

Vilniaus universiteto  
Filosofijos fakulteto  
Azijos ir transkultūrinių studijų institutas

Azijos studijų (Sinologija) programos studentė

**Urtė Stankaitytė**

**Mirties suvokimas daoizme**

BAKALAUROINIS DARBAS

Vadovas – Doc. Dr. Loreta Poškaitytė

Vilnius, 2022

**Bakalauro baigiamojo darbo vadovo išvados dėl darbo gynimo:**

.....  
.....  
.....  
.....

.....  
(data)

.....  
(v., pavardė)

.....  
(parašas)

**Bakalauro baigiamasis darbas įteiktas gynimo komisijai:**

.....  
(data)

.....  
(gynimo komisijos sekretoriaus parašas)

**Bakalauro baigiamojo darbo recenzentas:**

.....  
(v., pavardė)

**Bakalauro baigiamųjų darbų gynimo komisijos įvertinimas:**

.....  
.

202.. m. .... mėn..... d.  
(gynimo data)

**Gynimo komisijos pirmininkas:**

.....  
(v., pavardė)

.....  
(parašas)

## **Stankaitytė, Urtė**

Mirties suvokimas daoizme: bakalauro darbas / Urtė Stankaitytė, sinologijos programos studentė; mokslinė vadovė doc. Loreta Poškaitė; Vilniaus universitetas, Azijos ir transkultūrinių studijų institutas. – Vilnius, 2022. 37 lap. – Mašinr. – Santr. Angl. – Bibliogr.: p. 35-37 (30 pavad. ).

Mirtis, daoizmas, *Laozi*, *Zhuangzi*, Ge Hong, Quanzhen.

Bakalauro darbo objektas – mirties suvokimas daoizme. Darbo tikslas – išsiaiškinti, kokia buvo, kaip keitėsi ir įvairavo mirties samprata skirtingais daoizmo istorijos laikotarpiais. Darbo uždaviniai: ištirti klasikinio daoizmo mirties sampratą remiantis *Laozi* ir *Zhuangzi*; atskleisti ankstyvojo institucionalizuoto daoizmo požiūrį į mirtį nagrinėjant Ge Hong tekstus; išnagrinėti vėlyvojo institucionalizuoto daoizmo mirties suvokimą naudojantis Quanzhen mokyklos adeptų darbais; nagrinėjant visus darbus palyginti jų panašumus ir skirtumus.

Išanalizavus mokslinę literatūrą ir *Laozi*, *Zhuangzi*, Ge Hong ir Quanzhen mokyklos adeptų veikalus prieita prie išvados, kad daoizmo tradicijoje požiūris į mirtį vienur stipriai kito, o kitais atvejais išliko panašus. Šis tyrimas taip pat atskleidė, jog mirtis buvo suprantama skirtingomis kryptimis, dažnai poruojama su gyvenimu arba nemirtingumu. Neretai su mirtimi yra susijusios gyvybingumo ir likimo sąvokos. Visuose laikotarpiuose mirtis yra traktuojama kaip natūralus įvykis žmogaus gyvenime, tačiau analizė parodė, kad veikaluose prieiga prie tokio požiūrio skiriasi. *Zhuangzi* ir dalinai Quanzhen idėjose yra siūloma su mirtimi susitaikyti, o *Laozi* ir Ge Hong pasakymuose yra siūloma išlaikyti gyvenimą kuo ilgesnį arba išvengti mirties siekiant nemirtingumo. Taip pat tyrimo eigoje buvo rasta, kad kiekvienas veiklas turi ir savitą požiūrį bei naudojamus mirties įvaizdžius.

Bakalauro darbas gali būti naudingas studentams ir mokslininkams norintiems įgauti geresnį mirties suvokimą daoizme bei tiems, kurie siekia susipažinti su skirtingais mirties požiūriais šioje tradicijoje.

# TURINYS

|                                                 |    |
|-------------------------------------------------|----|
| ĮVADAS .....                                    | 5  |
| 1. MIRTIS KLASIKINIAME DAOIZME .....            | 8  |
| 1.1.LAOZI .....                                 | 8  |
| 1.2.ZHUANGZI.....                               | 11 |
| 2. MIRTIS IR NEMIRTINGUMAS .....                | 18 |
| 3. MIRTIES TRAKTAVIMAS QUANZHEN MOKYKLOJE ..... | 25 |
| IŠVADOS .....                                   | 33 |
| BIBLIOGRAFIJA.....                              | 35 |
| SUMMARY .....                                   | 37 |

## IVADAS

Kiekvienas žmogus, gyvūnas, augalas ar bet kokia kita gyva būtybė šiame pasaulyje gimsta ir miršta. Tiek gimimas, tiek mirtis yra suvokiami kaip du momentai gyvenime, kurie yra neišvengiami. Tačiau mirtis įprastai yra suvokiama kaip gyvenimo priešingybė, nebūtis, nežinomybė, kas bus vėliau. Būtent dėl tokio požiūrio, kad kiekvienas žmogus yra mirtingas ir galiausiai jo gyvenimas baigsis, mirtis yra siejama su tamsiomis ir niūriomis temomis, sielvartu ir skausmu, kai priešingai gyvenimas ir gimimas yra asocijuojami su džiaugsmu. Taip neigiamai mirtis buvo traktuojama ir senovės Kinijoje. Todėl buvo stengiamasi išvengti kiekvieno įvaizdžio susijusio su mirtimi, o laidotuvės ir kitos ceremonijos, dėl baimės mirusiųjų dvasių nepasitenkinimo, buvo stipriai detalizuojamos (Idema, 2014, p.9).

Požiūris į mirtį labai ryškiai skiriasi ne tik skirtingose pasaulio kultūros, bet tai galima aptikti ir vienoje toje pačioje kultūroje. Antai konfucianistams labiau būdingas mirties dramatinizavimas, skatinęs minėtą laidotuvių detalizavimą ir rituališkumą. Dar didesnė mirties baimė, atrodytų, egzistavo daoizme – kinų religijoje, kuriai yra labai svarbi žmogaus gyvybės, jo gyvybingumo tema, likimo *ming* 命 prasmė. Tad dėl jai būdingų savikultivacijos, natūralumo, santykio su beribiu Dao 道 bruožų, kai kurie mokslininkai tyrinėję daoizmą yra linkę jį vadinti gyvenimo puoselėjimo *yangsheng* ( 养生 ) tradicija. Jos vienas iš saviugdų tikslų yra gyvenimo prailginimas – ilgaamžiškumas, o pats aukščiausias tikslas – nemirtingumas.

Pirmosios užuominos apie ilgaamžiškumą ir mirties išvengimą buvo aptinkamos dar iki daoistinių veikalo atsiradimo. Ankstyvuosiuose įrašuose buvo dažniausiai vartojami žodžiai kaip ilgas gyvenimas *changsheng* ( 长生 ), nemirti *busi* ( 不死 ) ir keletas kitų (Yu, 1964-1965, p.87-88). Tuo tarpu ryškesni nemirtingumo motyvai daoistiniuose tekstuose atsirado vėlyvojoje Han dinastijoje 汉朝 (202 – 220 pr. Kr.) ir vėlesniais laikotarpiais (Kirkova, 2016, p.14) kuomet pradėjo formotis daoistinės mokyklos. Tačiau būtent nemirtingumo sampratos iškėlimas, jos kaita ir įvairovė, skatina įdėmiau pažvelgti ir į patį mirties suvokimą bei jo keitimąsi daoizme, o taip pat aiškintis, kaip šios dvi sąvokos susiję – ar jos papildė viena kitą, ar prieštaravo viena kitai, ar koegzistavo kaip atskiros ir savarankiškos patirtys.

Šiame darbe bus siekiama išsiaiškinti, kokia buvo, kaip keitėsi ir įvairavo mirties samprata skirtingais daoizmo istorijos laikotarpiais. Daoizmas bus

apibūdinamas vienu bendru žodžiu – tradicija, norint išvengti terminų kaip filosofija ar religija, kurie galėtų nurodyti į vieną ar kitą tyrėjų atskiriamą daoizmo atšaką – filosofinį *daoia* (道家) arba religinį *daojiao* (道教) daoizmą. Daoizmo tradicija yra skirstoma į du pagrindinius periodus – klasikinį ir institucinį. Klasikinis daoizmas laikomas nuo V-IIIa. pr. Kr. iki IIa., jam priskiriami klasikiniai veikalai *Laozi* 老子, *Zhuangzi* 庄子, *Huainanzi* 淮南子, *Guanzi* 管子 (*neiye* 内业 skyriai), *Lushi Chunqiu* 吕氏春秋. Institucinis arba organizuotas (religinės praktikos mokyklų ir jų atšakų) datuojamas nuo IIa. dar gali būti skirstomas į ansktyvąjį (Tianshi Dao 天师道, Shangqing 上清, Lingbao 灵宝 mokyklos ir Ge Hong 葛洪 idėjos) bei vėlyvąjį, reformuotąjį, nuo XII-XIIIa. (Quanzhen 全真, Zhengyi 正一 mokyklos). Tad siekiant išsiaiškinti mirties suvokimą, analizuojant iš kiekvieno pasirinktus veikalus laikotarpio, bus stengiamasi įvykdyti toliau išvardintus uždavinius. Pirmiausia, siekiama išnagrinėti klasikinio daoizmo mirties sampratą. Jos aiškinimuisi bus nagrinėjami *Laozi* ir *Zhuangzi* veikalai. Iš veikalų bus atrinkti fragmentai, kuriuose rašoma apie mirtį, kurios įvaizdis bus analizuojamas santykyje su tokiomis svarbiomis sampratomis kaip gyvenimas, jo saugojimas, likimas bei natūralūs gamtos dėsniai. Antra, analizuoti ankstyvojo institucinio daoizmo mirties suvokimą. Šio laikotarpio tyrimui bus remiamasi Ge Hong veikalų *Baopuzi* 抱朴子 ir *Shenxian Zhuan* 神仙传 mirties įvaizdžiais. Iš pirmojo bus atrenkami nemirtingumo siekimo aprašymai, o iš antrojo – hagiografijos, kuriose ryškiausiai matomi mirties įvaizdžiai, kurie bus analizuojami mirties ir mirtingumo supratimo kontekste. Trečia, ištirti vėlyvo-reformuotojo daoizmo idėjas. Šios dalies analizei yra pasirinkti Quanzhen Quanzhen mokyklos tekstai (eilėraščiai, pamokymai, adeptų hagiografijos), siekiant išsiaiškinti jos adeptų požiūrį į mirtį. Taip pat nagrinėjama, ar ir kokį poveikį šios mokyklos mirties bei mirtingumo sąvokoms turėjo budistinės ir konfucianistinės idėjos. Šių skirtingų laikotarpių daoistinių tekstų analizė padės išsiaiškinti, kaip keitėsi daoistų požiūris į mirtį.

Šiame darbe taip pat bus remiamasi klasikinių veikalų komentarais bei moksliniais jo tyrimais. Wang (1998) komentarai bus naudojami analizuojant *Laozi* veikalą, nes juose yra detalai išdėstomas požiūris į kiekvieną *Laozi* pasakymą, suskirstant juos pagal temas. Tuo tarpu Wagner (2003) bus naudojamas, nes jame yra pateikti išversti Wang Bi komentarai *Laozi* veikalui, kartu su Wagner analize. Olberding (2007) straipsniu bus remiamasi dėl analizės *Zhuangzi* gedulo tyrime ir jame rastų idėjų. Fung (2016) yra pateikiamas dėl vidinių *Zhuangzi* skyrių vertimo su Guo

Xiang komentarais. Nemirtingųjų hagiografijos ir jų komentarai, taip pat ir Ge Hong nemirtingumo saviugdų požiūriai yra pateikti Campany (2002) darbe ir jame analizuojami tuometinės alchemijos principai. Pregadio (2005) pateikiami Ge Hong iškeltos aukščiausio nemirtingumo siekimo metodai ir nagrinėjama jų svarba. Quanzhen ankstyvųjų mokytojų mintys yra nagrinėjamos Eskildsen (2004) knygoje, o jos 7-ame skyriuje analizuojama šio mokymo požiūris į mirtį. Quanzhen mokyklos analizei itin svarbi Komjathy (2007) knyga, kurioje pateikiamas vertimas į mokyklos įkūrėjo svarbiausius mokymus bei aptariamos mirties idėjos, Komjathy (2013) surinktoje antologijoje yra randami ne tik vertimai iš Quanzhen tekstų, bet ir jo pastabos bei analizės, kurios labai svarbios norint suprasti šios mokyklos idėjas.

Darbas skirstomas į tris dalis. Pirmajame skyriuje bus nagrinėjami ankstyvieji daoistiniai veikalai *Laozi* ir *Zhuangzi*, siekiant išsiaiškinti šių dviejų veikalų požiūrį į mirtį panašumus ir skirtumus.

Antrajame skyriuje bus aptariamas ankstyvasis institucionalizuoto daoizmo laikotarpis, bet pagrindinis dėmesys bus skiriamas Ge Hong veikalo „Meistras apgriebiantis paprastumą“ vidiniams skyriams (*Baopuzi neipian* 抱朴子内篇) ir šiam autoriui priskirtoms nemirtingųjų hagiografijoms, kurios randamos *Shenxian zhuan*. Per šiuos pasakojimus bus aiškinamasi, kaip mirtis ir mirtingumas buvo suprantami nemirtingumo siekimo kontekste. Trumpai aptariama tuo laikotarpiu iškilusi alchemija, kurios metodais buvo siekiama nemirtingumo. Šiame skyriuje taip pat bus palyginamos šio laikotarpio idėjos su klasikiniuose veikaluose rastomis mintimis, siekiant išsiaiškinti jų pokyčius, skirtumus ir panašumus.

