



LORETA POŠKAITĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

DAOIZMAS, *FENGSHUI*, EKOLOGIJA ŠIUOLAIKINIAME PASAULYJE IR LIETUVOJE: KINIJOS IR VAKARŲ FILOSOFIJŲ SAŲVEIKOS BEI RECEPCIJOS PAVYZDYS

Daoism, *fengshui*, and Ecology in the Contemporary World
and Lithuania: The Example of Reciprocity between
Chinese and Western Philosophies and the Reception
of Chinese Philosophy

SUMMARY

There is already more than half century, since Daoism was made in the West into the resource of alternative ideas in the pursue of new, non-traditional ways for the solution of contemporary ecological problems. Such optimistic view toward Daoism as a kind of panacea gave birth to it's romantization, idealization or even apologization, which recently is met my more sceptical and critical attitudes toward the possibility of its „ecologization“, or the aplication of its ideas to the contemporary environmental philosophy and practice. The aim of the article is to discuss and analyse the aspects and main Daoist concepts, by which Daoism is related to ecological thought , as well as one of Chinese „ecological“ practice of *fengshui*, which became very popular not only in United States, China and Europe, but also in Lithuania. The article will discuss its intepretation in Lithuania and the West, and the consequences of such intepretations for the interaction of Chinese and Western cultures. Also, there will be presented the most prominent critical and sceptical views, expressed by Western sinologists and Chinese Daoist practitioners, toward the „ecologization“ of Daoism, with the particular attention to their understanding of Daoist concepts, such as death, fate, „non-action“ (*wuwei*), questioning the possibility or non-possibility of their application to the Western ecological thought.

RAKTAŽODŽIAI: daoizmas, gamtosaugos filosofija, ekologija, ne-veikimas, gyvybinė energija, *fengshui*.

KEY WORDS: Daoism, environmental philosophy, ecology, non-action, vital energy, *fengshui*.

SANTRAUKA

Daoizmas nuo XX a. antros pusės Vakaruose buvo ir tebėra itin plačiai pasitelkiamas kaip alternatyvių idėjų šaltinis aptariant dabartines ekologines problemas ir ieškant naujų, neįprastų ar netradicinių jų sprendimo būdų. Toks optimistinis požiūris pagimdė šio mokymo idealizavimą, romantizavimą ir net apologizavimą bei atsaką į jį – skeptišką ir kritinį žvilgsnį į jo pritaikymo šiuolaikinei gamtosaugos filosofijai galimybes. Šio straipsnio tikslas – aptarti tuos aspektus, požiūrius, svarbiausias daoistines sąvokas, kuriais daoizmas siejamas su ekologiniu mąstymu, ir tokių sąsajų pagrįstumą. Jame taip pat bus aptariama viena su ekologine praktika siejama ir šiandien labai madinga kiniška tradicija – *fengshui*, atkreipiant dėmesį į jos interpretavimą bei taikymą Vakaruose ir Lietuvoje ir jo implikuojamas įtakas kultūrų sąveikai. Taip pat bus pristatomas skeptiškas bei kritinis požiūris į daoizmo „ekologizavimą“ ir tokio požiūrio motyvai, kuriuos pastaruoju metu išreiškia kai kurie daoizmo tyrėjai ir praktikuotojai Vakaruose (pirmiausia Amerikoje). Būtent šios kritinės nuomonės skatina atkreipti dėmesį ne tik į dažniausiai lyginamosios gamtosaugos filosofijos kontekste minimas daoizmo sąvokas, tokias kaip „ne-veikimas“, „gyvybinė energija“, „Dao“, bet ir į kitas, ne mažiau svarbias sąvokas – tokias kaip „likimas“, „mirtis“, „harmonija“. Šių sąvokų kompleksas yra nedalomas bet kokiaje daoizmo interpretacijoje, taip pat ir jo „ekologizavime“, kartu kvestionuojant tokio ekologizavimo galimybes.

Kinai daoistai nuo giles senovės buvo įsitikinę, kad nėra absoliutaus gėrio ir blogio, jokia situacija negali būti vien bloga arba gera. Tad dabartinį pasaulį vis labiau apimanti ir gąsdinanti ekologinė krizė, kaip ir kitos didžiosios krizės, turi ir savo teigiamą pusę – ji „išlaisvino“ kūrybines bei intelektualines jėgas, paskatino naujas verslo ir filosofijos idėjas, tarpkultūrinį dialogą ir naujas madas siekiant spręsti gamtosaugos problemas. Šių sprendimų paieškos apima ne vien elitinę, bet ir masinę kultūrą. Vienas iš pavyzdžių – tai ypatingas kiniškojo „vėjo ir vandens“ (*fengshui* 風水) meno išpopuliarėjimas ir netgi mada Vakaruose, kuri neaplenkė ir Lietuvos. Tačiau jo paplitimo masinėje kultūroje ištakas reikėtų matyti lyginamosios Rytų ir Vakarų filosofijos, sinologų ir aplinkosaugos filosofijos, ekologijos šalininkų bei jos idėjų propaguotojų diskusijose, tyrinėjimuose bei atradimuose, kurie tęsiasi jau beveik pusę amžiaus ir patyrė tam tikras transformacijas.

Galima išskirti du svarbiausius gamtosaugos filosofijos raidos etapus. Pirmasis – tai arši Vakarų civilizacijos šaltinių, pirmiausia krikščionybės, kritika. Ją paskatino pirmųjų gamtosaugos istorikų (ypač Lynn Jr. White¹) išsakyta nuomonė, jog ekologinė krizė kilo būtent Vakaruose, o ją didžiaja dalimi pagimdė netinkamas vakariečių požiūris į gamtą, pačios gamtos prigimtį, žmogaus vietą joje, kurį savo ruožtu suformavo judėjiškoji-krikščioniškoji religija². Ši kritika kartu kvietė permąstyti visą tradicinę (klasikinę) Vakarų metafiziką, moralės teorijas, materialią tikrovę ir gamtą. Užuoat laikius juos negyvais daiktais ir vartojimui skirtų išteklių šaltiniais, į juos reikėtų žiūrėti kaip į dinamiškus, besikeičiančius, gyvus ir gyvę teikiančius šaltinius. Kviesdami pakeisti ankstesnį požiūrį į minėtus dalykus, šie kritikai tiesiogiai arba netiesiogiai kvietė atsigrežti į rytietiškas gamtos garbinimo bei vertinimo tradicijas, laikydami jas alternatyvių religinių, moralinių bei ontologinių idėjų šaltinių, galinčiu padė-

ti surasti išeitį iš šios krizės arba įveikti savotišką autizmą vakariečių santykiuose su gamta. Kai kurie gamtosaugos istorikai, biofizikai ir kitų sričių (tik ne pačios Azijos) specialistai išreiškė aiškiai apologetišką, romantizuotą ar idealistinį požiūrį į Rytų kultūras³.

