

У III 203
Ув. бр. 15149

УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ"
СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

**ПРОБЛЕМОТ НА ЕДНОТО
КАЈ ТАОИЗМОТ И КОНФУЧИЈАНИЗМОТ**

-МАГИСТЕРСКИ ТРУД-

Ментор
Проф. д-р Љубомир Цуцуловски

Кандидат
Александар Стаматов

Скопје, 2002

СЕМИНАР ЗА ФИЛОЗОФИЈА

СОДРЖИНА

Вовед	3
Напомена за транскрипцијата на кинеските зборови и имиња	10
I Предфилозофска Кина	11
1 Древната религија	11
2 Книѓата на промените	16
II Таоизам	22
III Конфучијанизам	48
IV Периодот на династијата Хан	57
1 Хуај Нан С	58
2 Донг Џонг Шу	62
V Неотаоизам	67
VI Неоконфучијанизам	77
1 Почстокот на неоконфуцијанизмот	78
2 Школа на принципот	93
3 Школа на духот	105
Заклучок	111
Литература	119

ВОВЕД

Уште од најстаро време човекот го окупирале прашања од најразлична природа. Почнувајќи од секојдневниот живот, човекот постојано се обидува да изнајде решенија на обичните егзистенцијални проблеми, па сè до прашања кои го трансцендираат нашиот сетилно восприемлив свет, т.е. прашања од метафизичка природа. На првите прашања и можело да се дадат конечни одговори, но вториот тип прашања секогаш останале загатка. Меѓутоа, човекот упорно настојувал да даде некои горе-долу задоволителни одговори на овие прашања, кои од место до место, и од време до време се разликувале. Најмистериозното прашање од овие прашања, и кое најмногу го возбудувало човекот, било прашањето како настанал светот, од што тој настанал, зошто настанал. Било да се нашол на планина во некој густ шумски предел, или шловел по широк и простран океан, или пак ги набљудувал ѕвездите на ноќното небо, ова прашање секој човек до ден денес, барем еднаш во животот си го поставил.

Во суштина, постојат два вида одговори на ова прашање: религиозен и филозофски. Религиозниот одговор, пред сè, претпоставува постоење на семоќно суштество кое го создава светот. Освен ова, главната карактеристика на овој одговор е што тој преоѓа во догма: тој е еднаш за секогаш даден и никој нема право да го измени. Според филозофскиот одговор, светот е создаден од материја, идеја, или некој друг принцип, но во никој случај тоа не е Бог. Според тоа, овој одговор не е догматски и подлежи на измени. Всушност, тој самиот не се противи на тие измени, зашто со тоа, на некој начин, се надополнува и усовршува. Овие два одговори можат да се искомбинираат и да се добие трет одговор, религиозно-филозофски. Според овој одговор создавач на светот е Бог, маѓутоа од тоа не се создава догма, зашто тоа е сфаќање на одреден филозоф, а не официјална верзија на некоја конкретна религија. Или, ако сакаме да биде појасно, можеме религиозниот и филозофскиот одговор да ги претставиме како две множества во чијшто

пресек се наоѓа религиозно-филозофскиот одговор. Тоа значи дека во овој пресек би се нашле теолозите и сите останати филозофи кои како создавач на светот го поставуваат Бог.

Прашањето за настанокот на светот е едно од првите прашања на филозофијата. Всушност, првите филозофи во светот, како Јонската школа на Запад, авторите на *Уџанишиадиџи* во Индија, таоизмот во Кина, се обидуваа да дадат одговор токму на ова прашање.

Во сферата на науката овој проблем го изучува физиката. Таа, почнувајќи со Кант-Лапласовата хипотеза за настанокот на сончевиот систем, па сè до денешната теорија за Биг Бенг, значително допринела за одговор на ова прашање. Таа во денешно време дури и се обидува да докаже некои теории, кои порано биле само плод на филозофијата. На пример, теориите на Левкип и Демокрит, како и на Ваишешика школата дека материјата е составена од атоми, денес е факт кој и најмало дете го знае. Или, проучувајќи ја структурата на атомот се доаѓа до едно растревожувачко сознание дека материјата се состои од празнина, а тоа е токму учењето на кинеските и индиските (пред сè будистичките) филозофи. Но колку и физиката да се доближува до изворот на светот, сè уште не успева да даде конечен одговор на ова прашање. Онаму каде што застанува физиката, продолжува метафизиката. Физиката го проучува светот од перспектива на самиот свет, во однос на она што е веќе откриено и докажано. Метафизиката, пак, се труди да излезе од рамките на светот и оттаму да го погледне.