Trečiajame skyriuje bus analizuojama mirties samprata vėlyvuoju institucionalizuoto daoizmo laikotarpiu. Čia remiantis ankstyvaisiais Quanzhen mokyklos tekstais. Šiame skyriuje pirmiausia bus siekiama išsiaiškinti kaip šios mokyklos adeptų saviugdų praktikos keitė požiūrį į mirtį ir mirtingumą. Taip pat, kadangi ši mokykla prisidėjo prie trijų mokymų sintezavimo (Yao, 2000, p.596), bus nagrinėjama, kokią įtaką adeptų mirties suvokimui galėjo turėti konfucianistinės ir budistinės idėjos. Galiausiai šiame mirties sampratos bus lyginamos su ankstesnių aptartų laikotarpių ir autorių sampratomis.

## 1. MIRTIS KLASIKINIAME DAOIZME

Daoizmo ištakomis galima laikyti daugybę senovės tekstų ir ontologinių mąstymų. Nors ir kai kurie tyrinėtojai vienu iš ankstyviausių veikalų, turėjusių įtaką daoizmui, laiko Permainų kanoną *Yijing* (易经), kuriame aptinkamos Dao, Yin ir Yang 阴阳, nuolatinio pokyčio idėjos (Li, 2001, p.29), *Laozi* ir *Zhuangzi* veikalai dažnai yra laikomi pirmaisiais ir vienais iš svarbiausių tekstų, dariusiais didžiausią įtaką vėlesnei daoizmo tradicijos raidai. Veikaluose buvo nagrinėjamos įvairios temos, tokios kaip valdymas, gamtos dėsniai, taip pat keliamas ir mirties klausimas. Tad dėl jų ankstyvumo ir svarbumo vėlesnio laikotarpio daoistų požiūrio formavimui, šiame skyriuje bus aptariamas iškeltas požiūris į mirtį *Laozi* ir *Zhuangzi*.

### 1.1.LAOZI

*Laozi* veikalas, kuriame, galima sakyti, yra labiau akcentuojamas žmogaus ir kitų daiktų gyvenimas, nei mirtis. Tai yra pastebima, nes per visą tekstą rašmuo *sheng* 生, reiškiantis gimimą, gyvenimą, pradžia, yra randamas dvigubai dažniau nei rašmuo *si* 死, reiškiantis mirtį, nors keletą kartų jie vartojami kartu viename pasakyme (Li, 2007, p.16), pavyzdžiui 50-ame skyriuje rašoma: „išėjęs gimsta, įėjęs miršta“ (出生入死) (*Laozi*, 2021, p.122). Galima būtų numanyti, jog *Laozi* į mirtį žvelgia per gyvenimo prizmę, santykyje su gyvenimu. Tad nagrinėjant požiūrį į mirtį ir mirtingumą taip pat reikia suprasti *Laozi* gyvenimo perspektyvą.

Viena iš populiariausiai žinomų *Laozi* frazių yra: „Dao gimė vienas, iš vieno gimė du; iš dviejų gimė trys; iš trijų visi pasauly gimė“ (道生一，一生二，二生三，三生万物) (*Laozi*, 2021, p.107). Šis posakis gali būti interpretuojamas, kad visų pasaulyje egzistuojančių daiktų pagrindas yra Dao, ir kad nuo Dao priklauso visų gyvių egzistavimas. Dao yra siejamas su spontaniškumu ir natūralumu *ziran* (自然) bei, pagal *Laozi*, Dao iš niekur neprasideda ir niekur nesibaigia, priešingai negu žmonės ar kiti žemėje esantys objektai, kurie yra laikinos Dao spontaniškumo formos. Čia visi pasaulio objektai yra nesukūriami, bet jie natūraliai gimsta iš Dao. Todėl, kad Dao yra visko pagrindas, viena iš pagrindinių idėjų *Laozi* mokyme yra gyventi pagal natūralumo, kitaip tariant Dao, dėsnius (Wu, 2008, p.2).

*Laozi* veikale 30-ame ir 55-ame skyriuose galima rasti frazę „gyvenantis be Dao greit pražūsta“ (不道早已) (*Laozi*, 2021, p.82, p.132), tuo norima pasakyti, kad žmonės,

kurie nepraktikuoja Dao, kurie negyvena juo, jiems gresia mirtis, o tie, kurie gyvena su Dao, jų gyvenimas yra ilgas ir jie gali įveikti mirtį. Gyventi su Dao tai reiškia pažinti darną ir jos negriauti. Tad ne veltui šiame veikale pagrindinis žmogaus gyvenimo rūpestis yra kūno ir širdies kultivacija. Jame yra iškeliami dalykai kaip ramybė, nuolaidumas, nekovojimas, bei minima ko reikėtų vengti, norint apsisaugoti nuo ankstyvos mirties (Gao, 2010, p.98-99).

Dėl šios priežasties neretai yra sutinkama idėja, kad žmogus turi tausoti savo gyvybingumą, potenciją *de* (德), neiekvoti jos nereikšmingiems dalykams. Žmogus, išlaikantis *de*, yra harmoningas, gyvena natūraliai – jis dažnai yra lyginamas su trapiu kūdikiu, kurio, priešingai nei suaugusių, vienintelis siekis yra išgyventi (Wang, 1998, p.82). 50-ame skyriuje yra kalbama apie trijų žmonių tipus: pirmieji išgyvena savo visą ilgą gyvenimą, antrieji miršta ankstyva natūralia mirtimi, tretieji yra „gyvybingumą savo mirtin iškeitę“ (动之于死地) (Laozi, 2021, p.123), tai reiškia, kad nors ir jie turi galimybę gyventi ilgai, ši trečioji grupė žmonių išekvoja savo energiją ir miršta per anksti. Pavyzdžiui, vienas iš žymiausių ankstyvųjų *Laozi* komentatorių Wang Bi šią trečiąją grupę laiko žmonėmis, kurie iš gyvenimo daug trokšta, tačiau būtent šie norai juos „nuveda į pasaulį, kuriame nėra gyvybės“ (Wagner, 2003, p.288). Tokia metafora yra naudojama priešpriešoje su „pasauliu, kuriame neegzistuoja mirtis“ (Wagner, 2003, p.288). Į šį pasaulį vis dėlto gali patekti tik vienas iš dešimties, tai yra Wang Bi iškelta ketvirtoji grupė, kurie moka išlaikyti gyvenimą (Wang, 1998, p.134). Jie atsisakydami troškimų bei siekdami išlikti ramūs ir pasyvūs, saugo gyvybingumą ir jiems negresia pavojai. Panašiai šį skyrių aptaria ir Zhang Yi, kuris komentaruose teigia, jog žmogus praranda galimybę gyventi ilgai dėl savo elgesio, kai vietoj ramaus gyvenimo pasirenka įvairias pramogas (Laozi, 2021, p.244). Tad tokiu atveju galima manyti, jog *Laozi* požiūris į mirtį yra žmogaus gyvybingumo išsekimo pasekmė.

Tačiau *Laozi* gyvenimo saugojimas nereikalauja sudėtingų priemonių. Vien išorinių objektų, kaip žymus vardas ar turtai, atsisakymas padeda išvengti nelaimių ir ankstyvos mirties (Wang, 1998, p.138). Pavyzdžiui, 44-ame skyriuje klausiama, kas yra geriau, ar gyventi, ar turėti vardą ir turtus? (Laozi, 2021, p.110) Šiuo klausimu Wang Bi komentuoja, jog žmogaus, kuris labiau vertina šlovę ir turtus, kūnas ir širdis yra nusilpę. Tokiam žmogui gresia nelaimės, nes siekdamas gerovės jis praranda pats save (Wagner, 2003, p.270). Nesunku pastebėti, jog žmonėms leidus rinktis dėl tarp savo gyvenimo ir šlovės bei turtų, dauguma jų labiau vertina antrąjį variantą, pamiršdami,

kad šie dalykai nėra patys svarbiausi išgyvenimui. Dažnai tokie žmonės nežino ribos, kada reikia sustoti, taip nepastebėdami „ženklų“, kurie nurodo į artėjančius vargus ir kančias, ar netgi mirtį. Šio požiūrio susikūrimui galėjo turėti įtakos ir tuo laikotarpiu Kinijoje vykę konfliktai ir suirutės, kai žmonės dėl turto, šlovės, teritorijos, vardo kariavo ir dėl to daugelis jų mirė.

Tad vietoj savęs iškėlimo ir prabangos siekimo, žmogus turėtų imti pavyzdį iš natūralios gamtos, pavyzdžiui, dangaus ir žemės, kurie gyvena ilgai, nes „ne dėl savęs jie gyvena“ (Laozi, 2021, p.37). Kaip ir toliau 7-ame skyriuje rašoma, žmogus turi pasitraukti, nesistengti apsaugoti savęs ir taip jis išgyvens (Laozi, 2021, p.37). Toks atsitraukęs žmogus, dažnai neturi savų savanaudiškų tikslų, o tiesiog atlieka darbus, taip kaip jie turi būti atlikti nededant jokių papildomų pastangų. Galima interpretuoti, kad toks žmogus, kuris nieko nesiekia ir atsisako, jis nebepakliūna į visko geidžiančių žmonių akiratį, todėl jis lieka apsaugotas nuo tų, kurie jam galėtų pakenkti. Wang Bi šį skyrelį interpretuoja, kad toks dėl savo asmeninių norų nieko nedarantis žmogus, išliks nuostabus ir gyvens ilgai (Wagner, 2003, p.141). Toks nieko „nesiekimas“ ir „neveikimas“ įvardijamas daoistine sąvoka *wuwei* (无为), kuri nereiškia visiškai nieko neveikti, bet veikiau neprieštarauti natūraliai veiksmų sekai. Yra teigiama, kad bet kokia pastanga, kuri keičia šią seką, gali atnešti pražūtį (Chan, 2000, p.13). Šis požiūris rodo, kad *Laozi* vertino gyvenimo paprastumą, teigė, kad žmogus neturėtų keisti Dao spontaniškos veiklos, tačiau jis niekino žmones, kurie troško šlovės, taip nusigręždami nuo Dao, kas lemdavo jų nupuolimą ir tam tikrą mirtį.

Toliau mirties sampratą *Laozi* veikale gali padėti paaiškinti ir kita jam svarbi sąvokų pora – silpnumas *ruo* (弱) ir stiprumas *qiang* (强). Priešingai nei įprasta manyti, *Laozi* žmogaus tvirtumas ir stiprumas nėra tikrasis žmogaus tvirtumas ir stiprumas, kuris padeda žmogui išgyventi. Kaip tik priešingai silpnumas ir švelnumas tam turi didesnės įtakos. Bene labiausiai tvirtumo ir silpnumo metafora yra aiškinami įvaizdžiais randomais natūralioje gamtoje, pavyzdžiui 76-ame skyriuje žmonės yra sulyginami su medžiais ir žole, kurie kol jauni yra švelnūs, silpni, lankstūs, bet mirę tampa kieti ir sausi (Laozi, 2021, p.175). Tokia metafora taip pat nurodo, kad žmogus ar kitas gyvis gali būti gyvybingas tik būdamas silpnas, gležnas, jaunas kitaip tariant savo pradinėje būsenoje. Tačiau, jam pasenus, jo fizinis kūnas sustagarėja ima prarasti gyvybę, o mirus, jo kūnas tampa kietas ir nejudrus. Toks požiūris kyla iš *Laozi* natūralios gamtos pokyčių stebėjimų, kai negyvi objektai lieka tvirti ir sustingę (Wang, 1998, p.101). Tokiu pačiu

principu yra vaizduojama ir drąsa, veikale geriau yra ne išdrįsti kažką padaryti, o išdrįsti kažką nedaryti. Pavyzdžiui, 73-ame skyriuje yra rašoma, kad drąsumas irgi artina mirtį ir neša nelaimės, tad žmogus, kuris neskuba, yra ramus ir silpnas gali viso to išvengti, nes tai yra žmogaus prigimtis (Laozi, 2021, p.169). Iš kitos pusės pažvelgus, Zhang Yi teigia, jog stiprus ir drąsus žmogus yra labiau pastebimas ir jis dažniau puolamas, negu kitas, kuris, atrodo silpnesnis ar gležnesnis (Laozi, 2021, p.262). Tad būtent silpnesnis tokiu atveju gali išvengti pavojaus ar pražūties, kai tvirtam tai padaryti bus žymiai sunkiau.

Taigi *Laozi* veikale galima matyti, kad mirtis dažniausiai yra matoma kaip pasekmė netinkamo žmonių gyvenimo, kuomet vietoj savikultivacijos, gyvenimo pagal natūralius gamtos dėsnius, žmonės pasirenka turtus, šlovę, įvairiausių malonumų, taip vargindami savo kūną ir širdį, kuriuos išsekinus jiems belieka tik mirtis. Taip pat galima pastebėti, kad žmogus yra gyviausias, kai jis yra jaunas ir „gležnas“, nes tik jam mirus jo kūnas sustingsta ir sustabarėja, tad būtent dėl to tvirtumas ir kietumas tampa būdvardžiai tapatinami su mirtimi.

## 1.2.ZHUANGZI

Kitas iš svarbiausių ankstyvųjų daoistinių veikalų yra *Zhuangzi*. Priešingai nei *Laozi*, tik pirmieji 7 skyriai, priklausantys vidiniams skyriams *Zhuangzi neipian* 庄子内篇, yra priskiriami Zhuang Zhou 庄周, arba kitaip tariant pačiam Zhuangzi, o likę yra dalinai arba pilnai priskiriami jo mokiniams (Mair, 2000, p.37). Vis dėlto šiame darbe norint išnagrinėti požiūrį į mirtį ir gyvenimą *Zhuangzi* remsiuosi visu veikalu, kaip vienu bendru kūrinium, neatsižvelgdama į jo skyrių grupavimą į tris dalis pagal numanomą skyrių autorystę ir tiesiog tai bendrai bus vadindama „*Zhuangzi*“ apibūdinant veikalo, o ne autoriaus, idėjas.