Antrasis etapas – tai naujų, integruojančių Rytų ir Vakarų idėjinių paradigmų (moralinių, ontologinių, kosmologinių) paieškos, kurios buvo plėtojamos jau lyginamojoje gamtosaugos filosofijoje. Šį etapą ir jo rezultatus puikiai atspindi Havajų universitete (Honolulu Lyginamosios filosofijos institute) 1984 m. surengtas vasaros seminaras, kurio pagrindu 1989 m. buvo išleistas straipsnių rinkinys *Gamta Azijos mąstymo tradicijose: gamtosaugos filosofijos tyrimai*⁴. Vienas iš argumentų, kuriuo grindžiami tokio pobūdžio tyrinėjimai ir ieškojimai – tai pripažinimas, jog šiuolaikinio Vakarų mokslo pateikiamas visiškai naujas – „post-mechaninis“ – pasaulio vaizdas yra labai artimas tradiciniam „rytietiškajam“, ir pirmiausia kiniškajam pasaulio suvokimui (t. y. pasaulio kaip holistinės, energetinės, nedualistinės, save kildinančios ir save reguliuojančios, integruojančios sistemos ar organizmo)⁵.

Turbūt neatsitiktinai daugiausia vietoje šiam rinkinyje buvo skirta kinų mąstymo tradicijai, o ypač – daoizmui. Ne tik šioje knygoje, bet ir bendrai paėmus daoizmas kaip nei vienas kitas kinų filosofinis-religinis mokymas buvo nuo XX a. antros pusės Vakaruose plačiai pasitelkiamas kaip konceptualus įrankis, alternatyvių idėjų šaltinis, aptariant dabartines ekologines problemas ir ieškant naujų, neįprastų ar netradicinių jų sprendimo būdų. Prie tokio jo iškėlimo ypač daug

prisidėjo žymaus anglų biochemiko Josepho Needhamo ir fiziko Fritjofo Capros studijos, sulaukusios neįtikėtino populiarumo ir itin prieštaringų vertinimų Vakaruose⁶. Kai kurie Vakarų ekofilosofijos atstovai ir sinologai netgi vadina daoizmą „ekologinės išminties“ šaltiniu, laikydami jį vos ne vienintele panacėja ir išsigelbėjimu nuo šiuolaikinį pasaulį apėmusių (taigi, dabar jau globalių) gamtosaugos ligų, kurių negali padėti išgydyti pati Vakarų filosofija ar religija⁷.

Dažnai mėgstama pastebėti, kad daoizme propaguojama žmogaus ir gamtos harmonija, žmogaus „išstiprdymas“ gamtoje ir kosmose gali būti laikomi pavyzdžiu bei alternatyva Vakarų faustiškosios dvasios suformuotam gamtos ir žmogaus supriešinimui, gamtos kontroliavimui, išnaudojimui. Šis pastebėjimas jau yra tapęs savotišku truizmu, nusibodusiu stereotipu ar nekvestionuojama tiesa, kuri atrodo lyg ir savaime neproblemiška, nereikalaujanti jokio kritinio apmąstymo. Tačiau gilesnė daoistinių šaltinių, sąvokų ir sampratų analizė (tokių kaip harmonija, prierašumas, mirtis, likimas, žmogus) atskleidžia, kad net ir ta pati harmonija daoizme buvo suvokiama ne taip, kaip ji suvokiama Vakarų filosofijoje. Toks minėtųjų sąvokų savitumas pirmiausia ir skatina žymiai subtiliau ir atidžiau kalbėti apie daoizmo ir ekofilosofijos artimumą. Todėl šalia anksčiau vyravusio optimistinio požiūrio į daoizmo idėjų pritaikymą Vakarams ir globalių gamtosaugos problemų sprendimui pastaruoju metu atsiranda ir tuo abejojančių. Ir būtent jų nuomonė bei pastebėjimai padeda išsklaidyti kai kurias daoizmo romantizavimo bei idealizavimo tendencijas. Ji padeda ir kritiškai

įvertinti daoizmo siejimą su ekologiniu mąstymu bei praktika.

Todėl toliau šiame straipsnyje bus aptariami tie aspektai ir požiūriai, kuriais daoizmas siejamas su ekologiniu mąstymu, ir tokių sąsajų pagrindumas. Bus atkreipiamas specialus dėmesys į vienos su ekologine praktika siejamų ir šiandien labai madingų kiniškų tradicijų – *fengshui* – interpretavimą bei taikymą Vakaruose ir Lietuvoje, ir jo implikuojamas įtakas kultūrų sąveikai. Taip pat bus pristatomas skeptiškas bei kritinis požiūris į daoizmo „ekologizavimą“ bei tokio požiūrio motyvai, kuriuos pastaruoju metu išreiškia kai kurie daoizmo tyrinėtojai ir praktikuotojai Vakaruose (pirmiausia Amerikoje).

Sinologai Jamesas Milleris ir Johnas Pattersonas nurodė bent tris svarbiausias daoizmą ir ekologinį mąstymą artinančias temas: 1) išlikimo, prisitaikant vienam prie kito (kurį, jų manymu, perteikia daoistų siūlymas būti lanksčiu, nuolaidžiu ir minkštu, užuot kovojus ir stengusis kažką įveikti); 2) abipusiškumo ir solidarizavimosi (arba susiliejiimo su pasauliu, kuris daoizme pasiekiamas makrokosmoso integravimu į žmogaus kūną), 3) išlikimo, padedant savo šeiminkams (t. y. atsisakant žmonėms būti parazitais, kurie gali tarpti tik kitų (aplinkos) sąskaita, ir vietoj to suvokiant, kad mes galėsime išlikti tik tuomet, jeigu padėsime išlikti gamtai, kuri mus maitina ir yra mūsų šeiminkė. Tokia nuostata primena *Laozi* išsakytą siūlymą „būti naudingi visiems ir su niekuo nekovoti, ir taip išlikti“ (sk. 8)⁸.

Vakarų filosofai, išskeldami žmogaus ir gamtos harmoniją bei jos implikuojamą ekologinį mąstymą daoizme, pir-

miausia atkreipia dėmesį į vieną svarbiausių daoistinių sąvokų – „ne-veikimą“ (*wuwei* 无为). Ši sąvoka, laikoma itin parankia gamtosaugos problemoms spręsti, lyginamosios gamtosaugos filosofijos kontekste paprastai interpretuojama kaip nesikišimas į gamtą, natūralią daiktų tvarką ir taip artinama ekologinei „palaikomumo“ idėjai. Kai kurie filosofai (pvz., Russellas Goodmanas) siejo *wuwei* su natūraliu gyvenimo būdu (konkrečiau – net su šiukšlių perdirbimu, organišku ūkininkavimu, alternatyvių energijos šaltinių paieška ir naudojimu⁹, taip pat paprastu ir kukliu gyvenimu, atsisakymu dominuoti, turėti daug daiktų, siekti žinojimo). Tačiau, kaip taikliai pastebi daoizmo tyrinėtojas Russellas Kirklandas, nuoseklus požiūris į daoistų „ne-veikimą“, „veikimą-be-intencijų“ arba tokį veikimą, kuris nenukreiptas į tam tikro rezultato siekimą, atskleidžia visišką šios sampratos svetimumą arba nepritaikomumą ekologinių problemų sprendimui, nes bet koks jų sprendimas jau reiškia tam tikrą intencionalų veikimą – net jeigu tas veikimas atrodo ir labai palankus gamtai. Negana to, bet koks siekimas spręsti dabartines gamtosaugos problemas, jo nuomone, yra pagrįstas humanistiniu požiūriu į pasaulį, arba įsitikinimu, kad tik žmogus yra atsakingas už tai, kas vyksta gamtoje. O tokia humanistinė pozicija yra priešinga daoistinei pasaulėžiūrai bei požiūriui, pagal kurį niekas – net ir žmogus – negali žinoti, kas iš tikrųjų yra gerai ar blogai vienoje ar kitoje situacijoje¹⁰.

