

ДАОСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ПОРОЖНЕЧІ У ТРАКТАТАХ "ЛАО-ЦЗИ" ТА "ЧЖУАН-ЦЗИ" ЯК ОСНОВА КИТАЙСЬКОГО СВІТОБАЧЕННЯ

Витоки і сутність даоської концепції порожнечі (кун, сюй, у) простежено в основоположних даоських трактатах "Лао-цзи" ("Даодецзин") та "Чжуан-цзи" (V–III ст. до н.е.). З етимологічного (мовно-культурологічного) аналізу відповідних ідеограм випливає їхнє ідейне наповнення, а саме: ототожнення порожнечі (простору) із повнотою (наповненістю), бачення порожнечі як основи буття Всесвіту і людини у ньому, проміжного стану між життям та смертю. Розкриваються такі властивості порожнечі, як її користність та єдиновартісність у бутті всього суцього. Висвітлюються проблеми пізнання Дао-порожнечі, порожнечі свідомості (Чжуан-цзи), зокрема образ порожнього човна в китайській культурі, тощо.

Источники и сущность даосской концепции пустоты (кун, сюй, у) прослежено в основоположных даосских трактатах "Лао-цзы" ("Даодэцзин") и "Чжуан-цзы" (V–III вв. до н.э.). Из этимологического (языково-культурологического) анализа соответствующих идеограмм вытекает их идейное содержание, а именно: отождествление пустоты (пространства) с полнотой (наполнением), представление пустоты как основы бытия Вселенной и человека в ней, промежуточного состояния между жизнью и смертью. Раскрываются такие свойства пустоты, как ее польза и превосходство в бытии всего сущего. Освещаются проблемы познания Дао-пустоты, пустоты сознания (Чжуан-цзы), в том числе образ пустой лодки в китайской культуре, и т.п.

The sources and nature of the Taoist concept of emptiness (kong, xu, wu) has been traced to the original Taoist treatises "Lao-zi" ("Daodejing") and "Zhuang-zi" (V–III cent. BC). From an etymological (linguistic-cultural) analysis of the respective ideograms follows their ideological content, namely the identification of void (space) with fullness, the view of emptiness as the foundation of the Universe and human existence in it, also of an intermediate state between life and death. Such properties of emptiness as its usefulness and advantage in being of all things has been revealed. The article also deals with problems of cognition the Tao-emptiness, emptiness of consciousness (Zhuangzi), including the image of an empty boat in the Chinese culture, etc.

У китайській культурі та філософії порожнеча (空, 虚, 无) бачиться основоположною субстанцією буття всього суцього. Витоки цієї концепції – в даосизмі, проте подібні уявлення про основу буття існували у свідомості китайців, як відомо, ще задовго до Лао-цзи та Чжуан-цзи. Прийшли у I ст. індійський буддизм, ідейно суголосний із даосизмом (чим пояснюються їхні взаємовпливи та взаємопереплетіння в народних уявленнях), також базується на концепції порожнечі – це, власне, є одним із аспектів його подібності з ученням Лао-цзи. У цій розвідці маємо на меті простежити функціонування концепції порожнечі в основоположних даоських трактатах "Лао-цзи" та "Чжуан-цзи" з метою з'ясувати особливості китайського бачення основ буття.

У даоській філософії поняття порожнечі цілком абстрактне: це і "не-має" (чогось матеріального, 无有), і "не немає" (無无有); це щось таке, що об'єднує ці два стани буття, будучи водночас і одним, і іншим. Основу даоського концепту порожнечі складає не внутрішній простір, наприклад, діжки (як відсутність у ній чого-небудь, що випливає з етимології ієрогліфа 无), а порожнеча як "річ (світ) у мені". Носієм цієї порожнечі Дао (道) є "Я" – людина як найвища цінність у Всесвіті: 人者, 天地之性最贵者也. Людина – найдорожче творіння Неба і Землі ("说文解字", II ст. до н.е. [8]). "Порожнечі" міститься поза присутністю чи відсутністю певної речі, саме не будучи сущим; незримо і неосяжно воно потенційно перебуває у всьому, зокрема в людині, і саме тому усвідомлюється людиною через набуття нею стану Дао.