*Zhuangzi* yra daug dėmesio skiriama gyvenimui ir mirčiai, panašiai kaip ir *Laozi* veikale šie du aspektai yra glaudžiai susiję, tad mirtis irgi yra neretai matoma santykyje su gyvenimu. Čia gyvenimas ir mirtis yra laikomi kaip natūralaus gamtos kaitos proceso, arba yin-yang kaitos dalimi (Li, 2008, p.29). Pačio Dao sąvoka šiame veikale turi panašumų su *Laozi*, „Dao yra autentiškas ir patikimas, neveiklus ir beformis, <...> jo esmė yra kilusi iš jo paties ir jis egzistavo nuo seniausių laikų, kol dar nebuvo dangaus ir žemės“ (夫道，有情有信，无为无形 <...> 自本自根，未有天地，自古以固存) (*Zhuangzi*, 1997, p.112). *Zhuangzi* komentavęs Guo Xiang šią mintį pratesia

teigdamas, kad „Dao nekuria pasaulio, o pats pasaulis gimdo save“ (Fung, 2016, p.44). Tad nors ir pats Dao yra neaprepiamas ir neišsenkamas, kiekviena būtybė egzistuojanti žemėje gimsta pati ir mirdama grįžta į Dao. Dao taip tampa esaties ir nesaties kitimo procesu, dėl kurio visos būtybės yra laikinos ir nepastovios, negalinčios išsilaikyti vienoje būsenoje ilgesnį laikotarpį. Vis dėlto, tekste randama, kad žmonės supratę Dao principus, gali būti seni, bet atrodyti jaunais (Zhuangzi, 1997, p.115). Visi šie motyvai tekste nurodo į nenuginčijamą Dao svarbą žmogaus gyvenimo tėkmėje.

Likimas – *ming* 命, yra kitas svarbus aspektas susijęs su žmogaus gyvenimo ir mirties klausimu. Vis dėlto *ming* nėra likimas, kuris nustato, kada turi atsitikti vienas ar kitas įvykis, o labiau tai nurodo į natūralią įvykių kaitą, kuri egzistuoja savaime. Tokie dalykai kaip kada žmogus gimsta ar kada jis miršta yra sprendžiami ne žmogaus, o objektyvių natūralios gamtos dėsnių (Li, 2007, p.18). Šią temą plačiausiai nagrinėja 6-asis *Zhuangzi* skyrius. Jame yra rašoma apie senovės išminčius, kurie nežinojo apie gyvenimo džiaugsmą ir mirties liūdesį, jie priėmė visus gyvenimo įvykius ir nesijaudino dėl gimimo ir mirimo, taip gyvendami jie nekenkė Dao principams ir todėl jie buvo tyri išminčiai (Zhuangzi, 1997, p.107). Juos Guo Xiang laikė tikraisiais žmonėmis, kurie sujungia gamtą ir žmogų, sulygina visus įvykius ir taip gyvena neprieštaraudamas natūralumui (Fung, 2016, p.43). Tad šiuos žmones galima laikyti susitaikiusiais su savo likimu ir nesistengiančiais jo keisti, nes pirmiausia - likimas yra nepakeičiamas, o antra – bandymas, ką nors keisti, prieštarautų natūraliai veiksmų eigai. Viena iš labiausiai likimą atskleidžiančių frazių *Zhuangzi* veikale yra: „Mirtis ir gimimas priklauso nuo *ming*, kaip naktis ir diena priklauso nuo dangaus“ (生死, 命也, 其有夜旦之常, 天也) (Zhuangzi, 1997, p.110). Būtent šis posakis nurodo, kad žmogus neturi jokių sugebėjimų pakeisti likimo, nes jis yra toks pats nesuvaldomas kaip dangaus veiksmas. Juk niekas negali reguliuoti to kaip diena keičia naktį, ar naktis keičia dieną. Taip pat Cheng Xuanying šios frazės komentare iškelia mintį, kad natūralioje gamtoje negali egzistuoti tik diena ar tik naktis, tad be mirties, žmogus irgi negyventų (Wu, 2006, p.62). Tai nurodo į gyvenimo ir mirties priklausomybę vieno nuo kito, tad galiausiai žmogui tenka su tokiu likimu susitaikyti ir suprasti, jog jam yra skirtas ne tik gimimas, bet ir mirtis. Todėl bet koks likimo „posūkis“ yra traktuojamas kaip natūralus įvykis gamtoje, kuris nurodo, kad mirtis irgi yra likimo dalis.

Būtent *Zhuangzi* mirties samprata yra nėra dramatizuojama dėl jos susiejimo su sąvoka *hua* (化), reiškiančią transformaciją. Šiuo žodžiu galima apibūdinti tokius

natūralius gamtos pakitimus pavyzdžiui dienos ir nakties pokytį. Juo yra pabrėžiama, kad visi daiktų perėjimai iš vienos būsenos į kitą yra neišvengiami. Tad žmogaus gyvenime mirtis irgi yra viena iš šios transformacijos formų. Pavyzdžiui, 6-ame skyriuje rašoma apie Mengsun, kuris nepažino gyvenimo ir mirties bei pasitiko visus įvykius, kaip nenuspėjamą transformaciją (Zhuangzi, 1997, p.126). Arba, kaip rašoma 5-ame *Zhuangzi* skyriuje, sėkmė ir nelaimė, turtai ir vargas, šaltis ir karštis taip pat gyvenimas ir mirtis bei kiti radikalūs skirtumai yra tik vienas kitą keičiančios natūralios tvarkos pokyčiai, kurios keičiasi kaip diena ir naktis bei metų laikai (Zhuangzi, 1997, p.96). Tekste vėl panaudotos nevaldomos ir kintančios gamtos situacijos, tai reiškia, jog visi įvykiai yra laikini ir nuolat besitransformuojantys bei priklausomi vienas nuo kito. Tokie pokyčiai *Zhuangzi* atrodo netgi būtini, tad galima suprasti, jog mirtis čia suprantama kaip nei geras, nei blogas įvykis, keičiantis gyvenimą, kuris vėliau vėl būna pakeistas gimimu.

Dėl šios priežasties *Zhuangzi* sakoma, kad mirties nereikia dramatinizuoti, stipriai gedėti, raudoti. Natūrali liūdesio emocija, patyrus netektį yra vis dėlto neišvengiama, tačiau joje užsibūti yra neteisinga (Olberding, 2007, p.432). Jau minėtas Mengsun po motinos mirties išlikęs ramus *Zhuangzi* buvo laikytas kaip tobulu gedėtoju, nes jis nejautė liūdesio skausmo (Zhuangzi, 1997, p.126). Čia gali būti pastebima ir kritika konfucianistiniams ritualams, pagal kuriuos mirus tėvams be detalių laidotuvių ritualų, dar reikia gedėti trejus metus (Wang, 2014, p.114), nes patyrus netektį natūraliai jaučiama liūdesio emocija negali tęstis tokį ilgą laiką. Panašų požiūrį galima rasti dar keliuose fragmentuose, pavyzdžiui, pirmasis būtų 3-ame skyriuje mirus Laozi, o antrasis - 18-ame skyriuje mirus Zhuang Zhou žmonai. Pirmojoje istorijoje pasakojama apie Laozi draugą Qin Shi, kritikuojantį žmones, kurie rauduoja dėl Laozi mirties, taip nusižengė natūralumui ir pasidavė sentimentalumui. Jis teigė, kad: „Mokytojo gimimas yra tinkamu laiku tad ir mokytojo mirtis irgi yra natūrali. Tinkamas atvykimas ir natūralus išvykimas neturėtų kelti gedulo ar džiaugsmo“ (适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也) (Zhuangzi, 1997, p.52-54). Toks momentas rodo į likimo *ming* nesuvaldomą eigą, tad raudoti reiškia nepripažinti likimo eigos. Guo Xiang šį fragmentą komentuoja, teigdamas, jog žmogui skirtos gyvenimo trukmės neįmanoma nei prailginti nei sutrumpinti, tad tie, kurie dėl to jaudinasi, prieštarauja gamtos dėsniams taip leisdami emocijų pertekliui juos kankinti. Tad Guo Xiang šio pasakojimo komentare, skatina atsisakyti prisirišimo prie gyvenimo ir kitų

daiktų ir tapti laisvu nuo emocijų kaip gedulas ar džiaugsmas (Fung, 2016, p.23). Taip yra tik įtvirtinama likimo svarba ir nepakeičiamumas bei kritikuojamas įsijautimas į gedulo būseną. Kitoje istorijoje yra pasakojama apie Zhuang Zhou žmonos mirimą. Jai mirus, *Zhuangzi* teigė, kad jos visas egzistavimas tebuvo tuštumos transformacija į gyvenantį kūną, po kurios sekė kita transformacija į mirtį (Zhuangzi, 1997, p.340-343). Čia galima suprasti, kad *Zhuangzi* neišskiria žmogaus kaip atskiro objekto, o priskiria jį daiktų visumai. Todėl Zhuang Zhou žmonos mirtis irgi yra vaizduojama, kaip maža dalelė plačioje transformacijų grandinėje (Olberding, 2007, p.342). Taip mirties momentui praradus savo svarbą, Zhuang Zhou nusprendė, kad žmonai pasitraukus iš gyvenimo raudoti būtų neteisinga. Šie du pasakojimai, rodo, kad kad mirtis yra natūrali pati iš savęs, ji yra kaip neišvengiama kūno transformacija, pokytis, kuris yra kaip metų laikai pakeičiantys vienas kitą, dėl to nėra verta dėl gimimo ir mirties nei džiaugtis nei verksti, nes šie dalykai nepriklauso nuo žmonių.

Iš kitos pusės žiūrint į mirtį kaip kaitos procesą galima pastebėti dar vieną įdomų ypatumą. Gyvenimas ir mirtis nebuvo vienas nuo kito atskirti du skirtingi pasauliai (Wu, 2008, p.61). Jeigu gimimas ir mirimas, kilimas ir nuopolis bei kiti vienas kitam priešingi dalykai, kurie pakeičia vienas kitą, yra traktuojami kaip to pačio vieno Dao transformacijos, galima sakyti, kad mirtis yra Dao, o gyvenimas irgi yra Dao. Pagal gamtos tvarką šie visi dalykai yra lygūs, kas juos paverčia nelygiais yra žmonės (Wu, 2008, p.43). Iš to galima padaryti išvadą, jog natūraliai mirtis yra lygi gyvenimui, kilimas atitinka nuopoliui, tiesa reiškia netiesą ir visa kita. Tai pastebima ne vienoje *Zhuangzi* dalyje. Pavyzdžiui 6-ame skyriuje, Zisi, Ziyu, Zili ir Zilai, tapo draugais, nes jie visi tikėjo, kad gyvenimas ir mirtis, išlikimas ir pražuvimas yra viena, o vėliau kai vienas prarado ranką, o antras gulėjo mirties patale, likę šiuos pokyčius laikė įprasta transformacija (Zhuangzi, 1997, p.118-121). Toks požiūris jiems leido susitaikyti su situacijomis, kurios dažnai priverčia žmones, liūdėti, sukelia jiems skausmo, tačiau laikant tai natūraliu, neišvengiamu momentu, mirtis tampa nebeverta emocijų. Būtent toks susitaikymas su likimu ir transformacijomis leidžia žmogui išsivaduoti ir būti nepriklausomu (Mair, 2000, p.43). Cheng Xuanying tokį *Zhuangzi* randamą požiūrį įtvirtina teigdamas, jog nors ir šios gyvenimas ir mirtis gali būti skirtingi, tačiau jie turi tą patį šaltinį, dėl to jie yra lygūs (Wu, 2016, p.88-89). Galiausiai veikale yra minima, kad gyvenimas yra mirties pabaiga, o mirtis yra gyvenimo pradžia (Zhuangzi, 1997, p.429). Tad yra galima teigti, kad mirtis ne tik yra transformacija, bet kartu yra lygi pačiam gyvenimui.

Nepaisant to, kad ir žmogaus gyvenimas ir mirtis yra natūralios viena kitą keičiančios transformacijos, *Zhuangzi* kaip ir *Laozi* rašoma, kad žmonės eikvoja savo gyvybinę energiją, kurios neįmanoma atnaujinti, todėl žmonės neišvengiamai susiduria su mirtimi. Pavyzdžiui, 2-ame *Zhuangzi* skyriuje rašoma, kad žmonės yra įnikę į įvairiausias veiklas, atlikdami darbus, todėl jie negali atgauti gyvybingumo, taip artėja prie mirties (Zhuangzi, 1997, p.20), panašiai buvo rašoma *Laozi* idėjose, kur žmonės dėl savo naudos išeikvoja savo gyvybingumą artėdami prie pražuvimo. Tad galima matyti, jog žmogus turi nesivaikyti asmeninės naudos ir turtų, tik taip jis gali išsivaduoti nuo pražūties (Mair, 2000, p.43). Kitas pavyzdys yra pateikiamas 4-ame skyriuje, kuriame pasakojama apie dailidę Shi ir jo pameistrį. Jie keliaujant pamatė milžinišką ąžuolą, mokiniui paklausus, kodėl dailidė nekreipė dėmesio į medį ir tiesiog praėjo, Dailidė Shi atsakė, jog šis medis yra bevertis, nes iš jo pagaminti objektai nuskęstų, supūtų, sulūžtų ir panašiai, tad šio medžio mediena yra bevertė. Tačiau toks medienos bevertiškumas tapo priežastimi dėl ko šis medis augo daugybę metų. Vėliau dailidės Shi sapne pasirodė šis ąžuolas ir pareiškė, kad jo nevertingumas būtent ir yra jo didžiausia vertybė, nes kiti medžiai, kurie yra „naudingi“ neišgyvena viso jiems skirto laiko ir miršta per anksti (Zhuangzi, 1997, p.74-77). Šis pasakojimas irgi nurodo, kad stengimasis būti reikalingu, prasmingu iš tiesų gali būti žalingas ir artinti mirtį, taip nurodydamas į jau anksčiau sutiktą *wuwei* sampratą, jog kiekvienas veiksmas, kuris prieštarauja natūraliai eigai, turi neigiamas pasekmes. Tad šie „naudingi“ medžiai gali būti lyginami su *Laozi* minėtais žmonėmis, kurie turi galimybę gyventi ilgai, tačiau išnaudoja savo energiją ir miršta per anksti.