Mano nuomone, ši daoistinė *wuwei* samprata arba veiklos ir gyvenimo strategija yra sunkiai pritaikoma gamtos išsaugojimo strategijoms dar ir dėl to, kad

ji iš esmės moko, kaip neleisti kilti problemoms, arba veikti iki problemų atsiradimo. Nes joms atsiradus, „ne-veikimas“ tampa nebeefektyvus. Pagaliau, *wuwei* veikimo, arba „veikimo-ne-veikimu“ perspektyva yra pagrįsta vidiniu žmogaus ir gamtos ryšiu, kuriame gamta arba kosmosas yra ne išoriniai žmogaus atžvilgiu (t. y. ne kokie nors ekologinės veiklos objektai), o vidiniai, kaip žmogaus dalis. Tuo tarpu tai, kas vyksta dabartinėje gamtoje, rodo jau įvykusį žmogaus ir gamtos susvetimėjimą, kurio nebeįmanoma išspręsti tokiomis prevencinėmis priemonėmis kaip *wuwei*. Nėgana to, vakarietiškos daoizmo interpretacijose ir jo artinime ekologiniam mąstymui galima įžvelgti ir vieną įdomią prieštarą: viena vertus, vakariečiams imponavo ir tebeimponuoja daoistinė žmogaus ir gamtos harmonija, pagrįsta jau minėtu *wuwei* principu. Kita vertus, jie dažnai ignoravo daoistinę etiką, teigdami, kad daoistai priešinosi moralės normoms. Tačiau iš tikrųjų daoistinė moralė yra pagrįsta tuo pačiu ne-veikimo principu, kuris šiuo atveju reiškia, kad pats moraliausias poelgis yra toks, kuris neatliekamas ir nevertinamas kaip moralus. Arba, kaip teigiama *Laozi*, „Tas, kurio galia (*de* 德) aukštutinė, galios neparodo, todėl ir turi galią; tas, kurio galia žemutinė, galios neatmeta, todėl neturi galios. (Turintis) aukštutinę galią neveikia ir neturi ketinimų veikti, (turintis) žemutinę galią veikia ir turi ketinimų veikti.“¹¹ Vadovavimasis tokia dorybingumo arba moralinės galios samprata santykiuose su žmonėmis, pačiu savimi turėtų būti pagrindas santykiams su gamta ir aplinka.

Dar viena svarbi daoistinė (tiksliau, visos kinų filosofijos ir kultūros) sąvoka,

Vakaruose dažnai siejama su ekologiniu mąstymu – tai *qi* (či) 气 („gyvybinė energija“). Pabrėžiama, kad tradicinėje kinų, ir ypač daoistų, pasaulėžiūroje, taip pat medicinoje, ji rodo į visos organiškos ir neorganiškos gamtos, gyvų ir negyvų būtybių bei reiškinių vidinį susietumą ir abipusį priklausomumą (nes *qi* tėkmės sklandumas, efektyvumas ar sutrikimas atsiliepia visos sistemos būsenai). Kitaip tariant, ši sąvoka leidžia suvokti pasaulį ir būtį kaip nenutrūkstamą procesą, kuris yra save kildinantis ir besiplėtojantis savaimingai, pagal nuolatinės kaitos arba transformacijų dėsnius, o šios transformacijos įmanomos tik esant visų daiktų ir procesų susiklausymui, arba „didžiajai harmonijai“. Tiesa, ši harmonija klasikiniam daoizme (ypač *Zhuangzi*) įsivaizduojama tiesiog kaip natūralus sambūvis be bendrumo jausmo, arba „buvimas kartu nebūnant kartu“, kur žmogus yra lygus su visomis būtybėmis ir daiktais – nei aukštesnis, nei žemesnis, nei atsakingesnis, nei neatsakingesnis už juos. O daugelio neokonfucianistų (apjungusių daoizmo, konfucianizmo ir budizmo mokymus) įsivaizdavimu, žmogus irgi suvokiamas kaip turintis vieną kūną su kosmosu, arba susiliejęs su Dangumi, žeme ir visa begale daiktų. Tačiau toks suvokimas skatina žmogų rodyti kosmosui, visiems daiktams rūpestingumą, žmoniškumą ir jautrumą, t. y. rūpintis jais taip, kaip savo tėvais turėtų rūpintis sūniškas sūnus. Kitaip tariant, jis padeda pagrindus „moralinei ekologijai“ – kaip ją įvardijo Tu Wei-mingas¹².

Mary Evelyn Tucker netgi konkrečiai išvardijo tuos aspektus, kuriais kinesiškai *qi* samprata galėtų prisidėti prie vakarietiškojo gamtos ir kosmoso supratimo

perkeitimo: 1) ši sąvoka perteikia anks-tyvosiose „vietinėse“ religijos tradicijose susiformavusio požiūrio į gamtą kaip artimą ir imanentišką žmogui sintezę su vėlesnėse religinėse tradicijose pabrėžiamu „gamtos transcendentavimu“ arba pakilimu virš jos; 2) ji suteikia kosmologinį pagrindą įvairių gyvybės formų, ypač jų tapatumo ir skirtingumo suvokimui; 3) ji atskleidžia žmogaus širdies-protą (*xin* 心, kuri gali būti suvokiama ir kaip sąmonė) ryšį su gamta, tokiu būdu skatindama suvokti visų gyvybės formų abipusį susietumą ir taip padėdama pagrindus visa apimančiai gamtosauginei etikai; 4) ji iškelia kosmoso kaitos ir transformacijos reikšmę, taip skatindama pripažinti jo vitalizmą, dinamizmą ir žmogaus ryšį su jo procesais; 5) ji nurodo žmogaus vaidmenį šiame besikeičiančiame kosmose, t. y. žmogaus kaip Dangaus ir žemės, arba kosmoso, bendrakūrėjo, o ne pasyvaus ar neatsakingo stebėtojo; 6) ji sukuria pagrindą ir kontekstą savo ryšiams ir bendrumui su kitais žmonėmis ir kitomis bendruomenėmis (nes visi žmonės yra tos pačios *qi* koncentracijos formos) suvokti; 7) ji skatina empirinį pasaulio ir daiktų tyrinėjimą¹³.

