

Категория хаоса как одно из наиболее многоаспектных и фундаментальных понятий китайской культуры складывается во времена династии Восточная Чжоу (Восточная Чжоу (东周) 770–256 гг. до н.э.) – историческом периоде, на который приходится становление основных религиозно-философских учений. Учитывая особенности эпохи Чжоу, как периода переосмысления мифологических идей и становления китайской философской мысли, отметим, что рассматривать любую религиозно-философскую категорию без опоры на предшествующие ей мифологические образы невозможно. Письменные даосские памятники эпохи Чжоу: «Даодэцзин», «Чжуан-цзы» и «Лецзы», «Вэньцзы», а также даосские главы более позднего текста «Хуайнаньцзы» – богаты фактическим материалом не только по широкому кругу идей китайской философии (от космогонии до социально-политической мысли) данного периода, но и по мифологии. Однако, при работе с оригинальными текстами исследователь неизбежно сталкивается с проблемами, которые затрудняют интерпретацию религиозно-философских текстов в целом и описание особенностей основных философских категорий в частности, оставляя место для множества вариантов перевода и толкований. В данной статье мы предпринимаем попытку описать, какие научные методы позволили нам разрешить основные текстологические проблемы при работе над одной из наиболее фундаментальных китайских философских категорий – *хуньдунь* (хаос).

Для того, чтобы описать категорию хаоса во всем многообразии ее контекстуальных проявлений и на всех этапах ее становления от наиболее фундаментальных черт, заложенных еще в мифологической традиции, до преломления этих идей в рамках наиболее авторитетных китайских философских школ: даосизма и конфуцианства – нам необходимо было рассмотреть данную категорию не как сугубо космогоническую, а в ее единстве с этическими и социально-политическими представлениями древних китайцев. Выбранный концептуальный подход обусловлен такой особенностью китайского мышления как идея подобия макро- и микрокосма. Китайская мысль лишена стремления установить различия между природой, обществом и государством, и исходит из идеи универсальности законов, движущих мирозданием, которая была заложена еще в мифологии [1, с. 235]. Эту же специфику отмечал и Дж. Нидэм, говоря, что идея одинаковой организации вселенной, человека и государства являлась основной движущей силой развития древнекитайской научной и философской мысли [2, с. 299].

Так как основу исследования составлял перевод и интерпретация ранних даосских текстов, необходимо отметить следующие сложности, с которыми пришлось столкнуться:

1) грамматические и лексические особенности языка эпохи Чжоу:

- использование разных иероглифов для обозначения одного и того же понятия (например, для обозначения понятия ‘первозданный хаос’ используются различные варианты иероглифической записи: 渾敦 hùndūn («Каталог гор и морей» [3]), 混 hùn («Даодэцзин» [4], «Вэньцзы» [5]), «Хуайнаньцзы» [6], а также в Гоцзяньских рукописях [7]), 渾沌 húndùn («Чжуанцзы» [8]), 渾淪 húnlún («Лецзы» [9]);

- предельная многозначность как знаменательных, так и служебных частей речи, что затуманивает структуру предложения и оставляет место для разнообразных вариантов перевода и интерпретаций (например, иероглиф 之 может выступать как 1) глагол со значением ‘направляться в...’; 2) указательное местоимение это, этот; 3) личное местоимение третьего лица; 4) частица, оформляющая определение; 5) частица, превращающая предложение в несамостоятельное (на русский язык переводится как придаточное предложение, ставится между подлежащим и сказуемым); 6) конечная частица, указывающая на конец предложения или логическую паузу в речи [10, с. 1512]).

2) неполнота текстов: фрагментарность и лапидарность сведений не позволяет реконструировать весь цикл раннерелигиозных представлений об изначальном хаосе, опираясь только на письменные памятники;

3) недостоверность, так как многие тексты были утеряны и восстановлены по памяти, дошли до нас не в первоначальном виде, а в более поздней редакции, которая и считается на данный момент канонической;

4) в случае с мифологическими представлениями, предыдущие проблемы усугубляются тем, что мифологические фрагменты вписаны в различные философские традиции, а так как мифологические образы и понятия приобретают новую интерпретацию, в соответствии с основными идеями того или иного религиозно-философского учения, то они часто противоречат друг другу;

5) философские тексты, в свою очередь, отличаются отсутствием строгой терминологической системы: одно и то же понятие может обозначаться разными терминами и целым рядом метафорических наименований.

