

## Реалност и отражение в далекоизточната мисъл

доц. д-р Антоанета Николова  
ЮЗУ „Неофит Рилски“/ Лайпцигски университет  
[anikolova@swu.bg](mailto:anikolova@swu.bg)

### Reality and Reflection in Far East Thought

Assoc. Prof. Dr. Antoaneta Nikolova  
South West University/ Leipzig University

*This research is funded by the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme through the Marie Skłodowska-Curie Action, grant No 75356*

*The aim of the paper is to discuss what concepts of far Eastern thought correspond to such concepts of the Western thought as “reality” and “reflection”. In order to answer this question the three main teachings of Chinese thought, Daoism, Confucianism and Buddhism, are briefly analysed. The conclusion is that Chinese thought reveals the world in terms of change, transformation and mutual dependence. Therefore, its aesthetics is not based on an opposition between some independent and objective reality and some independent subject reflecting it. Rather it is based on complementarity and mutual response of inner and outer, permanence and change, openness and closeness. Its main characteristics are mutuality and co-creation that transform both aspects of the process.*

Key words: Chinese philosophy, reality, reflection, change, response, haiku

През последните десетилетия сме свидетели на засилен интерес от страна на това, което условно можем да определим като Запад, към далекоизточната поетика и мисловност. Един от изразите на този интерес е широкото навлизане на такава поетическа форма като хайку. Приемането ѝ от страна на Запада поставя въпроса за взаимното транслиране на западни и източни философски и

естетически категории. Едни от значимите категории на западната философска и естетическа мисъл са категориите „реалност“ и „отражение“. В западното мислене те предпоставят съществуването на поне две цялости: някаква относително независима и обективна реалност, или обект, и нейното осмисляне от страна на друга цялост, или субект. Как стоят нещата в източната мисъл? Какви са съответствията на тези две категории и какво е отношението между тях според разбиранията на далекоизточните мислители?

В настоящата статия ще представя начина, по който според мен основните учения, оказващи влияние в древен Китай, отговарят на тези въпроси. Ще се спра на Китай, тъй като неговата култура до голяма степен формира мисленето на целия Далечен Изток.

Трите основни учения в Китай са конфуцианство, даоизъм и будизъм. Първите две са оригинално китайски. Будизмът идва в Китай от Индия в началото на н.е., но претърпява такива трансформации, че постепенно се превръща в собствено китайско учение.

Разглеждайки разискваните категории, бих казала, че в двете собствено китайски учения, даоизма и конфуцианството, въпросът за реалността не се поставя. В тях няма концепция за реалността като някаква стабилна и устойчива даденост, повече или по-малко независима от човека. Тук отсъства и разбирането за битие. Категориите, с които си служат китайските мислители, са категории на динамичността. Като най-значими сред тях би посочила категориите “дао”, или “път”, както и “промяна”.

На пръв поглед категорията “дао” като че ли се доближава до разбирането за реалност. С право може да се каже, че за даоизма дао е условно название на реалността в нейната истинност.

Каква обаче е истинността на даоистката реалност?

Западните преводи на един от основните текстове на даоизма, „Даодъдзин“, следват зададените от китайския мислител Уан Би насоки. Според Уан Би в началото на първа глава от трактата Даодъдзин се говори за два вида дао: дао, което може да бъде определено като “дао” и по този начин обективизирано, и постоянното, трайното “дао”, което е неизменно и не подлежи на обективизиране, защото всяко обективизиране го ограничава и го губи. Това обаче предпоставя, че има едно проявено дао, или проявен пласт, аспект на дао, и непоявено дао, което представлява истинската реалност. Макар и означена с динамичния

термин за “път”, тази реалност до голяма степен може да се тълкува като неизменна и предзададена, което се потвърждава и от определението към нея: 常, т.е. трайна, неизменна, постоянна.

Дали обаче неотклонно следваната интерпретация на Уан Би е единствено възможната? Особеностите на китайския език и на китайското мислене като цяло, а и спецификите на даоистките разбирания, насочват към това, че е обоснован и друг прочит на текста, а именно:

*Дао е възможно дао, не е постоянно дао.*

При това дао съвсем не е задължително да е в единствено число.