Tad čia galima pastebėti, kad *Zhuangzi* yra siūloma išsaugoti gyvybingumą, bet kartu ir sakoma, kad mirtis ir gyvenimas yra lygūs ir dėl to nereikia jaudintis. Vis dėlto, tekste yra rašoma apie tai, kad kiekvienam žmogui gyvenimas ir mirtis yra skirti likimo, kuriam negalima prieštarauti. Kiekviena pastanga, kurią žmogus daro siekdamas savo tikslų, asmeninės naudos, prieštarauja gamtos dėsniams ir švaisto gyvybingumą. Todėl kiekviena žala padaryta gyvybingumui artina prie mirties, kuri nėra natūraliai nulemta. Tačiau išlaikyti gyvybingumą irgi nereikia niekadoms nemirti ar gyventi amžinai, šis siekis nebuvo būdingas *Zhuangzi* požiūriui, nes jam mirtis tebuvo kitas gyvenimo etapas (Wang, 2014, p.63). Tad šiuose dviejuose teiginiuose būtų galima įžvelgti paprieštaravimą, tačiau kaip matoma, jie yra susipynę tarpusavyje.

Jau anksčiau įvade buvo minėta, kad įprastai ankstyvojoje Kinijoje į mirtį buvo žiūrima su baime ir bandoma išvengti jos įvairiais būdais. Tačiau *Zhuangzi* priešingai yra ne

tik nevengiami mirties vaizdiniai, bet ir šalia gyvenimo gėrio, yra kreipiamas dėmesys ir į mirties galimus privalumus. Pagal *Zhuangzi* galima suprasti, kad ne tik gyvenimas, bet ir mirtis turi savo prasmę ir vertę (Li, 2007, p. 19). Vien šeštajame skyriuje yra du sykius pakartota frazė „Gyventi yra kažkas gero, numirti irgi yra kažkas gero“ (故善吾生者，乃所以善吾死也) (Zhuangzi, 1997, p.110, p.120), ši frazė yra panaudojama pasikartojančiame fragmente, kad „žemė suteikia man formą, vargina mane pragyvenant, guodžia mane senstant, leidžia man ilsėtis mirus“ (夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死) (Zhuangzi, 1997, p.110, p.120). Toks pasakymas nurodo, kad žmogui vargus visa gyvenimą, vėliau yra lemta ilsėtis ir dėl visų patirtų skausmų nesijaudinti. Tai yra iškeliamas kaip vienas svarbiausių mirties privalumų. Toks požiūris bene ryškiausiai matomas 18-to skyriaus pasakojime apie *Zhuangzi* susitikimas su kaukole. Šiame pasakojime Zhuang Zhou pakelėję pamato gulinčią, nepalaidotą kaukolę ir pradeda „raudoti“ dėl jos, klausdamas šios kaukolės buvusio gyvenimo detalių ir vėliau naudodamas ją kaip pagalvę užmiega. Sapne ši kaukolė pasirodo ir pasakoja apie gyvenimą po mirties, Zhuang Zhou netiki jos pomirtinio gyvenimo iškėlimu ir paklausia, ar jei būtų galimybė kaukolei grįžti į mirtingųjų gyvenimą, atkurti šeimą ir kitus žmogaus gyvenime svarbius dalykus, ar ji to norėtų. Vis dėlto kaukolės atsakymas buvo, kad: „Kaip aš galiu atsisakyti į pietus žvelgiančio karaliaus laimės ir atgimčiau žmonių pasaulyje kentėti sunkumus?“ (吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎) (Zhuangzi, 1997, p.343-345). Karališka laimė, čia gali reikšti, kad šios kaukolės nebevargina mirtingųjų gyvenimo problemos kaip rūpinimasis socialiniu statusu, darbai pragyvenimui, šeimos išlaikymas ir visi kiti išbandymai ir suvaržymai. Tad jei ir šiai kaukolei būtų pažadėti atkurti jos buvusi gyvenimą, ji verčiau pasirenka likti mirusi. Toks Zhuang Zhou sapnas ir pokalbis su kaukole nurodo, kad galbūt „pomirtinis“ gyvenimas gali būti netgi geresnis negu gyvenimas mirtingųjų pasaulyje, kuriami yra skirtingos sistemos, taisyklės, kurių reikia laikytis bei kiti dalykai, kai po mirties viskas pasikeičia ir visi tampa lygūs.

Pačio sapno metafora irgi yra svarbi suprantant mirtį. 2-ame skyriuje pateiktas vienas žymiausių *Zhuangzi* pasakojimų apie drugelio sapną: „Sykį aš, Zhuang Zhou, sapnavau, kad virtau drugeliu, skraidančiu gyvybingai. Aš buvau laimingas koku drugelis galėjo būti, tad nebežinojau, kad esu Zhou. Staiga pabudau, nustebau supratęs esąs Zhou. Tai ar Zhou sapnavo, kad buvimą drugeliu, ar kad drugelis sapnavo buvimą Zhou?“ (昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，

则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周也？ ) (Zhuangzi, 1997, p.44-47). Šis pasakojimas nurodo, kad žmogus sapnuodamas dažniausiai jaučiasi tarytum sapnas yra jo tikrovė ir tik pabudęs supranta, kad tai tebuvo sapnas. Tai ši ištrauka gali būti interpretuojama, kad galbūt žmogaus gyvenimas irgi tėra besitęsiantis sapnas, iliuzija, o tikrasis gyvenimas yra po mirties. Tokią abejonę gyvenimu galima rasti dar vienoje ištraukoje, kur klausiama „kaip galima žinoti, kad meilė gyvenimui yra tikra“ (Zhuangzi, 1997, p. 41) ir „ar žmogus miręs, nesigaili, kad taip ilgai gyveno?“ (Zhuangzi, 1997, p.43) Nors šie klausimai nurodo į nežinomumą to, kas įvyksta mirus, bet vis tiek nurodo į galimybę, kad numirus gali būti geriau negu gyvenant.

Tad *Zhuangzi* mirtis turi daugybę įvaizdžių. Priešingai nei *Laozi*, *Zhuangzi* gyvenimą ir mirtį laiko labiau lygiavertiškai gyvenimo įvykiais, kurie priklauso vienas nuo kito. Mirtis ir gyvenimas yra Dao transformacijos, kurios keičia viena kitą ir to neįmanoma suvaldyti. Tad iš dalies gyvenimas nesibaigia po mirties, bet ir neprasideda po gimimo. Taip pat, *Zhuangzi* yra kritikuojamas perdėtas gedulas, nes dėl to, kas vyksta natūraliai, nėra verta raudoti, tai todėl nėra reikalo ir gailėti mirusiųjų. Taip pat veikale bandoma parodyti, jog mirtis turi teigiamų aspektų, kurie nurodo, kad į mirtį irgi nereikia žvelgti neigiamai ir priešišškai.

Tai aptariant ankstyvųjų daoistinių veikalų idėjas galima daryti išvadą, kad gyvenimas ir mirtis yra gamtoje natūralūs momentai, kurie priklauso nuo vidinio tų procesų reguliatoriaus ir visa ko gimdytojo – Dao. Tačiau nors ir mirtis yra laikoma natūralia ir sutaria klausimu, kad visi bandyma gauti asmeninę naudą yra žalingi, *Zhuangzi* ir *Laozi* veikaluose išsiskiria nuomonės jos pasitikimo. *Laozi* vertina ilgą gyvenimą ir skatina jį saugoti, neiekvoti turimo gyvybingumo, kai *Zhuangzi* siūlo susitaikyti su pokyčiais ir laikyti mirtį kaip dalį visų galimų, nesuvaldomų visatos transformacijų, nes kiekvienas toks pokytis prieštarauja Dao tvarkai.

## 2. MIRTIS IR NEMIRTINGUMAS

*Laozi* ir *Zhuangzi* galima rasti nuorodų į gyvenimo puoselėjimą, jo tausojimą. Ypač *Laozi* idėja atsisakyti visų malonybių, turtų šlovės, tausoti savo gyvybę ir siekti ilgo gyvenimo. Šiomis idėjomis pasinaudojo daoistinės mokyklos, bandydamos susieti jas su nemirtingumo siekiu. Tiesa, nors ir apie nemirtingumą pirmieji prabilo ne daoistai, o jau Zhou bronziniuose įrašuose, skirtuose protėviams ar dangui, buvo galima rasti prašymus suteikti ilgą ar nemirtingą gyvenimą (Yu, 1964-1965, p.87), tačiau nemirtingumo siekis palaipsniui tapo vienu iš svarbiausių ir aukščiausių daoistinės saviugdos tikslų jo religinėje praktikoje.

Galima sakyti, kad pati nemirtingumo sąvoka tarytum pati iš savęs prieštarauja mirčiai, buvimui mirtingu. Ir nors apskritai, kaip jau aptarta, mirtis klasikiniame daoizme buvo suvokiama kaip naturalus gamtos procesas, vėliau dauguma daoistinių mokyklų ir judėjimų ėmė siekti nemirtingumo. Taip pradėjo plisti pasakojimai apie nemirtinguosius, kuriuos aplenkė mirtis.

Ge Hong 葛洪 būtų galima laikyti vienu pirmųjų ir žinomiausių nemirtingumo propaguotojų. Pagal jį žmonių ir visų daiktų egzistavimas pasaulyje yra pati didžiausia vertybė, dėl to gyvenimą reikia saugoti ir siekti ilgo gyvenimo (Ge, 2011, p.437). Tad nenuostabu, kad dėl gyvenimo vertybių iškėlimo, Ge Hong nepritarė tam, kad mirtis buvo lygi gyvenimui, taip kaip teigė *Zhuangzi* ir jo pasekėjai (Campany, 2002, p.84-85). Jo didžiausi nuopelnai nemirtingųjų idėjų propagavimui yra jo surinktos nemirtingųjų hagiografijos *Shenxian zhuan* 神仙传 bei veikalo „Meistras apglėbiantis paprastumą“ *Baopuzi* 抱朴子 vidiniai ir išoriniai skyriai (Li, 2001, p.90). Šie darbai yra vieni ankstyviausių tekstų, kuriuose detalai nagrinėjami nemirtingumo pasiekimo metodai, juose taip pat yra randamos ištraukos iš seniau egzistavusių ir dabar jau prarastų veikalų (Kirkova, 2016, p.18). Jo požiūris aptinkamas veikaluose taip pat kaip *Laozi* ir *Zhuangzi* padėjo formuoti vėlesnį daoistų gyvenimo ir mirties klausimų suvokimą (Pregadio, 2005, p.123-124). Tad šiame poskyryje aptarsiu kaip į mirtį ir likimą žiūrėjo nemirtingumo siekiantys daoistai, remdamasi nemirtingųjų hagiografijomis ir *Baopuzi* vidiniais skyriais.

Vis dėlto prieš pradedant nagrinėti Ge Hong požiūrį į mirtį reikia aptarti jo veikaluose vartojamas nemirtingumo ir nemirtingųjų sąvokas. Juose dažniausiai minimos frazės yra „gyventi ilgai, nemirti“ *changsheng busi* (长生不死) ji gali nurodyti

tiesiog į ilgaamžiškumą, tiesiog į nemirtingumą, bei kita frazė „tapti nemirtingu“ *chengxian* (成仙), šioji nurodo į pokytį, tapimą nemirtingu. *Xian* (仙) ir *shenxian* (神仙) žodžiais buvo bendrai apibūdinami nemirtingieji abiejuose veikaluose. Vis dėlto verta paminėti, kad *xian* nebuvo Ge Hong sukurtas terminas, o jau naudotas gerokai anksčiau, maždaug 4-ame amžiuje prieš mūsų erą (Li, 2009, p.36). Pačiuose Ge Hong tekstuose galima aptikti, jog ne visi nemirtingieji buvo vienodo lygio jis juos suskirsto į tris rūšis *xian*: dangaus nemirtingieji *tianxian* (天仙), žemės nemirtingieji *dixian* (地仙) ir kūną palikusieji nemirtingieji *shijie xian* (尸解仙). *Baopuzi* 2-ame skyriuje yra rašoma: „Aukščiausieji perkeičia savo kūną ir pasiekia tuštumą, jie vadinami „dangaus nemirtingaisiais, viduriniai klajoja žymiuose kalnuose, jie vadinami žemės nemirtingaisiais, žemesnieji nemirtingieji pirmiausiai numiršta vėliau išsineria, jie vadinami kūną palikusieji nemirtingaisiais.“ (上士举形升虚，谓之‘天仙’；中士游于名山，谓之‘地仙’；下士先死后蜕，谓之‘尸解仙’ ) (Ge, 2011, p.59). Dangaus ir žemės nemirtingieji skyrėsi savo gyvenamąja vieta, tačiau galima pastebėti, jog kai kurie nemirtingieji patys pasirinkdavo ar jie norėjo likti žemėje ar verčiau ne (Ge, 2011, p.100). Nors ir visų praktikuojančių daoistų siekis buvo tapti aukštesniųjų lygių nemirtingaisiais, tačiau jį pasiekti pavykdavo retam, daugiausiai hagiografijose rašoma apie palikto kūno nemirtingieji. Šie naudodamiesi praktikomis ir talismanais sugebėdavo apgauti mirtį ir toliau gyventi. Bet minimi ir tokie atvejai, kai iš *shijie xian* vėliau buvo sugebama pervirsti į aukštesnio lygio nemirtingąjį (Campany, 2002, p.77).