Кинеската филозофија е пред сè практична. Таа е свртена кон човекот и се обидува да изнајде решенија на проблемите кои го окупираат во сскојдневниот живот. Но тоа не значи дека ја исклучува теоретската филозофија. Кина е добар пример за единството меѓу теоријата и праксата во филозофијата. Тоа единство се состои во тоа што Кинезите увиделе дека без теорија не може да постои пракса. Кинеската метафизика не е само чисто интересирање за настанокот на светот и случувањата во него, туку таа дава потпора за една практична филозофија, како што се стиката и филозофијата на политиката.

Постојат разни филозофски школи во Кина кои се занимавале со овој проблем, но таоизмот и конфучијанизмот се оние кои останале најзабележителни. Воглавно нивната метафизика се темели врз поимот на Едното, така што нивниот поглед на светот е холистички, односно, светот го гледаат како неразделна целина, која не е само прост збир на сите нејзини делови, туку повеќе од тоа. Едното е извор на светот и воедно го држи светот во единство со себе. Затоа, понатаму во текстот, под поимот Едно можат да се подразберат *две* значења. Под *прво* се мисли на создавачот на светот, а под *второ* на целиот универзум, вклучувајќи го и Едното во првото значење.

Таоистичката и конфучијанската метафизика не настанале независно од кинеската традиција. Метафизички учења можеле да се најдат во религијата, фолклорот и некои древни литературни дела. Така, метафизиката, како и филозофијата воопшто, претставува продолжување на овие традиции.

Во Кина можат да се сретнат и религиозниот и филозофскиот одговор на прашањето за настанокот на светот. Меѓутоа, тие не постојат истовремено, туку се јавуваат последователно. Отпрвин преовладувал религиозниот одговор, кој постепено почнал да се заменува со филозофскиот, за на крајот конечно религиозниот одговор да биде отфрлен. Така што, на некој начин, филозофијата во Кина претставува замена за религијата. Според тоа, не биле создадени ни услови за религиозно-филозофскиот одговор.

Во средината на првиот милениум п.н.е. религијата драстично опаднала и тоа било можност нса да ја замени филозофијата. Сепак имало остатоци од некои религиозни практики, меѓутоа филозофијата била во прв план во духовниот живот на Кинезите од тоа време. Религијата, всушност, ги пренела своите учења врз филозофијата. Со тоа филозофијата во Кина станала нешто повеќе отколку што тоа била кај другите цивилизации. Нешто повеќе во смисла дека филозофијата ја заснила и истиснала религијата од

првите редови на човековата свест и застанала на нејзино место.¹ Од друга страна, веќе постоеле некои народни верувања за постоење на космички закон кој го регулира светот, именуван како Тао, поткрепен со поимите *јин* и *јанг*, како и *Книгата на промените*, едно од *Шесте класични дела*², во кое е прикажано делувањето на овој закон. Сето ова отворило можност за создавање на метафизика во рамките на еден нов облик на општествена свест, филозофијата.

Кога се има предвид поимот Тао, како најопшто прифатен термин за означување на Едното, треба да се внимава и на една друга негова примена. Тоа е Тао сфатен како морален принцип. Имено, етимолошки Тао значи пат. Кога таоистите го означуваат Едното како Тао на Небото и Земјата, тоа значи Патот на Небото и Земјата. Под Небото и Земјата се подразбира универзумот. Значи универзумот има свој Пат по кој тој настанува и се одржува. Конфучијанците, пак, говорат за Патот (Тао) на човекот со, што се мисли на Патот на моралното однесување.

