

ДАВНЯ ІСТОРІЯ

УДК 299.513+14] : 94 (510)

DOI: <https://doi.org/10.33782/2708-4116.2026.1.413>

*Kyrylo Borovyk**

DAOISM AND HUANG-LAO IN THE 'SHIJI'

Abstract: This article examines the nature of Early Han Daoism and the Huang-Lao doctrine as presented in the 'Shiji', the earliest official dynastic history of China. The position of Huang-Lao within the intellectual landscape of early imperial China remains one of the most debated issues in the historiography of ancient Chinese philosophy. Although most scholars acknowledge the significant influence of Daoist ideas, there is still no widely accepted definition of what Huang-Lao was and to which intellectual tradition it should be attributed. To address this problem, the article analyzes the motives behind the 'Shiji' authors' introduction of the neologisms 'dao' and 'jia', their interrelationship, and their original semantic scope.

The study challenges the conventional historiographical model of the 'six schools', which is based on an anachronistic interpretation of the term 'jia' in Sima Tan's famous essay. Accordingly, it emphasizes the absence of an identifiable 'Daoist school' in this period. The term 'dao' originally denoted specialists in Daoist techniques of inner cultivation and Dao-based principles of governance, while Huang-Lao functioned as the designation of the politically oriented doctrine of the 'dao'. On this basis, the author supports the view that the Daoism described in the 'Shiji' is identical with the Huang-Lao doctrine.

The article further discusses the role and significance of the figures of Laozi and the Yellow Emperor (Huangdi) within this doctrine and traces the roots of Daoist syncretism to the pre-Han period. Although the 'Shiji' accounts of the origins of Huang-Lao are vague and retrospective, the most plausible hypothesis locates the emergence of Huang-Lao ideas in the state of Qi, where the renowned Jixia Academy was active. The biographies of Han-period figures associated with Huang-Lao, which recorded in the 'Shiji', are particularly important for elucidating the nature of this doctrine. Their analysis demonstrates that the syncretic Daoist ideas represented by Huang-Lao were influential under the early Han emperors and dominated the court during the reigns of Emperor Wen and Emperor Jing, whereas the accession of Emperor Wu marked a decline in the political influence of proponents of Daoist thought. At the same time, the article argues that these figures did not share a common identity grounded in affiliation with the Huang-Lao doctrine.

This paper suggests that the authors of the Shiji constructed the category 'dao' and portrayed Huang-Lao as a philosophical school in order to consolidate adherents of the Daoist tradition and enhance their authority and influence. Consequently, the article proposes understanding Huang-Lao as a syncretic Daoist tradition encompassing the teachings of individual masters, rather than as a coherent and historically constituted philosophical school.

Keywords: Daoism, Early Han, Sima Tan, Sima Qian, Ancient China, Huang-Lao, 'Shiji'

* *Borovyk Kyrylo* – master's student at the Department of Ancient and Medieval History, Faculty of History, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine); ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6393-8557>;
e-mail: kborovyk@knu.ua

ДАОСИЗМ І ХУАН-ЛАО У «ШИ ЦЗІ»

Анотація: У статті розглядається проблема сутності ранньоханьського даосизму та вчення Хуан-Лао згідно повідомлень першої китайської офіційної історії – «Ши цзі». Питання місця вчення Хуан-Лао в інтелектуальному контексті є однією з найбільш дискусійних тем в історії філософської думки Стародавнього Китаю. Так, попри те, що більшість вчених відмічають значний вплив даоських ідей, досі не існує загальноприйнятого визначення що ж таке Хуан-Лао, і до якої інтелектуальної традиції слід відносити це вчення. Для вирішення цього питання автор звертається до аналізу мотивів запровадження авторами «Ши цзі» неологізмів «даоцзя» та «Хуан-Лао», їх зв'язку та початкового змісту.

У статті критикується усталена в історіографії концепція «шести шкіл», яка базується на анахронічному тлумаченні терміна «цзя» у знаменитому есе Сима Тяня. Відповідно, наголошується на відсутності такого явища як «даоська школа» у цей період. Визначено, що термін «даоцзя» у «Ши цзі» позначав спеціалістів із даоських технік внутрішнього вдосконалення та заснованих на Дао і де принципів управління, водночас Хуан-Лао виступало назвою політико-орієнтованої доктрини «даоцзя». Згідно із цим, автор підтверджує думку про ідентичність описаного у творі даосизму та вчення Хуан-Лао.

Стаття приділяє увагу визначенню ролі та значення образів Лао-цзи та Хуан-ді у вченні та відслідковує витоки даоського синкретизму у доханьську епоху. Хоча повідомлення джерела про походження Хуан-Лао є досить туманними та ретроспективними, найімовірнішою є гіпотеза про початок формування хуан-лаоських ідей у державі Ці, де діяла відома Академія Цзіся. Найбільше значення для визначення суті Хуан-Лао становлять подані у творі біографії пов'язаних з ним осіб епохи Хань. Їх аналіз показує, що даоські синкретичні ідеї, представлені вченням Хуан-Лао, були популярними за перших імператорів Хань і домінували при дворі за правління Вень-ді та Цзін-ді, натомість прихід до влади У-ді розпочав занепад політичного впливу послідовників даоських ідей. Водночас зроблено висновок про відсутність у них спільної ідентичності, заснованої на приналежності до вчення Хуан-Лао.

Автор припускає, що створення категорії «даоцзя» й образу Хуан-Лао з атрибутами філософської школи є намаганнями авторів «Ши цзі» згуртувати послідовників даоської традиції та зміцнити їх авторитет і вплив. Як наслідок, стверджується про доцільність розглядати Хуан-Лао як даоську синкретичну традицію, що могла включати школи окремих майстрів, але не як реально існуючу цілісну школу.

Ключові слова: даосизм, Рання Хань, Сима Тянь, Сима Цянь, Стародавній Китай, Хуан-Лао, «Ши цзі»

Постановка проблеми. Зі знахідкою шовкових рукописів з текстами, асоційованими із вченням Хуан-Лао (так звані «Шовкові рукописи Хуан-Лао» 黃老帛書)¹, у гробниці Мавандуй (馬王堆) доби Ранньої Хань (前漢 206 р. до н.е. – 9 р. н.е.) у 1973 р., серед вчених значно зріс інтерес до цього вчення. За останні кілька десятиліть було написано чимало

* Боровик Кирило Володимирович – магістр кафедри історії стародавнього світу та середніх віків історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна);

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6393-8557>; e-mail: kborovyk@knu.ua

¹ Часто названі «Чотирма канонами Жовтого імператора» (黃帝四經).

праць з аналізом філософського змісту Хуан-Лао (або ж вчення Хуан-ді 黃帝 – Жовтого імператора, та Лао-цзи 老子) і його порівнянням з текстами даоського, «легістського» та синкретичного спрямування. Проте досі не існує цілковитого консенсусу щодо того, що насправді собою являло вчення Хуан-Лао – чи була це філософська школа часів Чжаньго (戰國, 475-221 рр. до н.е.) і Хань у межах даоської традиції, чи окрема інтелектуальна традиція або ж група традицій, і чи взагалі вчення з такою назвою насправді існувало, а не було вигадкою ханських історіографів².

Уперше терміни «даоцзя» (що традиційно в історіографії тлумачать як «даоська школа») та «Хуан-Лао» з'являються у «Ши цзі» («Історичні записки» 史記). Відповідно, дослідження саме цього джерела дозволяє визначити оригінальний зміст як цих термінів, так і тих історичних явищ, які вони позначали. Тому *метою статті* є дослідити зміст даосизму і Хуан-Лао та зв'язку між ними, спираючись, наскільки це можливо, на повідомлення «Ши цзі», аби визначити, як їх розуміли автори даного джерела. Аналіз цієї теми дозволить переглянути наше традиційне уявлення як про даосизм періодів Чжаньго та Хань, що досі здебільшого тлумачиться у дусі сформованого за періоду Вей-Цзінь (魏晉) даосизму Лао-Чжуан (老莊), так і про загальний інтелектуальний клімат епохи в цілому.

Огляд літератури та джерел. Дослідження Хуан-Лао поділяються на два напрямки: перший, до якого належать більшість розвідок, зосереджується на аналізі змісту текстів, асоційованих з Хуан-Лао. Проте такий підхід не дає змоги вирішити вказані проблеми, оскільки його результат залежить від того, які саме тексти дослідник визначає як приналежні до Хуан-Лао, і на яких аспектах вчення акцентує увагу.

Другий напрямок досліджень, до якого автор звернувся у цій статті, зосереджується на аналізі опису Хуан-Лао у «Ши цзі» – творі жанру «офіційної історії» (正史), створеному придворними історіографами батьком і сином Сима Танем (司馬談) і Сима Цянем (司馬遷) приблизно у період 110-90 рр. до н.е. Майже весь твір, що складається зі 130 глав, написано Сима Цянем, проте містить есе, що достовірно належить авторству Сима Таня – «Огляд головного шести цзя» (лю цзя чжи яо чжи 六家之要旨, скор. «Яо чжи»), що включене у главу 130 «Ши цзі» – «Післямову тайшигуна» (太史公自序). Саме це есе слугує джерелом для реконструкції даосизму у тлумаченні Сима Таня, водночас основна частина «Ши цзі» містить життєписи осіб, що названі послідовниками Хуан-Лао, та окремі згадки вчення, що дозволяють аналізувати характер Хуан-Лао як історичного явища.