Тогава не би следвало да се предполага наличието на някаква трансцендентна метафизична реалност, която е единствена и предзададена, а по-скоро възможност за много, разгръщащи се във всеки миг, нови реалности. Затова и този, който следва дао, трябва да е отворен и гъвкав, приличен на малко дете, неясен и смътен, а не фиксиран и определен, трябва да е баласиращ между различните състояния и възможности, като че ли преминава зиме през заледен поток (Даодъдзин, 15).

При тази разгръщаща се непрестанно потенциалност, в която няма никаква зададеност, никаква предустановена цел и насоченост, не би могло да има отражение. Отражението предполага поне временна застиналоост, при която А да отрази Б или обратно. Тук няма нито А, нито Б, няма деление на външно и вътрешно. В даоизма се говори за сливане с дао, но това не означава постигане на и/или вливане в някаква външна реалност, а свободно отпускане в потока, който непрестанно се разгръща чрез нас, и който сме и самите ние, както и всичко около нас. Това сливане с дао е и един от смислите на даоисткия принцип за не-правене, ууей, чиито друг израз е спонтанността, дзъжан (или от само себе си такава). Не-правенето по-скоро се отнася към това, което можем да наречем “външно”, а спонтанността към това, което можем да наречем “вътрешно” изразяване. Именно тази двойка е това, което според мен може да се изведе като съответствие на отражението в даоизма. Тя предполага да не се разглеждаме като изолирани в определени граници, да не се стремим да налагаме цели и намерения, а да разкрием и разгърнем непресекаващия потенциал на всеподновяващите се и неизчерпаеми възможности, защото

*Дао е пусто, но възможностите за неговото действие са неизчерпаеми (Даодъдзин, 4)*

Неслучайно буквалният превод на “дао” е “път”. Макар в самия трактат Даодъдзин да се посочва, че терминът е избран условно, този избор все пак насочва към разбирането за динамичността. При това, както вече отбелязахме, “пътят е възможност за път, не е постоянен път”, не е предварително прокарано русло, което да се измени. Пътят се случва във всеки миг. Няма предизвестеност накъде ще се насочи. Всяка предзададеност, всяко намерение ни фиксира и препятства разгръщането на неизчерпаемите възможности. А за китайската мисъл светът не се състои от устойчиви същности и субстантивни единици, а от енергийни процеси, които са в непрестанно изменение и преобразуване.

По подобен начин в една от школите на будизма дхармите, или нетрайните психофизични единици на съществуващото, се разглеждат като непрестанно и в крайна сметка безпричинно възникващи (и съответно изчезващи) във всеки миг. Промяната е друг от най-важните термини в китайската мисъл, които можем да свържем с разбирането за “реалност”.

Характерно за китайската мисъл е, че промяната не се разглежда като нещо външно и странично спрямо човека, а човекът не е нито външен наблюдател на ставащото, нито независим субект, който по един или друг начин въздейства върху действителността. Взаимната промяна и трансформация са трансиндивидуални (вж. Жьолен, 2001: 70) и предполагат субект-обектна съгласуваност и взаимност. Именно взаимността на вътрешно и външно, на микрокосмос и макрокосмос е това, което интересува древнокитайските мислители.

В съответствие с разбиранията на съвременната физика за взаимодействие между субект и обект, китайските системи също непрестанно подчертават взаимната връзка между вътрешните и външните промени. За тях няма нищо фиксирано, нищо неизменно дадено. Нито обкръжавашото човека, нито самия човек могат да се разглеждат като себедостатъчни цялости. Затова един от каноничните текстове на китайската мисловност, Идзин, или Книга на промените, представя енергийните състояния, през които преминават процесите във вселената, като енергийни кодове, явяващи се двустранен преход между вътрешното и външното, между човека и природата, между микро и макрокосмоса.

Това разглеждане на човека като непрестанно променящ се е много ясно и в конфуцианството. Както посочва Джон Сантяго, докато за Аристотел и в западната мисъл като цяло

*“личността е същностно определена (т.е. определена от гледна точка на уникалната същност, която човек има, и която го прави напълно завършена личност)... в конфуцианската традиция личността е прогресивно определена... човешкото съществуване не е нещо, което сме, а нещо, което правим и което ставаме,... не е същностен заложен потенциал, а това, което сме в състояние да направим от самите себе си”* (Santiago 2008).

