

В. В. КЛИМОВИЧ

КАТЕГОРИЯ ХАОСА И ОБРАЗ СОВЕРШЕННОМУДРОГО В ФИЛОСОФИИ РАННЕГО ДАОСИЗМА

V–IV вв. до н. э. являются одним из важнейших периодов в истории философской мысли. Почти одновременно в течение нескольких столетий независимо друг от друга в трех культурных центрах того времени: Греции, Китае, Индии – происходит становление и стремительное развитие разнообразных философских школ. Карл Ясперс называет эту эпоху «Осевым временем», отмечает, что это момент осознания человеком бытия в целом, себя и своих границ в мире. Эта эпоха одновременно и разрушения, то есть переосмысления принятых ранее идей и обычаев, и созидания: создания этических идей, которые легли в основу всех мировых религий, и концепций, которые определяют жизнь людей на современном этапе [1, с. 32–33].

Осевое время – период отхода от мифологического мышления. Многочисленные философы того времени, хотя и пользуются мифопоэтическими образами, но во главу угла ставят идею внутреннего противопоставления человека и природы. Активное постижение человеком самого себя наталкивает их на идею определенного возвышения человека над миром.

Исключение составляет формирующаяся на юге Китая в IV вв. до н. э. даосская философская школа. Она предлагает не резкий отказ от мифологических образов и понятий, а их новую, более глубокую интерпретацию. Зародившись в эпоху постоянной междоусобной борьбы и масштабных социальных потрясений, даосизм ищет гармонию в неиспорченной человеческим вмешательством естественности. А идеологические условия формирования даосизма как альтернативы ориентированному на государственную службу конфуцианству, обуславливают призыв к свободной жизни, незапятнанной чиновничьей службой.

Воплощением естественности в философии даосизма становится безымянное дао, образ которого как недифференцированного всеохватывающего хаоса, сочетающего в себе противоположности, заимствован из мифологических традиций. Но даосские философы находят в мифологии не только образ фундаментального понятия даосизма, но и базовые онтологические представления, в частности о подобии макро- и микрокосма. М. Гране, отмечает, что даосская мысль исходит из идеи универсальности законов, движущих мирозданием и лишена стремления установить различия между природой, человеком и государством [2, с. 235]. На основе этой идеи подобия формируются социально-политические и антропологические представления ранних даосов. В частности, в образе совершенномудрого, повторяются признаки изначального хаоса как идеального состояния вселенной.

Хаос является одним из наиболее сложных и многоаспектных понятий даосской философии. В первую очередь он обозначает важнейший этап космогенеза, при котором все вещи слиты в таинственном единстве и еще не

разобщены, и в этом значении выступает как синоним «безымянного дао». Однако «дао» может также использоваться и в онтологическом контексте и обозначать универсальный закон естественных перемен, тогда как понятие «хаос» в таком значении не употребляется.

Отличительной чертой безымянного дао – хаоса, а также его основной функцией является порождение сущего. Начиная с Лаоцзы (IV–III вв. до н. э.), даосские философы придерживаются идеи возникновения мира вещей в результате саморазвития изначального хаоса. В «Даодэцзине» часто используются метафоры, подчеркивающие порождающую природу хаоса: ложбинный дух (谷神 gǔshén), сокровенная самка (玄牝 xuán pìn), лощина Поднебесной (天下谿 tiānxià xī), мать Поднебесной (天下母 tiānxià mǔ) [3, с. 18, 69, 122]. Хотя эти метафоры и не раскрывают, что же такое изначальный хаос, они указывают на его основное предназначение – порождение вещей, которое происходит также естественно, как рождение ребенка. Будучи первопричиной мира и истоком десяти тысяч вещей, хаос вызывает в всем сущем чувство почтения и преклонения.

Важнейшим аспектом изначального хаоса является его близость естественности, которая становится краеугольной идеей даосской философии. Представления о хаосе как воплощении естественности проявляются в таких его особенностях как бесформенность и целостность, всеохватность и всепроницаемость, а также следование недеянию.

Бесформенность как основной признак изначального состояния Вселенной заимствован даосской традицией из космогонических мифов о появлении мира в результате разделения исходного единства на противоположные начала. Несмотря на то, что в китайской мифологии сосуществуют разные сюжеты о появлении вещей они все сходятся в том, что изначально мир представлял собой недифференцированный хаос, в котором не существовало разделения на противоположности. Такая целостность как основная характеристика изначального состояния мира в наиболее явном виде встречается в «Каталоге гор и морей» в образе божества Хуньдуня [4, с. 73] и в более позднем мифе о великане Паньгу из «Собрания литературы, классифицированного по разрядам» (III в. н. э.) [5]. Начиная с Лаоцзы идея формы как отличительного признака вещей и бесформенности как неотъемлемого свойства изначального хаоса прочно входит в даосскую философию: «Великий образ [дао] не имеет формы» [3, с. 98].