Описанные нами текстологические проблемы обуславливают выбранные методы исследования, которые должны позволить реконструировать утерянные пласты народных верований и восполнить существующие в текстах смысловые пробелы, а также избежать смешения понятий и отразить взаимосвязь между представлениями о хаосе и прочими даосскими доктринами.

1. Выделение и контекстуальный анализ терминов и метафор, обозначающих первозданный хаос, в трех основных текстах раннего даосизма: «Даодэцзине», «Чжуанцзы» и «Лецзы» (табл. 1).

Табл. 1. Обозначение понятия *хаос* в текстах раннего даосизма

	Обозначение в «Даодэцзине»	Обозначение в «Чжуанцзы»	Обозначение в «Лецзы»
Первозданный хаос	無名 безымянное дао 常道 постоянное дао 混 хаос 一 Единое	渾沌 хаос 道 дао	渾淪 хаос 太易 великая изменчивость 道 дао

Помимо этого, при анализе терминов, нами было отмечено, что категория хаоса не является сугубо космогонической, а представляет собой основу, на которую опираются социально-политическая и антропологическая мысль даосских философов.

2. Исходя из разных контекстов употребления термина *хаос*, мы провели сопоставительный анализ данной категории с ключевыми идеями раннего даосизма, за счет чего нам удалось более четко описать границы категории хаоса и ее основные атрибуты.

В первую очередь мы провели анализ космогонических аспектов хаоса в контексте общих представлений ранних даосов об образовании мира (примером может служить определение соотношения между понятиями *хаос* и *дао*).

Начиная с «Даодэцзина» (IV – III вв. до н.э.) термин *хаос* используется для обозначения изначального состояния вселенной, когда все вещи были слиты в таинственном, непознаваемом и безграничном единстве и становится синонимом основополагающего понятия даосизма – ‘безымянного дао’. Однако отметим, что термин *дао* имеет более широкое значение и может обозначать не только изначальное состояние вселенной, но и основной принцип существования мира, универсальный естественный закон, подразумевающий постоянное циклическое развитие вещей от одного признака к противоположному. Термин 混 *hùn* в таком значении не употребляется.

Такое детальное рассмотрение космогонических терминов, позволило выделить основные значения иероглифа 混: 1) в космогонических отрывках обозначает таинственное и всеохватное начало вселенной – хаос, с которого начинается процесс образования феноменального мира, и возвращением в который окончится существование оформленных вещей (то есть в этом аспекте является синонимом безымянного дао); 2) один из наиболее фундаментальных признаков изначального дао – целостность – который подразумевает отсутствие противопоставления и делает дао идеальным состоянием, данный признак может быть перенесен на отдельную личность или на общество в целом; 3) обозначение процесса – смешение воедино, которое подразумевает гармонизацию, возвращение к идеальному исходному состоянию человека или общества.

Другим важным контекстом, в котором часто используется термин ‘хаос’ является социально-политическая доктрина раннего даосизма а именно представлениях ранних даосов об идеальном обществе.

Интерпретация в русле социально-политической мысли выливается в призыв к управлению государством через недеяние с целью воссоздать на уровне государства состояние изначальной целостности, лишённой различий и противопоставлений.

С точки зрения даосских философов, развитие государства, подобно развитию десяти тысяч вещей, подразумевает определенные повторяющиеся этапы. Сразу после образования страна пребывает в своем идеальном состоянии, переживает «золотой век», который даосские философы обозначают как древность. Ее преимущество, по сравнению с современностью, в близости к

естественности и изначальному единству. Это время, когда люди, будучи избавленными от искусственных ограничений общества, могут спокойно развивать свои способности и жить счастливо.