Аби осягнути ідею концепції порожнечі в даоській культурі, звернімося до етимологічного (мовно-культурологічного) аналізу відповідних ідеограм. Позаяк словесне навантаження ієрогліфів 空, 无 (無) та 虚 вже детально розглядалося раніше [5; 6;], тут лише коротко зазначимо ідеї, що випливають із етимологічного аналізу. Ієрогліф 空 передає ідею уявлюваної людиною порожнечі (простір між небом та землею; під елементом 人 цього знака розуміється порожнеча Дао), а також прагнення осягнути її (буквально – виміряти за допомогою косинця 工 відстань між Небом та Землею 二), тобто пізнати суть усього суцього. Ідеограма 无 втілює ідею як порожнечі, тобто "відсутності" суцього, так і "нестачі": ідея стану занепаду Неба 天 (втрата ним ідеальної круглої форми), що передається ризикою 凵 (простір інь формування речей [3, с. 95]), у контексті конфуціанського

суспільного буття є чинником настання часів хаосу в житті людей, а отже, нестачі (无) гармонії. Згодом ієрогліф 无 стали вживати на позначення відсутності чогось, що прагнуть дістати, набути тощо. Ієрогліф 無, подібно до більшості слів китайської мови, розширив свою конотацію від штучного спричинення стану відсутності (давнє написання ієрогліфа передає ідею знищення людьми лісу для вивільнення землі під оранку) до абстрактного поняття відсутності чого-небудь. Ієрогліф 虚 передає ідею всеохопності простору: первісне значення "гора" [8] змінилося абстрактною "порожнечю", що узгоджується і з інь-ським началом, репрезентованим у ідеограмі знаком "тигр" (лише з прихованого, невидимого, такого, що потенційно містить у собі все суще, постає "щось"), і з ян-ським, активним і творчим (породження суцього із "ніщо"), адже образ тигра у китайській культурі амбівалентний. Іннь-ська сутність порожнечі 虚 полягає ще й у тому, що після свого фізичного буття все суще знову повертається в "ніщо", останнє постає як проміжний стан між двома часовими відрізками видимого, ян-ського буття. Таким чином, усі ідеограми на позначення порожнечі – знаки 空, 无 (無) та 虚, – позначаючи на початку свого побутування у мові цілком конкретну, реальну, фізичну порожнечу (простір) або ж, навпаки, – гору як природне утворення у тому ж просторі, згодом стали відтворювати ідею абстрактної порожнечі як базову категорію китайської культури і основу світобачення китайців.

Нижче розглянемо бачення порожнечі філософами Лао-цзи та Чжуан-цзи, відзначаючи суголосність їхніх уявлень із ідеями, які передають відповідні ідеограми. Мудрець Лао-цзи вбачає у порожнечі основу суцього: його розуміння "порожнечі" як субстанції і пустотності як якості кореспондується з роллю "матері Піднебесної": 周行而不殆, 可以为天下母. 吾不知其名, 字之曰道, 强为名之曰大。

Повсюди діє і не має перепон, [і] можна вважати матір'ю Піднебесної. Я не називаю її на ім'я. Позначаючи ієрогліфом, назову її Дао; наемисне даючи їй ім'я, назову її "велике" (із чжану 25). У череві цієї Матері – в порожнині – отримусь життя усе суще. Саме ж Дао, як відомо, словами не описати: 道可道, 非常道; 名可名, 非常名. Дао, яке може бути виражене словами, не є істинне Дао. Ім'я, що може бути назване, не є істинне ім'я (із чжану 1). Як бачимо, Лао-цзи ототожнює поняття-субстанції "Дао", "Маті Піднебесної" і "порожнеча",