Аналізу даосизму в описі Сима Таня присвячена стаття К. Сміта³, яка містить низку нових і неочікуваних, проте не завжди точних тверджень. Дослідженням опису Хуан-Лао займався Чень Боши у статті «Аналіз вчення Хуан-Лао у “Ши цзі”»⁴. Проте Чень Боши виходить із традиційного уявлення про існування «шести шкіл», які описав Сима Тань, що, як буде показано далі, є сумнівним. Тому вважаємо доцільним ще раз звернутися до дослідження даної проблеми.

Даосизм у розумінні Сима Таня. У своєму «Яо чжи» Сима Тань представляє

² Chen L.K., Sung H.C.W. The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition. *Dao Companion to Daoist Philosophy* / ed. by Xiaogan Liu. Dordrecht: Springer, 2015. P. 241.

³ Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism, “Legalism”, “et cetera”. *The Journal of Asian Studies*. 2003. Vol. 62, no. 1. P. 129-156.

⁴ 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 《臺中師院學報》. 2004. 第18期. 125-153頁.

власний варіант осмислення «істинного сенсу давніх учень» та їх класифікації. Він підійшов до цього завдання інакше, ніж його попередники: на відміну від традиції доби Чжаньго, його схема зосереджується на конкретних постатях або висловах, як це робили «Сюнь-цзи» (荀子), «Ханьфей-цзи» (韓非子), «Люйши чуньцю» (呂氏春秋) та «Чжуан-цзи» (莊子)⁵. Натомість, він виділяє шість груп, які називає «цзя» (家): їнь-ян (陰陽), жу («конфуціанці»⁶, 儒), мо (моїсти, 墨), фацзя («легісти», 法家), мінцзя («номіналісти», 名家)⁷, даоцзя («даоси»⁸, 道家). Перші три з них – їнь-ян, «конфуціанці» та моїсти – були відомі ще до Сима Таня, хоча їнь-ян навряд чи існувала як усталена група, якими вже були жу і мо⁹. Інші три – фацзя, мінцзя та даоцзя – були неологізмами та «конструктами» Сима Таня¹⁰.

Чим є ці цзя, які вводить до філософського дискурсу Сима Таня? Традиційне тлумачення цього терміну як «філософської школи», що включає набір текстів, лінію їх передачі та відповідну самоідентифікацію, є анахронічним. Такі усталені школи сформуються вже після Сима Таня, у Пізню Хань (後漢). М. Нілан і М. Чиксентміхайї показали, що цзя означало не «школи», а спеціалістів з певних технік (術), і саме на основі спільності цих технік, а не текстів, базуються шість категорій у «Яо чжи». Лише пізніше Лю Сян (劉向) і Лю Сінь (劉歆) зробили їх бібліографічними категоріями, які згодом розширила «Хань шу» (漢書)¹¹. Цзя Сима Таня хоча й не позначають конкретних осіб, проте і не є зовсім абстрактними, а радше виступають як ідеальні типи майстрів технік. К. Сміт вважає, що вони свідомо відмежовані від конкретних імен і текстів¹², і саме задля того, аби служити меті, яку ставив перед собою придворний історіограф¹³. Треба мати це на увазі, коли ми

⁵ Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism... P. 132-136.

⁶ Усталений в історіографії термін «конфуціанці» подано у лапках аби застерегти читача від уявлення про «жу» як однорідну та цілісну групу, оскільки до цієї категорії могли бути віднесені зовсім різні діячі. Крім того, образ Конфуція ще не набув того статусу, яким він буде за Пізньої Хань і далі. Детальніше про це див.: Cheng A. What Did It Mean to Be a Ru in Han Times? *Asia Major*. 2001. Third Series, Vol. 14, no. 2. P. 101-118.

⁷ Терміни «легісти» та «номіналісти» є вкрай неточними не лише через вестернізований переклад, але й через те, що ані в період Чжаньго, ані в Ранню Хань не існувало яких-небудь шкіл чи усталених груп, які б називалися «фацзя» та «мінцзя». Крім того, найімовірніше, наш термін «легізм», у його традиційному тлумаченні, мав би включати обидві категорії «мін» і «фа», водночас нашому уявленню про «номіналістів» відповідали «бяньчже» («дебатери» 辯者). Уперше той образ «легістів» і «номіналістів», що став панівним в історіографії, з'явився в «І вень чжи» (藝文誌) «Хань шу», через більш ніж століття після Сима Таня. Про це див.: Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism... P. 141-144.

⁸ У цій статті уникаємо вживати звичний переклад «даоси», оскільки, як буде показано далі, «даоцзя» є вужчим за значенням, аніж загальний термін «даоси», що включає як прихильників різних течій даоської філософії за Чжаньго та Хань, так і послідовників даоської релігії («даоцзяо» 道教) та може застосовуватися і до посвячених адептів, і до простих «любителів». Тому термін «даоси» застосовується тут лише у тих випадках, коли доцільним є його використання у широкому значенні. Детальніше про проблеми термінів «даоси» та «даоський» див.: Sivin N. On the Word "Taoist" as a Source of Perplexity, with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. *History of Religions*. 1978. Vol. 17, no. 3/4. P. 303-330.

⁹ Про образ «жу» і «мо» у Чжаньго та Хань див.: Lee T.-M. When "Ru-Mo" May Not Be "Confucians and Mohists". *Oriens Extremus*. 2014. Vol. 53. P. 111-138.

¹⁰ Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism... P. 129.

¹¹ Csikszentmihalyi M., Nyilan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China. *T'oung Pao*. 2003. Second Series, Vol. 89, Fasc. 1/3. P. 66-69.

¹² За винятком Мо-цзи 墨子, проте і ця категорія об'єднана характерними підходами, а не зв'язком із мислителем.

¹³ Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism... P. 148.

розглядаємо філософські традиції періодів Чжаньго та Хань, оскільки при некритичному сприйнятті цей поділ на шість цзя значно спрощує та викривлює реалії тогочасного інтелектуального життя.

Сима Тань, що сам «практикувався у бесідах про Дао з Хуан-цзи¹⁴ (黃子)»¹⁵, ймовірно, себе також вважав «майстром технік» (術家). Будучи придворним історіографом, він не обмежився лише фіксацією подій, а включив до своєї роботи сферу ідеології. Передусім його цікавило не минуле, а те, що відбувалось з імперією зараз, і те, що буде з нею у майбутньому. Очевидно, він писав своє есе, пропонуючи власне бачення політичного курсу, а не для того, аби точно передати зміст давніх учень, як це прагнув би зробити сучасний історик¹⁶.

Дискурс про те, як досягнути не лише політичної, але й ідеологічної єдності Китаю, тривав протягом усього періоду Чжаньго. У часи Ранньої Хань політична єдність вже стала реальністю, проте ідеологічна основа династії не була остаточно визначена аж до Пізньої Хань. Одна поширена точка зору попередників Сима Таня, представлена, наприклад, Сюнь-цзи, пропонувала шлях до об'єднання через уніфікацію, заміни вчень «ста майстрів» (百家) вченням одного, що «осягнув повноту Дао» (一家得周道)¹⁷. Інша, яку сповідував сам Сима Тань, пропонувала синкретичний підхід, представлений ще раніше у «Люйши чунцю» та «Хуайнань-цзи» (淮南子)¹⁸. Для нього усі техніки є частиною одного багатогранного Шляху-Дао (道), що він проголошує у своєму вступі до «Яо чжи»: «У «Великому коментарі до Ши цзіну» сказано: «Піднебесна прагне до єдиної мети, але шляхів до її досягнення – сотні; усі прагнуть до одного й того ж, проте ведуть до цього різні дороги». Так само й «їнь-ян», «жу», «мо», «мін», «фа», «Дао-де»¹⁹. Їхнє завдання – служити управлінню, але серед різних шляхів, якими вони йдуть, виходячи зі своїх принципів, є як розумні, так і нерозумні»²⁰.

Отже, Сима Тань ставить завдання знайти найкращі шляхи управління. Відповідно до цього, «Яо чжи» по черзі розглядає переваги і недоліки технік усіх шести «цзя» від «їнь-ян» до «даоцзя» таким чином, що техніки останніх, «майстрів Дао», виявляються синтезом усіх попередніх і містять їх переваги, проте позбавлені їх недоліків: «Вчення «даоцзя» спонукає людей зосереджувати свої духовні сили в одному напрямку, щоб їхні дії були узгодженими, але непомітними, і щоб вони приносили користь усьому суццю. Застосовуючи своє вчення, «даоцзя» дотримуються принципу Великого порядку майстрів «їнь-ян», беруть найкраще з учень «жу» і «мо», обирають найсуттєвіше з учень «мін» і «фа». Вони пристосовують свої настанови відповідно до часу, змінюють принципи залежно від обставин і діють, виходячи зі звичаїв, що склалися; унаслідок цього їхнє вчення придатне для будь якої ситуації. Їхні ідеї прості та легко застосовні, тому навіть за невеликих зусиль вони досягають великих результатів»²¹.

¹⁴ Про Хуан-цзи, або ж Хуан-шена, далі у цій статті, а також у 司马迁. 史记三家注. 北京: 中华书局, 1959. 127:3132-3133.

¹⁵ 史记三家注. 130:3298.

¹⁶ Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism... P. 152.

¹⁷ Цит. за: Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions... P. 66.

¹⁸ Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions... P. 66-67.

¹⁹ Відсутність ієрогліфа «цзя», що вказує на особу, говорить про те, що тут, ймовірно, йдеться не про категорії людей, а саме про техніки, що об'єднують ці категорії. Тому «Дао-де» тут – не назва школи чи категорії, а основа технік «даоцзя».

²⁰ 史记三家注. 130:3298-3299.

²¹ 史记三家注. 130:3299.