Наибольшего развития идея бесформенности хаоса получила в философии Чжуанцзы (III в. до н. э.). В центральном космогоническом фрагменте из седьмой главы «Чжуанцзы» персонификацией изначального хаоса выступает владыка Центра – Хуньдунь, лишенный глаз, носа, ушей и рта, то есть лица как индивидуальных дифференциальных черт. Когда его друзья Поспешный и Стремительный, желая помочь и уподобить Хуньдуня людям, проделывают в нём органы чувств, владыка Центра погибает [6, с. 132]. Бесформенность Хуньдуня, равно как и его безликость призваны подчеркнуть отсутствие на этом этапе различий между субъектом и объектом. В хаосе весь мир един, нет ничего, что хаос бы в себя не включал и мог бы воспринять вне самого

себя, это и является состоянием гармонии. Такое отсутствие противопоставления между воспринимающим и воспринимаемым и создает идеальное изначальное единство.

Из бесформенности как отличительной черты изначального хаоса проистекает идея безграничности его проявлений. В даосских текстах бесформенность, всеохватность и безграничность являются тесно связанными между собой признаками, которые отличают хаос от оформленных, и соответственно наделенных ограниченными и познаваемыми признаками, вещей. «Великое Дао безгранично, оно может быть и слева, и справа» [3, с. 83].

Для того, чтобы подчеркнуть всеохватность, всепроникаемость и неисчерпаемость изначального хаоса, Чжуанцзы прибегает к метафоре «небесная кладовая»: «Наполняй её, и она не переполнится, черпай из неё, и она не истощится» [6, с. 31]. Таким образом философ акцентирует внимание на том, что хаос является всеохватывающим началом, нет ничего, чтобы он в себя не включал, как нет ничего, что не было бы им сотворено.

Из безграничности и всепроникаемости хаоса делается вывод о его *непостижимости* органами чувств и разумом. Несмотря на то, что манифестация хаоса (*Дэ*) присутствует в каждой вещи, рассмотреть сам образ единого невозможно, человек подчиняется ему, но не распознает его присутствие в мире: «Смотрю на него и не вижу, и потому назову его великим, слушаю его, но не слышу, и потому назову его беззвучным, стремлюсь к нему, но не могу обрести, и потому назову его крошечным» [3, с. 37]. Знание человека о хаосе носят исключительно интуитивный характер, такое знание не может быть точно передано словами, а любая попытка объяснить природу изначального единства лишь делает людей дальше от истины. Чжуанцзы продолжает эту идею Лаоцзы и подчеркивает, что, чтобы познать изначальное единство, нельзя полагаться на изучение каких-либо книг, которые не имеют никакой ценности и являются лишь «шелухой душ древних людей» [6, с. 222]. Даже само рассуждение должно быть отброшено, чтобы не затемнять истинное познание, которое может быть только интуитивным

Еще одной значимой чертой изначального хаоса, делающей его воплощением естественности, является его бездеятельность, *пассивность*. Иными словами, даже в своем существовании и процессе порождения мира хаос не нарушает естественного порядка, так как придерживается недеяния. «Дао пребывает в недеянии, но нет ничего, что не было бы им сотворено» [3, с. 88].

Воплощением данного качества изначального хаоса является вода. Такая метафора возникает в «Даодэцзине», чтобы еще раз подчеркнуть способность изначального хаоса порождать сущее, а также указать на специфический способ воздействия на мир – через податливость и недеяние. «Высшая добродетель подобна воде. Ее благодать нисходит на мириады вещей, но не подчиняет их, она опускается в те места, которые все люди ненавидят, поэтому она близка к дао» [3, с. 88].

Комментатор «Даодэцзина» Хэ Шаньгун (III в. до н. э.) так поясняет этот отрывок: «Вода проливается на землю, неся жизнь, она падает на верхушки деревьев и трав и скатывается вниз, она не стремится быть наверху. В воде все отражается таким, какое оно есть. И потому вода похожа на дао» [7].