надаючи їм функцію основи і родоначальника всього суцього. Однак, якщо *Дао* означається як порожнеча – це не є, за Лао-цзи, справжнє (істинне) *Дао*, а лише його розуміння і трактування людьми, які самі ж, як і все суще, ним (*Дао*) породжені. Принагідно зауважимо, що вчений II ст. до н.е. Сюй Шень, тлумачачи ієрогліф – *один*, завуальовано ототожнює *Дао* з усім сущим: 惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。Начало начал, *Дао* міститься в одному, [яке] створило і розділило небо й землю, репрезентантом всіх є – *один* (фізична розгортка *інь-ян* речей [3, с. 94]), і *Дао* є порожнеча, то й усе суще в онтологічному плані є порожнім. Порожнеча (Ніщо) і матеріальність (все суще) тотожні, одне міститься в другому і навпаки. Принагідно зауважимо, що подібні даоські уявлення кореспондуються з буддійським поняттям майя (ілюзія) як визначення сутності світу, і це вкотре засвідчує ідейну спорідненість даоського та буддійського релігійно-філософських учень.

У своєму "Даодецзіні" Лао-цзи заклав ідейно-теоретичні основи даосизму, створив, так би мовити, світоглядний каркас цього вчення. У III ст. до н.е. Чжуан-цзи розкрив і проілюстрував на яскравих прикладах теоретичні положення Лао-цзи, зокрема і досліджуване поняття порожнечі. В останньому, 33-му розділі ("Піднебесна", "天下") маємо слова: 以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。[Гуань Ін і Лао Дань] вважали м'якість, слабкість, скромність і приниженість зовнішнім боком істини, а порожнечу, яка не завдає шкоди речам, – її сутністю (пер. за: [4, с. 126]). Отже, все суще існує саме завдяки порожнечі, це єдина субстанція буття, якої не можна заперечити. Якщо взяти до уваги, що ієрогліф 实, який у наведеній фразі перекладений як сутність, має зокрема такі значення, як матеріальний, наповнений, справжній [7, с. 1417–18], то суть речення зводиться до того, що порожнеча в речах (万物) – також матерія, яка ці речі й породжує. У цьому ж трактаті пояснюється поняття простору 宇 (синонімічне до 空): 有实而无乎处者，宇也。Йому притаманна матеріальність, але [він] ніде не перебуває – такий простір (із розд. 23 "Генсан Чу", "庚桑楚"; пер. за: [4, с. 89]). Тут той самий ієрогліф 实 перекладений вже як матеріальність, що має потенційну якість уміщати в собі все суще. Про простір писав ще Лао-цзи: 虚而不屈，动而愈出。Що більше в ньому (просторі між небом та землею – Я.Ш.) порожнечі, то довше він діє, що дужчий у ньому рух, то більше з нього виходить вітер (із чжану 5). Бачимо, що функціональність цієї чисто природної реалії – небесного простору – прямо залежить від порожнечі, яку він у собі вміщає. Отже, дві протилежні субстанції довіклля (простір / порожнеча і суще) – це, по суті, одне й те ж, що за багато років по тому підтвердив один із законів діалектики про боротьбу і єдність протилежностей.

Усі предмети і явища довіклля набувають своєї значущості саме завдяки існуванню в них порожнечі – вона, за Лао-цзи, виступає єдиною вартісною субстанцією серед усього суцього: 凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以利，无之以用。Коли будують будинок, у ньому роблять вікна і двері, [та лише] завдяки порожньому [простору, прихованому за ними.] в них є користь. Тому те, що є (тобто матеріальне), має свої достоїнства (користь), [проте істинну] користь має те, чого немає (нематеріальне) (із чжану 11). Порожнеча (无) тут – це порожнява, поняття, антонімічне до "наповненості" (пор.: двері і стіни будинку, що є матеріальними і займають якесь місце у просторі, і

простір між ними, який, по суті, нематеріальний, але в уявленні китайців усе ж наповнений пневмою-ефіром ці, 气). Беручи до уваги внутрішню спорідненість і тотожність порожнечі й наповненості, можемо висувати цілковиту логічність умоглядних побудов Лао-цзи, а також ствердити наявність у свідомості китайців єдиного поняття порожнечі, що існує і на побутовому рівні (простір кімнати в будинку), і на філософському (порожнеча даосизму як основа буття всього суцього).