Vis dėlto kalbant apie nemirtinguosius vienas iš pagrindinių Ge Hong veikalų teiginių yra tai, kad nemirtingumas nėra įgimtas, o jis gali būti išsiugdomas, apie tai rašoma 5-ame skyriuje: „Ilgaamžiškumą yra galima pasiekti, nes nemirtingu nėra gimstama“ (长生之可得、仙人之无种耳) (Ge, 2011, p.168), šis pasakymas vos ne labiausiai atspindi tai, jog norint tapti nemirtingu ar bent jau ilgai gyventi, reikia stengtis, nes tai nėra nulemta iš anksto prieš žmogui gimstant. Tad galima daryti išvadą, kad Ge Hong nepripažino *Zhuangzi* likimo sampratos, pagal kurią žmogaus ir kiekvieno egzistuojančio daikto gyvenimas yra nulemtas dangaus ar Dao. Tačiau norint pakeisti likimą ir pasiekti nemirtingumą žmogus turi būti užtikrintai stengtis ir nepasiduoti sunkumams, nes kitu atveju trukdys abejonės ir nepasiekus tikslo, jo telauks mirtis (Ge, 2011, p.201), nors toks elgesys *Zhuangzi* atžvilgiu būtų natūralumo griovimas. Taip pat Ge Hong veikaluose yra aptinkamos nuorodos į tradicinėje kinų medicinoje randamas žmogaus organizme egzistuojančias esybes, pavyzdžiui, tris mirties nešėjus arba tris

lavonus *sanshi* (三尸), kurie ypatingai prisideda prie žmogus mirtingumo, greitina mirties procesą (Kohn, 1998, p.839), arba čia taip pat egzistuoja ir likimo tvarkytojas *siming* (司命), kuris fiksuoja blogus žmogaus poelgius ir pagal tai trumpina žmogaus gyvenimo trukmę (Campany, 2002 p.47). Tad galima būtų manyti, kad Ge Hong nepaneigia to, kad paprastam žmogui natūraliai gresia mirtis, tačiau jis tikina, kad sudėtingos saviugdos pagalba tai įmanoma pakeisti.

Toliau Baopuzi vidiniuose tekstuose galima aptikti ir dar aiškesnį prieštaravimą *Zhuangzi* požiūriui į likimą: „Mano likimas mano rankose, o ne dangaus“ (我命在我不在天) (Ge, 2011, p.519). Toks pasakymas aiškiai parodo, jog priešingai nei *Zhuangzi*, kuriame siūloma patikėti gyvenimą likimui, Ge Hong nori jį valdyti ir tvarkyti pats (Yang, 2009, p.89). Būtent tai, jog žmogus, o ne dangus ar dievybės, nusprendžia, kiek jis gyvens ar kada mirs, nusako, kad siekti ilgaamžiškumo ar netgi išvengti mirties, tapti nemirtingu yra įmanoma. Tad *Zhuangzi* būdingas likimo susiejimas su neveikimu *wuwei* ir savaimingumu *ziran* prieštarauja Ge Hong idealams (Li, 2008, p.33). Būtent dėl to Ge Hong nepritaria ir idėjai, jog mirtis ir gyvenimas yra lygūs. Ge Hong neįtikino *Zhuangzi* mintys apie gyvenimo ir mirties lygybę, nes pagal jį, tarp dviejų dalykų, kurių vienas naudingas, o kitas ne, pats Zhuang Zhou irgi būtų pasirinkęs geresnį (Li, 2008, p.33). Tad galima suprasti, jog Ge Hong dažnai nepritarė *Zhuangzi* natūralios mirties įvaizdžiui bei jos sugretinimui su gyvenimu.

Tačiau šiam pokyčiui ir likimo keitimui, nemirtingumo siekimui yra reikalingos pastangos bei tam tikri metodai, ypač meditacija ir alchemija (Pregadio, 2005, p.136). He Gong aprašoma alchemija yra priskiriama išorinei alchemijai *waidan* (外丹), nes jos procesą sudarė vaistinių preparatų ir eliksyrų vartojimas. Pavyzdžiui, 4-ojo skyriaus pradžioje Ge Hong sako, kad: „Aš nagrinėjau gyvenimo tausojo veikalus ir rinkau ilgaamžiškumo siekimo metodus, visų šių tekstų kiekis perkopė tūkstančius, ir visuose juose, nuo senovės, [teigiama, kad] cinoberio ir aukso eliksyras turi didžiausią poveikį. Tad šie du dalykai nemirtingumui patys geriausi“ (余考览养性之书，鳩集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹、金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也) (Ge, 2011, p.107). Vėliau šiame skyriuje jis aptaria visus nemirtingumo siekimui svarbiausius eliksyrus, jų dozavimą, poveikius ir sudėtį, kurią dažniausiai sudarė metalai ir mineralai, kaip jau minėti auksas ir cinoberis. Būtent mineralams ir metalams buvo skiriamas ypatingas dėmesys, nes šie elementai natūralioje gamtoje bręsta ir keičiasi lėtai, tad alchemijoje buvo tikima, kad tokių medžiagų vartojimas gali

sulėtinti ir žmogaus vystymąsi (Campany, 2002, p.45). Teigdamas, kad būtent šie eliksyrų yra bene svarbiausi norint tapti nemirtingu ir išvengti mirties.

Tuo tarpu meditacijoje yra svarbu išsaugoti *qi* 气 energija (Li, 2008, p.32). Kaip teigia Ge Hong: „Visi žmonės gyvena *qi*, kuri egzistuoja žmonėse. Nuo dangaus iki visų dalykų žemėje, nėra jokio gyvo organizmo, išgyvenančio be *qi*“ (夫人在气中, 气在人中, 自天地至于万物, 无不须气以生者也) (Ge, 2011, p.188). Tad *qi* energiją reikia išlaikyti ir jos neišnaudoti, nes jos mažėjimas, išsisklaidymas, skatina ligas ir artina mirtį. Tačiau ne tik *qi* energijos saugojimas, bet ir įvaldymas turi didelės reikšmės. He Gong teigia, kad net ir jei neturint eliksyrų ar medicininių augalų, bet mokant taisyklingai valdyti savo *qi* energiją, galima išgyventi iki keletos šimtų metų (Ge, 2011, p.190). Tai yra reikalinga, nes išorinės alchemijos būdu gaminami eliksyrų nėra gaunami greitai, tad *qi* saugojimas ir medicininės žinios yra būtinos norint išvengti nepageidautinos mirties (Li, 2007, p.32).

Antai *Baopuzi* teigiama, kad žmonės miršta, nes jie turi daugybę troškimų, netinkamų įpročių, taip pat jie yra kamuojami daugybės ligų, kurios užpuola netikėtai (Ge, 2011, p.180). Čia Ge Hong požiūris iš dalies sutampa su *Laozi* ir *Zhuangzi* požiūriu, kad žmogiškoji veikla, emocijos, neteisingas elgesys, visi šie dalykai išsekina žmogaus energiją, todėl jis miršta ankstyva mirtimi. Apie tai rašoma ir *Baopuzi* 13-ame skyriuje, esą kiekvienos emocijos kaip liūdesio ar džiaugsmo perteklius, poilsis netinkamu metu, neteisingi įpročiai ir visi kiti veiksmai tik tai žaloja kūną ir sielą, taip artindami mirtį (Ge, 2011, p.341). Tad pagal He Gong būdas išsaugoti gyvybingumą yra išlaikyti visas emocijas harmonijoje, stengtis atsisakyti visų netinkamų įpročių bei žmoniškų turtų ir kitų dalykų, kurie gali atnešti nelaimės, taip pat reikia išmokti kvėpavimo technikas, kurios gali padėti atstatyti pusiausvyrą bei vartoti vaistinius preparatus ir eliksyrus, kurie padeda pasiekti nemirtingumą. Taip pat pabrėžiama, kad reikia tuo rūpintis iš anksto, o ne tada, kai žmogų užklumpa ligos, nes vis dėlto mirusio žmogaus prikelti jau nebeįmanoma. Tad tai rodo, kad ir nemirtingumo praktikomis reikia užsiimti ne tada, kai artinasi mirtis, nes tokiam kūne esamų žaizdų nebepataisomos.

Šioje dalyje išryškėja dar vienas Ge Hong požiūrio į gyvenimą, mirtį ir nemirtingumą skirtumas nuo *Laozi* ir *Zhuangzi* požiūrių. Ge Hong teigia, kad reikia kultivuoti ne tik sielą, bet ir kūną-formą *xing* (形). Ge Hong tekste yra rašoma, jog sielos egzistavimui yra reikalingas kūnas: „žmogus gimsta iš tuštumos, ir siela užpildo kūną, kad jis atsistotų, egzistuojantys [žmonės-daiktai] tampa tuštumos rūmais, o kūnas

sielos namais (夫有因无而生焉,形须神而立焉。有者,无之宫也;形者,神之宅也) (Ge, 2011, p.169). Be kūno siela negali egzistuoti viena, tad jei kūnas yra nusilpęs ir ligotas, siela, kuri siejama su gyvenimu ir gyvybingumu, gali išsisklaidyti ir tada žmogus miršta. Tad sveikas ir gyvybingas kūnas tampa ilgo gyvenimo sąlyga (Yang, 2009, p.89). Dėl tokios priežasties Ge Hong nemirtingumą galima pasiekti tik kultivuojant sielą ir kūną kartu. Kitu atveju, kūno nusilpimas simbolizuoja gresiančią mirtį ir sielos išsisklaidymą.

Galiausiai, šiai nemirtingumo saviugdai taip pat yra svarbus gerų darbų atlikimo kiekis (Campany, 2002, p.50). Šiame kontekste galima prisiminti jau minėta Likimo tvarkytoją, kuris už blogus darbus trumpina žmogaus gyvenimo dienų skaičių. Netgi yra rašoma, kad žmogus, kuris neužsiima alchemija, bet atlieka gerus darbus ir pasižymi gera morale, išvengs netikėtos, ankstyvos mirties (Ge, 2011, p.104). Tačiau norint pasiekti nemirtingumą arba bent jau ilgą gyvenimą, gerų darbų kiekis yra skaičiuojamas šimtais (Kohn, 1998, p.841). Tad šioje vietoje galima suprasti, kad Ge Hong iš dalies į ankstyvą mirtį žvelgia kaip į nusižengimų arba moralės normų neatitikimo pasekmę, kartu kaip į išvaistytą laiko rezultatą. Tai reikštų, jog žmonės, kurie yra savanaudžiai ir kenkia kitiems, negali išvengti mirties.

Vis dėlto Ge Hong tekstuose galima aptikti vieną įdomesnių mirties įvaizdžių, tai mirties klastojimas kitaip vadinamas „išsilaisvinimu iš kūno“ *shijie*. Toks būdas buvo reikalingas, nes tuo metu tradicinėje kinų visuomenėje buvo tikima, kad egzistuojančios dievybės, kaip prieš tau jau minėtas likimo tvarkytojas, kuris stebi žmones ir jų elgesį. Arba taip pat buvo dievybė Yanluo Wang 阎罗王, kuriam priklausė knyga, kurioje buvo surašytos visų žmonių gimimo ir mirties datos. Dievybei ištrinus žmogaus vardą iš sąrašo jis mirdavo (Li, 1993, p.113). Tad būtų galima sakyti, kad toks išsivadavimas iš kūno, jo palikimas galėjo apgauti dievybes ir leisti jam gyventi ilgiau. *Shijie* dažniausiai atliekamas šiuo būdu: šeimos nariams paskelbiama apie artimojo mirtį, apraudojama žmogaus mirtis, atliekant laikojoimo ceremonijas palaidojamas kūnas. Bet vėliau išaiškėja, kad žmogus nėra miręs, tik gyvena kitoje vietovėje pasikeitęs vardą. Atidarius karstą jis būdavo tuščias arba ten rasdavo įvairių talismanais užkerėtų šakelių, drabužių skiaučių ar kitų daiktų (Campany, 2002 p.54). Tačiau ne visada šis metodas buvo atliekamas norint pabėgti nuo žmogų stebinčių dievybių, dažnai tai buvo būdas pasiekti nemirtingumą žmonėms, kurie negali tapti aukštesnių rangų nemirtingaisiais. Nors tai buvo laikoma žemiausiu nemirtingumo lygiu, tokių

atvejų neretai galima sutikti hagiografijose, kuriose aprašyti veikėjai dėl įvairiausių priežasčių nemirtingumą pasiekė būtent šiuo būdu. Pavyzdžiui, Fei Changfang atliko *shijie* norėdamas, kad jo šeima verčiau laikytų jį mirusiu, nei žinotų, jog jis juos paliko saviugdos tobulinimui (Campany, 2002, p.163). Cheng Wei žmona, kuri neištverusi savo vyro spaudimo rinkosi šį metodą (Campany, 2002, p.140) arba Li Shaojun, kuris norėjo ne tik pasiekti nemirtingumą, bet ir išsivaduoti nuo įtakingo globėjo (Campany, 2002, p.223). Šios istorijos rodo, kad žmogus ne tik sugeba keisti likimą saviugdos ar gerų poelgių pagalba, bet taip pat gali apgauti mirtį, panaudodamas tam tikrus ritualus ir talismanus. Tačiau toks mirties apgavimas jiems nesuteikia visiško nemirtingumo.

