammad b. Abdul'Karim Shahrastani, Kitab al'–Milal' van-Nihal'. – Bejrut, h.1412.
4. Abul'–Hasan Ashari, Magaljatul'–Islamijjin va Ihtilaful'–Musallin. – Bejrut, 1990.
5. Abu Dzhafer Muhammad b. Hasan at–Tusi, Al'–Udda fi Usulil'–Fikh, 10 tom. – Bejrut, 1980.
6. Gazi Abdul'–Dzhabbar, Al'–Mugni fi Abvabit'–Tauhid, 20 tom. – Egipet, 2000.
7. Abu Dzhafer Muhammad b. Hasan at–Tusi, Kitabul'–Gajbati. – Kum, 1970.
8. Mahmoud Ayoub «Divine Preordination and Human Hope, A Study of the Concept of 'Bada' in Imami Shi'i Tradition». – JAOS, 1986.
9. Robert Brunschvig Mutezile ve Aslah, trc. Hulusi Arslan, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, II/4, Samsun 2002.
10. Shejh Mufid, Muhammad b. Muhammad b. Numan, Sharhu Agaidus–Sadug. – Tebriz, h.1364.
11. Shejh Sadug, Muhammad b. Ali b. Husejn b. Musa b. Babavejhi al'–Gummi, Kitabul'–Tauhid. – Bejrut, 1942.
12. Muhammad Husejn b. Ali Kashiful'–Gita, Aslush–Shiati va Usuliha, per. Abdul'baki Gel'pynarly. – Stambul, 1993.
13. Muhsin Abdul'hamid, İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esaslar; cev. M. Saim Yeprem. – İstanbul, 1994.
14. Shejh Mufid, Tashihul'–İtigad, Darul'–Mufid. – Iran, 1992.
15. Sharif Murtaza, az–Zariatu ilja Usulish–Shariati, isl. Abul'–Gasim al'–Kardzhi. – Tegeran, h.1363.
16. Fadl b. Hasan Tabarsi, Madzhmaul'–Bajjan fi tafsiril'–Guran. – Iran, 1982.

Иманов Н., doctoral student, Institute of Manuscripts named after M. Fuzuli of ANAS (Azerbaijan), imanovnur@mail.ru

The concept of Imamite scholars Bada–Naskh

The concept of Bada has played a crucial role in the Shi'i community. In this article We attempted to examine the sense and significance of the bada notion. We tried to investigate when and who put forward this notion and to analyze the efforts by the Imamite theologians to interpret this notion in line with the doctrine of naskh. Bada is upheld in Imami Shi'ite doctrine and rejected by Zaydiyya, Mutazilah and Sunni schools.

Keywords: Imamiyyah Scholars, Bada, Naskh.

Иманов Н., докторант, Институт Рукописей им. М. Физули НАНА (Азербайджан), imanovnur@mail.ru

Концепция Имамитских ученых Бада–Насх

Понятие Бада играло виршальну роль в шиитському тлумаченні. У цій статті ми спробували вивчити зміст і значення поняття Бада. Ми намаємося дослідити, коли і хто висунув цю ідею і проаналізувати зусилля Імамитських богословів інтерпретувати це поняття відповідно до доктрини насх. Бада приймається Імамитами як доктрина і відхиляється Зейдітами, Мутазіла і Сунітською школою.

Ключові слова: Імамитські вчені, Бада, Насх.

* * *

УДК 140.8

Бутко Ю. Л.,
аспірантка, Донбаський державний
педагогічний університет (Україна,
Слов'янськ), hm_Yulia92@mail.ru

ГЕНЕЗА ДАОСЬКОЇ АНТРОПОМІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Досліджено походження та генезу даоської антропомістичної традиції. Автор встановив, що даоська антропомістична традиція, як релігійно–філософська система сформувалася на рубежі н.е. в результаті синтезу вчень Лао–цзи та Чжуан–цзи; доктрин натурфілософів Іньян цзя; концепції «духу» як граничного вираження процесу змін, описаного в «Чжоу і»; вірувань шаманів і магів; уявлень про «безсмертних святих» (сянь, Шень сянь). Під час свого розвитку даоська антропомістична традиція пройшла ряд етапів, під час яких філософські ідеї, що містилися у вченнях Лао–цзи та Чжуан–цзи перетворилися на релігійно–філософську систему, яка стала домінуючою у Китаї. Однак наразі даоська традиція відчуває небувалий занепад, пов'язаний із руйнівним впливом на неї, завданим під час «культурної революції» та нещодавнім перериванням лінії передачі патріархів школи Небесних наставників. Воночас, даоська антропомістика досі відіграє значну роль у далекосхідній, зокрема й китайській культурі.