В усі часи китайські мислителі (філософи, вчені мужі, митці) намагалися досягнути сутності світу і власне місце у ньому. Проблему пізнання основ буття (*Дао* як його квінтесенції) започаткував ще Лао-цзи. Виришує він її досить просто – див. вищенаведену цитату із чжану 1; також маємо слова: 知者不言，言者不知。Хто знає – не говорить, а хто говорить – не знає (із чжану 5б). Хоча *Дао* й не піддається розумовому осмисленню, проте мислячі люди всіх часів намагалися подати своє розуміння основ буття. Ось як про це говорить Чжуан-цзи: 夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。*Дао* має намір (волю) [і вселяє] довіру, [але] не діє [і] не має форми; [його] можна передати, але не можна сприйняти, можна досягнути, але не можна побачити (із розд. 6 "Вищий вчитель", "大宗师"). Проте китайський учений Вень Ідо (1899–1946) запропонував інший, прямо протилежний варіант перекладу: *Дао* можна сприйняти, але не можна передати [4, с. 24]. На наш погляд, глибинний зміст притаманний обом способам тлумачення цих рядків "Чжуан-цзи": за першим варіантом перекладу, *Дао* можна передати, тобто досягнути еством – але не розумом! – і перепоповісти його принципи учням (*Дао* – це ще й вселенський закон буття, сутність речей), та не можна сприйняти з чужого вчення, з чужих вуст, а лиш за допомогою власного досвіду. Аргументація ж Вень Ідо полягає в акценті на особистому досвіді людини. До того, хто шукає, істина має прийти сама собою, а не через його мисленнєві потуги; роль же наставника зводиться до створення сприятливої атмосфери для досягнення індивідуального просвітлення (відомо, наприклад, що навчання на Сході часто відбувалося таким чином: учень протягом тривалого часу мовчки перебував коло вчителя – аж доки не осягав істину самостійно).

Щодо розумового осягнення *Дао*, Чжуан-цзи розмірковує: 不形之形，形之不形，是人之所同知也，非将至之所务也，此众人之所同论也。彼至则不论，论则不至。[Надання] форми безформному [і зникнення] форми в безформному відоме всім, [проте] людина, [що прагне *Дао*.] не турбується про те. Всі люди розмірковують про це, а той, хто осягнув [*Дао*], – ні. [Якщо ж людина] розмірковує – значить, [*Дао*] не осягнуто (із розд. 22 "Як знання гуляло на півночі", "知北游"; пер. за: [4, с. 199]). Однак, наголошуючи на можливості мимовільного осягання (для цього необхідно відкинути розум як інструмент пізнання), Чжуан-цзи у своєму трактаті нерідко сам вдається до роздумів – очевидно, маючи на меті показати, що вони не тільки не приводять до істинного розуміння, а навпаки, заплутують ще більше. Ось, наприклад, як розмірковує мислитель над дихотомією буття-небуття:

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。Є "початок" і "те, яке ще не почало бути початком", а також "те, яке ще не почало бути тим, що ще не почало бути початком". Є буття і є небуття, [тоді] є "те, яке ще не є буттям", і "те, яке ще не є тим, яке ще не є буттям". Раптом ми маємо небуття і не знаємо,