Во суштина, таоизмот и конфучијанизмот се занимаваат со истите проблеми. Еден површен поглед врз нив ќе нè натера да го помислиме спротивното. Меѓутоа, разликата меѓу таоизмот и конфучијанизмот не е во проблемите кои ги обработува, туку во методите со кои се користи. Таоизмот клони кон идеализмот и мистицизмот, а конфучијанизмот кон реализмот и рационализмот. Оттука, можеме да дојдеме до погрешен заклучок дека тие се занимаваат со различни проблеми.

Кинеската филозофија има традиција од 2 500 години. Од нејзиниот почеток па сè до денес, скоро и да немало дисконтинуитет. Таа се појавила во втората половина од владеењето на династијата Џоу (1122-256 п.н.е.), кога Кина веќе била поделена на неколку држави, а власта на Џоу била само формална. Во овој прв бран на филозофијата имало многу филозофски школи меѓу кои најпознати биле: таоизмот, конфучијанизмот, моизмот, Јин-јанг школата, легализмот и Школата на имињата. Овој период

¹ Види Fung Ju-Lan, *Istoriја kineske filozofije*, Nolit, Beograd, 1983, str. 14

од филозофијата бил непосредно пред обединувањето на Кина од страна на династијата Чин (221-206 п.н.е.), така што вообичаено е да се говори за пре-Чин филозофија кога се реферира на него. Во однос на разновидноста на филозофските концепции овој прв период од филозофијата е воедно и најплоден до сега. Тоа резултирало и со соперништво меѓу школите. Најпознати спорови биле меѓу таоизмот и конфучијанизмот, конфучијанизмот и моизмот, таоизмот и Школата на имињата итн.

Доаѓањето на династијата Чин на власт било погубно за филозофијата. Таа се водела од идеите на легалистите и по нивен предлог биле забранети сите останати филозофски школи. Тиранското владеење на Чин не можело да опстојува долго време. Неа ја заменила династијата Хан (206 п.н.е.-221 н.е.) во која филозофијата повторно се појавила. Но, изгледа дека, во основа, од нанесениот удар од мечот на Чин преживеале само таоизмот и конфучијанизмот. Останатите школи или исчезнале или нивните идеи продолжиле да живеат во таоизмот и конфучијанизмот. Хан периодот, освен по возобновувањето на филозофијата е познат и по отворање на границите кон надворешниот свет. Во овој период Кина остварува контакт со Индија и од неа го прима будизмот. Престоела макотрпна работа на преведување на будистичките сутри.

Непосредно по династијата Хан таоизмот зема замав и во третиот и четвртиот век се создава последниот бастион на таоизмот, кој е познат под името неотаоизам. Во тоа време, будизмот веќе бил поставен на цврста основа и почнал со својот буен развој. Тогаш се појавиле неколку будистички школи кои својот врв го достигнале за време на династијата Танг (618-960).

Ваквата ситуација во филозофијата довела до будење на конфучијанизмот од десетвековниот дремеж. Тоа кулминирало со конституирање на неоконфучијанизмот и негово доминирање за време на династиите Сонг (960-1279) и Минг (1368-1644). Неоконфучијанизмот е

² Останатите класични дела се: *Книга на историјата*, *Книга на поезијата*, *Пролејни и есенски анали*, *Книга на обредите* и *Книга на музиката*

најразвиената фаза од кинеската филозофија, не само по систематичноста, туку и по обединувачкиот карактер: имено, во него се остварува синтеза на филозофиите на конфучијанизмот, таоизмот и будизмот.

Употребата на зборовите “таоизам” и “конфучијанизам” може да има две значења. Во потесна смисла, тие ги означуваат пре-Чин таоизмот и конфучијанизмот, а во поширока, вклучувајќи ги неотаоизмот и неоконфучијанизмот. Затоа, понатаму во текстот овие зборови ќе бидат употребувани во двете значења, а онаму каде што не е јасно што означуваат, ќе биде посебно назначено.

Пред да се започне со изложување на учењата за Едното на таоизмот и конфучијанизмот, најпрвин ќе се осврнеме на предфилозофска Кина и учењата на оваа тема кои можат да се најдат таму. Со тоа сакаме да укажеме на континуитетот помеѓу овие учења и учењата на таоизмот и конфучијанизмот. Главната проблематика ќе биде изложена во две засебни поглавја за таоизмот и конфучијанизмот пред династијата Чин, едно поглавје за овие школи во династијата Хан и две поглавја за нив после династијата Хан.