Vis dėlto įvairūs bandymai sieti kiniskąją *qi* sampratą su ekofilosofinėmis idėjomis slepia savyje bent dvi problemas, kurias galima išvelgti ir Tucker išvardytuose punktuose. Pirmoji iš jų – tai *qi* sampratų įvairovė kinų filosofijoje. Šis faktas dažnai tiesiog paverčia *qi* ne grynai daoistine sąvoka, bet kiniškos filosofijos apskritai sąvoka (kokia ji yra). Vis dėlto aukščiau minėta jos prasmė buvo detaliausiai išplėta tik neokonfucianizme (nuo X–XI a.). Tačiau dažnai pasitaiko, kad tokia neokonfucianistinė *qi*

samprata pristatoma kaip daoistinė, taip ignoruojant tiek jos prasmės kaitos istoriškumą, tiek diferencijavimąsi. Tokiu būdu daoistinis „ekologinis“ mąstymas ir idėjos pateikiamos ne iš daoizmo, o iš konfucianizmo filosofijos perspektyvos.

Antroji problema – tai pačios *qi* sampratos „pritempimas“ prie vakarietiškojo suvokimo, atsispindintis dažniausiai naudojamuose šios sąvokos vertimuose į anglų kalbą – *qi* kaip „materialioji jėga“, „materiali ir dvasinė energija“, netgi „materija“, „eteris“ arba ir viena, ir kita. Toks *qi* sampratos apribojimas dualistinėmis sąvokomis paverčia „dvasingomis“ būtybėmis net ir tokius negyvus daiktus kaip kalnai ar akmenys – nes jie yra tos pačios *qi* formos. O tai gali trikdyti daugelį vakariečių, ypač krikščioniškosios pasaulėžiūros atstovų. Tuo tarpu patys kinai, ir ypač jų menininkai, kaip pastebi Wei-mingas, išties žiūrėjo į kalnus ne kaip į nejudančius objektus, bet kaip į dinامينius procesus, taigi – plaukiančius nelyg upės ar banguojančius nelyg vandenyno bangos¹⁴. Todėl šiuo atveju iš dalies pritarčiau Wei-mingui, kuris teigia, jog *qi* sąrangų įvairovė, arba susikoncentravimas įvairiuose daiktuose, taip pat ir „negyvuose“, galėtų būti paaiškinama kaip dvasingumo lygmenų skirtingumas. Tačiau manau, kad net ir čia vietoj žodžio „dvasingumas“ labiau tiktų vartoti žodį „subtilumas“, juolab kad daoizmo psychosomatines saviugdų praktika išties yra grindžiama ne kuo kitu, o gyvybinės energijos „rafinavimo“ arba „subtilinimo“ būtinybe, pereinant iš žemesnio *qi* subtilumo lygmens į aukštesnį, arba grynesnį.

Negana to, kai kurie sinologai netgi kvestionuoja *qi* sampratos siejimą išimti-

nai su gyvybingumu arba gyvenimu (verčiant *qi* kaip 'gyvybinė energija'). Antai Hansas Georgas Mulleris teigia, kad *qi* negalima laikyti gyvenimo arba gyvybingumo principu, kurį turi tik gyvi daiktai – nes *qi* yra ir negyvi daiktai. *Qi* yra ir ta atmosfera, kuri mus supa, arba konkreti aplinka ir net nuotaika, mūsų gyvenama aplinka. Tokias *qi* sąsajas išimtinai su gyvybingumu, pasak jo, paskatino jos artinimas vakarietiškomis *pneuma* ir *spiritus* sampratoms. Tačiau kai kurios *Zhuangzi* veikale aprašomos istorijos (ypač jo herojų pokalbiai apie kaukoles, lavonus, laidotuves ir gedėjimą) leidžia manyti, kad pagal daoistus net ir mirusiųjų kūnai tebeturi *qi*. Nes mirtis ir gyvenimas, pasak *Zhuangzi*, yra ne kas kita, kaip „įvairios *qi* konsteliacijos formos“, arba *qi* transformacijos pasekmės¹⁵. Kitaip tariant, mirtis yra ta pati *qi*, tik kitokios formos. Toks daoizmo klasikų požiūris į *qi* vėlgi skatina ypač atsargiai kalbėti apie daoizmo sąsajas su ekologiniu mąstymu.

Su *qi*, kaip visų gamtos daiktų ir procesų vidinio abipusio priklausomumo bei abipusiškumo samprata Vakaruose dažnai siejama ir viena iš jos pritaikymo formų – tai vadinamasis „vėjo ir vandenu“ menas – *fengshui* (風水). Jis iš esmės pabrėžia būtinybę išlaikyti *qi* tėkmės sklandumą, nes ši tėkmė ir jos sklandumas įtakoja žmonių gyvenimą bei gerovę. Jis moko, kaip suderinti žmogaus veiklą ir gyvenamąją aplinką su gyvybinės energijos tėkme, kad jie palaikytų ir skatintų vienas kitą, o ne slopintų ar žalotų. Šiandien *fengshui* dažnai apibūdinamas tiesiog kaip „ekomokslas“. Vakarietiškoje literatūroje apie *fengshui* rašoma, kad jis yra sena kinų tradicija, kuri esą moko žmones, kaip gyventi harmo-

nijoje su gamta; kad jo principai yra pagrįsti ekologiniais dėsniais, todėl kinai neva yra žymiai didesni gamtos mylėtojai nei vakariečiai. Lietuvoje – tiek įvairiose šiai tradicijai skirtose knygose (verstose iš Vakarų ar rusų kalbų), tiek internetinėje erdvėje galima aptikti pačių įvairiausių šio termino apibrėžimų. Štai keletas iš jų: „kinų gyvenimo menas“, „menas valdyti aplinkos energiją, sukuriantis patogią aplinką“, „erdvės psichologija“ (kurią neva sudaro logika, algebra ir geometrija), „erdvės komponavimo menas“, „menas gauti kuo daugiau naudos iš aplinkos“, „mokymas apie pagrindinius žmogaus poreikius (turto, asmeninių santykių ir sveikatos)“, „senovės kinų mokslas, kaip sukurti harmoningą savo būsto aplinką“, „senovės kinų filosofija, mokanti, kaip gyventi harmonijoje su mus supančiais daiktais ir suderinti gyvenamąją aplinką su būtimi, kad žmogus įgytų vidinę ramybę, jaustųsi sveikas, teigiamai ir optimistiškai žiūrėtų į gyvenimą“, „4000 m. senumo senovinis kinų menas kurti namų interjerą ir daiktų, spalvų, simbolių išdėstymą, kad visos žmogaus gyvenimo sritys veiktų harmoningai ir pritrauktų teigiamą energiją“, „gyvenimas susiliejus su gamta“, „senovinis kinų mokymas apie harmoniją, kurio tikslas – žadinti ir skatinti žmogaus vienybę su gamta ir visatos energija“¹⁶.