Відповідно, Сима Тань представляє майстрів «даоцзя» як носіїв досконалих технік управління, тих хто не обмежується одним аспектом Шляху, а бачить його у цілісності, завдяки чому вони стають універсальними управлінцями. Це – головна ідея, яку пропагує Сима Тань: не обмежуватися одними техніками, а використовувати усі; і саме це є принциповою відмінністю його даосизму від інших вчень.

Так, згідно з описом інших п'яти цзя, «даоцзя» переймають принцип слідування Великому порядку чотирьох пір року (四時之大順) у майстрів «їнь-ян»; у «конфуціанців» – норми поведінки правителя і підданого, батька і сина, різницю в положенні чоловіка і дружини, старшого і молодшого (君臣父子之禮, 夫婦長幼之別); у моїстів – принципи «зміцнення основи» та обмеження витрат (彊本節用); у «фацзя» – різницю між правителем і підданими, між вищими і нижчими (君臣上下之分); у «мінцзя» – принципи виправлення імен у відповідності з суттю (正名實)²². Проте «даоцзя» також мають і свої особливі техніки, завдяки яким їм вдається узгоджувати усі ці принципи: «Даоцзя практикують недіяння, і водночас стверджують, що немає в світі нічого, чого б вони не звершували. Їх ідеї легко здійснити, але важко розібратися в їхніх висловах. В основі їх технік лежить порожнеча, а їхній метод – слідування природі. Коли відсутня завершеність ситуації, коли немає постійної форми, це дає змогу пізнати природу всього суцього»²³.

Таким чином, недіяння (無爲), «порожнеча» (虛無) та слідування природі (因循) – основні складові техніки майстрів Дао. Причому недіяння виступає як її зовнішній прояв, слідування природі – метод, а «порожнеча» – основна якість «даоцзя», необхідна умова для бачення Дао у його цілісності. На відміну від інших «цзя», техніка «даоцзя» не пов'язана з конкретними ідеями та принципами, а лише пропонує діяти у кожній окремій ситуації так, як буде найбільш доцільно й ефективно, кажучи словами Сима Таня – «не має постійної форми» (無常形). Здатність так діяти досягається через той аспект техніки «даоцзя», який часто залишається поза увагою дослідників, і який Г. Рот називає внутрішнім вдосконаленням (inner cultivation)²⁴. Сима Тань у своєму маленькому есе двічі наголошує на важливості цього аспекту: «Що ж до головного у вченні про Велике Дао, то воно вимагає відкинути пристрасні бажання та надмірні мудрування. Лише зрікшись усього цього, можна досягнути засади вчення»²⁵; «Загалом те, завдяки чому людина живе, – це дух, а те, на що вона спирається, – це тіло... З цієї точки зору дух – це основа життя, а тіло – вмістилище життя. Не зміцнивши передусім свій дух і тіло, як можна заявляти: «Я здатен управляти Піднебесною?!»²⁶

Саме через практику внутрішнього вдосконалення людина має досягти «порожнечі», завдяки якій зможе слідувати природі та діяти недіянням. Без цього неможливе ефективне управління. Відповідно, лише через практику внутрішнього вдосконалення людина опановує техніки Дао, і стає «даоцзя».

Таким чином, категорія «даоцзя» Сима Таня представляє підхід до управління, який

²² 史记三家注. 130:3299.

²³ 史记三家注. 130:3302.

²⁴ Roth H.D. Redaction Criticism and the Early History of Daoism. *The Contemplative Foundations of Classical Daoism*. Albany: State University of New York Press, 2021. P. 110.

²⁵ 史记三家注. 130:3299.

²⁶ 史记三家注. 130:3302.

можна поділити на три складових, що водночас є і стадіями його реалізації: 1) практики внутрішнього вдосконалення, через які людина досягає «порожнечі»; 2) власні методи «Дао і де», що передбачають «порожнечу», слідування природі та недіяння і відкривають шлях до ефективного синкретизму; 3) інтеграція технік, запозичених у інших майстрів: «їнь-ян», «конфуціанців», моїстів, «фацзя», «мінцзя».

Зв'язок між «даоцзя» та Хуан-Лао. Сима Тань «винайшов» даосів, проте такого терміна як «даосизм» на час написання «Ши цзі» не існувало. Не було також і такої школи, яка ідентифікувала б себе як «даоцзя». Натомість вчення Хуан-Лао, що вже у своїй назві містить посилання на дві «історичні» (принаймні в уяві авторів «Ши цзі») постаті, претендує на це звання. Водночас, як було згадано, Хуан-Лао ймовірно теж є неологізмом, що його вигадав Сима Цянь – адже у давніших текстах він не трапляється²⁷. Це, звичайно, змушує нас обережно ставитися до свідчень Сима Цяня про приналежність певних осіб до Хуан-Лао, оскільки в тій чи іншій мірі цей термін є ретроспективною категорією²⁸.

Більшість дослідників вважає, що «даоцзя» та Хуан-Лао в «Ши цзі» є тотожними і використовуються взаємозамінно. Цей погляд викликаний помилковим тлумаченням «даоцзя» як «даоської школи». К. Сміт заперечує такий погляд, стверджуючи що Сима Тань не мав на увазі Хуан-Лао, коли описував «даоцзя» у «Яо чжи». Як аргументи він приводить те, що «Яо чжи», на його думку, спеціально не згадує Хуан-Лао, а також що опис шести категорій «є свідомим винаходом однієї людини», синкретичним проєктом, який не засновується на текстах і не має ліній передачі, на відміну від Хуан-Лао, що має ці характеристики²⁹. Я вважаю, що обидві ці позиції потребують певного уточнення.

Термін «даоцзя» вживається у «Ши цзі» 7 разів (з них 2 – у «Яо чжи»), Хуан-Лао (а також словосполучення «Хуан-ді та Лао-цзи») – 22 рази³⁰. Сима Цянь кілька разів подає ці терміни в межах однієї розповіді таким чином, що дозволяє чітко побачити зв'язок між ними: «Імператриця-вдова полюбляла вчення Хуан-Лао, тоді як Вей Ці, У Ань, Чжао Лін, Ван Цзан та інші всіляко підносили конфуціанське вчення й принижували погляди «даоцзя». Через це імператриця-вдова Доу³¹ дедалі більше була невдоволена Вей Ці та іншими»³²; «Чень Пін³³ сказав: «Я створював багато змов і потайних задумів – а це те, що “даоцзя” забороняють»... Я, тайшигун, скажу так: за молодих літ перший міністр Чень Пін спершу прихильно ставився до вчення Хуан-ді та Лао-цзи. Але коли він став різати м'ясо на жертвенному столі, його наміри вже були далекі від їхніх ідей»³⁴.

У першому уривку «вислови “даоцзя”» (道家之言) і Хуан-Лао виступають як синоніми, у другому Сима Цянь пояснює витоки вислову Чень Піна про «даоцзя» саме його захопленням Хуан-Лао в молоді роки, що теж ставить ці терміни в один ідейний ряд. Крім

²⁷ Chen L.K., Sung H.C.W. The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition... P. 243.

²⁸ Csikszentmihalyi M., Nyland M. Constructing Lineages and Inventing Traditions... P. 81.

²⁹ Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism... P. 146.

³⁰ 陳伯達. 《史記》中的黃老之學析論. 128頁.

³¹ Про неї далі у статті, а також у 史記三家注. 49.

³² 史記三家注. 107:2853.

³³ Чень Пін (陳平) – перший міністр за часів Лю Бана, Хуей-ді та Люй-хоу. Його біографія розміщена у 史記三家注. 56.

³⁴ 史記三家注. 56:2072.

того, у тексті зустрічається також поєднання «техніки Дао і де Хуан-ді і Лао-цзи»³⁵. «Дао і де» за Сима Танем є основою технік «даоцзя». Відповідно, і тут ми бачимо співпадіння ідейної основи методів «даоцзя» і Хуан-Лао. Не дивно тому, що цілковите ототожнення термінів в очах дослідників виглядає повністю виправданим. Чи є тоді між ними різниця?

Сима Таня цікавило питання ідеологічної єдності. Він прагнув створити таку класифікацію, яка б підтверджувала і пропагувала його бачення політичного курсу. Його «даоцзя» не націлене на опис минулого – він хотів охопити усіх одразу, тому категорії Сима Таня не прив'язані ні до кого конкретно. Перед Сима Цянем стояла задача опису минулого, тому його Хуан-Лао задумане позначати конкретне історичне явище. В цьому плані «даоцзя» до певної міри абстрактне, а Хуан-Лао – конкретне.

Якщо вчення «даоцзя» та вчення Хуан-Лао є тотожними, то чи всі, хто належить до «даоцзя», є послідовниками Хуан-Лао і чи будь який послідовник Хуан-Лао належить до «даоцзя»? Хуан-Лао – політико-орієнтоване вчення, засноване на «Дао і де», що включає, як ми побачили у описі Сима Таня, три складових: внутрішнє вдосконалення, методи «даоцзя», та інтеграцію методів інших вчень. «Даоцзя» позначає людей, що оволоділи методами «Дао і де», і тому здатні застосувати вчення Хуан-Лао в управлінні. Проте не усі «даоцзя» займаються політичною діяльністю, і тому «даоцзя» не обов'язково є послідовниками Хуан-Лао. Водночас не кожен послідовник Хуан-Лао стає «даоцзя», оскільки не всі з них досягають достатнього рівня оволодіння «Дао і де». Приклади таких винятків ми зустрінемо далі.