При това човекът отново не се разглежда сам по себе си, а в отношение към всичко и най-вече към останалите хора:

*“Правенето в китайската концепция посочва как човек е вписан във взаимоотношенията си, така че взаимно да определя и усъвършенства и собствената си природа, и тази на останалите. Това означава, че природата на индивида не е предписана по силата на това, че човек се е родил с определени качества... Тези качества просто представляват обхват от потенциал за растеж; те предоставят мрежа от възможности за прогресивно развитие и съзряване на променящата се човешка природа.”* (същ.).

По този начин “етичният живот на отговорност към другите и индивидуалното процъфтяване са неразривно свързани” (Wong 2008).

Ето защо за тази мисъл от съществено значение е постигането на хармония. Хармонията е това, което трябва да съгласува отделните процеси.

Както промяната е това, което откриваме на мястото на “реалността”, така хармонията е това, което можем да кажем, че съответства на “отражението”, когато светът се разглежда като “промяна”.

Хармонията означава взаимност и предполага различие.

По думите на Конфуций:

13.23 君子和而不同，小人同而不和。

*Благородният човек е хармоничен, но не е склонен към съглашателство. Малкият човек е склонен към съглашателство, но не е хармоничен.*

Терминът, преведен като “съглашателство”, означава още еднаквост, унифицираност. При нея няма съзвучие, а монотонност и мъртвило.

Хармонията, от друга страна, е свързана с музиката, която неслучайно играе огромна роля в конфуцианството и в цялата китайска мисъл. Музиката, и то хармонично звучащата музика, е това, което обединява и съгласува различните процеси, придавайки им нов смисъл и ново звучение.

За китайците нехармоничните звуци водят до гибел, докато хармоничните постигат процъфтяване.

Разбирането за вселената като хармонично съгласувана, динамична и всеподновяваща се цялост, в която всеки процес се разгръща в съответствие с всички останали, поставя като основна задача пред китайските мислители не толкова да опишат устройството ѝ, колкото да разработят най-добри методи за хармонизиране на човека и човешкото поведение с произтичащото. При това тези методи не трябва да се тълкуват като неизменни правила и предписания, а като посочване на възможности. Затова в конфуцианството учителят Кун отговаря по различни начини на сходни въпроси, зададени в различни ситуации. Човекът се мисли не като действащ субект, който налага своята воля и намерения върху околния свят, а като неразделен аспект от непрестаните изменения и преобразувания. Това означава също така, че човекът не е и пасивен обект, върху който въздейства някаква външна и чужда му воля. Според китайската мисъл всяко нещо се съотнася с другите, всеки процес се трансформира чрез всички останали и на свой ред ги трансформира, задвижва всичко останало и всичко останало го задвижва. Процесите произтичат един чрез друг и всичко вътрешно е и външно, всичко „свое“ е и „другото“. Затова дихотомииите „активно-пасивно“, „аз-другите“ тук са неприложими, както неприложимо е и субект-обектното деление. В непрестанната трансформация на вселената всичко е във взаимна и функционална зависимост. Китайската мисъл надхвърля дихотомииите и се стреми да следва флукуациите на промените.

Малко по-различно е отношението към промените в будизма, третото учение, което става присъщо за Китай. Индийската традиция, зададена от Ведите и упанишадите, вижда промените, но търси трайното, устойчивото, постоянното зад всички тях. Това неизменно и постоянно в субективен план тя обозначава с термина Атман, Себе, а в обективен план – с Брахман. Тяхното всеобемащо тъждество е истинската реалност, от която чрез поэтапни разгръщания произтича цялата променлива множественост. В позитивен план това тъждество може да получи определения като сат, чит, ананда, а в негативен разкрива, че

никое определение не го обхваща. Терминът *sat* означава и реално, и истинно. Освен това в индийската мисъл има и ясно изразено разбиране за илюзия, мая, замъгляваща или прикриваща истинската реалност, която е не само гносеологическа, но също така и онтологическа.

Как стои въпросът в будизма?

Будизмът е учение, което се противопоставя на традицията и твърди, че видимата променливост и множественост не крие никаква постоянна онтологична същност. То нарича тази множественост сансара. Сансара е названието за видимия свят, който е непостоянен, безсъщностен и поради това се преживява като носещ страдание. Първите две характеристики (непостоянство и безсъщностност) доближават това виждане до процесуалното и динамично възприемане на света в китайската мисъл. Докато там обаче целта е свободно и радостно сливане с промените, в будизма непостоянството се разглежда като свързано със страданието.