Taigi, vakarietiškoje *fengshui* interpretacijoje galima išskirti dvi vyraujančias jos prasmes: 1) *fengshui* kaip būdas spręsti materialaus gyvenimo problemas – užsitikrinti materialinę gerovę, garbę, savo ir vaikų sėkmę tiesiog remiantis aplinkos daiktais (šį apibrėžimą pavadinčiau materialistiniu, vartotojišku) ir 2) *fengshui* kaip būdas palaikyti

ryšį su gamta, kompensuoti natūralios gamtos ilgesį, kurį implikuoja miestietiška gyvensena (tai būtų galima vadinti gamtosauginiu supratimu). Tačiau ir vienas, ir kitas variantas yra kritikuotini. Pirmasis iš jų paverčia *fengshui* vartotojiškos kultūros įkaitu arba vartojimo filosofija, skatinančia manyti, kad gyvenimo sėkmė (kuri šiuo atveju irgi daugiausia matuojama materialiai) iš esmės priklauso tik nuo teisingo daiktų parinkimo, išigijimo ir išdėstymo, o ne saviugdos, santykių su kitais žmonėmis, jautrumo aplinkai ir pan.

Bene ryškiausių tokios *fengshui* traktuotės, arba jo sukarikatūrinimo ir suvulgarinimo pavyzdį aptikau vieno Lietuvos dienraščio straipsnyje apie menininkę, kuri prisipažino, kad jos šeima sėkmingai ir laimingai gyvena pagal *fengshui* principus. O juos ji trumpai apibūdina taip: „Šlovė – pietūs – ugnis, šeima – rytai – medis, sveikata – centras – žemė, vaikai ir kūryba – vakarai – metalas, karjera – šiaurė – vanduo“, vadindama juos nepajudinamais „senovės kinų filosofijos *fengshui* principais“¹⁷. Moteris įsitikinusi, kad jos pačios ir šeimos narių, santykių su šeimos nariais sėkmę didžiąja dalimi nulėmė tam tikrų kambarių sienų išdažymas tam tikromis spalvomis pagal *fengshui* kosmologinę simboliką ir tam tikrų daiktinių simbolių išdėstymas. Bet šioje vietoje kyla labai paprastas klausimas: jeigu viskas taip nesudėtinga, tai kodėl dauguma kinų (ar lietuvių) dar neišdažė savo kambarių šiomis spalvomis ir netapo sėkmingais verslininkais ar šiaip laimingais žmonėmis?

Pagalčiau tokia vartotojiška *fengshui* samprata ir jos skatinamas vartojimas ne padeda išspręsti, o tik pagilina ekologinę

krizę, kurios viena svarbiausių priežasčių laikoma ta pati vartojimo kultūra. Taigi, ji atrodytų visiškai priešinga antrajai – „gamtosauginei“ – jo sampratai. O tokią sampratą, kaip pastebi vienas iš šiuolaikinės *fengshui* praktikos tyrinėtojų Ole Bruunas, sukūrė ne kas kitas kaip patys Vakarų mokslininkai nuo XX a. antros pusės. Jos kūrimą stipriai įtakojo jau minėtas kinų mokslo tyrinėtojas Neeedhamas, antropologas E. N. Andersonas ir kiti, taip prisidėdami prie alternatyvios ekofilosofijos alkio tenkinimo Vakaruose¹⁸. Toks požiūris tapo itin didele paskata knygų apie *fengshui* ir *fengshui* praktikos bumui bei madai Vakaruose (taip pat ir Lietuvoje, kurioje jau ruošiami ir šios srities profesionalai). Vėliau, t. y. paskutiniaisiais dešimtmečiais, tokią vakarietišką *fengshui* interpretaciją esą perėmė ir patys kinų mokslininkai, nes suprato, kad šis mokslas gali padėti skleisti „tradicinės“ kinų kultūros vertybes pasaulyje ir pačioje Kinijoje. Todėl dabar šis knygų apie *fengshui* ir tradicinę kinų kosmologiją bumas pastebimas Kinijoje. Tiesa, kaip pastebi Bruun, jų autoriai dažnai semiasi įkvėpimo būtent iš vakarietiškųjų *fengshui* interpretacijų, perima naujas vakarietiškas gamtosauginės etikos sąvokas, bet ignoruoja istorinius faktus ir lauko tyrinėjimus pačioje Kinijoje.

Todėl šis autorius daro išvadą, kad šiuolaikinė (vakarietiškoji) *fengshui* interpretacija, tiksliau, jos suteorinimas ir suintelektualinimas, turi mažai ką bendra su tradicine kiniškąja *fengshui* samprata bei praktika. Jis apskritai kritikuoja tokią *fengshui* artinimą ekologiniam mąstymui ir gamtosaugos praktikai, vadindamas tai visišku absurdu, *fengshui* supaprastinimu ir pritempinėjimu prie gamtosaugos idė-

jų apsėstos Vakarų publikos. Remdamasis paties atliktais dabartinės *fengshui* praktikos tyrimais kai kuriose Kinijos vietovėse, jis daro išvadą, kad *fengshui* gali paskatinti ir gamtos puoselėjimą, ir naikinimą, o dažniau – būtent pastarąjį. Pavyzdžiui, pagal *fengshui* principus, kapui palankią gyvybinę energiją (*qi*) užtikrina medžiai, kurie turi būti sodinami už jo, o ne priešais jį. Tačiau kas atsitinka su medžiais, kur yra daug kapaviečių, ypač kalnuose? Juk medžiai, kurie yra palankūs kapavietei, augdami už jos, yra nepalankūs už šio kapo esančiam kitam kapui (nes jie bus priešais tą kapą). Dėl to visi dideli medžiai tiesiog iškertami, ir kalnas lieka be medžių. Kitas jo pateikiamas pavyzdys: šiandieninėje Kinijoje kaimiečiai bando praturėti pačiais įvairiausiais būdais, taip pat ir pardavinėdami kalnuose sugautas gyvates bei kitus retus augalus ar gyvūnus. Tačiau tokiu būdu jie skatina gamtos naikinimą, nors savo praturtėjimą gali lengvai paaiškinti kaip jiems palankų *fengshui* veikimą¹⁹.

Kai kurie daoizmo ir kinų kultūros tyrinėtojai, pavyzdžiui, Jeffrey F. Meyers, netgi tiesiai ir kategoriškai teigia, jog „senuosiuose daoistiniuose tekstuose nėra nieko, kas būtų susiję su šiuolaikinėmis ekologijos ir aplinkosaugos problemomis“²⁰. Jo manymu, šios problemos yra pagimdytos visiškai naujo suvokimo, kad žmonės turi galią visapusiškai keisti ir net sugriauti natūralią gamtos tvarką – suvokimo, kuris buvo svetimas ne tik senovės daoistams, bet ir bet kuriai senajai kultūrai ir jos tekstams. Kitaip tariant, daoizmo tekstai kelia ir sprendžia visiškai kitus klausimus, nei kad mes šiandien jiems primetame, tokiu būdu tiesiog sukurdami naują daoizmo

tradiciją ir filosofiją, kuri aktuali mums patiems. Antra (arba tokiu atveju), mums (vakariečiams) visiškai nebūtina ieškoti ekologinių idėjų svetimoje, kitoje kultūroje ir juolab viename tekste (tokiame kaip *Laozi* ar *Zhuangzi*), nes jų galima rasti visuose pasaulio religijų tekstuose, tarp jų (gerai paieškojus) ir krikščionijoje Biblijoje. Tad vėl kyla klausimas – kodėl taip nedaroma? Gal todėl, kad lengviau pažvelgti į save iš šalies, iš kitos kultūros perspektyvos negu iš vidaus? Kodėl žmonės nevertina to, kas yra šalia jų, ir ieško kažko, kas toli ir nepasiekiamas? Ir čia *Laozi* mums vėl galėtų priminti, kad Dao yra čia pat, tad norint jį pamatyti, nereikia išeidinėti pro duris ar dirščioti per langą²¹.