Процесс исторического развития рассматривается как усложнение естественного порядка вещей и непрерывный духовный регресс, вызванный отходом от естественного в пользу человеческого.

Не менее значимым вопросом является роль категории хаоса в этике раннего даосизма, которое наиболее отчетливо видно в образ совершенномудрого.

В основе образа совершенномудрого лежат представления о первозданном хаосе как идеальном состоянии мира и воплощении нетронутой естественности. Процесс духовного самосовершенствования адепта сводится к постепенному развитию в себе признаков изначального единства, то есть к уподоблению себя хаосу на духовном уровне. Если хаос, в отличие от оформленных вещей обладает такими признаками как бесформенность и целостность, всеохватность и всепроникаемость, пассивность и недеяние, то совершенномудрый стремится к пониманию истиной природы мира как единого целого, подчиняющегося универсальному закону постоянных перемен, и себя как части этого необъятного целого, простоте и знанию меры, а также деятельности через недеяние.

Анализ понятия хаос на трех уровнях: космогоническом, социально-политическом и антропологическом, позволил нам также провести границу между смежными категориями 混 *hùn* и 亂 *luàn*, которые в современном китайском языке близки по смыслу и могут использоваться в значении 'беспорядок', 'неразбериха'. В момент своего формирования в даосской философской системе эти понятия были противоположны друг другу. 混 *hùn* 'хаос' обозначало все, что связано с изначальным состоянием единства вселенной, а 亂 *luàn*, напротив, обозначало конечную точку духовной деградации мира, максимальную степень раздробленности и также использовалось в трех аспектах: 1) беспорядок, раздробленность, возникающая в результате деградации идеального вселенского единства; 2) признак феноменального мира – множественность, которая может путать, смущать, затуманивать естественность человека излишними страстями; 3) социально-политический хаос, период смуты и раздробленности.

3. Диахронический анализ эволюции категории хаоса.

В первую очередь строится на сравнении мифологических представлений и философских (что позволяет за счет использования мифологических представлений уточнить содержание философских категорий и за счет философских концепций подтвердить правильность реконструкции мифов).

В качестве примера такого анализа можно привести сравнение центрального космогонического отрывка из 42-й главы «Даодэцзина» с наиболее сохранившимся мифом о сотворении мира Паньгу (табл. 2).

В 42-й главе «Даодэцзина» Лаоцзы использует числовые метафоры для демонстрации различных стадий образования всего сущего: «Дао порождает одно, одно порождает два, три порождает мириады вещей. Все вещи скрывают в себе инь и обнимают ян, а ци объединяет их всех»¹ [4, с. 100].

¹ 道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

Традиционный комментарий этого места разъясняет его так: Одно - это порождаемая Дао «изначальная пневма» (*юаньци*); два - отрицательная (пассивная) пневма *инь* и положительная (активная) пневма *ян*, на которые разделяется единая недифференцированная квазиматериальная субстанция *юаньци*; три - те же *инь* и *ян*, а также продукт их соединения, соотносимые обычно с Небом, Землей и Человеком [11, с. 91]. Однако в данной трактовке заметно противоречие, требующее переосмысления. Ни в одной главе «Даодэцзина» не говорится об «изначальной ци». 42-я глава вообще является единственной, в которой фигурирует слово *ци*. Таким образом, мы видим, что данное понятие не особо интересовало Лаоцзы, и последующая комментаторская традиция несколько преувеличивает значимость этого понятия.

Табл. 2. Сравнение мифа о Паньгу и космогенеза «Даодэцзина»

Этап космогенеза	Описание в «Даодэцзине»	Описание в мифе о Паньгу («Саньу лицзи»)
Небытие	Отсутствие	—
Первозданный хаос	Безымянное Дао	Мировое яйцо, представляющее изначальное хаотическое единство
Выделение из хаоса активной творящей силы	Дао порождает одно	Возникновение в хаосе Паньгу
Разделение хаоса на 2 космических принципа	Одно порождает два	Паньгу разбивает мировое яйцо на половинки: легкое поднимается вверх, тяжелое опускается вниз
Образование триады Небо-Земля-Человек	Два порождает три	Укрепление Неба и Земли. Смерть Паньгу
Образование всех вещей	Три порождает тьму вещей	Появление всего сущего