що ж насправді існує: буття чи небуття (із розд. 2 "Про те, як речі урівнюють одна одну", "齐物论"). Маніпулюючи основоположними світоглядними категоріями, мислитель приходив до думки, що скрупульозний аналіз протилежних понять призводить до ще більшого сум'яття розуму (а не до бажаної відповіді), і подібні розмірковування не здатні привести людину до істини. Істинне ж ("чисте") поняття може з'явитись у свідомості лише в разі абстрагування від "мови речей" (名可名, 非常名. Назване ім'я не є справжнім ім'ям) – це щось таке, що лежить посередині між названими (омовленими) крайнощами, між *інь* та *ян* (Велика Межа, "золота середина"), а в наведеній цитаті – між буттям і небуттям. Отже, той, хто пізнав порожнечу, – осягнув найвище, вершину буття, і тепер для нього відкриті всі шляхи до внутрішньої природи (сутності, динаміки розвитку) усього суцього, адже воно так чи інакше залежить від порожнечі, а не навпаки. Тому така людина не потребує додаткових засобів для осягнення сутності речей, тобто мови ("мова як дім буття" – М. Гайдеггер; мова, яка відділяє нас від об'єктивного світу речей), а може осягати суть світу безпосередньо, відчуваючи єдність із усім суцям і вливаючись у безкрайний потік світових перемін. У трактаті "Чжуан-цзи" акцентується на способі буття мислячої людини: коли досягнуто результату, слід відкинути засоби (згадаймо притчу про те, як, зловивши рибу, старий рибалка викинув геть вудку – із розд. 31 "Рибалка", "渔父"). А дослідження у сфері таємничого (вчення про потаємне, 玄学) в III ст. здійснювали за допомогою методів 寄言出意 за допомогою мови слід виражати зміст / смисл (цей вислів належить Го Сяну, 252-312, одному з основних коментаторів "Чжуан-цзи") та 得意忘言 коли досягнуто смислу, слід забути про мову (Ван Бі, 226-249). Коли відкинуто мову як засіб досягнення мети (істини) та розум як інструмент життєдіяльності, залишалася чиста і вільна від зовнішніх впливів свідомість (власне "Я"), за допомогою якої індивід об'єктивно осягав сутність довкілля і себе самого.

Чиста свідомість, із позицій якої відбувається осмислення всього суцього, – це внутрішня порожнеча людини. Зародки цих ідей, які активно пропагуються нині (у східних вченнях та духовних практиках), також містилися у "Чжуан-цзи". Мудрець пише про порожнечу свідомості, яка досягається забуттям (за-буттям) як свідомою відчуженістю від мирського світу (поняття 忘心 забуття серця, 解心 звільнення серця, 心斋 сердечний піст тощо), і це робить людську сутність незалежною від власного тіла, чуттєвих сприйнятів та знань. Ця внутрішня порожнеча, незаповненість будь-чим приналежним до зовнішнього світу речей та явищ, і передбачає проникнення в найпотаємніше, в езотерично-містичне (за європейською термінологією), а саме – у таємницю творення світу. Така порожнеча свідомості і є *Дао*. Чжуан-цзи створює образ "порожнього човна" (虚船) як ідеального життєвого стану людини. У трактаті наведена така притча: 方舟而济于河, 有虚船来触舟, 虽有偏心之人不怒, 有一人在其上, 则呼张歙之, 一呼而不闻, 再呼而不闻, 于是三呼邪, 则必以恶声随之。向也不怒而今也怒, 向也虚而今也实。人能虚己以游世, 其孰能害之! Коли один човен перепливав річку, раптом його вдарив інший порожній човен: яка б не була запальна людина, все ж вона не розіллється; якби ж був на борту човняр, то він насварив би першого і відтрусив його човна назад; а так – погук першого човняра залишився без відповіді, [він] знову гукнув – і знов тиша, а третій поклик до того порожнього човна неодмінно супроводила лайка. Причина спокою і лайки в тому, що