Tačiau šis *Laozi* pastebėjimas padeda įžvelgti dar vieną daoizmo „ekologizavimo“ problemą, kurią nurodė ką tik minėtas autorius Meyer. Pasak jo, žmogaus ir gamtos vienybės patyrimas, kuris daoizme įvardijamas tiesiog kaip Dao, gali būti pasiekiamas tik ilgalaikės ir griežtos savidisciplinos bei saviugdos pagalba²², kuria gali užsiimti ir įvaldyti ne kiekvienas. Taigi jos idėjos negali tapti populiaros etikos ir masinės ekologinės gyvenamosios pagrindu. Šiai nuomonei antrina ir kinų sinologas Zhuangas Qingxinas, kuris pastebi, jog tie svarbiausi daoistiniai tekstai, kurie pasitelkiami ir cituojami kaip kviečiantys saugoti gamtą, yra ne kas kita, kaip aukštesnio dvasinio parengėjimo ir patyrimo aprašymai. Tuo jis nori pasakyti, kad norint draugiškai (ekologiškai) sugyventi su gamta, palaikyti jos tvarkos tobulumą arba ją išgelbėti, pirmiausia reikia išstobulinti arba išgelbėti save pačius, t. y. įveikti savo norus, egoistinį žinojimą, prisirišimą prie savo

ego. Jeigu ignoruojamas šis dvasinės praktikos uždavinys ir būtinybė, tuomet bet koks kalbėjimas apie daoistinę ekologiją tampa tik skambia retorika, tuščiais žodžiais ar teoriniais teiginiais, kurie didžiąja dalimi ir sudaro vakarietiškoji ekologijos diskursą, arba filosofiją.

Panašios nuomonės laikosi ir kiti kinų religijos tyrinėtojai, pabrėždami, kad daoizmas yra ne kokia nors naudinga idėja, intelektualinė fikcija, sudaiktinta ar konceptualizuota esybė, apibrėžta etinė (ekologinė) doktrina, bet gyva ir kintanti tradicija. Jis įprasmino ir tebeįprasmina save (ir savo „ekologinę“ pasaulėžiūrą) ne tiek knygomis ar jų idėjomis, kiek religiniais ritualais bei „biodvasinėmis“ saviugdų technikomis, apimančiomis visus egzistencijos ir patirties lygmenis²³. Vienas iš šiuolaikinių amerikietiškojo daoizmo atstovų, daoizmo praktikuotojas Liu Mingas apskritai vadina pastarojo meto diskusijas apie krizę, „šizofrenišką jos kritikavimą“, arba „križinį-mąstymą“ bei su juo susijusio gyvenimo būdo propagavimą tam tikra beprotybės forma ir laiko šį gamtosaugos mentalitetą nepriimtiniu jam pačiam kaip daoistui. Jis sako: „aš kaip daoistas nesutinku su nuomone, kad gyvenimas yra virtinė problemų, kurias reikia išspręsti. Aš nematau žmogaus nesutarimo su gamta – nei praeityje, nei dabar, nei ateityje. Aš nematau krizės. Tai, ką aš matau, yra tik žmogiškos būtybės, kurios, turėdamos galimybę nesutarti pačios su savimi, renkasi gyventi gobšiai, netaupiai ir baimėje. Aš girdžiu jas šaukiant „križė“ ir „išgelbėk mane“²⁴. Jo manymu, daoizmas negali padėti mums pasiekti kažkokią pasaulio (žmogaus ir gamtos) vienybę kaip išorinį tikslą, įveikti kažko-

kius susiskaldymus, prarajas, nes jo praktikos natūraliai perteikia tą vienybę, kuri jau egzistuoja. Vienintelis dalykas, kurį daoizmas galėtų pasiūlyti šios krizės akivaizdoje kaip „išsigelbėjimą“ – tai visą žmogaus laiką ir gyvenimą apimančią saviugdą arba „visadienį“ darbą, kuris aiškiai bus nepriimtinas daugeliui vakariečių, nes jie įpratę pasiimti iš daoizmo (ar kitų religijų) tik tai, kas jiems naudinga, t. y. dalis, tinkančias prie jų požiūrio į gyvenimą.

Netiesiogiai jam antrindamas, Kirklandas pastebi, jog kai kurios daoistinės sampratos ir idėjos, jeigu jas nuosekliai analizuotume ir taikytume, yra apskritai nepriimtinos ar tiesiog priešingos „ekologinės krizės“ mąstysenai ir praktikai. Viena iš jų – tai daoistų požiūris į mirtį. Mirtis jiems atrodo kaip savaime suprantama, neišvengiama ir kaip tokia nei tragiška, nei vengtina. Ji reiškia ne prasmingo gyvybės sklaidos proceso sunaikinimą, bet to paties proceso (t. y. gyvybinės energijos *qi*) natūralią transformaciją, kuriai neverta priešintis ar ją taisyti. Tad toks daoistų pasitikėjimas gamta arba tuo, kas vyksta, turėtų būti taikomas ir dabartinei situacijai. Dėl to įvairių augalų ar gyvūnų rūšių nykimas jiems veikiausiai atrodytų kaip toks pat savaiminis ir neišvengiamas procesas, nereikalaujantis žmogaus kišimosi. Net ir koks nors potvynis, kuris sunaikina daugybę gyvybių, atrodo baisesnis tik žmogaus akimis, nes vadovaujantis daoistų mąstymu galima kelti klausimą: kas žino, ar tikrai visiems šioje situacijoje yra blogai?²⁵