Hagiografijose taip pat pasakojama apie žmones, sugrįžtančius į gyvenimą, tokiu pavyzdžiu galima laikyti Dong Fei ir Shi Xie istoriją:

*Shi Xie, kuris dirbo Jiaozhou apygardos inspektoriumi, mirė nuo apsinuodijimo. Jis jau buvo miręs tris dienas, kai Dong Feng, lankęsis pietiniame regione, nuvyko pas Shi Xie ir į mirusio vyro burną įdėjo tris tabletes. Tada jis į burną įpylė šalto vandens ir liepė kažkam laikyti Shi galvą ir ją kratyti kol vaistas ištirps. Valgio metu Shi Xie atmerkė akis ir pajudino rankas ir kojas. Po pusdienio jis jau galėjo atsisėsti. Jis buvo gyvas. Po keturių dienų jis jau galėjo kalbėti, tad jis pasakojo, kad tuo metu kaip jis mirė, kelios dešimtys raituotų karių atvyko jo. Jie pasodino jį į masyvią kariatą ir išvežė. Kai jie pravažiavo pro didžiulius raudonus vartus, jis buvo nuvestas į kalėjimą. Žmonės kalėjime buvo apgyvendinti po vieną, bet celės vos ne vos talpino vieną žmogų. Jie nuvedė Shi į vieną iš tokių celių ir izoliavo žemėmis taip, kad jis nieko nebegalėjo matyti. Tada jis išgirdo kažką sakant: „Didysis Vienis (taiyi 太一) ką tik atsiuntė žinutę, liepdamas tuojau pat išleisti Shi Xie!“ Tada jis išgirdo žemės kasimo garsą tiesiai prie įėjimą į jo celę. Po ilgo laiko jie jį išleido ir nuvedė ten, kur jo laukė trys vyrai sėdintys raudonkanopių arklių traukiamame vežime. Vienas jų, laikantis valdininko įgaliojimą, liepė Shi Xie pritvirtinti vėžimą ir pranešė, kad parveš jį namo. Kitą momentą jis pasiekė vartus ir atgijo. (Campany, 2002, p.142-143).*

Šis pasakojimas leidžia suprasti, kad yra galimybė sugrįžti į gyvenimą vaistinių preparatų dėka. Panašus siužetas aptinkamas ir istorijoje apie Feng Gang, nemirtingąjį, sukūrusį vaistus, gebančius prikelti žmogų iš numirusiųjų (Campany, 2002, p.148). Nebuvo keista, kad nemirtingieji turėjo įvairių galių bei sugebėjimų, tačiau žmogaus prikėlimas panaudojant tam tikrus vaistus iš dalies prieštarauja prieš tai *Baopuzi* išsakytam teiginiui, jog reikia užsiimti saviugda ir kūno išlaikymu, nes numirusio žmogaus prikelti neįmanoma. Vis dėl to antroji šio pasakojimo dalis atskleidžia

tuometinį suvokimą apie žmogaus gyvenimą mirus. Šiame pasaulyje, sprendžiant iš detalių, kaip valdininko įgaliojimas, raitelius, dirbančius žmones, galima suvokti, kad gyvenimas anapus turi panašią sistemą kaip ir gyvųjų. Nors hagiografijose daugiau neminima apie gyvenimą po mirties, to laikotarpio literatūroje egzistuoja grįžimo iš pomirtinio gyvenimo ir pasakojimų apie buvimą ten motyvai. Šioje istorijoje minimas „žemiškasis kalėjimas“ buvo viena iš keletos vietovių, į kurią žmogus galėjo pakliūti po mirties (Campany, 1990, p.102-103).

Trumpai apibendrinant Ge Hong idėjas, galima sakyti, kad jo darbuose, tiek *Baopuzi*, tiek *Shenxian zhuan*, yra dėstomas savitas požiūris į mirtį. Viena vertus, jam mirtis yra natūrali, ji kaip ir *Zhuangzi* ir *Laozi* veikaluose yra įvykis, kuris turėtų įvykti paprastam žmogui, nes jo gyvenimo trukmė yra nulemta iš anksto. Kita vertus, Ge Hong nemano, kad šios nustatytos gyvenimo trukmės neįmanoma pakeisti, tokiu būdu kritikuodamas *Zhuangzi* požiūrį į gyvenimo ir mirties lygiavertiškumą. Kadangi, Ge Hong labiausiai vertino gyvenimą ir galbūt netgi bijojo mirties, jam labiausiai rūpėjo kuo ilgesnis žmogaus gyvenimo pratęsimas. Šiam tikslui jis pasitelkia ne tik meditaciją, gerų darbų atlikimą bei palaikomą aukštą moralę, bet ir alcheminių eliksyrų, medicininių augalų vartojimą. Galima net pastebėti, kad kūno kultivacija ir jo išlaikymas, buvo viena iš naujesnių Ge Hong aptartų idėjų. Vis dėlto iš jo *Shenxian zhuan* galima matyti, kad daugelis nemirtingųjų iš tiesų nepasiekė dangiškojo ir žemiškojo nemirtingumo lygmens, bet išsivadavo iš mirtingumo mirties imitavimo – *shijie* metodu, ką galima laikyti savotišku mirties apgavimu. Tad nors mirtį čia galima aplenkti ir to reikėtų siekti, ji vis tiek yra neišvengiama žmonėms, kurie nepasirenka tikslo tapti nemirtingu.

### 3. MIRTIES TRAKTAVIMAS QUANZHEN MOKYKLOJE

Nuo Tang dinastijos (唐朝, 618-690, 705-907) daoizmo tradicijoje vis labiau išplito vidinės alchemijos – *neidan* (内丹) praktika (Robinet, 1989, p.303), kuria rėmėsi vėliau atsiradę mokyklos, sutelkę dėmesį ne į eliksyrų ir įvairiausių medicininių augalų vartojimą, o į kūno perkeitimo ir pačios sielos nemirtingumą, atsisakydamos Ge Hong aprašytų nemirtingumo siekimo metodų.

Viena iš tokių mokyklų buvo Quanzhen, Visiško tobulumo mokykla. Joje ne tik buvo priimta *neidan* praktika, bet kitas svarbus jos skirtumų nuo ankstesnių mokyklų – tai bandymas sintezuoti daoistines idėjas bei praktiką su kitais dviem tradicinėje Kinijoje paplitusiais mokymais – budizmu ir konfucianizmu. (Yao, 2000, p.569). Dėl šių dviejų priežasčių požiūris į mirtį bei gyvenimą šioje mokykloje irgi ėmė kisti.

Pirmuosius mirties įvaizdžius galima sutikti jau istorijoje apie šios mokyklos įkūrimą. Quanzhen Dao įkūrėju yra laikomas Wang Zhe 王喆 arba kitaip dar Wang Chongyang 王重阳. Jo hagiografijoje, rašoma, kad Wang Zhe pradžioje gyveno su šeima, mokėsi pagal konfucianistinius tekstus, laikė egzaminus, dirbo karinėje sferoje. Vėliau jis atsistatydino ir paliko savo šeimą. Tuo metu jis sutiko nemirtinguosius, kurie jam padiktavo keletą taisyklių. Jose buvo siūloma atsisakyti visų blogų įpročių ir tris metus nuoširdžiai užsiimti savikultivacija. Gavęs tokius nurodymus, Wang Chongyang pasistatė atsiskyrelio trobelę ir ant jos pasikabino užrašą „Gyvenančio numirėlio kapas“ (dar galima versti ir kaip „Kapas gaivinantis numirėlį“ *huo siren mu* 活死人墓) ir parašė poemą: „Wang Zhe, vaikstantis numirėlis, prarado protą“. Po trijų metų jis sudegino savo pašiūrę ir leidosi klajoti po skirtingas vietas rinkdamas savo mokinius (Komjathy, 2013, p.276-279). Taigi šioje istorijoje pagrindinis pastebimas metaforizuotos mirties įvaizdis yra gyvenantis arba vaikstantis numirėlis. Wang Zhe taip pasivadino prieš pradėdamas tris metus saviugdą, tad galima manyti, kad jo nuomone, žmogus, kuris nėra pasiryžęs saviugdą keliui, yra jau miręs. Taip pat jo pašiūrės sudeginimo momentas buvo tarytum pabudimo – prisikėlimo metafora, kur atsiranda riba tarp jo kaip vaikstančio numirėlio ir kultivuojančio daoisto.

Toks mirties įvaizdis, šios mokyklos darbuose neapsiriboja tik su Wang Chongyang istorija. Jis plėtojamas Wang Chongyang ir jo mokinių – septynių tobulųjų – poemose. Tiesa, jose galima rasti nuorodas į jau anksčiau aptartą Zhuangzi 18-o skyriaus motyvą, kuriame Zhuangzi keliaudamas pakelėje pamato kaukolę ir ima ją

apraudoti. Vis dėlto Quanzhen Dao adeptų kūryboje ši kaukolė pasikeičia į skeletą (*kulou* 骷髏) ir čia jau nebepasakojama apie pomirtinio gyvenimo džiaugsmus. Kaip tik priešingai, šios mokyklos adeptų poemose skeletas pirmiausia simbolizuoja žmogaus, kuris nekultivuoja Dao, trumpą ir beprasmį gyvenimą, tuo norint pasakyti, jog žmogus kuris nepasirenka daoisto kelio tėra tik vaikstantis lavonas (*xingshi* 行尸) (Idema, 2014, p.2). Vienos iš Wang Chongyang poemų pirmoji dalis skamba taip:

*Aš apraudoju skeletą,  
Gulintį atviruose laukuose.  
Tavo vieniši balti kaulai išbarstyti,  
Atklydę iš nežinomos vietovės.  
Nėra jokio būdo pasakyti, ar tu vyras, ar moteris.  
Tu buvai atstumtas ir visiškai apleistas.  
Tai dėl to, kad nepraktikavai savikultivacijos ankstesniuose gyvenimuose,  
O verčiau linksminaisi kaip kvaila beždžionė,  
Ir štai, šiame gyvenime tu prapuolei.  
Nupūstas vėjo, permirkęs nuo lietaus, saulės išdegintas,  
Tu esu mušamas bejausmių piemenų.* (Komjathy, 2013, p.31)

Šioje dalyje skeletas matomas, kaip trumpo gyvenimo ir žmogaus klaidingų pasirinkimų pasekmė. Aiškiai pabrėžiama saviugdos prasmė, kuri gali apsaugoti žmogų nuo tokio likimo. Ši gyvenimo švaistymo tema tęsiama ir Tan Changzhen (谭长真) poemoje:

*Skelete, o skelete, tavo veidas toks bjaurus,  
Ir tik dėl to, kad gyvendamas mėgavaisi gražuolėmis ir alkoholiu.  
Klastinai besišypsodamas, tu mitai idėjomis ir malonumais,  
Tad tavo kraujas ir kūnas palaipsniui buvo iššvaistytas.  
Palaipsniui save švaistei, bet vis tiek toliau geidei  
Dėl godumo ir aistros, tu negrįžtamai išsklaidei savo gyvybingumą,  
Tavo troškimai buvo be limitu, bet tavo kūnas turėjo ribas.  
Ir štai šiandien tu tapai skeletu!  
Tampantis skeletu, paklausyk manęs,  
Nėra lengva įgyti žmogišką kūną su Septyniais turtais!  
Suprask, kad vidinė prigimtis ir likimas yra kaip virvių traukimas,  
Tad aklai neseik savo emocijų!  
Štai kodėl aš pavaizdavau tokį vaizdinį, kad tau parodyčiau,  
Ir pamatyčiau, ar tu šiandien pabusi, ar ne!* (Komjathy, 2013, p.32)

Galima matyti, jog Quanzhen mokyklos adeptai, visus nekultivuojančius laikė savotiškai mirusiais dar iki jų tikrosios mirties. Tad šioje poemoje yra kreipiamasi į tokį žmogų kviečiant jį pabusti ir užsiimti saviugda. Poemoje randamos tikslesnės

gyvybingumo iššvaistymo priežastys, vadinamos keturiomis kliūtimis *sihai* (四害): alkoholis *jiu* (酒), seksas *se* (色), pinigai *cai* (財) ir pyktis *qi* (气). Pavyzdžiui kitoje poemoje rašoma, kad skeletas kreipėsi į adeptą verkdamas: „Kaip aš gailiuosi savo ankstyvų dienų, dėl geismo vynui, moterims, savo pykčio ir gobšumo!“ (Idema, 2014, p.16). Tad suprantama, kad šių ydų Quanzhen mokyklos astovams yra griežtai liepiama atsisakyti, nes jie užgožia žmogaus prigimtį, sudarko vidinę sistemą, suaktyvina emocijas, sukelia kančias ir sudrumsčia mintis, taip žalodami adepto kūną, širdį bei priartindami mirtį (Komjathy, 2007, p.101). Galima daryti išvadą, kad šios mokyklos adeptai nors laikė mirtinguosius metaforiškais mirusiaisiais, anksčiau, prieš kultivuodami Dao, patys buvo vaikščiojantys skeletai, mėgavosi mirtingųjų pramogomis, malonumais. Tačiau jie išdrįso pasitraukti iš klaidingo gyvenimo bei pasirinko saviugdą kelią.

Šis požiūris į mirtingą gyvenimą atspindi ir Wang Chongyang suformuluotuose moralinės ir psichofizinės saviugdą principuose. Jis sudarė „Chongyang mokymo penkiolika punktų“ (*Chongyang lijiao shiwu lun*, 重阳立教十五论), kuriose buvo nusakyti ankstyvosios Quanzhen Dao mokyklos mokymų pagrindai (Komjathy, 2013, p.104). Šiuos 15 punktų sudarė: gyvenimas atsiskyrus, debesingas klaidžiojimas, tekstų skaitymas, medicininių augalų paruošimas, (pašiūrių) statymas, dao siekimo bendrakeleiviai, meditacija, širdies – minčių kontroliavimas, įgimtos prigimties tobulinimas, penkių energijų sujungimas, įgimtos prigimties ir gyvenimo likimo sujungimas, išminčių kelias, trijų pasaulių peržengimas, kūno maitinimo metodai ir žemiškojo žmonių pasaulio palikimas (Komjathy, 2013, p.104). Tačiau šiame darbe bus aptariami tik keletas, kuriuose išryškėja šios mokyklos požiūrį į mirtį.