Вообичаено е во историските прегледи на кинеската филозофија конфучијанизмот да се разгледува пред таоизмот, а не обратно како што е тоа во овој труд. Една од причините за тоа е што, иако Лао Це можеби навистина живеел во 6 век п.н.е., се смета дека неговата книга настанала некаде во 4 век п.н.е. Инсистирањето овде да се започне со таоизмот е од следниве причини. За разлика од конфучијанизмот, кај таоизмот поопширно е обработувана метафизиката и затоа е потребно прво нсa да ја изложимс со што би можелс потоа да се надоврзсмс на конфучијанската метафизика. Значи, нема стриктно да се држиме до хронолошкиот принцип, туку ќе се користиме и со проблемскиот. Од друга страна, во поглавјето за конфучијанизмот се обработуваат и учењата запишани како коментари на *Книгата на промениите*, или “Додатоци”. Овие коментари билс целосно оформени нсшто подоцна (кон крајот на династијата Цоу), така што во нив не можело да се избегне влијанието на таоизмот.

Споредено со *Книгата на промените* претходните конфучијанци скоро и да немаат метафизика, така што со право можеме да кажеме дека метафизиката, во својата поразвиена форма, прво се појавила кај таоизмот. Според тоа, овој редослед овозможува да се направи појасна паралела меѓу нивните метафизици.

НАПОМЕНА ЗА ТРАНСКРИПЦИЈАТА НА КИНЕСКИТЕ ЗБОРОВИ И ИМИЊА

Во наведувањето на кинеските зборови и имиња во овој труд користена е кирилична транскрипција, која во голема мера се разликува од латиничните транскрипции, како што се Пинјин (Pinyin) системот, кој е официјално прифатен од НР Кина и Обединетите нации, како и Вејд-Гајлс (Wade-Giles) системот, кој најчесто се среќава во стручната литература, и некои други системи. На пример, наставката на кинеските имиња, која ја означува титулата учител, на Пинјин се обележува како *Zi*, на Вејд-Гајлс како *Tzu*, а во овој труд како *S*. Тоа е со цел за да се прикаже колку што може поверно изговорот на кинеските зборови и имиња. Така, со мали исклучоци, тие се читаат онака како што се напишани. Според тоа, многу зборови и имиња, кои до сега можеле да се сретнат во литературата на македонски јазик, овде ќе бидат наведени на поинаков начин. Така, ќе стои *у уеј*, наместо *ву веи*, Шин *S*, наместо Хсин *S*, Донг Џонг Шу, наместо Тунг Чунг Шу, Џу Ши наместо Чу Хси, итн.

Исклучок ќе бидат само некои зборови и имиња, кои кај нас се веќе подолго време присутни и како такви одомаќинети. Тоа се: Лао Це (би требало Лао *S*), Џуанг Це (Џуанг *S*), *јин-јанг* (*ин-јанг*), Тао (Дао) и Те (Д). Имињата Конфуције и Менције се прифатени од нивната латинска транскрипција: *Confucius* (од Конг Фу *S*) и *Mencius* (од Менг *S*).

Буквата “у” кога стои пред самогласка (со исклучок на зборот *јуен*) се изговара како *w* во англискиот. Во сите други случаи се изговара како во нашиот јазик.

Буквите “ч”, “џ” и “ш” кога стојат пред самогласките “а”, “е”, “о”, и “у”, и кога се сами, се изговараат со предниот дел на јазикот доближен до горното непце (слично како во српскиот јазик), а кога стојат пред “и” и “ј”, и во зборот *шуен*, се изговараат како во нашиот јазик.