Po šių Kirklando minčių dar vertėtų atkreipti dėmesį ir į daoistinę pačios „kultūros“ sampratą. Kultūra, arba tai, kas paprastai priskiriama žmogiškosios veik-

los sričiai, daoizme ne visuomet atrodo priešinga „natūralumui“, nors daoizmo filosofijos ir gyvenimo būdo kaip „pasipriešinimo dirbtinumui“ pristatymas irgi jau yra tapęs vienu iš jo suvokimo stereotipų Vakaruose. Antai pastebėtina, jog patys svarbiausi daoizmo religiniai apreiškimo tekstai buvo jame laikomi ne kuo kitu, o tos pačios visuotinės, natūralios ir visa persmelkiančios gyvybinės energijos *qi* apraiška arba ypatinga koncentracijos forma – kokia daoizme laikomas ir žmogus, ir visi gyvi ar negyvi daiktai – gėlės, paukščiai, akmenys. Tad kur šioje vietoje baigiasi „natūralumo“ ir prasideda „kultūringumo“ ribos? Apskritai, ribų (tarp bet kokių priešybių – harmonijos ir disharmonijos, gėrio ir blogio, gyvenimo ir mirties) klausimas sudaro bene didžiausią problemą interpretuojant daoizmą – nes jo holistinė ir, mūsų akimis žiūrint, paradoksali priešybių vienybės pasaulėžiūra kvestionuoja bet kokią ribų nustatymą. Dėl to ir pati harmonija, kaip minėta, jame suvokiama ne tiek kaip darnus sambūvis, pagrįstas traukos ir palikymo dėsniais, bet kaip buvimas kartu ir atskirai vienu metu²⁶. Jis neimplikuoja nei prisirišimo arba užuojautos (kuri irgi kartais priskiriama daoizmui), nei visiško abejingumo (kurio priskyrimas daoizmui paskatino kai kuriuos jo žinovus vadinti

daoizmą „sveiko egocentrizmo forma“, mokančia, kaip rūpintis savimi ir nesirūpinti kitais, ypač visuomene²⁷).

Pagaliau viena svariausių ir bene dažniausiai išsakomų abejonių dėl daoizmo idėjų ir praktikos pritaikomumo Vakarų ir globalioms ekologijos problemoms spręsti – tai paties pritaikomumo klausimas. Tuo abejojantys pirmiausia nurodo pačią Kiniją, klausdami: jeigu daoizmas nepadėjo išspręsti ekologinių problemų Kinijoje, tai kaip (ar) jis gali padėti išspręsti jas Vakaruose? Juk šiandien Kinija pirmauja pasaulyje ne vien pagal „teigiamą“ pažangos statistiką, bet ir pagal „neigiamą“ statistiką, kurioje ekologinės situacijos duomenys itin bado akis (pavyzdžiui, bent keli Kinijos miestai užima pirmaujančią vietą tarp labiausiai užterštų pasaulio miestų; gėlo vandens trūkumas šiandieninėje Kinijoje yra bene didžiausia problema, lyginant ją su kitomis išsivysčiusiomis šalimis. Prie viso to galima dar paminėti katastrofišką miškų, augalijos ir gyvūnijos nykimą, derlingų žemių eroziją, vandens telkinių užterštumą, kuris – vienas didžiausių tarp kitų pasaulio šalių). Matant ir žinant visa tai, kyla natūralus klausimas – ką veikė ir veikia daoistai pačioje Kinijoje? Kodėl jos gimtoji filosofija bejėgė užkirsti kelią tokiam gamtos niokojimui?

IŠVADOS

Galima teigti, jog pačios Kinijos padėtis bene geriausiai ir parodo, kad svarbiausia daoizmo idėjų pritaikymo ekologiniam mąstymui ir veikimui problema ne tiek pats tų idėjų tolimumas ar artimumas šiam mąstymui, kiek realus pasiruošimas ar galimybės jas pritaikyti

praktiškai. Jeigu jų nėra – tai nei pasaulio, nei pačios Kinijos neišgelbės nei daoištinės, nei kitokios filosofijos, kad ir kokiomis ekologiškomis jas belaikytume. Ko gero, pats Laozi (ar *Laozi* autoriai) jau numatė šią problemą, todėl įspėjo: „Mano žodžius tikrai lengva suvokti; mano

žodžius tikrai lengva įgyvendinti. Tačiau nėra pasaulyje tokio, kuris juos būtų permañes ir įveiksmines.“²⁸

Daoizmo, kaip ir visos tradicinės kinų pasaulėžiūros bei klasikinės filosofijos, suvokimas Vakaruose šiandien akivaizdžiai perėjo į naują – vartojimo – fazę, kurioje iškyla dar didesnis pavojus ją iškraipyti, suvulgarinti, supaprastinti ir „preparuoti“. Jo tendencijos pastebimos ir Lietuvoje, nors mastai yra nepalyginimai mažesni nei Amerikoje ar Europoje. Vis dėlto kritinis ir skeptiškas požiūris į daoizmo artinimą ekologijai ir gamtos saugos filosofijai rodo, kad pirmiausia

būtina išsiaiškinti ne tik minėtų daoizmo sąvokų – „ne-veikimo“ (*wuwei*), „gyvybinės energijos“ (*qi*), bet ir kitas sampratas – likimo, Dao, žinojimo, mirties, nes jos neatsiejamos nuo viso bendro daoizmo mokymo konteksto. Jų ignoravimas arba neteisingas suvokimas tik paverčia daoizmą tokiu mokymu, koks reikalingas patiems interpretatoriams. Kitaip tariant, jo vertę lemia jo naudingumas – ko neturėtų būti, net jeigu ir jis, ir visa tradicinė kinų išmintis buvo skirta ne spekuliatyviems apmąstymams, bet gyvenimui ir veikimui šiame pasaulyje ir kosmose, bet svarbiausia – savęs ugdymui.

Literatūra ir nuorodos

¹ Lynn White, Jr. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. // *Science*. 1967, vol. 155, p. 1203–1207.

² Šios kritikos „viršūnėje“, arba centre, buvo Dievo samprata – Dievo kaip transcendentalaus gamtai ir galinčio elgtis (tiksliau, pasiėgusio) su ja kaip su inertiška, jo kūrybai ir „lipdymui“ pasiduodančia mase; žmogaus samprata – žmogaus kaip Dievo atvaizdo įkūnytojo, irgi tokiu būdu atskirto nuo dieviškumo arba dvasingumo stokojančios gamtos ir gavusio iš Dievo įgaliojimus ją valdyti. Taigi, kritikuojama visa hierarchinė galios struktūra – Dievas, žmogus, gamta, kurioje pastaroji, kaip pavaldi Dievui ir žmogui, turi tik instrumentinę vertę, kurią vėliau paryškino ir aristoteliškoji-tomistinė teologija. Plačiau apie šią ankstyvąją krikščionybės kritiką ir ankstyvųjų gamtos saugos idėjų skleidėjų teiginius bei jų kritiką žr. Baird J. Callicott, Roger T. Ames. *Introduction: The Asian Traditions as a Conceptual Resource for Environmental Philosophy*. // *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Ed. by Baird J. Callicott, Roger T. Ames. – Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1989, p. 1–11.

³ Žr. Ten pat, p. 6–11.

⁴ Žr. *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Ed. by Baird J. Callicott, Roger T. Ames.