Даосизм заимствует из мифологии не только основной мотив космогенеза (саморазвитие изначального хаоса), но и универсальные признаки изначального хаоса: бесформенность и целостность, всеохватность и всероникаемость (в мифе о Паньгу они все представлены в образе мирового яйца). В тоже время все эти признаки, объединенные понятием «естественность», становятся для даосских философов воплощением идеального мира, не испорченного человеческим вмешательством, а также универсальной моделью гармонизации человека и общества, образцом для подражания и вектором внутреннего развития адепта.

Такая аксиологическая интерпретация образа изначального хаоса превращает его в ядро всей философской системы, основой, на которой строится социально-политическая философия и этика ранних даосов. Сравнение с мифологическими сюжетами и характеристиками изначального хаоса, характерными для мифологического мышления позволило определить, какие аспекты данной категории сохранились и прочно вошли в менталитет китайцев, а какие оказались не востребованы новой эпохой, а также определить специфику перехода от мифологического к философскому мышлению в древнем Китае по сравнению с другими цивилизациями осевого времени.

Стоит также отметить, что категория хаоса не оставалась неизменной и в рамках даосского учения. Каждый философ вносил свое понимание данной

категории. Сравнение представлений о первоизданном хаосе в работах основоположников даосизма также позволило продемонстрировать динамику развития представлений о хаосе и выделить специфику категории хаоса у каждого раннедаосского философа.

Проанализировав концепцию хаоса в трех текстах раннего даосизма, мы пришли к выводу, что в них есть как сходное, так и различное. Наиболее значимыми общими чертами были понимание самого образа изначального хаоса как начала вселенной, представляющего собой единство неоформленных вещей, ему свойственны всепроникаемость, всеохватность, непознаваемость, способность порождать сущее; трактовка космогенеза как процесса разделения исходного гармоничного единства (хаоса); понимание возвращения к единству как высшей цели космоса, социума и апофеоза человеческой жизни.

Различия же наблюдаются в таких аспектах категории хаоса как интерпретация процесса космогенеза (как естественного процесса в философии Лао-цзы и как нарушение естественности у Чжуанцзы); описании категории дэ; в описании процесса возвращения к изначальному единству. Обозначенные нами отличия не затрагивают ядро концепции хаоса, указывают лишь на эволюцию ее периферии, они не противоречат друг другу, а дополняют, благодаря чему возникает стройная, целостная концепция.

Диахронический анализ эволюции категории хаоса был бы не полным без сравнения даосских представлений с иными религиозно-философскими школами Китая осевого времени.

Такой подход, к сожалению, мало применим к космогоническим представлениям о хаосе, так как вопросы образования мира мало интересовали представителей конфуцианства, и в письменных памятниках других школ нет достаточного объема данных для проведения полноценного сравнения. Однако, если говорить о влиянии представлений об изначальном хаосе на социально-политическую мысль, то данный метод доказал свою эффективность.

Например, сравнивая представления о естественных циклах развития государства в конфуцианстве и даосизме, мы смогли увидеть не только бросающиеся в глаза различия, но и глубинное сходство данных концепций. Это позволило нам прийти к выводу, что в эпоху Чжоу сформировалась универсальная идея китайской социально-политической мысли: государство, также как вселенная и человек проходит в своем развитии определенные этапы: создание, период реформ и процветания, упадок и период смуты и политической борьбы. Эти этапы соотносятся с этапами развития мира, представленными в космогонических и эсхатологических мифах. Творение мира воспроизводится в деятельности совершенного мудрого правителя по созданию династии и проведению реформ, утрата миром гармонии – в постепенном упадке правящего дома, и точно также, как вселенная возвращается к хаосу, чтобы очиститься и обновиться, государство переживает период политической раздробленности.