Ключові слова: даосизм, даоська традиція, етапи розвитку даосизму, походження даосизму.

Наразі в Україні, як і в усьому західному світі, помітно посилюється інтерес до східних релігійно–філософських систем, зокрема до даосизму. «Дао–де цзін» за кількістю перекладів на різні мови перебуває на другому місці після Біблії. Особливо слід відзначити пильну увагу до даосизму серед вітчизняних філософів та інших представників вченого світу: фізиків, психологів, медиків. Інтерес до даосизму посилюється у зв'язку з необхідністю розвитку методології філософії і науки на основі новітніх теорій і розробок у галузі фізики та психології, що не завжди укладаються в існуючі концепції. Однак дослідники філософії даосизму стикаються з деякими питаннями, що до сих пір не знайшли чіткої відповіді. Зокрема, з питанням походження та генези даосизму.

Тематику філософії даосизму досліджували такі вітчизняні та зарубіжні науковці, як В. С. Скрытцук, Л. І. Юрченко, А. А. Костенко, Б. С. Галімов, С. П. Капіца, А. Ф. Кудряшев, М. С. Кунафин, Н. О. Лоський, А. В. Лук'янов, Д. А. Нурієв, Р. Ю. Рахматуллин, А. І. Селіванов, С. Н. Семенов, А. У. Уотс, В. Н. Фіногентов, В. С. Хазієв, К. Г. Юнг та ін. Однак слід відзначити брак ґрунтовних вітчизняних спеціалізованих досліджень філософії даосизму.

Метою даної статті є дослідження походження та генези даоської антропомістичної традиції.

Як вже було зазначено вище, питання походження даоської традиції до сих пір залишається дискусійним. Можна припустити, що витоки даоської антропомістичної традиції пов'язані з шаманськими віруваннями царства Чу (басейн р. Янцзи) і вченнями магів (фанши) північно–східних царств Ци і Янь періоду Чжаньго («Воюючих царств», V – III ст. до н.е.). У IV – III ст. до н.е. в результаті філософського осмислення уявлень, що стихійно формувалися у попередню епоху виникає вчення, прихильники якого віднесені в історіографічному творі II – I ст. до н.е. до «Школи Дао і Де» [1]. Це вчення представлено в таких пам'ятках, як робота напівлегендарного мудреця Лао–цзи – трактат «Дао–де цзін» [2] і трактат «Чжуан–цзи» видатного філософа IV – III ст. до н.е. Чжуан Чжоу [3].

В «Дао–де цзін» мова йде про єдину першооснову всього сущого – єдину субстанцію і водночас світову закономірність – Дао. Це поняття дало назву даосизму (дао цзяо). Трактати «Дао де цзін» і «Чжуан–цзи» містять основоположні антропомістичні ідеї даосизму, з яких складається світогляд, який можна позначити як «філософія Дао». Вони мають нерелігійний характер, і їх з повним правом можна назвати творами даоської філософської класики, що започаткували даоську антропомістичну традицію. Ці трактати є важливою частиною китайської культурної традиції, бо шанувалися всіма освіченими представниками китайської духовної цивілізації незалежно від релігійних чи філософських уподобань останніх.

Разом з тим, автори «Дао–де цзін» і «Чжуан–цзи» ще не відносили себе до якої–небудь певної філософської школи. З цього можна зробити висновок, що поява «Школи Дао і Де» ще не означала виникнення цілісної ідеологічної системи.

Таким чином, можна виділити перший етап формування даоської антропомістичної традиції, який слід назвати «безсистемним». Тривав цей період з V ст. до н.е. по II ст. н.е. В ці часи в результаті філософського