ПРЕДФИЛОЗОФСКА КИНА

Се смета дека почетокот на кинеската филозофија паѓа во шестиот век пред новата ера со појавата на Лао Це и Конфучие. Но, размислувањата од метафизичка природа биле присутни векови наназад. Она што нас нè интересира овде како филозофски проблем, а тоа е принципот кој го создава светот, првиот двигател или Едното, била една од главните теми на предфилозофска Кина, изразена во рамките на античката религија, митологијата и во класичните литературни дела. Затоа пред да почнеме со изложување на филозофските теории за онтолошкиот принцип, потребно е да извршиме краток преглед на развојот на размислувањата околу овој проблем пред појавата на Лао Це и Конфучие. За таа цел ќе разгледаме два правци на размислување во предфилозофска Кина кои се, воедно, основа и на таоизмот и на конфучијанизмот, а тоа се религијата од тоа време и класичното дело *И Цинг* или *Книга на промениите*. Овие две појави, останатите класични дела, како и целокупната традиција пред Лао Це и Конфучие, претставуваат основа, своевиден *sine qua non*, на кинеската филозофија. Таа традиција не одумрела туку се преточила во учењата на филозофите. Затоа ќе инсистираме прво да ја разгледаме неа, за потоа да се надоврземе на филозофските учења.

1. Древната религија

Првобитната религија во Кина била анимистичка, а исто така бил присутен и култот кон предците. Со тек на време анимизмот преоѓа во

политеизам, со тоа што духовите стануваат божества. Така настанале богови на сонцето, месечината, ѕвездите, ветерот, дождот итн. Она што денес го знаеме за религијата во Кина доаѓа од времето на династијата Шанг или Јин (1766-1122 п.н.е.) и напишано е на коски, кои служеле за пророштва и се наречени пророчки коски. На овие пророчки коски се среќава името Ди или Шанг Ди. Ди првобитно бил бог на дождот, па со тоа бил одговорен за секоја суша и глад. Така, на пророчките коски можеме да прочитае: “Дали Ди ќе заповеда глад за оваа година?” “Нема повеќе дожд и Ди ќе нè изгладне!”³

Кинезите увиделе дека водата е многу значајна за нив. Бидејќи, пак, биле земјоделски народ (но воедно и континентален, при што единствениот контакт со водата бил преку дождот и реките, кои и самите пресушуваат или надоаѓаат во зависност од дождот) постепено, со тек на времето, го издигнале Ди на степен на врховен бог. Тој ги презел функциите на останатите богови, така што станал бог и на сонцето, и на месечината, и на ѕвездите, и на ветерот, и на дождот, односно станал Врховен Владетел на целиот универзум. Всушност, и самиот израз Шанг Ди во превод значи Врховен Владетел.⁴ Во *Книгата на историјата* изразот Шанг Ди се доведува во врска со Хуанг Тјен, Царско Небо, така што двата изрази стојат заедно како Хуанг Тјен Шанг Ди, што значи Врховен Владетел на Царското Небо. Како појаснување Шанг Ди се споредува со владетелот на земјата (односно владетелот се споредува со Шанг Ди). Шанг Ди владее со неговиот пантеон, исто онака како што владетелот владее со своите поданици. Меѓутоа, Шанг Ди освен тоа што владее со Небото, тој владее и со Земјата. Тој се наоѓа високо над сè, со величенствена моќ. Човекот е толку инфериорен, што ниту неговото тело, ниту неговиот ум не можат да се споредат со всликоста на Шанг Ди.

Доаѓањето на Шанг Ди на власт во Царското Небо и во светот, не ги отфрла другите богови, туку тие остануваат во религиозната замисла на

³ Chai, Ch'u and Chai, Winberg, *Confucianism*, Barron's Educational Series, New York, 1973, p. 20

⁴ Шанг значи горе или над, а Ди владетел. Така Шанг Ди може уште да се преведе и како Горниот Владетел, Над-Владетелот или Владетелот од Горе.

Кинезите како помошници на Шанг Ди. Да се потсетиме дека во еврејството Јахве се издвојува од сите богови и станува единствен бог кој Евреите треба да го почитуваат. На сличен начин и Шанг Ди станува бог кој Кинезите треба единствено да го почитуваат, а воедно и останатите богови се покоруваат на неговата моќ. Останува отворено прашањето дали овде веќе се работи за монотеизам. Јахве е ригорозен и тој не дозволува почитување на други богови освен него. Тоа го чини еврејството да биде монотеистичка религија. Шанг Ди, пак, дозволува извесно почитување на другите богови, кои и самите се потчинети на него. Тој е, како што рековме, Врховен Владетел, додека останатите собожества се наоѓаат на пантеонот заедно со него, со таа разлика што нивната моќ е ограничена и зависи од него. Со тоа кинеската религија во оваа состојба се колеба помеѓу политеизам и монотеизам.