один човен порожній, а другий – з людиною в ньому. Якщо людина може, спорожнивши себе, мандрувати світом, хто ж тоді зможе зашкодити їй? (із розд. 20 "Дерево на горі", "山木"). У пам'ятці пізнього даосизму "Філософи з Хуайнані" ("淮南子", II ст. до н.е.) наводиться ця сама притча – дещо змінене лише формулювання (див. розд. 14 "Тлумачення істини", "詮言训"). Зазначимо, що і в буддистів є подібна притча про Лін-чи та його порожній човен [2]. Отже, порожній човен – це даоська алегорія людини, відкритої всім зовнішнім впливам, через що вона здатна не сприймати нічого близько до серця і тому потенційно може вмщати в себе все суще (пор.: порожнеча, тотожна наповненості, їх взаємвмістимість і взаємодоповнюваність). Внутрішня порожнеча людської сутності передбачала вільну, безперешкодну циркуляцію в ній будь-чого зовнішнього, без хворобливої прив'язаності чи уразливості.

Зазначимо, що частково питання порожнього розуму (свідомості) піднімав ще Лао-цзи: 是以圣人之治, 虚其心, 实其腹, 弱其志, 强其骨。Тому, керуючи країною, мудрець робить серця підданців порожніми, а шлунки – повними. Його правління послаблює їхню волю і зміцнює їхні кістки (із чжану 3). Народ стає покірним і підкоряється волі мудрого володаря лише тоді, коли серця людей вільні від емоцій та оцінок, спричинених, наприклад, різноманітними предметами і явищами довкілля (зокрема й людей вищого становища), які викликають заздрість чи неоднозначне до себе ставлення.

Поняття порожнечі, особливо в контексті мислення і свідомості, прирівнюється до Ніщо: і "феномен "мислити про Ніщо" – це метапізнавальне очищення, звільнення духа від ідейного простору, практичний результат конкретного прояву моменту свідомості без об'єкту" [1]. Подібна "медитаційна рефлексотерапія" у Китаї виникла ще в XXV–XXVI ст. до н.е. Ієрархія методології осягнення Ніщо така: "свідомість – самосвідомість – рефлексія – медитація – відчуття порожнечі – злиття з Ніщо" [1]. Отже, на шляху кожної людини до порожнечі-Ніщо має стояти намагання досягнути стану чистої свідомості, з якої відкинуті всі зовнішні речі. Такі медитації, без зумисного розумового зусилля, найчастіше відбувалися в усамітненні на лоні природи (шановане на Сході відлюдництво).

Порожнеча – не тільки основа, початок буття, а також його завершення (стан після фізичної смерті). Розмірковуючи про місце порожнечі в житті й смерті всього суцього і зокрема людини, Чжуан-цзи вкладає власні судження у уста Конфуція (поетика слова останнього, наведені у трактаті, явно суперечать його поглядам, відображеним, наприклад, у "Судженнях та бесідах", маємо підстави припустити, що Конфуцій у Чжуан-цзи – радше літературний персонаж, аніж історична особистість). Ось як розмірковує над життям та смертю Конфуцій: 死生有待邪? 皆有所一体。有先天地生者物邪? 物物者非物。物出不得先物也。І смерть, і життя від чогось залежать, є щось таке, що їх об'єднує. Чи може те, що почало своє існування раніше, ніж Небо й Земля, саме бути річкою? Те, що робить речі речами, саме не є річкою; річ, з'являючись, не може передувати іншим речам (із розд. 22 "Як знання гуляло на півночі", "知北游", пер. за: [4, с. 202–203]). Мудрець говорить тут про абстрактну сутність *Дао* (не називаючи, однак, його цим іменем), яке, саме не будучи фізичною річкою, творить усе суще. Отже, *Дао* – це щось таке, що "є", "існує" абстрактно і містить у собі потенційні можливості буття усього суцього. Взв'язавши до уваги те, що сутність *Дао* – це порожнеча (за Лао-цзи), висновуємо: смерть та життя об'єднує саме порожнеча, вони залежать від неї, із