Однако хаос служит не только началом Вселенной, но и конечной точкой дальнейшего развития, образовавшихся в результате космогенеза, разнообразных вещей. Такое возвращение к таинственной и непознаваемой первопричине мира – это естественное стремление всех вещей и исполнение предназначения человеческой жизни. Оно становится возможным благодаря тому, что, хотя мир вещей видится разнообразным и все в нем наделено индивидуальными признаками, истинная природа мира – целостность, обусловленная наличием в каждой вещи Дэ как манифестации изначального хаоса. Как отмечалось выше, в процессе космогенеза каждая вещь получает что-то от изначального хаоса и сохраняет это на протяжении всего своего существования. Именно Дэ, во-первых, задает всем вещам индивидуальные свойства, выделяя их из исходного единства, а во-вторых переносит некоторые свойства изначального хаоса: естественность, простота, знание меры – на все элементы образованной вселенной. Иными словами, именно благодаря наличию Дэ все вещи такие, как они есть, но в тоже время все они являются частью целого.

Именно Дэ задает вещам вектор нравственного развития и обеспечивает им возможность вернуться к истоку бытия. Развитие этих качеств в человеке приближает его к образу совершенномудрого, в основе которого лежит уподобление внутреннего мира адепта воплощению естественности. «Тот, кто действует в соответствии с дао, тождественен дао». Уподобление изначальному хаосу на духовном уровне выражается в развитии в себе следующих признаков: видение мира как единого целого, простота и безыскусность и деятельность через недеяние.

В основе духовного самосовершенствования адепта лежит *понимание истиной природы мира как единого целого*. Оформленный мир – это мир существующих противопоставлений, в то же время не утративший своей целостности. Все вещи развиваются от одного признака к противоположному. Умение видеть мир в единстве перемен, происходящих с ним, и универсальность законов мироздания становятся неотъемлемым качеством совершенномудрого.

Идея поверхностного и глубинного понимания природы мира лежит в основе гносеологии Чжуанцзы. Философ сравнивает людей, не знающих о неизбежности циклического развития, с цикадами, которые не знают о смене времен года: «Малое знание не сравнится с большим. Короткий век не сравнится с долгим. Почему мы знаем, что это так? Плесень живет одно утро и не знает ни начала, ни конца месяца. Цикада живет одно лето и не знает ни осени, ни весны. Это и есть короткий век» [6, с. 3].

Истинное же знание о мире лежит за границами различий между противопоставлениями. Так как все вещи подвержены постоянным изменениям, их можно описать с разных сторон. Умение видеть эту разносторонность вещей Чжуанцзы называет «Видение мира в свете небес». Вместо того, чтобы обращать внимание на различия, совершенномудрый видит в любой вещи единство порой противоречивых свойств. «Каждая вещь не что иное как «то», и каждая вещь не что иное как «это» [6, с. 21].

Совершенномудрый не только видит разрозненные вещи целостными, но и себя воспринимает как часть этого целого, избавляясь таким образом от различий между я и не-я. Чжуанцзы описывает такое глубокое понимание природы мира, говоря об отсутствии различий между органами тела для человека. *«Для того, кто смотрит на вещи, исходя из их общности, десять тысяч вещей существуют в едином. Такой человек даже не знает, чем отличаются друг от друга глаза и уши, он способен путешествовать душой к великой гармонии. Он видит, что вещи едины и не замечает ущербности каждой из них. Для такого человека лишиться ноги, все равно, что стряхнуть с себя кусочек грязи»* [6, с. 77].

Наивысшим проявлением понимания истинной природы мира является осознание относительности жизни и смерти. Эта идея впервые намечается в трактате «Чжуанцзы» в притче о смерти жены философа: *«Когда она умерла, мог ли я не скорбеть? Но затем, я подумал о начале, когда она еще не родилась, и не только не родилась, но еще не обрела форму, и не только не обрела форму, но не была даже дыханием, она была растворена в неясном. Неясное изменилось, и она стала дыханием, дыхание сгустилось, и она обрела форму, форма преобразилась, и она родилась. Сегодня произошло еще одно превращение, и она умерла. Это подобно смене времен года. Я понял, что человек живет в теле, как в просторных покоях. А я причитал и плакал, теперь я считаю это непониманием судьбы, поэтому, я перестал»* [6, с. 284–285]. Данная притча не только формулирует идею человеческой жизни как не более чем одном из превращений, но и иллюстрирует, как понимание истинной природы позволяет совершенномудрому сохранять спокойствие в душе, избавиться от излишне эмоционального отношения к вещам и явлениям.