Pradėsiu nuo dviejų pirmųjų punktų: gyvenimas atsiskyrus ir debesingas klaidžiojimas. Šie du punktai, nurodo į Quanzhen vieną iš pagrindinių bruožų tai asketišką ir nuošalų gyvenimą. Apskritai norint tapti šios mokyklos adeptu Wang Chongyang reikalaudavo, kad būsimi mokiniai paliktų savo namus, šeimą, atsisakytų jau minėtų keturių pagundų (Komjathy, 2013, p.3). Tai tarytum buvo pirmas žingsnis nuo tapimo gyvu numirėliu iki „gyvybingo“ adepto. Atsiskyrę nuo šeimų, adeptai asketiškai gyvendavo pašiūrėse arba kalnuose (Komjathy, 2013, p.4), kur jų neviliodavo žmogiškojo gyvenimo pagundos. Tuo tarpu debesų klajojimas, reiškė ne keliavimą po įvairias vietas, per skirtingus pojūčius, kur galima lengvai išvarginti

kūną ir širdį, o klajojimas vidinėje prigimtyje, jos analizavimas ir siekimas tyrumo (Komjathy, 2013, p.109). Tad galima suprasti, kad Quanzhen Dao mokyklos adeptai stengėsi atsisakyti visko, kas susiję su paprastų žmonių mirtingu gyvenimu.

Kitas svarbus Wang punktas yra apie meditaciją. Jau iš prieš tai matyto pasakymo, kad reikia gryninti ir analizuoti savo mintis, galima suprasti, kad šios mokyklos bene svarbiausias kultivacijos metodas yra būtent meditacija. Jos metu reikalaujama išvalyti mintis, atsisakyti visų netinkamų, širdį drumsčiančių minčių, dar kitaip tekstuose dažnai vadinamų kaip dulkės ar purvas *chen* (尘) (Komjathy, 2013, p.141). Tekstuose dulkių metafora yra naudojama ir kitu kontekstu, tai yra dulkių pasauliu *chenshi* (尘世), kuriuo dažnai vadinamas kasdienis žmonių pasaulis (Komjathy, 2007, p.106) ir tai nurodo į mirtingojo žmogaus gyvenimo laikinumą ir beprasmiškumą ir kartu nešvarumą. Galima manyti, kad dulkių ir kitų išorinių vaizdinių *waijing* (外景) atsikratymas perkeltine prasme gali reikšti atsisakymą netinkamų, netyrų minčių, mirtingojo gyvenimo įpročių. Meditacijos metu turi būti išlaikyta visiška ramybė, tyrumas ir vientisumas, jos metu negali būti jokio trukdžio. Wang Chongyang rašo, kad meditacijos metu „neleisk išoriniam pasauliui įsiskverbti į vidų. Jei yra nors menkiausia mintis apie sujudėjimą, tai nebebus vadinama ramiu sėdėjimu *jingzuo* (靜坐). Jei tu sugebi taip praktikuoti, tai tavo vardas bus įrašytas tarp nemirtingųjų, nors ir tada kūnas gyvena dulkių pasaulyje“ (Komjathy, 2013, p.111). Tad ramaus sėdėjimo meditacija yra būdas pasiekti nemirtingumą, kuris šioje mokykloje kaip pastebima iš šio fragmento yra siejamas su tyrumo ir ramybės puoselėjimu. Tuo tarpu mirtis ir mirtingųjų pasaulis perkeltine prasme yra siejamas su dulkėmis ir purvu, taip įgydamas neigiamą poziciją.

Ne mažiau svarbus yra paskutinis punktas apie žemiškojo žmonių pasaulio palikimą:

*Žemiškojo gyvenimo palikimas nereiškia, kad kūnas pasitraukia. Tai nurodo į širdies-minčių būseną. Kūnas yra kaip lotoso šaknis, o širdis-mintys kaip lotoso žiedas. Šaknis yra purve, bet žiedas yra visiškoje tuštumoje.*

*Žmogaus, realizuojančio Dao, kūnas gyvena mirtingųjų pasaulyje, tačiau jo širdis-mintys ilsisi dieviškose sferose. Žmonės šiandien trokšta būti amžinai nemirštantys, todėl „įprasto pasaulio palikimas“ jiems atrodo absurdiškai. Tokie žmonės nėra pilnai supratę Dao dėsnių.* (Komjathy, 2013, p.114)

Dažniausiai, įprasto pasaulio palikimas *li fan shi* (离凡世) kaip frazė gali būti vartojama įvardinti mirimą, kaip mirties sinonimas. Tačiau šiame pasisakyme galima suvokti, kad pasaulio palikimas, Quanzhen Dao mokykloje, yra širdies – minčių persikeitimas, kai kūnas toliau lieka mirtingųjų pasaulio. Taip pat šiame mokyme Wang Chongyang kritikuoja žmones, siekiančius amžino nemirtingumo, tokio, kuris buvo aukštinamas Ge Hong. Tokia žmogiško kūno nemirtingumo idėja yra niekinama, nes toks kūnas priklauso purvinam pasauliui. Todėl žmogus, siekdamas tokio nemirtingumo netampa švarus, grynas. Taip pat galima numanyti, kad žemiško kūno mirtis iš tiesų yra neišvengiama.

Kitas svarbus šaltinis yra Quanzhen adeptų hagiografijos. Kai, kuriose hagiografijose jų pasikeitimas ir tapimas nemirtingais vaizduojamas kylimu į dangų stovint ant debesų ar skrendant kartu su gervėmis, pavyzdžiui, Tan Changzhen buvo apgaubtas penkiaspalvių debesų ir aplink jį skraidė gervės (Komjathy, 2013, p.274). Tačiau keliose kitose hagiografijose yra nesunku pastebėti, kad prieš jiems paliekant mirtingųjų pasaulį, šios mokyklos adeptus ištikdavo fiziška mirtis. Pavyzdžiui, Yan Chuchang (严处常) hagiografijoje rašoma, kad jis mirė sulaukęs 73-ių metų, be jokių ligų (Komjathy, 2013, p.293). Tad iš to galima suprasti, kad šios mokyklos atstovai suvokė, jog fizinė mirtis jiems taip pat yra neišvengiama, kad kiekvienas jų gimsta ir miršta kaip visi žmonės (Eskildsen, 2004, p.152). Tai yra todėl, kad žmogaus kūnas pasilieka mirtingųjų pasaulyje, tad jis irgi telieka mirtingas. Dėl to svarbu išsiaiškinti, kaip yra aprašomi adeptai prieš mirtį ir kaip į mirties momentą reagavo kiti siekėjai. Pirmiausia, manau, galima pradėti nuo mokyklos įkūrėjo Wang Chongyang istorijos. Joje yra rašoma, kad Wang Chongyang žinodamas apie artėjančią mirtį ir dėl jo liepė mokiniams stipriai dėl jo neliūdėti. Tačiau jam mirus, Ma Danyang (马丹阳), vienas iš mokinių, negalėjo suvaldyti ašarų, bet tuomet, jam pradėjus raudoti, Wang Chongyang atmerkė akis ir išbarė jį dėl verkimo bei perdavęs paskutinius mokymus vėl numirė (Komjathy, 2013, p.282). Šioje ištraukoje galima pastebėti du dalykus, pirma – mokytojas buvo susitaikęs su savo mirtimi, antra – jis prašo jam pasitraukus negedėti. Tad Wang Chongyang mirus ir jo mokiniams imus raudoti, mokytojas prisikelia, klausdamas, dėl ko taip jo sielvartaujama. Iš dalies tai galima laikyti nuorodą į *Laozi* mirties apraudojimą, aprašytą, *Zhuangzi* veikale. Jame rašoma, kad žmonės raudoję dėl *Laozi*, prieštarauja natūraliai tvarkai. Taip pat šiame pasakojime teigiama, kad dėl mokytojo nereikia raudoti, nes jis mirdamas „sugrįžo į Tobulumą“ (Komjathy, 2013,

p.282). Galima teigti, kad šios mokyklos adeptų požiūris į pačią mirtį buvo iš dalies atitiko *Zhuangzi* suvokimą, jog tai yra neišvengiamas ir būtinas procesas.

Hagiografijose galima pastebėti dar vieną trumpą nuorodą į kitą *Zhuangzi* istoriją – jo žmonos mirtį. Zhuang Zhou nesielvartavo dėl žmonos mirties, kadangi jo supratimu ji neegzistavo, tai tiesiog tebuvo natūralių gamtos jėgų transformacija. Panaši mintis yra nagrinėjama hagiografijoje apie Sun Bu'er (孫不二), kuri buvo vienintelė moteris iš septynių Wang Chongyang mokinių. Sun Bu'er buvo Ma Danyang žmona, tačiau jiems abiem tapus adeptais, ši pora išsiskyrė, kadangi nutarė savo gyvenimą pasišvęsti saviugdai. Vėliau moteris medituodama „ramiai priėmė momentą“ – mirė. Tada ji nuo debesų pasirodė savo buvusiam vyrui, sakydama, kad ji pirmiau už jį sugrįžo į Penglang. Tai išgirdęs, Ma Danyang ėmė šokti, švęsdamas jos žmogiškojo pasaulio palikimą. Kaip matome, pagrindinis šių dviejų istorijų skirtumas yra tai, kad Zhuangzi žmona mirė dėl transformacijos, o Sun Bu'er pasiekė tyrumą ir pateko į Penglang. Taip pat pasakojimuose galime pastebėti Ma Danyang reakcijų skirtumą: mirus mokytojui ėmė raudoti, bet mirus buvusiai žmonai, jis šoko ir džiaugėsi. Tad galima interpretuoti, kad jis kaip adepts patobulėjo, pradėjo suvokti, jog žmogaus mirtis nėra kažkas skausmingo ir gedėtina.

Iš pasakojimų galima daryti išvadą, kad adeptai su tokia mirtimi yra susitaikę. Buvo manoma, kad miršta ne adeptai, o tik jų fiziniai kūnai, jie patys ir jų tikrieji kūnai persikelia į nemirtingųjų pasaulius, kaip pavyzdžiui Sun Bu'er į Penglang. Todėl Quanzhen adeptai, matė būtinybę atsiskirti nuo savo fizinio kūno (Eskildsen, 2004, p.153), priešingai Ge Hong nuomonei, kad norint tapti nemirtingu, kūnas yra ne mažiau svarbus. Priežastis tam buvo paprasta, jie teigė, kad žmogiškas kūnas netinkamas nei patekimui į dangų, nei mirties išvengimui (Eskildsen, 2004, p.58). Tad Quanzhen adeptų nemirtingumo siekimas, nėra lygus fiziškam amžinumui, kaip tik priešingai, žemiško kūno mirtis yra neišvengiama.

Adeptų atsiskyrimas nuo tikrojo kūno yra atliekamas alchemijos metu siekiant suformuoti kūną anapus kūno *shenwai shen* (身外身) arba kitaip dar vadinamą Dharmos kūną *fashen* (法身). Tai labiau dvasinis kūnas, kuris turi galimybę peržengti per kasdienio gyvenimo mirties ribas ir pasiekti dieviškąją sferą (Komjathy, 2007, p.470). Tad vidinės alchemijos būdu išgavus tokį kūną, adeptui mirus, jiems mirtingasis kūnas lieka nebereikalingas, kurį jie gali palikti. Antai, viename iš Liu Changsheng (劉長生) „Nemirtingumo palaimos ketureilių“, kuriuose pažingsniui yra aptariamas

nemirtingumo siekimas, rašoma: „Atsisakyti kūno, kad būtų atskleistas kūnas anapus kūno” (Komjathy, 2013, p.64). Tad tokio kūno turėjimas nurodo į galimybę persikelti iš žmogiškojo į dieviškąjį pasaulį.

Iš tiesų šis Dharma kūno siekimas į Quanzhen mokymą buvo perimtas iš budistinių idėjų. Quanzhen mokyklos terminologijoje yra aptinkamas dar vienas budistinis terminas, tai reinkarnacijos ciklas - *samsāra*. Quanzhen tekstuose rašoma, kad žmogus, kuris siekia turtų, turi daugybę troškimų, dėl to negali palikti mirtingųjų pasaulio ir išsivaduoti iš reinkarnacijos rato. Tad galima teigti, kad paprasto žmogaus, kuris neužsiima kultivacija likimas yra mirtis ir nauja reinkarnacija, kurią vėl seks mirtis ir vėl gimimas ir naujo, nes šis žemiškųjų atgimimų ciklas neturi griežto limitu. Apskritai yra manoma, kad žmogaus kūnas yra surenkamas pagal praeitų gyvenimų gerus darbus, tad jo turėjimas suteikia progą išsivaduoti iš reinkarnacijos rato (Eskildsen, 2004, p.166). Vis dėlto tokia galimybė pasinaudoja mažai žmonių, todėl jų laukia vis nauji atgimimai. Kaip rašoma Quanzhen tekstuose: „Jei neužsiimsi saviugda, mirčiai atėjus, tau nepavyks pasiekti būsenos, kada nebereikės reinkarnuotis“ (Komjathy, 2013, p. 87). Galima teigti, kad tik saviugda gali išgelbėti žmogų nuo nesibaigiančio reinkarnacijos ciklo, tad skatinama nepraleisti progos bei ją laiku ir tinkamai pasinaudoti.