Запроваджуючи термін Хуан-Лао, Сима Цянь застосовував його для опису осіб, які або справді належали до однієї традиції чи школи, або, на думку Сима Цяня, мали би до неї належати. «Ши цзі» містить достатньо ознак того, що Сима Цянь поділяв симпатію батька до даоської традиції. «Хань шу» згадує про те, що «роздумуючи про Велике Дао, він ставив Хуан-ді і Лао-цзи вище за Шість канонів»³⁶. Майже завжди опис послідовників Хуан-Лао у «Ши цзі» виразно позитивний, що буде показано при розгляді їх біографій далі, а опис їх політики збігається з власними міркування Сима Цяня³⁷. Хоча деякі дослідники стверджують про некоректність визначення Сима Цяня чи Сима Таня як даосів чи «конфуціанців», оскільки їх світогляд був синкретичним, як було показано вище, саме такий синкретизм Сима Тань і вважав даосизмом³⁸. Тому, хоча Сима Цянь наголошував, що «лише приводить до ладу відомості, що передаються із покоління в покоління, а зовсім не створює нове»³⁹, все ж, у нас є вагомі підстави для того, аби вважати, що образ Хуан-Лао в «Ши цзі» зазнав впливу особистих вподобань історика.

Лао-цзи і Хуан-ді в «Ши цзі». Вживаючи термін Хуан-Лао, Сима Цянь наслідував класичну для того часу манеру посилання на автора, його твір або його вчення – в усіх цих випадках достатньо було назвати ім'я. Розмежування цих значень лише починається у час написання «Ши цзі». Звичним було звертання до авторитетної постаті давнини, проте ще не

³⁵ 史记三家注. 74:2357.

³⁶ 班固. 漢書. *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=533615&remap=gb>. 卷62, 第28節.

³⁷ Ess van H. The Meaning of Huang-Lao in Shiji and Hanshu. *Études chinoises*. 1993. Vol. 12, no. 2. P. 173. DOI: <https://doi.org/10.3406/etchi.1993.1195>

³⁸ Nylan M. Sima Qian: A True Historian? *Early China*. 1998-1999. Vol. 23/24. P. 228-229.

³⁹ 史记三家注. 130:3309-3310.

існувало потреби приводити лінії спадковості на доказ автентичності вчення, як це було у Пізню Хань, коли постало питання визнання владою найбільш авторитетних ліній передачі, і, відповідно, відбулося формування інституалізованих інтелектуальних шкіл⁴⁰. Тому Сима Цянь позначав Хуан-ді та Лао-цзи як засновників цієї традиції, проте не вказував чітко на їх зв'язок з послідовниками. Хоча він називає двох засновників, реально прослідувати чіткий зв'язок цієї течії можна лише з Лао-цзи, натомість роль і місце Хуан-ді залишаються дискусійними. Ім'я Лао-цзи інколи самостійно виступає як репрезентант всієї течії, що видно з наступних майже ідентичних уривків: «Імператриця-вдова Доу полюбляла вислови Лао-цзи, і не вела бесіди про конфуціанське вчення»; «Імператриця-вдова Доу застосовувала вчення Хуан-Лао, не любила конфуціанського вчення»⁴¹. Ім'я Хуан-ді ж у подібних значеннях не зустрічається.

Переказуючи різні версії історії про Лао-цзи, Сима Цянь говорить, що «Лао-цзи практикував «Дао і де», його вчення закликає жити в усамітненні і не прагнути слави»; він «пояснив сенс «Дао і де»»; «пояснював користь методів «даоцзя»»; «практикуючи Дао, досягнув довголіття»; «практикував недіяння, що веде до самовдосконалення, спокій і чистоту, що ведуть до виправлення своєї природи»⁴². Тут бачимо ті самі елементи даосизму Сима Таня – «Дао і де», практикуючі які, адепт стає «даоцзя»; відмова від зайвих бажань, недіяння, спокій і чистота, які є частиною практики внутрішнього вдосконалення, що веде до довголіття. Тому його тут прямо пов'язано із даоцзя. Тож Лао-цзи відображає основну частину даосизму Хуан-Лао, принаймні ту частину, що пов'язана з внутрішнім вдосконаленням та особливими техніками «даоцзя». «Ши цзі» згадує його книгу «в більш ніж п'ять тисяч слів», а також те, що імператриця-вдова Доу полюбляла книгу Лао-цзи»⁴³, тому, безсумнівно, саме книга «Лао-цзи» (відома пізніше як «Дао де цзін» 道德經) відповідала за частину Лао-цзи у вченні Хуан-Лао. Водночас, те, чого ми не бачимо у Лао-цзи – це синкретизму, яким відзначався даосизм «Яо чжи»⁴⁴.

Натомість образ Хуан-ді рясніє різноманітними зв'язками і асоціаціями практично з усіма тогочасними інтелектуальними течіями, а також езотеричними і магічними практиками «фаншу» (方術). Його ім'я згадане у «Ши цзі» 143 рази – більше, аніж ім'я будь кого іншого. Саме з періоду його міфічного правління Сима Цянь вирішує почати свою історію, попри те, що «Шу цзін» (書經) починає розповідь із Яо (堯), а «І цзін» (易經) згадує більш раннє правління Фуці (伏羲). Для Сима Цяня Хуан-ді, імовірно, мав особливе значення вже тому, що він виступав покровителем учених, а також засновником календарної системи та астрономії, творцем родових імен, за його правління винайдено письмо – тобто в часи Хуан-ді з'являються ті речі, що безпосередньо пов'язані з діяльністю історіографа⁴⁵.

Цілком імовірно, що початково ієрогліф «хуан» (黃) позначав не особу, а був синонімом до довголіття, і практик пов'язаних з його досягненням. Якщо так, то це може

⁴⁰ Про це див.: Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions...

⁴¹ 史记三家注. 121:3131; 12:462.

⁴² 史记三家注. 63:2151-2153.

⁴³ 史记三家注. 63:2151; 121:3133.

⁴⁴ 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 132-137 頁.

⁴⁵ Nylan M. Sima Qian: A True Historian? P. 233-235; 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 137-138 頁.

бути вказівкою на те, що образ Хуан-ді мав витоки у тих даоських течіях, які приділяли значну увагу практикам «культивуації життя» (養身)⁴⁶.

Почесне місце, надане авторами «Ши цзі» постаті Хуан-ді, було відображенням загальної популярності його образу. В усіх традиціях його зображали як ідеального правителя, з акцентом на тих аспектах, що найбільше цікавили послідовників відповідного вчення: у «конфуціанців» він – святий, що виховував і гармонізував народ; у «легістів» він уособлює досконалу політичну доктрину; а в уяві спеціалістів «їнь-ян» Хуан-ді набуває божественних рис, виступає як гармонізатор природного порядку; беззаперечний його авторитет також у галузях медицини, гадання, космологічних та магічних практик – усюди він постає як засновник і найбільший фахівець⁴⁷. У тих традиціях, де Хуан-ді був особливо шанованим, уже в добу Чжаньго склався звичай приписувати йому свої твори, про що, наприклад, говорить «Хуайнань-цзи» – твір даоського спрямування, трохи старший за «Ши цзі»: «Звичайні люди шанують давнину й зневажають сучасність, тому ті, хто розробляє методи, неодмінно приписують їх Шень-нуну⁴⁸ чи Хуан-ді – лише тоді їх слухають. У смутні часи непросвітленого правління цінують лише те, що має давнє походження»⁴⁹.

Так, власні тексти приписували Хуан-ді, щоб надати їм більшого авторитету, при цьому з цього уривку «Хуайнань-цзи» видно, що такі твори здебільшого стосувалися сфери політики і пропонували певні техніки управління. У результаті, як можна припускати, за часів Ранньої Хань у обігу знаходилася велика кількість текстів, підписаних ім'ям Хуан-ді, і до того ж, це були тексти різного спрямування. У «Ї вень чжи» «Хань шу» перелічено 27 творів Хуан-ді у 12 різних категоріях, тому ім'я Хуан-ді неодмінно тягнуло за собою ідеї інших традицій, тим самим сприяючи їх змішанню⁵⁰. Хоча ми можемо бути впевнені, про яку книгу йдеться, коли читаємо, що певна особа вивчала вислови Лао-цзи, навряд чи можна точно сказати, що має на увазі автор під висловами Хуан-ді. До того ж, те, що «Хуайнань-цзи», який багато дослідників вважають твором традиції Хуан-Лао, прямо говорить про те, що твори, які приписують Хуан-ді, насправді не є його творами, підтверджує відсутність на той час такої самоідентифікації як «послідовник Хуан-Лао». Тому інколи Хуан-Лао – це оцінка Сима Цяня, ярлик, яким він позначає тих, хто відповідає його баченню цього вчення.

Треба розуміти, що серед різних уявлень про Хуан-ді були такі, що Сима Цянь поділяв, і були й ті, що він вважав вигадками й відкидав. Так, він писав: «Коли сто майстрів розповідають про Хуан-ді, їх твори виходять недостатньо витонченими, а чиновники соромляться говорити про нього»⁵¹. У його розповіді про діяльність магів «фанши» (方士) при дворі У-ді явно спостерігається негативне ставлення як до їх практик, так і до їх розповідей про безсмертних, в тому числі про Хуан-ді. Для Сима Цяня «фанши» були шарлатанами, а історії про те, що Хуан-ді не помер, а став безсмертним і піднісся на небо верхи на драконі – вигадками⁵². Тому, попри те, що образ Хуан-ді, безперечно, асоціювався

⁴⁶ Csikszentmihalyi M. *Emulating the Yellow Emperor: The Theory and Practice of Huanglao, 180-141 B.C.E.: dis...* PhD. Stanford University, 1994. P. 12.

⁴⁷ 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 138 頁.

⁴⁸ Шень-нун (神農) – міфічний попередник Хуан-ді.