Чувства и эмоции, с точки зрения философа, затрудняют возвращение людей к изначальному единству, так как заставляют людей сопротивляться естественному течению жизни, вместо того, чтобы следовать в её потоке. Страх смерти и осознание её неизбежности выступают как главные источники человеческого несчастья. Они заставляют человека сопротивляться переменам – естественному закону развития мира. Преодолеть эти заблуждения можно, если правильно понимать истинную природу бытия, тем самым ослабляя влияние чувств на жизнь.

Если Чжуанцзы закладывает идею тождественности жизни и смерти, то в философии Лецзы (III в до н.э. – III в н.э.) эта идея предстает уже в наиболее оформленном виде. Признание отсутствия различия между жизнью и смертью становится высшим проявлением истинного знания мира и происходящих в нём перемен: *«Направляясь в царство Вэй, Ле-цзы присел перекусить у дороги и увидел столетний череп. Указав на него палкой, Ле-цзы обернулся к своему ученику Бай Фэну и сказал: “Только он и я знаем, что никогда не жили и никогда не умрем. Стоит ли печалиться из-за этого? Стоит ли радоваться этому?”»* [8, с. 6]. Совершенномудрый воспринимает мир как единое целое, а потому он избавлен от страха смерти и стремления к жизни. Он понимает истинную, единую природу вещей, поэтому ничто не может навредить ему.

Другим важным качеством совершенномудрого является *простота*, подразумевающая отказ от искусственно созданного человеком в пользу естественного или «небесного». В «Даодэцине» воплощением простоты в человеке является младенец. С одной стороны, он символизирует возвращение в утробу матери (как отмечалось выше метафоры со значением женского или материнского начало обозначали изначальный хаос). То есть возвращение к состоянию младенца – это обозначение духовного пути человека, стремящегося вернуться в лоно естественности. С другой стороны, младенец – воплощенная простота, максимальная степень растворения в едином, когда отсутствуют различия между «я» и «не-я». Младенец не утратил естественность под влиянием общества и искусственно созданных законов. *«Все вокруг веселы и радостны, как будто наслаждаются богатым угощением или празднуют наступление весны. Лишь я один не проявляю себя, я подобен ребенку»* [3, с. 50].

Человеческий ум также, как и чувства, выступает источником желаний и страстей, в первую очередь к самому процессу накопления знаний. Стремление к познанию мира заложено в человеческой природе, однако, познавая мир, люди в первую очередь видят различия между вещами и отрицают общую природу, лежащую в их основе. Такой подход не приближает к пониманию истинной природы бытия, а наоборот затуманивает его. Именно поэтому Просветленный обуздывает свой разум, сознательно уподобляясь глупцу. *«Все люди стремятся к роскоши, лишь я отказываюсь от всего. Я сердце глупого человека»* [3, с. 50]. В таком понимании усмирение разума не является деградацией к глупости, это осознанное стремление к высшей форме восприятия мира, попытка единения с дао.

В даосской концепции совершенномудрого отчетливо прослеживается призыв ограничиться лишь необходимым, то есть тем, что обусловлено индивидуальным Дэ (заложено изначальным хаосом). Такой принцип реализуется в виде *деятельности через недеяние* – у *вэй*. Понятие у *вэй* не подразумевает полного отсутствия активности или праздность. Оно лишь призывает ограничиться тем, что необходимо. Здесь под необходимым понимается то, что обусловлено индивидуальным Дэ, то есть заложено в нас самим Дао. Жизнь человека, следующего Дэ, максимально проста и безыскусна, он не пытается уклониться от естественного хода вещей.

Знание меры как важное качество совершенномудрого обусловлено постоянными переменами как главным законом развития Вселенной. Мир рассматривается даосами как постоянное изменение. Неизменным остается только закон, управляющий этими изменениями. Если вещь в развитии какого-либо качества достигает предела, то это качество неизбежно превращается в противоположное. Таким образом, чтобы избежать превращения в противоположное, совершенномудрый придерживается середины и избегает излишнего усердствования.

Развитие качеств изначального хаоса происходит постепенно, от более простых к более сложным. Теме духовного самосовершенствования адепта и передаче знаний от внутреннего учителя к человеку посвящена притча о

женщине Цзюй из шестой главы «Чжуанцзы». Примечательно, что в данной притче в новой функции выступает хаос: из таинственного первоначала вселенной он превращается в великого учителя, передающего древнее знание о следовании естественности, поиску изначального единства, исходящую от самого безымянного *Дао*. Это знание восходит к идеальным временам неразделенного мира, и заключается в последовательном уподоблении духовного мира человека изначальному хаотическому единству: *«Так я все-таки решила направлять и наставлять его, и через три дня он смог быть вне Поднебесной, я продолжила обучать его и через семь дней он смог быть вне вещей, когда он стал вне вещей я продолжила управлять им и через девять дней он стал вне жизни, став вне жизни он смог познать природу дао¹, познав природу дао, он смог познать себя, познав себя перестал делать различия между настоящим и прошлым, а после смог слиться с тем, что не рождается и не умирает»* [6].