Tačiau viename iš Ma Danyang mokymų yra randamas paprieštaravimas budistiniui mąstymui: „Budistinis mokymas nori, kad mes išgrynintumėme pasaulį, tačiau mes turėtume ištyrinti savo širdį-mintis. Jei širdis-mintys yra tyra ir švari, reinkarnacija užsibaigia natūraliai“ (Komjathy, 2013, p. 88) Žmogaus, kuris užsiima saviugdų metodais ir atsisako visų troškimų, mirtį tikrai jo fizinis kūnas, o ne siela. Todėl jam nebereiktų grįžti į amžinąjį gyvenimo ir mirties ratą. Tokiu atveju mirtis tampa tik ciklo dalimi. Nors yra naudojami skirtingi kontekstai, tačiau čia galime įžvelgti ir *Zhuangzi* mintį, kad mirtis yra gyvenimo pradžia, gyvenimas yra mirties pabaiga.

Vis dėlto reikėtų paminėti ir šios mokyklos praktikoje pasitelkiamas konfucianistines idėjas, kurių pagrindą sudarė moralė ir etika, gerų darbų atlikimas (Komjathy, 2007, p.151). Į tokių dorybių sąrašą pakliūna: atlaidumas, nuoširdumas, gerumas, pakantumas, ištikimybė valdovui bei pagarba tėvams ir mokytojams (Komjathy, 2007, p.207). Laikantis tokių nurodymų žmogus gali siekti tobulumo saviugdoje. Tačiau negalima teigti, kad tokia konfucianistinės etikos įtaka būdinga tik Quanzhen mokyklai, nes Ge Hong veikaluose, ypač *Baopuzi*, rašoma, jog žmogus

norintis pasiekti nemirtingumą ar bent jau ilgaamžiškumą, turi išlaikyti gerą moralę ir atlikti tinkamus, gerus darbus. Tad šios konfucianistinės vertybės buvo įtakingos ne tik Quanzhen Dao mokyklos disciplinoje, bet jos jau egzistavo ankstesnėse idėjose.

Taigi, galima teigti, kad Quanzhen mokykloje pats mirtingųjų pasaulis buvo suvokiamas kaip beprasmis ir alsuojantis mirtimi, jame esančius gyvenančius žmones laikė skeletais arba vaikštančiais lavonais. Toks įvaizdis buvo formuojamas, kadangi paprastas, nekultivuojantis žmogus turi daugybę troškimų ir įgeidžių, kurie drumsčia jo mintis, išsklaido žmoguje esančią energiją, taip neleisdami jam pasiekti ar bent jau išlaikyti tam tikrą tyrumą. Tokie žmonės ne tik buvo žemės paviršiuje gyvenantys skeletai, bet kartu buvo pasmerkti amžinam reinkarnacijos ciklui, nes pasinaudojo galimybe praktikuojant ir kultivuojant išsivaduoti iš tokio amžinybės rato. Bet tie, kurie nuoširdžiai užsiimė meditacijos praktikomis, galėjo iš jo išsivaduoti, ir tapti nemirtingaisiais. Tačiau, jie nebuvo tokio tipo nemirtingieji apie kuriuos rašė Ge Hong. Quanzhen Dao adeptai žinojo, kad fizinio kūno nemirtingumas yra neįmanomas. Dėl to mirties momente jie, kaip ir *Zhuangzi*, manė, kad gedėti nėra prasminga. Jų nemirtingumas veikiau priminė grįžimą ir tyriausią pradinę būtį, kurioje jiems nebeaktualūs mirtingo gyvenimo ypatumai. Tad galima matyti, kad šios mokyklos adeptai nepraktikuojančius žmones jau laikė mirusiais, o savo fizinio kūno mirtį jie sutikdavo nesistengdami jo išvengti, o ramia širdimi, tarytum, jau iš anksto žinoję, kad tai įvyks.

## IŠVADOS

Atliktas kelių daoizmo istorijos laikotarpių ir jų veikalų tyrimas atskleidė, kad šioje tradicijoje požiūris į mirtį vienur stipriai kito, o kitais atvejais išliko panašus, beveik nepakitęs. Taip pat galima teigti, kad kito ne tik požiūris į ją, bet ir kryptys per kurias buvo į mirtį žvelgiama bei naudojami skirtingi jos įvaizdžiai.

Visuose aptartuose veikaluose mirtis buvo suprantama kaip natūralus gamtos procesas, tačiau kiekviename laikotarpyje bei mokykloje šis suvokimas pasiektas skirtingai. *Laozi* ir Ge Hong idėjose buvo esama panašumų. Kadangi *Laozi* teiginiuose, siūloma tausoti gyvybingumą ir siekti ilgo gyvenimo, o Ge Hong veikaluose siekiama išvengti mirties nemirtingumu. Tuo tarpu toks nemirtingumo troškimas *Zhuangzi* būtų laikomas natūralumo dėsnių prieštaravimu, nes pastarajame buvo siūloma susitaikyti su likimu ir mirtimi. Quanzhen mokyklos mąstymo idėjos šiuo klausimu taip pat artimesnės susitaikymo su mirtimi minčiai.

Šiuose laikotarpiuose galima įžvelgti ir panašumą, kuriame siūloma saugoti savo gyvybingumą, jo nešvaistyti bereikšmiems dalykams kaip turtai ar šlovė, taip pat atsisakyti įvairiausių ydų ir išlaikyti gerą moralę. To nepadarius, žmogui gresia ne tik pražūtis, bet ir didėja ankstyvos žmogaus mirties grėsmė. Tad *Zhuangzi*, *Laozi* ir Ge Hong mintyse yra pabrėžiama savęs saugojimo ir tobulinimo svarba, kai tuo tarpu Quanzhen mokyklos idėjomis, žmonės, kurie neatsisako netinkamų įpročių, jau laikomi mirusiais.

Remdamiesi nagrinėtais kūriniais, galime pastebėti, kad kiekviename veikale yra ir savitas išskirtinis mirties suvokimas. Pavyzdžiui, *Laozi* siejo mirtį su kietumu ir stiprumu, teigdamas, jog tik miręs kūnas yra kietas, o gyvas – lankstus ir silpnas. Tuo tarpu *Zhuangzi* akcentavo likimo svarbą ir daiktų transformacijas bei mirties ir gyvenimo lygybę, dėl to aštriai kritikuoja perdėtą gedulą. Tačiau institucionalizuoto daoizmo atstovai labiau ėmė remtis nemirtingumo sąvokomis, Ge Hong garbino kūno nemirtingumą, nors Quanzhen adeptai iškėlė sielos transformaciją, atsisakydami žemiško mirtingojo kūno.

Tad galiausiai galima daryti išvadą, jog kiekviena daoizmo tradicijos mokykla ar kryptis, skirtingais laikotarpiais turėjo savitą, bet tuo pačiu kažkuom tarpusavy panašų požiūrį į mirtį. Į ją dažnai buvo žiūrima per skirtingas prizmes šalia į akistatą pastatant gyvenimą ar nemirtingumą. Daoizmo tradicijoje vis tiek dažniausiai

suprantama, kad mirtis paprastam žmogui yra neišvengiama ir jos nereikia dramatizuoti. Mirties faktas traktuojamas, kaip besikeičiančių ir spontaniškų gamtos momentų dalis.

Galiausiai, požiūrio į mirtį tyrimą būtų įmanoma praplėsti tolimesniais nagrinėjimais. Pavyzdžiui, analizuoti vidinės alchemijos metu iškilusias kritines mirties meditacijas, kuriomis stengiamasi prailginti adepto gyvenimo laiką, kai jis ima jausti priskirtos gyvenimo trukmės sekimą. Ir kaip tokioje praktikoje yra atspindimas požiūris į mirtį. Antroji galimų tyrimų sritis, kurioje būtų įdomu toliau plėtoti šią temą, yra šiuo metu egzistuojančių Longmen (龍門) ir Zhengyi (正一) mokyklų esamas požiūris į mirtį, kartu stebėti, ar šių dienų modernizuotas gyvenimas, populiarioji kultūra ir kiti šiandienai aktualūs aspektai daro įtaką daoizmo tradicijos požiūriui į ją, jei taip tai kaip ši įtaka reiškiasi.

### Bibliografija:

- Campany, Robert F. 1990. „Return-From-Death Narratives in Early Medieval China“, *Journal of Chinese Religions*, 18, 1: 91-125.
- Campany, Robert F. 2002. *To Live as Long as Heaven*, translations and study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents, Daoist Classics 2, ed. Stephen R. Bokenkamp, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Chan, Alan 2000. „The Daode jing and Its Tradition“ iš *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, Leiden/Boston/Koln: Brill.
- Eskildsen, Stephen 2004. *The Teaching and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*, Albany: State University of New York Press.
- Fung, Yu-lan 2016. *Chuang-Tzu*, A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang, Beijing:
- Gao, Huaping 2010. *Laozi*, Collection of Critical Biographies of Chinese Thinkers, Nanjing: Nanjing University Press
- Ge, Hong, 2011. *Baopuzi neipian*, vert. Zhang Songjun, Beijing: Zhonghua shuju.
- Idema, Wilt. L 2014. *The Resurrected Skeleton*, From Zhuangzi to Lu Xun, New York: Columbia University Press.
- Kirkova, Zornica 2016. *Roaming into the Beyond*, Representations of Xian Immortality in Early Medieval Chinese Verse, Leiden/Boston: Brill.
- Kohn, Livia 1998. „Counting Good Deeds and Days of Life: The Quantification of Fate in Medieval China“ *Asiatische Studien*, 52, 3: 833–870.
- Komjathy, Louis 2007. *Cultivating Perfection*, Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism, Leiden and Boston: Brill.
- Komjathy, Louis 2013. *The Way of Complete Perfection*, A Quanzhen Daoist Anthology, Albany: State University of New York Press
- Laozi, 2021. Vert. Dalia Švambarytė, 4-oji laida, Vilnius: Vaga.
- Li, Shuang 1993. „The Funeral and Chinese Culture“, *Journal of Popular Culture*, 27, 2: 113-120.

- Li, Songrong 2008. „„Xiaoyao“ yu „chengxian“ - zhuangzi, baopuzi neipian shengsiguan bijiao“ *Anhui daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)*, 32, 4: 29-33.
- Li, Xia 2007. „Lao zhuang daoja sishengguang yanjiu“ *Anhui daxue xuebao (zhexue shehui kexueban)*, 31, 6: 16-21.
- Li, Yangzheng 2001. *History of Chinese Taoism* Beijing: Foreign Language Press.
- Mair, Victor 2000. „The Zhuangzi and Its Impact“ iŝ *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, Leiden/Boston/Koln: Brill.
- Olberding, Amy 2007. „Sorrow and the Sage: Grief in the Zhuangzi“ *Dao* 6: 339-359.
- Pregadio, Fabrizio 2006. *Great Clarity, Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Robinet, Isabelle 1998. „Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought“ iŝ *Taoism Meditation and Longevity Techniques*, ed. Livia Kohn, Ann Arbor: Center For Chinese The University of Michigan.
- Wagner, Rudolf G. 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing*, Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation, Albany: State University of New York Press.
- Wang, Bo 2014. *Zhuangzi, Thinking through the Inner Chapters*, vert. Livia Kohn, St. Petersburg: Three Pines Press.
- Wang, Keping 1998. *The Classic of the Dao A New Investigation*, Beijing: Foreign Language Press.
- Wu, Chung 2008. *The Wisdom of Zhuang Zi on Daoism*, New York: Peter Lang.
- Wu, Wei-ching 2006. *Zhuangzi's Liberated Journey of Transcending Life and Death*, Research of Zhuangzi's views on Life and Death and His Idea of the Liberated Journey, Warsaw: Elipsa.
- Yang, Sen 2009. „„Qi“ shengsi yu „hua“ shengsi“ - cong shengsi wenti kan zhuangzi yu ge hong de shenmei lichang yu yiyun“ *Xinan daxue xuebao (shehui kexueban)*, 35, 1: 87-91.
- Yao, Taochung 2000. „Quanzhen – Complete Perfection“ iŝ *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn, Leiden/Boston/Koln: Brill.

Yu, Shiyong 1964-1965. „Life and Immortality in The Mind of Han China“ Harvard Journal of Asiatic Institute.

Zhuangzi, 1997. vert. Wang Rongpei, Hunan: Hunan ren min chu ban she.

## Summary

### Understanding Death in Daoism

The main object of this thesis – understanding death in Daoism. The goal is to find out about the concept of death in Daoism, as well as how it changed and varied in different periods in this tradition’s history. The following steps were performed to reach the goal: firstly, to analyze the concept of death in classical Daoism based of Laozi and Zhuangzi ideas; secondly, to reveal the attitude of early-institutionalized Daoism towards death by examining texts of Ge Hong; third, to examine the perception of death in the late institutionalized Daoism using the works of adepts from the Quanzhen Daoism school; lastly, comparing the ideas which can be found in all texts and mark their similarities and differences.

An analysis of the examined texts led to the conclusion that in the Daoist tradition, attitudes toward death varied greatly in some cases but remained similar in others. It also revealed that death was perceived from the different point of views. The concept of death was usually paired together with life or immortality. Additionally, there were a few other concepts like vitality and fate which were often associated with death. In all periods, death was treated as a natural course of events. However, analysis had shown that access to such an approach varied through different works. Zhuangzi’s thoughts, as well as partly the ideas Quanzhen school’s adepts, suggest accepting human death as an unavoidable event, while Laozi and Ge Hong’s suggestions differed by encouraging to keep living as long as it is possible or to avoid death by seeking for immortality. Finally, in the course of this research, it was found that each of these traditional works also had their own unique approach towards death and used different images of it while describing the mortality.

This thesis may be useful for scholars and students that want to have a better understanding of the concept of death in Daoism and want to learn more about the different possible approaches of death.