⁴⁹ 高诱. 淮南子注. *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/huainanzi/zh>. 篇19, 第12節.

⁵⁰ 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 139-140 頁.

⁵¹ 史记三家注. 1:56.

⁵² 史记三家注. 12.

з магічними практиками, що в подальшому перекинулося на усе вчення Хуан-Лао, все ж, як можна припускати, для Сима Цяня «автентичне» вчення Хуан-ді та Лао-цзи не мало з ними зв'язку. Натомість його власна, офіційна версія історії про Хуан-ді представляє деміфологізовану постать легендарного правителя. Образ Хуан-ді, що не маючи якихось надприродних здібностей зумів досягти ідеального правління завдяки власним якостям був неначе докором намаганням У-ді покращити стан речей жертвопринесеннями, пошуками незвичайних предметів і духів. Відповідно, він закликає до мудрого правління за допомогою самовдосконалення і використання ефективних технік, заснованих на «Дао і де», якими, як і Лао-цзи, у досконалості оволодів Хуан-ді⁵³.

Вже у добу Чжаньго у даоських текстах проявляється тенденція до ототожнення думки Хуан-ді та Лао-цзи. Як вказує Чень Боши, у «Чжуан-цзи» та «Ле-цзи» (列子) містяться вислови, приписані Хуан-ді, що майже ідентичні до висловів з «Лао-цзи»⁵⁴. Це говорить про те, що хоча Сима Цянь і вперше поєднує їх імена в одному терміні, усе ж, Хуан-Лао не було повністю його конструктом, а мало певні реальні витоки у минулому.

Хуан-Лао у доханьську епоху. Щоби зрозуміти, що собою насправді являло вчення Хуан-Лао, потрібно розглянути, яких осіб Сима Цянь пов'язує з цим вченням і як їх зображає. «Ши цзі» згадує 25 осіб, що вивчали Хуан-Лао та ще 2 особи, про яких сказано, що вони вивчали лише Лао-цзи. Із них 12 – діячі доханьської епохи⁵⁵.

Дещо пролити світло на те, за якими критеріями Сима Цянь зараховував певних осіб до кола тих, хто вивчав Хуан-Лао, може глава 63 «Життєпис Лао-цзи та Хань Фея» (老子韓非列傳), куди також поміщено біографії Чжуан-цзи та Шень Бухая (申不害). Цікавим є уже сам вибір об'єднати в межах однієї глави біографії осіб, яких вважають «класиками» даосизму та «легізму» – очевидно, з точки зору Сима Цяня між ними існувала ідейна спорідненість.

Так, про Шень Бухая та Хань Фея сказано: «Вчення Шень-цзи походить від Хуан-Лао, проте бере за основу вчення про імена і сутності («сін-мін» 形名)... Хань Фей віддавав перевагу вченням про імена і сутності та методам закону («фа» 法), але його витоки в Хуан-Лао»⁵⁶. Тож Сима Цянь вважав, що вони обидва початково вивчали Хуан-Лао, проте відхилились і почали ставити на перше місце методи «мін» і «фа». Можна припустити, що Хань Фея названо колишнім учнем Хуан-Лао через глави «Тлумачення Лао-цзи» (解老) і «Приклади з Лао-цзи» (喻老) з «Хань Фей-цзи», проте «Шень-цзи» (申子) не має подібних глав, тому це скоріше є оцінкою їх вчення автором «Ши цзі», аніж реальним свідченням приналежності до Хуан-Лао. Водночас про Чжуан-цзи сказано, що «його вчення не має меж, а його основа – повертається до слів Лао-цзи», а також що він «прояснив методи Лао-цзи»⁵⁷. Чому коли йдеться про Чжуан-цзи згадано лише Лао-цзи, а не Хуан-Лао?

Раніше вже було згадано, що образ Хуан-ді, судячи з усього, відігравав

⁵³ 史记三家注. 13:516. Дегальніше про образ Хуан-ді див.: Marsili F. The Myth of Huangdi, the Ding Vases, and the Quest for Immortality in the Shiji: Some Aspects of Sima Qian's "Laicism". *Rivista degli studi orientali*. 2003. Vol. 77, Fasc. 1/4. P. 135-168.

⁵⁴ 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 139 頁.

⁵⁵ 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 130-131 頁.

⁵⁶ 史记三家注. 63:2156.

⁵⁷ 史记三家注. 63:2153-2154.

синкретизаторську роль. У «Яо чжи» ми бачили, що методи *мін* і *фа* інтегруються до синкретичного даосизму Сима Тяня. Ці методи, орієнтовані на практичне застосування в управлінні, очевидно, користувалися великою популярністю, і політико-орієнтований даосизм Хуан-Лао не міг ними знехтувати. Так, про Вень-ді у «Ши цзі» говориться, що він «спочатку захоплювався вченням про імена і сутності», а в іншому місці – що він «полюбляв вчення „даоцзя”»⁵⁸. Це може вказувати як на конкуренцію між методами «мін» і «фа» та «Дао і де», так і на їх змішання у процесі намагання даосів підпорядкувати їх власній доктрині. Тож згадка про Хуан-ді, що був ідеальним управлінцем і знавцем усіх галузей, допомагала «перетравити» початково недаоські вчення. Натомість вчення Чжуан-цзи, за словами Сима Цяня, повністю відповідає вченню Лао-цзи, нічого не додає і не прибирає. Відповідно, тут немає синкретизму і тому, як можна припускати, немає потреби у образі Хуан-ді. Далі Сима Цянь робить такий підсумок: «Лао-цзи цінував Дао, порожнечу й недіяння, діяв відповідно до змін – тому його книга витончена і важка для розуміння. Чжуан-цзи розгорнув учення про «Дао і де», дав волю роздумам, але у головному теж повернувся до природності. Шень-цзи займався конкретними справами, втілюючи принцип імен і сутностей. Хань Фей-цзи користувався мірилом і циркулем, точно розрізняв істинне й хибне, але його вчення жорстоке й позбавлене милосердя. Усі вони беруть початок у «Дао і де», але Лао-цзи – найглибший»⁵⁹.

Саме глибина розуміння «Дао і де» визначає, чи є людина «майстром Дао». Лао-цзи найкраще пояснив їх сенс, а Хуан-ді – найповніше втілював на практиці. Тому вони є взірцем для усіх інших, проте не усі, хто вивчали Хуан-Лао, стають «даоцзя» – прикладом тому є Шень Бухай і Хань Фей. Водночас Чжуан-цзи у достатній мірі осягнув «Дао і де», і є повноцінним «даоцзя», проте чи можна його віднести до послідовників течії Хуан-Лао? Чжуан-цзи, як і Лао-цзи, має дві із трьох складових Хуан-Лао: вчення про внутрішнє вдосконалення та методи «Дао і де». Проте у нього відсутня інтеграція інших методів, необхідних для управління, і, оскільки Чжуан-цзи узагалі мав презирливе ставлення до будь-якої політичної діяльності, не дивно, що, попри високу оцінку Сима Цяня, він все ж є лише «тітню Лао-цзи», адже це зводило нанівець цінність його вчення для такої політичної доктрини як Хуан-Лао. З цього видно, що Лао-цзи становив основу вчення Хуан-Лао, проте не охоплював усього його змісту⁶⁰.

Інші філософи доханьської доби, яких «Ши цзі» називає послідовниками Хуан-Лао, – це Шень Дао (慎到), Тянь Пянь (田駢), Хуань Юань (環淵) та Цзе-цзи (接子): «Всі вони вивчали техніки «Дао і де» Хуан-ді та Лао-цзи, розвивали та впорядковували їх ідеї»⁶¹. Оскільки «Ши цзі» не дає яких небудь детальніших повідомлень про їх вчення, важко сказати, на основі чого Сима Цянь визначає їх інтелектуальну приналежність. Проте «Чжуан-цзи» у главі «Піднебесна» (天下) описує Шень Дао та Тянь Пяня як таких, що були близькими до даоських ідей, а «Сюнь-цзи» у главі «Заперечення дванадцятьох майстрів» (非十二子) згадує їхню схильність до методів фа. Водночас «Хань шу» подає Шень Дао у

⁵⁸ 史记三家注. 23:1169; 121:3127.

⁵⁹ 史记三家注. 63:2166.

⁶⁰ 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 150-152 頁; Roth H.D. Redaction Criticism and the Early History of Daoism. P. 111-112.

⁶¹ 史记三家注. 74:2357.

переліку «легістів», а Тянь Пяня – даосів⁶². Це вказує на змішання ідей у їх вченнях, і може свідчити про них як про предтечу синкретизму Хуан-Лао. Ідеї, висловлені Сима Танем, існували і до нього, проте навряд чи можна говорити про сформоване вчення Хуан-Лао у Шень Дао та Тянь Пяня – скоріше, з ними пов'язаний початок його формування. Хоча у нас немає подібних свідчень про Хуань Юаня та Цзе-ци, імовірно, вони так само поєднували даоські ідеї з ідеями інших течій.

Усіх їх Сима Цянь називає членами так званої Академії Цзіся (稷下學宮) – палацу у столиці держави Ці (齊), де під патронатом ціського правителя жили мандрівні філософи, вели дискусії та писали твори. У зв'язку з цим пануюча наразі гіпотеза про походження Хуан-Лао пов'язує появу цих ідей саме з державою Ці та Академією Цзіся. Якщо ці повідомлення достатньо правдиві, то не дивно, що в середовищі, де в різний час перебували і обмінювались ідеями такі мислителі як Цзоу Янь (鄒衍), Мен-ци (孟子), Сюнь-ци та інші, виникло таке синкретичне вчення як Хуан-Лао. До того ж, «Ши цзі» каже, що «всі вони писали твори, в яких розглядали питання наведення порядку, аби вплинути на правителя»⁶³, тобто були орієнтовані на практичну політику, що вимагало поєднання різних підходів. Якщо так, то Хань Фей, що жив у кінці Чжаньго, дійсно міг зазнати протохуанлаоських впливів, проте навряд чи можна погодитись із висновком деяких вчених про те, що вчення Хуан-Лао вже існувало за Шень Бухая і навіть раніше⁶⁴.