⁵ Šį argumentą arba požiūrį inicijavo garsusis Kinijos mokslo tyrinėtojas, biochemikas Josephas Needhamas, pastebėjęs, jog kinai, tiksliau, daoistai sugebėjo „peršokti“ niutoniškojo pasaulio suvokimo etapą ir iš karto išvysti jį pagal Einšteino teoriją. Žr. Joseph Needham. *The Grand Titration: Science and Society in east and West*. – London: George Allen and Unwin, 1969, p. 311. Toliau šį požiūrį plačiai ir išsamiai aptarė Fritjofas Capra didelio susidomėjimo Vakaruose sulaukusioje knygoje *Fizikos Dao* (Fritjof Capra. *The Tao of Physics: An exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. – Oxford: Fontana/Collins, 1976). Ši knyga neabejotinai paskatino ir naują vakariečių susidomėjimo daoizmu bangą – daoizmu ne kaip mistine tradicija (kaip jis buvo suprantamas Vakaruose nuo XIX a. pab.), bet kaip filosofiniu-religiniu mokymu, iškeliančiu unikalią kosmologiją, kosmogoniją ir ontologiją, kuriais grindžiama ir ypatinga jo savigudos praktika bei su juo susijęs mokslas.

⁶ Žr. 5-tą nuorodą. Ir vienas, ir kitas, rašydami apie kinų vadinamąją „mokslinę“ pasaulėžiūrą, iš esmės kalbėjo apie daoistinę pasaulėžiūrą ir daoizmo indėlį į Kinijos civilizaciją, tuo implikuodami ir jo artinimą prie šiuolaikinio Vakarų mokslo.

⁷ Teisingumo dėlei reikia pastebėti, kad pastaraisiais dešimtmečiais „ekologinio mokymo“ etiketė klijuojama jau ir konfucianizmui. Apie tai

akivaizdžiai byloja ir 1998 m. pasirodęs straipsnių rinkinys, skirtas konfucianizmo ir ekologijos sąsajoms. Žr. *Confucianism and Ecology. The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Ed. by Mary Evelyn Tucker, John Berthrong. – Cambridge MA: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998. Šio rinkinio sudarytojai įžangoje pabrėžia, kad dabartinės ekologinės krizės paskatos yra ne vien ekonominiai, politiniai ir socialiniai veiksniai, bet ir dvasinio bei etinio gyvenimo vertybės, tam tikras žmogaus prigimties ir likimo supratimas, kurį didžiąja dalimi formuoja religija. Kitaip tariant, gamtos sistemų išsibalansavimą ir krizę jie traktuoja kaip dvasinės ir moralinės krizės apraišką, o konfucianizmą – kaip vieną iš ryškiausiai gyvenimą ir gyvybingumą teigiančių religinių tradicijų, pagrįstą ne antropocentrišku, bet antropokosminiu pasaulėvaizdžiu. Tiesa, daugiausia dėmesio šiame rinkinyje skiriama ne klasikinio, o neokonfucianizmo idėjoms bei mokymams, nes būtent juose buvo labiausiai išplėta ši antropokosminė pasaulio samprata, arba vadinamosios „Dangaus, žmogaus ir žemės vienybės“ (*tianren he yi*) idėja. Tačiau neokonfucianizmas yra ne kas kita, kaip klasikinio kinų „dialektizmo“ arba „Permainų kanono“ (*Yijing*) filosofijos, daoizmo, klasikinio konfucianizmo ir budizmo mokymų sintezė.

⁸ John Patterson, James Miller. *Sectional Discussion: How successfully can we apply the concepts of Ecology to Daoist Cultural Contexts?* // *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*. Ed. by N. J. Girardot, James Miller and Liu Xiaogan. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p. 237–240.

⁹ Žr. Russell Goodmann R. *Taoism and Ecology. // Environmental Ethics*, 1980, vol. 2, no. 1. p. 73–80.

¹⁰ Žr. Russell Kirkland. *Responsible Non-Action in a Natural World: perspectives from the Neiye, Zhuangzi, and Daodejing*. // *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, p. 289–295.

¹¹ Laozi, sk. 38. Žodis *de* dažnai verčiamas kaip „dorybė“ (pavyzdžiui, taip jį verčia Dalia Švambarytė savo *Laozi* vertime (*Laozi*. – Vilnius: Vaga, 2004, p. 89). Mano nuomone, toks šio žodžio vertimas labiau tiktų konfucianistinio mokymo kontekstui, o ne daoizmui, nes pastarajame jį turi žymiai platesnę ontologinę bei kosmologinę prasmę, nei ją implikuoja žodis „dorybė“. Be to, žodis „dorybė“ implikuoja vien teigiamą prasmę, o tai taip pat nesiderina su daoistine pasaulėžiūra, pagrįsta priešybių vienybe.

- ¹² Apie tokią *qi* sampratą žr. Tu Wei-Ming. *The Continuity of Being: Chinese Visoons of Nature*. // *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, p. 67–78.
- ¹³ Mary Evelyn Tucker. *The Philosophy of Ch'i as an Ecological Cosmology*. // *Confucianism and Ecology. The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, p. 190.
- ¹⁴ Tu Wei-Ming. *The Continuity of Being: Chinese Visoons of Nature*, p. 74.
- ¹⁵ Hans-Georg Muller. *On the Notion of Qin in Ancient Chinese philosophy*. Rankraštis (konferencijos pranešimo tekstas).
- ¹⁶ Visus šiuos apibrėžimus pavyko aptikti tiesiog surinkus žodį *fengšui* universaliajoje internetinėje google paieškos sistemoje.
- ¹⁷ Dovidavičienė S. *Laimingi namai pagal fengšui*. Internetinė prieiga: <http://www.lrytas.lt/-1224595271222474615-laimingi-namai-pagal-fengšui.htm>. Žiūrėta 2011.12.10.
- ¹⁸ Žr. Ole Bruun. *Fengshui in China*. – Copenhagen: Nias Press, 2003, p. 234–240.
- ¹⁹ Ten pat, p. 232.
- ²⁰ Jeffrey F.Meyer. *Salvation in the Garden: Daoism and Ecology*. // *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, p. 219.
- ²¹ Laozi, 47 sk. teigiama: „neišeik pro duris ir pažinsi pasaulį. Nedirsciok pro langą ir praregėsi kelią (Dao). Kuo toliau išėsi, tuo mažiau žinosi.“ // *Laozi*. Iš kinų k. vertė D. Švambarytė. – Vilnius: Vaga, 2004, p. 89.
- ²² Ten pat, p. 228.
- ²³ Žr. James Miller. *Sectional discussion: What can Daoism Contribute to Ecology?* // *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, p. 72–73.
- ²⁴ Livia Kohn (compiler) with Liu Ming, Rene Navarro, Linda Varone, Vincent Chu, Daniel Seitz, and Weidong Lu. *Change Starts Small: Daoist Practice and the Ecology of Individual Lives*. // *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, p. 379–380.
- ²⁵ Žr. Russell Kirkland. *Responsible Non-Action in a Natural World: perspectives from the Neiye, Zhuangzi, and Daodejing*. // *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, p. 289–295.
- ²⁶ Apie šią savitą harmonijos sampratą daoizme plačiau rašiau savo knygoje *Estetinė būtis daoizme*. – Vilnius: KFMI, 2004.
- ²⁷ Ж. Алекс Анатоль. *Истина Дао. Даосизм для Запада*. Перевод с английского О. Савельева. – Москва: София, 2008, p. 423.
- ²⁸ Laozi, sk. 70.