неї починаючись і в неї повертаючись. У східній філософії не існує абсолютного кінця речей (вчення про нескінченне переродження, перетворення всього суцього); "порожнеча – це не просто "проміжок", а насамперед перехід" [4, с. 28], тобто – проміжна стадія між двома станами речей: буттям-тепер і буттям-потім. "Порожнеча – прообраз вищої цілісності світу" [4, с. 27]; усе починається з неї і входить у неї, завершуючи певний етап власного буття (розвитку) і тим самим даючи початок новому життю. Так, ще Лао-цзи писав: 致虚极, 守静笃. [Треба] досягти світу порожнечі, твердо зберігаючи спокій (із чжану 16) – бачимо, що мислитель оперує поняттям порожнеча як синонімом стану вищого спокою і блаженства; ця категорія, однак, з'являється у трактаті лише один раз – мудрець, вочевидь, уникав називати згаданий стан порожнечю, послуговуючись алегоріями. Інший даоський мудрець Ле-цзи (I–III ст.) писав: 莫如静, 莫如虚. 静也虚也, 得其居矣. ...немає [нічого кращого] від спокою, немає [нічого кращого] від порожнечі. У спокої, в порожнечі знаходиш [місце], де жити ("Ле-цзи", "列子", із розд. 1 "Небесна доля", "天瑞", пер. за: [4, с. 294]). Від порожнечі перед народженням і до порожнечі після смерті – так здійснюється безперервне буття всього суцього, наповненого порожнечю (амбівалентність порожнечі найбільшою мірою проявляється в етимологічному розрізі ієрогліфа 虚), і споконвічна людська допитливість постійно спонукає мислителів шукати ключ до таємниці буття, незважаючи на те, що, якщо вірити Лао-цзи, Дао повік неосяжне.

Отже, у китайській філософії та культурі концепт порожнечі втілює ідею абсолюту як вищого зразка, ідеалу, до якого прагнула кожна мисляча людина, гармонії Всесвіту тощо. Порожнеча – це не тільки джерело народження всього суцього, а й проміжний стан між життям та смертю, своєрідна нитка, яка пов'язує різні ланки буття, спричиняючи його неперервність і вічність. Ключову категорію китайської філософії Дао можна означити і як все суще (道立于一), і як порожнечу, що потенційно міститься у всіх речах, і як порожнечу свідомості (Чжуан-цзи), проте, згідно з Лао-цзи, усі ці назви-тлумачення не будуть істинним Дао – вони лише передаватимуть наше розуміння його сутності. Наведені характеристики кореспондуються з ідейним наповненням ідеограм на позначення порожнечі (空, 虚 та 无), що показав етимологічний (мовно-культурологічний) аналіз.

1. Аташ Б.М. Древневосточный концепт "пустоты" и его проявление в антропологической парадигме: // <http://www.jurnal.org/articles/2010/filos4.html>;
2. Причти Дзэн-буддизма: http://prichi.net/prichi_dzen25.php;
3. Резаненко В.Ф. До проблеми семантики циклічних знаків даоського кола // Матер. I Всеукр. наук.-практ. сходознавчої конф. – К., 1998. – С. 93-97;
4. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М., 1995. – 440 с.;
5. Шекера Я.В. Даоська метафора порожнечі та її репрезентація в китайській поезії доби Сун (X–XIII ст.) // Східний світ. – 2011. – № 4;
6. Шекера Я.В. Концепт порожнечі в китайській культурі: походження та репрезентація в поезії доби Сун (X–XIII ст.) // Proceedings of The Second International Scientific Conference "China, Korea, Japan: Methodology and Practice of Culture Interpretation" (October 13-15, 2011). – Kyiv-Seoul, 2011. – P. 230-239;
7. 古代汉语词典 / "古代汉语词典" 编写组编 / 陈夏华 主编. – 北京, 1998. – 2087 页;
8. 说文解字注: <http://www.gg-art.com/imgbook/index.php?bookid=53>.

Надійшла до редколегії 17.10.11

Я. Шекера, канд. філол. наук, доц., О. Бедненко, студ.