З державою Ці також пов'язана і єдина у «Ши цзі» згадка лінії передачі вчення Хуан-Лао, представлена у якості коментаря Сима Цяня до глави 80 «Життєпис Юе Ї» (樂毅列傳): «Юе Чень-гун осягав вчення Хуан-ді та Лао-ци. Голову його лінії називали «поважним чоловіком із верхів'їв ріки»; його походження мені невідоме. Він був наставником Ань Ці-шена, Ань Ці-шен наставляв Мао Сі-гуна, Мао Сі-гун наставляв Юе Ся-гуна, Юе Ся-гун навчав Юе Чень-гуна, а Юе Чень-гун навчав Ге-гуна. Ге-гун поширював своє вчення в районах Гаомі та Цзяосі держави Ці і був учителем ціського міністра – Цао Шеня»⁶⁵. Цей уривок дає підстави припускати про існування в цей час Хуан-Лао як філософської школи. Тут названо шістьох вчителів, що складають лінію передачі від часів Чжаньго до початку Ранньої Хань, яка демонструє тяглість і давнє походження вчення.

Деякі вчені висловлюють сумніви щодо справжності поданих у цьому уривку свідчень, припускаючи, що розповідь може бути як приписана Сима Цяню, оскільки вона не дуже пов'язана зі змістом основної частини глави, так і штучно сконструйована ним самим⁶⁶. Цілком можливим є друге припущення, особливо враховуючи, що засновником лінії (本師) названо загадкового «поважного чоловіка з верхів'їв ріки» (河上丈人), а його наступником – Ань Ці-шена (安期生), якого в інших главах «Ши цзі» маги-фанши називають безсмертним з міфічної гори Пенлай (彭萊), який отримав повчання від самого

⁶² 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 132 頁; 班固. 漢書. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/huainanzi/zh>. 卷30, 第218; 266節.

⁶³ 史記三家注. 74:2356.

⁶⁴ Chen L.K., Sung H.C.W. The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition... P. 244-245; 陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 131 頁.

⁶⁵ 史記三家注. 80:2446.

⁶⁶ Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions... P. 83.

Хуан-ді⁶⁷. Тобто, витоки цієї лінії виглядають досить сумнівними, і, імовірно, звертаються до якихось легендарних персонажів. Про Мао Сі-гуна (毛翕公), Юе Ся-гуна (樂瑕公) та Юе Чень-гуна (樂臣公), по суті, нічого не відомо, крім того, що останній був відомим у Ці, де отримав звання «мудрого учителя» (賢師), і, окрім Ге-гуна (蓋公), вчив також Тянь Шу (田叔) – чиновника часів Вень-ді та Цзін-ді. До того ж, у біографії Тянь Шу сказано, що він вивчав Хуан-Лао в «Юе Чень-гун со» (樂臣公所), де «со» (місце 所) вказує на неофіційний статус цього навчання⁶⁸. Водночас, питання чітких ліній передачі та автентичності вчень і текстів поставало саме за потреби офіційного визнання певних шкіл, що вперше могла виникнути у зв'язку з освітньою реформою У-ді, пов'язаною зі створенням державних закладів освіти⁶⁹. Тому Сима Цянь міг пов'язати між собою кількох учителів, аби надати Хуан-Лао більш давнього і авторитетного вигляду.

Учень Юе Чень-гуна, – Ге-гун, є першим відомим учителем Хуан-Лао за Ранньої Хань і наставником ціського міністра Цао Шеня (曹參), який, в свою чергу, першим почав застосовувати це вчення в політиці⁷⁰. Тож, згідно повідомлень «Ши цзі», Ці було головним центром поширення Хуан-Лао. Там принаймні в кінці Чжаньго та на початку Хань існувала лінія або група наставників цієї традиції. Проте чи можемо ми вважати це школою Хуан-Лао? Щодо цього є певні сумніви. М. Нілан і М. Чиксентмігайї звернули увагу на те, що у розповіді не згадано жодних текстів, а титули «гун» (пан, князь 公) та «шен» (учитель 生) акцентують саме на статусі та особистих якостях названих осіб, що може свідчити про вільний характер їхнього навчання⁷¹. Тобто, хоча вони усі належали до однієї традиції і передавали спільні ідеї, найімовірніше, що кожен із них міг мати свою власну школу, де викладав власну версію вчення, що відповідало загальній тенденції доханьської доби. Хоча певні ознаки інституалізації у розповіді Сима Цяня присутні, це, цілком імовірно, може бути його ретроспективний погляд. Попри це, Г. Рот слушно зауважує, що вчення, засноване на практиках самовдосконалення, навряд чи могло б існувати без подібної спадковості, тому навіть якщо зв'язок між згаданими постатями не відповідав опису Сима Цяня, безперечно, мали би існувати інші лінії чи спільноти наставників і учнів⁷². Так, хоча Хуан-Лао як ідейна традиція і не була лише історіографічною вигадкою Сима Цяня, а мала реальні витоки у добі Чжаньго, в доханьську епоху ця традиція не стала сформованою школою з відповідною самоідентифікацією.

Хуан-Лао за Ранньої Хань: традиція, школа чи політична фракція? Попри те, що постаті доханьської доби об'єднані терміном Хуан-Лао, він, все ж, запроваджувався для опису передусім ханьської епохи, під час якої створювалась «Ши цзі», і саме те, яке явище він позначав за Ранньої Хань, я спробую визначити далі. У творі згадано 14 постатей епохи Хань, пов'язаних із Хуан-Лао, та 1 – з Лао-цзи. Їх можна поділити на три групи згідно основних хронологічних періодів першого століття династії Хань: 1) правління Лю Бана (劉邦), Хуей-ді (惠帝) та Люй-хоу (呂后) (206-180 рр. до н.е.); 2) правління Вень-ді та

⁶⁷ 史记三家注. 12:465; 28:1395.

⁶⁸ 史记三家注. 104:2785.

⁶⁹ Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions... P. 84.

⁷⁰ Життєпис Цао Шеня розміщено у 史记三家注. 54.

⁷¹ Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions... P. 84.

⁷² Roth H.D. Redaction Criticism and the Early History of Daoism... P. 115.

Цзін-ді (179-141 рр. до н.е.); 3) правління У-ді (141 – бл. 90 рр. до н.е. – до завершення «Ши цзі»). Розглянувши їх по порядку, можна визначити, що собою являло Хуан-Лао за Хань і як змінювалось його місце в суспільно-політичному житті.

Першим і найбільш визначним представником Хуан-Лао початку Хань був уже згаданий Цао Шень – соратник Лю Бана, що за військові заслуги отримав посаду першого міністра в князівстві Ці. Глава 54 «Життєпис роду першого міністра Цао» (曹相國世家) «Ши цзі» розповідає так: будучи першим міністром в Ці, він викликав місцевих «конфуціанців», аби вислухати поради щодо управління князівством; сотні з них висловили свою думку, але жодна не переконала Цао Шеня. Далі сказано наступне: «Тут він дізнався, що в Цзяосі живе якийсь Ге-гун, який добре розуміється на вченні Хуан-Лао, і послав людину з багатими дарами запросити його до себе. Коли Цао Шень зустрівся з Ге-гуном, той почав говорити, що при управлінні треба цінувати чистоту замислів і безтурботність; тоді народ сам заспокоїться і утвердиться в правильній поведінці. Ге-гун висловлював і інші подібні твердження. Цао Шень залишив свою приймальню залу й оселив у ній Ге-гуна. В управлінні він застосовував принципи Хуан-ді та Лао-цзи, тож унаслідок його дев'ятирічного перебування на посаді першого міністра Ці в князівстві запанував спокій, усі згуртувалися довкола правителя, а Цао Шеня прозвали мудрим радником»⁷³.

Треба зауважити, що Сима Цянь протиставляє «конфуціанців», які нездатні вирішити реальні проблеми, спеціалістові з Хуан-Лао, за порадами якого начеб то мінімальними зусиллями вдалося навести лад у князівстві. Деякі вчені акцентують увагу на тому, як це розмежування проходить через усю «Ши цзі». Справді, Сима Цянь здебільшого критикує сучасних жу, натомість опис біографій послідовників Хуан-Лао майже завжди позитивний. Як стверджує Г. ван Есс, біографії у творі можна поділити на дві основні групи: 1) прихильники Хуан-Лао та 2) «конфуціанці» і «легісти»⁷⁴.

У наведеному уривку говориться, що Цао Шень був ціським міністром дев'ять років, і протягом цього часу застосовував методи Хуан-Лао, проте його знайомство з Ге-гуном відбулось лише в останній рік його перебування на посаді. Це може означати, що він був знайомий з цими методами і раніше, і тоді не дивно, що він не міг знайти спільної мови з «конфуціанцями», проте так швидко наблизив Ге-гуна. У другий рік правління Хуей-ді помер перший міністр імперії Сяо Хе (蕭何), і Цао Шень, згідно з текстом, виявився єдиним достойним кандидатом на посаду. Будучи на посаді, він не вводив жодних змін, не займався справами і щодня пиячив зі своїми чиновниками, «тому в його відомстві не спостерігалось жодної діяльності»⁷⁵. Коли імператор, занепокоєний поведінкою першого міністра, викликав Цао Шеня, той сказав, що мудрі Лю Бан та Сяо Хе вже утвердили порядок в державі, ввели ясні закони, і тепер залишається лише зберігати їх. Хуей-ді залишився задоволений відповіддю. Цао Шень займав посаду три роки до самої смерті і прославився як відмінний міністр. Так само позитивною є його оцінка Сима Цянем у коментарі в кінці глави: «Цао Шень, ставши першим міністром Хань, провадив ясну й спокійну політику; те, що він говорив, узгоджувалося з Дао. Після того як простий люд позбувся жорстокостей і

⁷³ 史记三家注. 54:2039.