Сансарният свят е динамичен. Неговата противоположност, нирвана, означава стихване и угасване на вълнението, покой. В махаянския будизъм, който стига в Китай обаче, нирвана, разглеждана като противоположност на сансара, именно поради тази причина не е и не може да бъде цел сама по себе си. В това направление се изтъква, че основният смисъл на будизма е постигането на пробуда, а един от нейните аспекти е именно осъзнаване на недUALността, разбирането, че всички противоположности се обуславят взаимно и поради това никоя от тях не може да бъде предпочетена пред другата.

Друга двойка понятия, които можем да отнесем към разбирането за реалност в будизма, са пустота (шуня) и такъвост (татхата). Сансара и нирвана определят света от гледна точка на неговата проявеност или неприявеност. Те са преди всичко противоположности или поне два различни погледа за виждане на реалността: светът, видян в своята променливост, е сансара, видян в своята неподвижност, е нирвана. Пустотата и такъвостта са две различни и взаимодопълващи се названия на реалността в нейния по-същностен аспект, това, което можем да означим като истинска реалност.

Пустотата е важно понятие, което веднъж е указание за безсъщностността на света, а втори път – за невъзможността истинската реалност да бъде обхваната с понятия и концепции. Тя е *татхата* – такава, каквато е сама по себе си.

Който и аспект на реалността да разгледаме – дали дуалността проявеност-непроявеност, движение-покой, изразени чрез полюсите сансара-нирвана, или не-дуалното единство на това, което е, представено като пустота – и в двата случая “истинно битие (в случай, че за него изобщо може да се говори) не съществува покрай и извън психиката, по този начин “истинното аз” на субекта се оказва тъждествено на истинната реалност изобщо” (Солонин). По думите на Торчинов “в будистката космология се описва не физическата вселена, а психокосмоса, преди всичко психокосмоса на човека“ (Торчинов 2000: 38).

Така реалността на сансара е всъщност това, което разгръща собствената ни ментална нагласа. Реалността на пробуденото съзнание е тази на пустотата.

В първия случай може да се говори за отражение, и то отражение с обратен знак – не човекът отразява реалността, а реалността, която той възприема, към която се привързва и пр., отразява неговото състояние. Така това, което за нас е река Ганг, за съществата от божествената сфера е поток от амброзия, а за съществата от най-ниската сфера е поток от нечистотии.

Има ли зад всичко тях все пак нещо, което да предизвиква тези възприятия? Според мен най-добрият отговор би бил „пустота“. Пустотата е това, което възприема пробуденото съзнание. Или по-скоро би следвало да се каже “в което пребивава пробуденото съзнание”.

Затова будизмът се стреми да постигне пустотна изчистеност и яснота на съзнанието. Един от начините за нейното описание е сравнението с чисто спокойно езеро, което безпристрастно отразява всичко, което попада в обхвата му, без да го задържа и без да се привързва към него.

*Водата свети чиста и прозрачна*

*до дъното и може да се види*

*в съзнанието като няма нищо*

*естествено се откроява всичко*

*щом няма вече мисли хаотични*

*и калпата остава без промяна*

*разбирай тази истина такава*

*такава е – страна обратна няма (Ханшан)*

Така тук като че ли се появява идеята за отражение. Но отражението е само начин на изразяване. Пречистеното съзнание всъщност няма какво да отразява, защото е едно с пустотата:



*Съзнанието ми е есенна луна  
лазурно езеро с води прозрачни  
и няма със какво да го сравнявам  
не зная даже как да го наричам (Ханшан)*

По този начин отражението не е израз на субект-обектна дистинкция, дори не е и отражение, а е състояние на пробудено пребиваване в такъвостта.

Не-действието на даоизма също може да бъде прочетено по този начин, особено ако се вземат предвид думите на Джуандзъ, че мъдрецът пребивава в центъра на световния кръговрат, откъдето са възможни всички случвания.

При даоизма обаче акцентът е върху възможността *3А* разгръщане. Затова един от важните образи в Даодъдзин е този на вратата като праг между вътре и вън, като потенция за преход.