Наедно, Шанг Ди е и морален стандард, односно принцип. Тој се грижи за луѓето и влијае врз нивните судбини. Оние кои ги исполнуваат неговите повелби ги наградува, а најдобрите од нив ги поставува на власт. Оние кои не му се послушни ги казнува и ги отстранува од власт.

Постојат несогласувања дали Шанг Ди е антропоморфно божество или не. Познато е дека Кинезите боговите ги претставувале како геометриски конструкции, како резултат на нивната способност за апстрактно мислење. Но, од друга страна, тие биле прикажувани и како личности. Џон Фергусон вели дека Шанг Ди е едноставно Големiot Закон кому сè во светот му се покорува. "Тој не бил разбран како личностен ентитет, туку како сепроникнувачка сила под која сите ствари живеат, се движат и постојат."⁵ По сè изгледа дека и двата аспекти на Шанг Ди, како личностен бог и како апстракција, биле прифатени во кинеската религија со тоа што во различни ситуации акцентот се ставал на едниот или на другиот аспект.⁶

⁵ Ferguson, John C., *The Mythology of All Races: Chinese*, vol. VII, Cooper Square Publishers, Inc., New York, 1964, p. 52

⁶ За разлика од Џон Фергусон, кој тврди дека Шанг Ди бил сфатен како апстракција, Чу Џај и Винберг Џај тврдат дека тој бил антропоморфен бог, а неговата преобразба во деперсонализиран космички и морален принцип настанала за време на династијата Џоу, во поимот на Небото. Види: Chai, Ch'u and Chai, Winberg, *Confucianism*, p. 24

Но како е можно Шанг Ди во еден момент да биде антропоморфно божество, а во друг апстракција? Тоа е можно ако се сфати во смисла на *џнана* и *бакџи* во хиндуизмот. Доколку верникот користи *џнана* (знаење) тој по интелектуален пат доаѓа до познание на бог и го спознава како апстракција. Во тој случај, бог се нарекува Браман. Но оној кој не може по интелектуален пат да го достигне бог, го прави тоа со помош на *бакџи* (посветеност). Така, тој не може да се посвети на некоја чиста апстракција, туку само на личностен бог. Во овој случај, тој се вика Ишвара. На сличен начин, како во хиндуизмот, во кинеската религија се негувале двата лика на Шанг Ди, со тоа што еднаш се сфаќал како владетел во буквалната смисла на зборот, а друг пат како светски закон.⁷

Она што во овој момент за нас е важно е онтолошката врска на Шанг Ди со светот. Шанг Ди е создавачот на светот, Првиот Двигател. Тој создава според својата природа, односно изгледот на светот зависи од неговата природа. Тој самиот се наоѓа во светот кој го создава. Бог, Природата и човекот сочинуваат нераздвојно органско единство. Шанг Ди е во исто време и трансцендентен и иманентен. Трансцендентен е затоа што го создава светот, го придвижува и воспоставува поредок во него. Како таков тој е *нао* него и *наовор* од него. Но светот, движењето, поредокот се видливи за нас, кажано со јазикот на Псевдо Дионисиј Ареопагит, како божји енергии. Но, воедно, Шанг Ди е светот, движењето, поредокот, бидејќи тој ги создал, а не може да создаде нешто што не е во неговата природа. Она што Шанг Ди го создава, ако одиме во крајност, е самиот тој. Така ние секојдневно го гледаме Шанг Ди како свет, движење и поредок. Оттука следува дека тој е иманентен на светот, дска с со него, на одреден начин идентичен со светот. Значи Шанг Ди е она што создава и воедно, она кое создавајќи, самото себе се создава.

Овде, всушност, доаѓаат до израз двата аспекти на Шанг Ди. Кога говориме за Шанг Ди како бог, персонифициран ентитет, тогаш тој се

⁷ Ова тежнење кон апстрактно мислење е во допирна точка со триграмите на Фу Ши за кои ќе говориме подоцна и кои ја изразуваат идејата за постоење на универзален закон. Но, многу е тешко да се каже дали постои меѓусебно влијание поради временскиот распон и тогашната (не)развиеност на идеите на овие два мисловни тека.