⁷⁴ van Ess H. The Meaning of Huang-Lao in Shiji and Hanshu... P. 162-163; Про це також: Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions... P. 80-87.

⁷⁵ 史记三家注. 54:2039-2040.

лих правління династії Цін, Цао Шень запропонував йому політику відпочинку та недіяння. Саме тому в усій Піднебесній його одностайно звеличували»⁷⁶.

Зважаючи на наведений опис, цілком можливо, що «методи Хуан-Лао» були лише виправданням неробства Цао Шеня – військового, якого чиновницька служба мало цікавила. Але так чи інакше, в «Ши цзі» його образ виступає зразковим прикладом управління за допомогою недіяння, а його дії – такими, що втілюють вчення Хуан-Лао. Водночас думки, висловлені Сима Цянем щодо правильної політики у інших главах, збігаються з описом політики Цао Шеня⁷⁷. На думку Г. ван Есса, цю політику можна описати як «поблажливість центрального уряду до місцевої влади у провінціях», що була притаманна оточенню Лю Бана⁷⁸.

Уже згадуваному Тянь Шу, що вчився у Юе Чень-гуна, присвячена глава 104 «Ши цзі». Він почав свою кар'єру чиновника ще за перших років Хань, згодом став управителем області, а після сходження на престол Вень-ді, схоже, користувався повагою імператора. Найважливішим у його біографії є наступний епізод: коли за правління Цзін-ді брат імператора лянський Сяо-ван (梁孝王) підслав убивць до першого міністра князівства У (吳) Юань Ана, для проведення розслідування Цзін-ді викликав саме Тянь Шу. Той, встановивши, що лянський ван дійсно причетний до вбивства, радив імператорові не карати його, оскільки «якщо лянського вана не буде страчено, то ханські закони залишаться невиконаними; якщо ж його буде покарано за законом, то імператриця-мати не зможе ні їсти, ні спати, і це принесе Вашій величності великі тривоги та прикрощі»⁷⁹. Тянь Шу отримав за цю пораду посаду першого міністра в князівстві Лу (魯), де служив кілька років до кінця життя.

Дружина Вень-ді та мати Цзін-ді, імператриця Доу (竇皇后) була головною протекторкою вчення Хуан-Лао до її смерті у 135 р. до н.е. Вона мала великий вплив і активно втручалася в політику. «Ши цзі» неодноразово описує її протидію «конфуціанцям»: «Коли настала доба правління Сяо-цзіна, до послуг конфуціанців не вдавалися, оскільки імператриця-вдова Доу захоплювалася вченням Хуан-ді та Лао-цзи. Тому всі «боши»⁸⁰, хоч і обіймали чиновницькі посади та залучалися до обговорення справ, по службі не просувалися»⁸¹. Те, що Тянь Шу радить пробачити лянського вана – улюбленого сина імператриці Доу, свідчить про близькість їх політичних інтересів, або ж про приналежність до однієї фракції, і окрім цього епізоду в його біографії важко знайти які-небудь виразні ознаки його причетності до Хуан-Лао.

Г. ван Есс вважає, що Хуан-Лао позначало лише політичну фракцію, що протистояла «конфуціанцям», а її члени характеризувались приналежністю до заможних і незалежних родин та протидією централізації і позбавлення місцевих князів влади⁸². Звісно, політики зі спільною ідеологією формували фракції, або ж політична фракція могла приймати певну

⁷⁶ 史记三家注. 54:2041.

⁷⁷ 史记三家注. 129:3263.

⁷⁸ Ess van H. The Meaning of Huang-Lao in Shiji and Hanshu... P. 163.

⁷⁹ 史记三家注. 104:2787.

⁸⁰ Боши (博士) – придворні вчені-екзегети, що займалися вивченням класичних текстів. Тут – синонім до «конфуціанці».

⁸¹ 史记三家注. 121:3127.

⁸² Ess van H. The Meaning of Huang-Lao in Shiji and Hanshu... P. 173-174.

ідеологію, і в «Ши цзі» міститься багато ознак того, що так було і з Хуан-Лао. Проте далеко не усі особи, яких «Ши цзі» пов'язує із Хуан-Лао, займалися політикою, і тим більше не всі з них відповідають вказаним критеріям. Натомість деякі з тих, кого ван Есс зараховує до фракції Хуан-Лао, у творі такими не названо, а деякі, як Доу Їн (寶嬰), навіть перебували у конфлікті з імператрицею Доу⁸³. Тому про Хуан-Лао доцільніше говорити, в першу чергу, як про філософське вчення, що становило основу ідеології політичної фракції. При цьому, виразні ознаки виділення такої фракції у «Ши цзі» спостерігаються лише за Вень-ді, що пов'язано з діяльністю імператриці Доу.

До цієї традиції імператриця намагалася долучити і найближче оточення: «Імператриця Доу любила вчення Хуан-ді та Лао-цзи. Імператор, відколи став спадкоємцем престолу, а також усі члени роду Доу змушені були вивчати Хуан-ді та Лао-цзи і шанувати їхнє вчення»⁸⁴. Про Вень-ді сказано, що він і сам полюбляв даоське вчення⁸⁵, а Цзін-ді зазнавав впливу імператриці, чийми зусиллями Хуан-Лао на певний час зайняло панівні позиції при дворі.

Судячи з біографій «Ши цзі», прихильники Хуан-Лао у цей час успішно просувалися по службі. Окрім чиновників, Сима Цянь згадує вчених майстрів даоського вчення. Глава 127 «Оповідь про ворожитів, що визначають сприятливі дні» (日者列傳) розповідає про Сима Цзічжу (司馬季主), який здивував глибиною своїх міркувань відомого «конфуціанського» літератора Цзя Ї (賈誼), аж до того, що Цзя Ї «у повному потрясінні не міг навіть рота розкрити»⁸⁶. У своїй промові Сима Цзічжу звертається до висловів Лао-цзи та Чжуан-цзи, а коментар Чу Шаосуня (褚少孫) вказує, що він, так само як і Сима Тань, вивчав «Ї цзін» (易經) та Хуан-Лао. Ця оповідь покликана в черговий раз показати перевагу мудреців Хуан-Лао над вдаваною вченістю «конфуціанців». Вона також демонструє зв'язок ворожитів із даоським вченням.

«Ши цзі» згадує також, що Верховний суддя («тінвей» 廷尉) Чжан Ши-чжи (張釋之) приймав поради старого Учителя Ван-шена (王生), що знався на Хуан-Лао, а коли того запросили до палацу, усі найвищі чини виражали повагу до нього⁸⁷. Інший майстер Хуан-Лао, Учитель Хуан-шен (黃生) був наставником самого Сима Таня, а також брав участь у дебатах з «конфуціанцем» Юань Ґу (轅固) в присутності Цзін-ді. Хуан-шен заявляв, що Чен Тан (成湯) і У-ван (武王), засновники Шан (商) і Чжоу (周), не отримували Небесного мандата (天命) для зміни династії, оскільки вбивство підданим правителя було незаконним, на що Юань Ґу відповів, що тоді і заснування династії Лю Баном теж є злочином. Після цього імператор перервав дебати, сказавши: «Щоб не виглядати дурнями, вченим мужам не слід торкатися теми Небесного мандата, отриманого Чен Таном і У-ваном»⁸⁸. Цей епізод демонструє різницю у поглядах на позицію правителя: для Хуан-шена вона є недоторканною, що ймовірно є наслідком впливу «мін-фа», а обов'язок виправлення помилок правителя «чесними словами» лежить на підданих, проте водночас ця позиція

⁸³ Він же раніше згаданий Вей Ці (魏其). Див.: 史记三家注. 107:2853.

⁸⁴ 史记三家注. 49:1985.

⁸⁵ 史记三家注. 23:1169.

⁸⁶ 史记三家注. 127:3226–3230.

⁸⁷ 史记三家注. 102:2766.

⁸⁸ 史记三家注. 127:3132–3133.

ставити під сумнів легітимність династії Хань. Позиція Юань Гу обґрунтовує необхідність встановлення династії, проте обтяжує правителя більшою відповідальністю. Сима Тянь, критикуючи «конфуціанський» підхід, зазначав, що, на відміну від даоського вчення, «вони вважають правителя зразком для всієї Піднебесної: правитель у них задає тон, а піддані лише злагоджено йому підспівують; правитель йде попереду, а піддані слідуєть за ним. За такого становища правитель старанно діє, тоді як піддані байдикують»⁸⁹. Питання легітимності династії залишалось актуальним до кінця Ранньої Хань, і, як можна припускати, слабкість позиції прихильників Хуан-Лао у цьому питанні сприяла переорієнтації влади на «конфуціанців».