ЛЮБОВНА ЛІРИКА КИТАЙСЬКОГО ПОЕТА ДОБИ ТАН ЛІ ШАН-ІНЯ (813–858): НЕОДНОЗНАЧНІСТЬ ТА АЛЮЗІЙНІСТЬ

Стаття присвячена аналізу специфіки творчості поета династії Тан Лі Шан-іня (813–858). Характерні риси алюзійності й алегоричності танської поезії простежені на прикладі поетичного доробку митця. Висвітлено конотації низки образів його поезії, простежено їх генезу та функціонування, виокремлено ті алюзії, до вживання яких вдається поет, виявлено особливості світоглядної позиції автора.

Статья посвящена анализу специфики творчества поэта династии Тан Ли Шан-иня (813–858). Характерные черты алюзийности и аллегоричности прослежены на примере поэтического наследия художника. Освещаются коннотации ряда образов его поэзии, прослеживается их генезис и функционирование, выделены те аллюзии, к употреблению которых прибегает поэт, показана система мировоззрения автора.

The article is devoted to the analysis of peculiarities of the Tang dynasty poet Li Shangyin (813–858). Particular features of allusion and allegory are shown using the example of his poetical heritage. The article demonstrates the connotation of the number of artistic images, retraces their genesis and functioning, shows those allusions, used by the author as well as the system of poet's world perception.

Однією з яскравих особливостей поезії Лі Шан-іня є її двозначність, яка зачаровувала і водночас розчаровувала покоління критиків та вчених, що призвело до великої кількості різноманітних її інтерпретацій.

У монографії Дж. Лю "Поезія Лі Шан-іня: поета періоду бароко IX ст." мовиться: "Лі Шан-іня одночасно возвеличували та засуджували за алегоричний характер більшої частини його поезії" [4, с. 246]. Лише невелика кількість дослідників китайської поезії зважились би кинути виклик цьому твердженню. Справді, алюзійна фігура займає чільне місце не лише в його творчості; прийом алюзії широко застосовується і на сучасному етапі китайської літератури.

Лі Шан-інь, постійно шукаючи, сказати б сучасною мовою, нового слова у власній творчості, "досліджує дивний і захопливий світ пристрасті й фантазії, що його не вивчав жоден із поетів" [4 с. 250]. Крім канонічних творів, на які посилалися більшість його попередників і сучасників, Лі Шан-інь звертався до напівзабутих казок, історичних анекдотів, міфологічних та легендарних оповідок.

Алюзія (引喻, від лат. allusio – жарт, натяк) – художньо-стилістичний прийом, натяк, відсилання до певного літературного твору, сюжету чи образу (літературна

ремінісценція), або ж історичної події (історична ремінісценція) з розрахунку на ерудицію читача, покликаною розгадати закодований зміст оригінального твору. Подеколи алюзія вживається як особливий різновид алегорії, пов'язаної з фактами дійсності. Лі Шан-інь вирізняється з-поміж інших поетів доби Тан частим вживанням саме алюзії, а також загадки як особливого поетичного прийому. У його творчості ці два прийоми здаються нероздільними: загадка, за визначенням, переплітається з алюзією, яка, у свою чергу, є невід'ємною частиною загадковості. Ці два складові елементи поезії Лі Шан-іня відіграють фундаментальну роль у його поетичній двозначності.

Для сучасних китайських дослідників поезія Лі Шан-іня часто асоціюється з такими означеннями, як: 隱僻 усамітнений, щільно закритий; 深僻 загадковий; 晦涩 малозрозумілий [5, с. 115]. Ці лексеми можуть бути в тій чи іншій формі пов'язані з невичерпністю, а це поняття є основоположним у процесі розуміння поезії будь-якого автора, адже все те, чому немає ані початку як такого, ані кінця (логічного завершення) – усе це можна спробувати осягнути розумом, а найкраще – серцем і душею. Саме тут загадковість і малозрозумілість схо-