гледа како нешто надвор од светот; додека кога мислиме на него како апстрактен имперсонален универзален закон, тогаш тој е многу поблиску до нас. Така, всушност, апстрактното станува конкретно, а она што било конкретно (и со самото тоа изгледало најблиску до нас), се трансцендира и престанува веќе да биде конкретно.

Како што рековме, Шанг Ди не може да создаде нешто што не е во неговата суштина, бидејќи принципот на неговото создавање е она според кој последицата е слична на својата причина. Тоа што ќе го создаде Шанг Ди мора да биде слично на него. Доколку би можел да создаде свет кој не е според неговата природа, тогаш тој би бил надвор од тоа што го создал и со тоа би бил само трансцендентен, а не и иманентен и ние не би можеле да знаеме за него. Со тоа, оваа прастара теологија на брз и едноставен начин доаѓа до решение за проблемот на познанието на бог, со што дава афирмативен одговор и поставува апсолутна можност за негово познание. Од друга страна, пак, древната кинеска религија добива одлика на пантеизам и како таква врши големо влијание врз развојот на кинеската метафизика.

Оваа религија прсовладувала во периодот на династијата Шанг сè додека за време на династијата Џоу не бил воведен новиот израз Тјен (Небо). Се смета дека најверојатно овој поим припаѓал на кланот Џоу уште пред да ја преземе власта. Во првата половина на владеењето на Џоу, Шанг Ди и Тјен наизменично се користеле за да означат ист ентитет. Така дистинкцијата меѓу *цанана* и *бакџи* веќе била појасно разлачена. Но, со тек на време изразот Шанг Ди престанал да се користи, со што секоја идеја за Бог или Прв Двигател или Создавач на светот била целосно деперсонализирана.

Нсбото исто така го создало свстот и човскот, воспоставува поредок во светот, добрите дела ги наградува, а лошите ги казнува; дава мандат на секој нов владетел и може да му го одземе доколку владетелот не владее добро. Меѓутоа, тука се јавува друг проблем, а тоа е што Небото не може повеќе да се разгледува како компактна целина како што е тоа Шанг Ди за времје на династијата Шанг, туку како посебен ентитет кому Земјата се јавува како негова спротивност. Небото, кое отпрвин истапило како

апстрактната страна на Едното (наспроти конкретниот Шанг Ди), сега се јавува како конкретно. Така, иако оваа состојба е резултат на апстрактното мислење, сепак Небото и Земјата се конкретни форми и затоа не се доволни за објаснувањето на светот. Затоа, било потребно да се воведат поимите *јанг* и *јин* како апстрактни изрази на Небото и Земјата. Но тука веќе завршува религијата и се појавува полето на филозофијата за што ќе говориме подоцна.

2. Книгата на промените

Надвор од рамките на религијата преку класичното дело *И Цинг* (или *Книга на промените*) било исто така, пренесувано едно учење за постоење на универзален закон во светот. *Книгата на промените* се состои од 64 симболи од кои секој од нив содржи по шест линии, според што се наречени хексаграми. Постојат два вида линии од кои се составени хексаграмите: цела и прекината. Се смета дека *Книгата на промените* настанала во 12 век п.н.е. кога кралот Уен, основачот на династијата Џоу, за првпат ги нацртал хексаграмите. Меѓутоа, ако сакаме во целост да ја разбереме *Книгата на промените* треба да се вратиме неколку векови нааназад, сè до легендарниот цар Фу Ши.