Ситуація почала змінюватись зі вступом на престол У-ді у 141 р. до н.е., і особливо – зі смертю імператриці Доу у 135 р. до н.е. Сима Цянь пише: «Коли померла Доу-тайхоу і першим міністром став Уань-хоу Тянь Фень (武安侯田蚡), він почав викорінювати вчення Хуан-ді та Лао-цзи, сін-мін і вчення ста майстрів; він закликав на службу кілька сотень вчених “жу”...»⁹⁰. Біографія Цзі Аня (汲黯), поміщена у главі 120, найбільш показово демонструє зміни у положенні послідовників Хуан-Лао за правління У-ді. Він почав кар'єру за Цзінь-ді, а за перших років У-ді зміг просунутися до намісника округу. Про нього сказано так: «Цзі Ань вивчав учення Хуан-Лао; керуючи чиновниками й упорядковуючи народ, він полюблив чистоту та спокій, добирав міністрів і писарів і доручав їм справи. У своєму управлінні він вимагав лише головного, не був прискіпливим до дрібниць... уся його управлінська діяльність зводилася до недіяння: він дбав про загальні засади й не сковувався буквою законів»⁹¹.

Як і у історії про Цао Шеня, Цзі Ань, керуючись настановами Хуан-Лао, за рік досягнув великих успіхів в управлінні, про це почув імператор і викликав його служити до палацу, включивши до числа найближчих радників (九卿). Проте Цзі Ань не міг завоювати прихильність імператора, оскільки постійно виступав із критикою, і часто дратував цим У-ді. Одного разу, в чергове розізливши імператора, він казав: «Хіба Син Неба призначив нас, гунів і цинів, своїми помічниками і радниками, лише щоби лестити йому і потурати його примхам, сприяти у неправедних діяннях?»⁹². У цьому опис Цзі Аня цілком відповідає правильній поведінці підданого, про яку говорив Хуан-шен на дебатах з Юань Гу. Він постійно критикував першого міністра Гунсунь Хуна (公孫弘) та Верховного суддю Чжан Тана (張湯) – головних реалізаторів реформ часів У-ді, підкреслюючи, що книжники не можуть займати найвищі посади. Цзі Ань виступав проти змін у законодавстві, так само, як і Цао Шень, вважаючи встановлені Лю Баном закони доскональними, та проти війн з сюнну (匈奴). Проте до його порад не прислухалися, водночас У-ді все більше наближав до себе «конфуціанців», а Цзі Анем, навпаки, був незадоволений і прагнув позбутися його. Зрештою, його позбавили посади при дворі і відправили у провінцію. Сима Цянь явно симпатизує Цзі Аню, підкреслює справедливість його критики, та його моральну перевагу над опонентами.

Образ Цзі Аня уособлює тогочасних прихильників Хуан-Лао, що противилися політиці часів У-ді та дедалі більше поступалися впливом «конфуціанцям». Схожу долю

⁸⁹ 史记三家注. 130:3299.

⁹⁰ 史记三家注. 127:3128.

⁹¹ 史记三家注. 120:3115.

⁹² 史记三家注. 120:3116.

описує і біографія іншого прихильника Хуан-Лао – Чжень Данши (鄭當時), поміщена у тій самій главі. Він пройшов шлях від високопоставленого чиновника при дворі, що мав значні успіхи у аграрній політиці, до провінційного намісника. «Ши цзі» підкреслює їх трагічну долю, кажучи, що після смерті вони не залишили майже ніякого майна⁹³.

Крім них, згадано також Чжи Буї (直不疑), що за Цзін-ді отримав титул хоу (侯) і займав високу посаду, проте був знятий за У-ді. Про нього сказано, що він вивчав Лао-цзи, і не змінював нічого у веденні справ, незалежно від того яку посаду займав; його вважали видатним, але чиновницька кар'єра Чжи Буї не була успішною⁹⁴. Також згадується якийсь Ден Чжан (鄧章), що «досяг успіхів у вченні Хуан-Лао і прославився серед вчених мужів», але більше про нього нічого не відомо – ймовірно, він лише починав службу, або ж не зміг отримати посади, проте здобув схвальну оцінку історика⁹⁵.

Саме у такий час жили автори «Ши цзі», і змушені були спостерігати зміни, що були їм не вподоби. Сима Тань застав першу половину правління У-ді, коли прихильники Хуан-Лао, здавалося, ще не втратили свої позиції остаточно. Його «Яо чжи» з пропагандою даоського вчення був покликаний, перш за все, повернути прихильність влади, але так само це була спроба згуртувати представників даоської традиції через надання їй послідовникам спільної ідентичності у протиставленні з іншими групами майстрів⁹⁶. Сима Цянь, на чюю долю випали ще більш «скруті» часи, зробив наступний крок – акцентував увагу не лише на спільності змісту вчення, але і прив'язав до нього образи засновників, постаті видатних майстрів, лінії передачі – тобто, спробував створити засади справжньої філософської школи.

Висновки. Терміни «даоцзя» та Хуан-Лао у «Ши цзі» використовуються стосовно одного і того ж історичного явища, проте не є повністю тотожними і мають як різне семантичне наповнення, так і вводилися у різних контекстах. Синкретичний даосизм, описаний Сима Танем, відповідає вченню Хуан-Лао у Сима Цяня, і його не можна трактувати у рамках даосизму Лао-Чжуан, що став класичним значно пізніше Ранньої Хань.

«Даоцзя» та Хуан-Лао відображають дві стадії оформлення цієї інтелектуальної течії: Сима Тань створив термін, що об'єднував усіх майстрів традиції, а Сима Цянь – спробував надати їй атрибутів філософської школи. Цей процес відбувався під впливом змін часів правління У-ді, що характеризувався переорієнтацією влади на «конфуціанців». Хуан-Лао у «Ши цзі» постає у протиставленні конкурентним традиціям «жу-мо» і «мін-фа», проте не зводиться лише до політичної фракції, а включає також і інтелектуальну традицію.

Як можна побачити із вище згаданих біографій, Хуан-Лао часів Хань здебільшого постає як управлінська традиція, що орієнтується на «м'яку» політику, ідеалом якої виступають порядки часів Лю Бана. Вона спирається на інтелектуальну традицію, яка справді претендує бути школою. Проте, попри домінування Хуан-Лао при імперському дворі у період до правління У-ді, не можна говорити про її існування як сформованої школи в час написання «Ши цзі». Корені синкретизму Хуан-Лао сягають доби Чжань'го, проте поява пов'язаної з ним самоідентифікації, наскільки можна судити, починається лише з діяльністю авторів «Ши цзі», а дані джерела не дають змоги підтвердити її наявності у осіб,

⁹³ 史记三家注. 120:3123.

⁹⁴ 史记三家注. 103:2781.

⁹⁵ 史记三家注. 101:2758.

⁹⁶ Roth H.D. Redaction Criticism and the Early History of Daoism... P. 114.

згаданих як послідовників Хуан-Лао. Тому найдоцільніше говорити про Хуан-Лао як про даоську синкретичну традицію, що могла включати школи окремих майстрів.

Такий підхід дозволяє краще розуміти зв'язок між такими текстами як «Шовкові рукописи Хуан-Лао», «Хуайнань-цзи» та іншими, яких вчені асоціюють із традицією Хуан-Лао. Вірогідно, вони належали до різних шкіл в межах даоської синкретичної традиції, і не в усіх із них надавалась вага образам саме Хуан-ді та Лао-цзи, як показує приклад «Хуайнань-цзи». Можливо, та школа, з якою був пов'язаний Сима Цянь, акцентувала увагу на цих образах, через що він зробив їх «лицем» всієї даоської традиції.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

Джерела

司马迁. 史记三家注. 北京: 中华书局, 1959.

班固. 漢書. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=533615&remap=gb>

高诱. 淮南子注. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/huainanzi/zh>

Література

Chen L.K., Sung H.C.W. The Doctrines and Transformation of the Huang-Lao Tradition. *Dao Companion to Daoist Philosophy* / ed. by Xiaogan Liu. Dordrecht: Springer, 2015. P. 241-263.

Cheng A. What Did It Mean to Be a Ru in Han Times? *Asia Major*. 2001. *Third Series*. Vol. 14, no. 2. P. 101-118.

Csikszentmihalyi M. Emulating the Yellow Emperor: The Theory and Practice of Huanglao, 180-141 B.C.E. : dis... Ph.D. Stanford University, 1994. 312 p.

Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China. *T'oung Pao*. 2003. Second Series, Vol. 89, Fasc. 1/3. P. 59-99.

Lee T.-M. When "Ru-Mo" May Not Be "Confucians and Mohists". *Oriens Extremus*. 2014. Vol. 53. P. 111-138.

Marsili F. The Myth of Huangdi, the Ding Vases, and the Quest for Immortality in the Shiji: Some Aspects of Sima Qian's "Laicism". *Rivista degli studi orientali*. 2003. Vol. 77, Fasc. 1/4. P. 135-168.

Nylan M. Sima Qian: A True Historian? *Early China*. 1998-1999. Vol. 23/24. P. 203-246.

Roth H.D. Redaction Criticism and the Early History of Daoism. *The Contemplative Foundations of Classical Daoism*. Albany: State University of New York Press, 2021. P. 107-148.

Sivin N. On the Word "Taoist" as a Source of Perplexity, with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. *History of Religions*. 1978. Vol. 17, no. 3/4. P. 303-330.

Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism, "Legalism", "et cetera". *The Journal of Asian Studies*. 2003. Vol. 62, no. 1. P. 129-156.

van Ess H. The Meaning of Huang-Lao in Shiji and Hanshu. *Études chinoises*. 1993. Vol. 12, no. 2. P. 161-177. DOI: <https://doi.org/10.3406/etchi.1993.1195>

陳伯适. 《史記》中的黃老之學析論. 《臺中師院學報》. 2004. 第18期. 125-153頁.

Перше надходження – 08.02.2026

Прийнято до друку – 03.03.2026

Оприлюднено на сайті – 19.03.2026