Таким образом, последовательность духовных практик, направленных на уподобление внутреннего мира человека изначальному хаосу, можно представить в виде следующей таблицы.

Табл. 1. – Постепенное овладение адептом признаками изначального хаоса.

Духовная практика	Описание в притче о женщине Цзюй	Признак изначального хаоса	Переосмысление признака в образе совершенного мудрого
Отказ от социальных норм и искусственно созданных ограничений в пользу естественности	Быть вне Поднебесной	Близость естественности	Простота, высшим воплощением которой служит образ младенца
Отказ от человеческого, в частности усмирение своих страстей и желаний как источника излишней активности	Быть вне вещей	Пассивность	Недеяние
Забывать о собственном теле, восприятие себя как части целого мира, упразднение субъект-объектной дифференциации	Быть вне жизни	Бесформенность	Отказ от разделения на «Я» и «не-Я»
Обретение истинного знания о природе дао за счет усмирения разума как источника страстей и перехода к интуитивному постижению бытия	Стать подобным заре	Непознаваемость	Усмирение разума
Познание своей природы – заложенной в каждой вещи эманации хаоса – Дэ	Ознать себя	Всепроникаемость и неисчерпаемость проявлений	Развитие качеств, обусловленных изначальным хаосом

¹ 朝彻 досл.: «достигнуть зари», однако в комментаторской традиции, начиная с Го Сяна, закрепилась трактовка этого выражения как «познать *Дао*».

Восприятие вещей в целостности перемен, происходящих с ними, избавление от ограниченной точки зрения	Перестать делать различия между настоящим и прошлым	Отсутствие противопоставления	Видение мира в свете небес
Слияние с дао за счет уподобления ему своей внутренней организации	Слиться с тем, что не рождается и не умирает	Полное единство вещей	Достижение состояния совершенномудрого

Идея подобия человека и Вселенной находит свое продолжение и в образе господина Хаоса (渾沌氏 húndùn shì). В философии Чжуанцзы он служит персонификацией изначального единства, выступает в качестве носителя знания, которое позволяет, живя в обществе и подчиняясь его ограничениям, вернуться к изначальной целостности бытия. Данный образ встречается в двенадцатой главе трактата в притче об огороднике из Чу. Искусство хаоса трактуется как жизнь в естественности, вне мира людей и искусственно созданных ими ограничений, законов. Чжуанцзы с необыкновенной точностью описывает главный порок общества, стремящегося к удобству, благам, выгоде – это утрата целостного восприятия мира [6, с. 192].

Таким образом, хаос выступает не только как непостижимое начало Вселенной, но и как Великий Учитель, предназначение которого в возвращении людей к изначальной гармонии. Он представляет собой не лицо, обучающее конкретной доктрине, а внутренний нравственный ориентир, лишенный конкретной формы, но присутствующий в каждом.

Обобщая вышесказанное отметим, что в основе образа совершенномудрого лежат представления о перводанном 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. Такое формирование этической концепции еще раз подчеркивает уникальную для философских течений осевого времени даосскую идею подобия человека и мира, которая была воспринята им из более архаичных мифологических идей и интерпретирована в антропологическом ключе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
2. Гране, М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / М. Гране. – М. : Алгоритм, 2008. – 526 с.
3. 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.
4. 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.

5. 藝文類聚 / 中國哲學書電子化計劃 [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://ctext.org/yiwen-leiju/zh>. – Дата доступа: 03.02.2019.
6. 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.
7. 河上公. 老子道德经王河上公章句 / 河上公 // 數位經典 [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <http://www.chineseclassic.com/content/198>. – Дата доступа: 13.03.2019.
8. 列子. 汉英对照 / (战国) 列子著; 李建国今译; 梁晓鹏英译. – 北京: 中华书局, 2005. – 227 页. = *Лецзы*. Параллельный текст на китайском и английском языках / Лецзы; пер. с древнекитайского: Ли Цзяньго, Лян Сяопэн. – Пекин: Чжунхуа, 2005. – 227 с.
9. 郭象. 庄子注 / 郭象 // 數位經典 [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=898238&remap=gb>. – Дата доступа: 13.03.2019.