При будизма акцентът е върху пребиваването *В* състоянието. Затова важен образ е езерото, пребиваващо в самото себе си,

*така във себе си, че може  
единствено дълбочината си  
да отразява (А. Н.).*

И в трите китайски учения, които разгледах, е важна взаимността между външното и вътрешното и балансът, или отново взаимността, между постоянството (неподвижната ос в центъра на превръщанията) и промяната.

Как тази взаимност се отразява в творчеството?

На пръв поглед китайските картини изобразяват, бихме могли да кажем, отразяват, определен пейзаж, като че ли представляват зарисовка на това, което се вижда. По същия начин заглавията на стиховете много често са напълно конкретни и като че ли описват непосредствено наблюдение, напр. “В третия ден на третата луна от кулата на Златистия жерав наблюдавам върха на планината Ъмей и си спомням за близките” (компиляция от заглавия). Любопитна и всъщност значима подробност е, че китайските художници не рисуват от натура. Те събират впечатления от пътуванията си и след това ги изобразяват по един или друг начин в зависимост от състоянието и настроението си в момента. По този начин художествените и поетичните зарисовки не са отражение на външни, а на вътрешни пейзажи. Те отразяват не някаква външна действителност, пък била тя и пречупена през светоусещането на художника. Те изписват неразличимостта на вътрешно-външното, при което всеки от аспектите

се обуславя от другия. Тук няма наблюдение на обект от субект или въздействие от субект върху обект, а поне двустранно (всъщност многостранно) осъществяваща се взаимна трансформация и неизбежна промяна. По думите на Малявин “ако китайската картина изглежда напълно реалистична и дори съдържа точно обозначение на изобразяваната местност и датата на създаването си, това е само защото истината на “духовното превръщане” не съществува извън конкретността на събитието така, както чистото огледало – извън отразяваните от него образи” (Малявин 1997а: 237).

Можем да открием тази взаимност и в съвсем конкретния “поглед от страната на другото” в китайските стихове. Като например в това стихотворение от Уан Уей “Седя сам в бамбуковата гора”:

*Дълбоко във бамбуковия лес усамотен  
докосвам цина си – отвръща ми проточено свистене.  
За хората не знае нищо този тъмен лес.  
Луната светла идва. Гледаме се озарени. (Уан Уей)*

Тази взаимност само тогава е истинска, когато се постига по напълно естествен начин, като че ли от само себе си:

*Без цел на този връх висок се изкачих  
блестящи светнали простори  
по всичките посоки на небето  
се носят жерави и бели облаци (Ханшан)*

В китайската мисъл тази взаимност се изразява с термина “взаимно раждане”. А “китайската картина не е копие на някакъв обект от материалния или идеалния свят”, а пространството на това “съвместно раждане” на всичко съществуващо – пространство активно, енергийно заредено и функционално по своята природа.” (Малявин 1997 б: 179)

Такова, взаимно преобразуващо, е и отношението между художественото произведение и неговия зрител или читател. Един от конкретните начини на случването му е разгръщането на свитък с картина или стих.

Тази взаимност, съучастие и сътворчество, струва ми се, остава важна черта и за хайку. То трябва да е едновременно отворена врата за възможности и пребиваващо в себе си спокойно езеро.

А може би:

*Планинско езеро*

*пролука*

*към други светове (А.Н.)*

**Използвана литература:**

Zh'olen, Fr., Put' k tseli: v obkhod ili napryamik, M. 2001

Malyavin, V.V., „Molniya v serdtse”, M.: Natalis, 1997 a.

Malyavin, V.V., „Dusha kitayskogo khudozhnika. Kniga prozreniy“, M.: Natalis, 1997 b.

Solonin K.Yu. «Otsutstviye mysley» i chan'-buddiyskoye ucheniye ob ume, <http://anthropology.ru/ru/text/solonin-kyu/otsutstvie-mysley-i-chan-buddiyskoe-uchenie-ob-ume>

Torchinov, YE., Vvedeniye v buddologiyu: kurs lektsiy, SPb: Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo, 2000.

Uan Uey, Poeziya na planinite i vodite, prevod A. Nikolova, S. Katarova, S., Stigmati, 2003.

Hanshan, Stihove ot Studenata planina, prevod A. Nikolova, S. Katarova, S., Iztok-Zapad, 2013.

Santiago, John, Confucian Ethics in the Analects as Virtue Ethics, 2008, <http://dc.cod.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=nehsscholarship>

Wong, D., Comparative Philosophy: Chinese and Western, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/>