Эта идея, заимствованная из мифологии и адаптированная для социально-политических задач, получила в ходе своего формирования различные ин-

терпретации. В трактате Ли Цзи (禮記, IV – I вв. до н.э.) приводится идея видного политического деятеля XI в. до н.э. Чжоу Гуна, который отмечал, что, в основе циклического развития социума лежит накопление и убывание нравственных сил правящей семьи, такой подход позволил ему использовать данную концепцию для легитимизации смены династий [11, с. 1034]. Даосские философы Лаоцзы и Чжуанцзы переосмыслили эту идею в терминах естественность-искусственность, где естественность и недеяние являются предпочтительными.

Обобщая вышесказанное отметим, что работа с древнекитайскими философскими текстами проходила следующие этапы: 1) описание на основании контекстуального анализа собственно категории хаоса; 2) анализ космогонической, социально-политической и антропологической доктрин с целью провести разграничение категории хаоса и смежных с ней философских концепций, а также интерпретация данной категории на всех описанных уровнях; 3) создание динамической схемы, которая бы иллюстрировала переход от мифологических представлений к философским и эволюцию понятия хаос в рамках раннего даосизма; 4) определение универсальных идей, характерных для эпохи Чжоу за счет сравнения категории хаоса с другими религиозно-философскими учениями своего времени.

Такой поэтапный подход позволит создать четкую картину категории хаоса, описать ее различные проявления и проиллюстрировать фундаментальность данной категории в сложных для анализа даосских текстах, лишенных стремления к четкой дифференциации всех категорий и их детальному описанию, а также прямому указанию на связи между ними.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гране, М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / М. Гране. – М. : Алгоритм, 2008. – 526 с.
2. Needham, J. Science and civilization in China : in 7 vol. / J. Needham. – Cambridge : Cambridge University Press, 1956. – Vol. 2: History of Scientific Thought. – 697 p.
3. 山海经：图文珍藏本 / 李润英，陈焕良注译. — 长沙：岳麓书社，2006. — 401 页. = Каталог гор и морей : иллюстрированное издание / под ред. Ли Жунин, Чень Хуаньян. – Чанша : Юэлу, 2006. – 401 с.
4. 图说老子道德经 / 方韬编著. — 北京：北京联合出版公司，2012. — 191 页. = Даодэцзин Лаоцзы с иллюстрациями / под. ред. Фан Тао. – Пекин : Пекинская объединенная издательская компания, 2012. – 191 с.
5. 文子 // 中國哲學書電子化計劃 [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://ctext.org/wenzi/dao-yuan>. – Дата доступа: 04.07.2017.
6. 淮南子 / 顾迁译注. — 北京：中华书局，2009. — 306 页. = Хуайнаньцзы / под ред. Гу Цянь. – Пекин : Чжунхуа, 2009. – 306 с.
7. 郭店楚墓竹简. — 荆门市：文物出版社，1998. — 230 页. = Годяньские бамбуковые дощечки. – Цзинмэнь : Вэньу, 1998. – 230 с.
8. 庄子 / 方勇译注. — 北京：中华书局，2010. — 591 页. = Чжуанцзы / под ред. Фан Юн. – Пекин : Чжунхуа, 2010. – 591 с.
9. 列子 / 李建国、梁晓鹏译注. — 北京：中华书局，2005. — 253 页. = Лецзы / под ред. Ли Цзяньго, Лян Сяопэн. – Пекин : Чжунхуа, 2005. – 253 с.
10. 现代汉语词典 / 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编. — 北京：商务印书馆出版，1998. — 1722 页. = Словарь современного китайского языка / под ред. Института лингвистики Китайской академии общественных наук. – Пекин : Коммерческая пресса, 1998. – 1722 с.

11. *Торчинов, Е. А.* Даосизм : опыт историко-религиозного описания / Е. А. Торчинов. – СПб. : Лань, 1998. – 448 с.
12. 礼记 // 中国文化精华全集哲学全/王奥主编. — 北京: 中国国际广播出版社, 1992. — 页 1028–1050. = Чжоу Ли // Антология китайской философии / под ред. Ван Ао. – Пекин : Чжунго гуанбо, 1992. – С. 1028–1050.