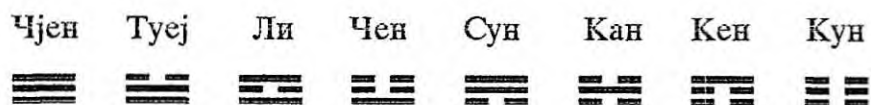
Имено, врз основа на древното учење за спротивставените сили *јин* и *јанг*, кое тогаш сè уште се наоѓало на marginите од интелектуалните спекулации, како и врз основа на набљудување на природата, Фу Ши увидел дека сите случувања во светот постојат врз база на спротивности. Симболично спротивностите ги обележал како цела линија (—) и како прекината линија (— —). Целата линија станала застапник на *јанг*, а прекинатата на *јин*. Изворно, *јанг* ја означува јужната страна на планината или северниот брег на реката, кои се постојано огреани од сонцето, а *јин*, северната страна на планината, односно јужниот брег на реката. Како

симболи *јанг* и *јин* добиваат пошироко значење. Бидејќи *јанг* го означува местото на кое паѓаат топлиите зраци и светлината од сонцето, тој станува симбол на сè што се карактеризира со топлина, светлина, активност, цврстина итн. Така *јанг* ги означува светлината, топлината, небото, таткото, постариот син, владетелот, движењето итн. *Јин*, пак, како спротивност на *јанг*, ги означува темнината, студот, земјата, мајката, помладиот син, поданикот, мирувањето итн.⁸

Сакајќи да го претстави универзалниот закон, т.н. Тао, кој владее со светот Фу Ши ги комбинирал двете линии една со друга и добил четири дијаграми.



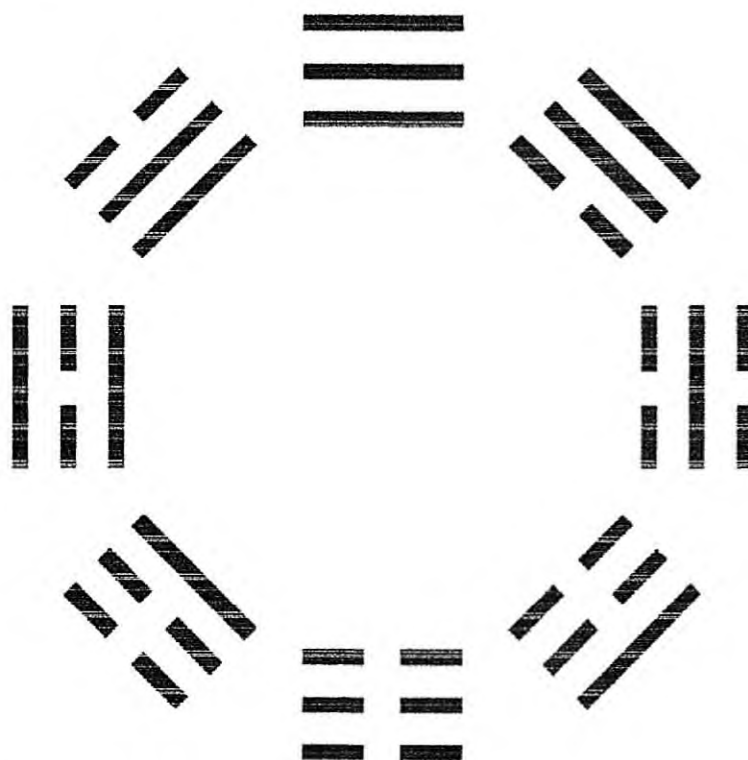
Со додавање на уште една линија на секој од дијаграмите Фу Ши допол до осумте триграми познати под своите имиња:



Триграмите Чјен ☰ и Кун ☷ се, исто така, ознаки на *јанг* и *јин*. Така, за нас е значаен кружниот распоред на триграмите кој го дава Фу Ши, затоа што во него се огледа трансформацијата на *јанг* во *јин* и обратното. Тоа е непрестајно движење од едната до другата спротивност, како резултат на единствениот Закон кој владее со вселената. Осумте триграми

⁸ Идејата за *јин* и *јанг* е стара практично колку и самата кинеска цивилизација. Не може да се каже од кого е настаната, но прв обид за нејзино систематизирање се гледа кај Фу Ши и неговите триграми (на кои сега ќе дојдеме), а потоа оваа идеја била прифатена од Жолтиот Цар (Хуанг Ди), кој со самото тоа се смета како еден вид претходник на таоизмот. Како што може да се види, од самиот почеток на кинеската цивилизација, па сè до денешно време, концептот за *јин* и *јанг* е постојано присутен во сите области од кинеската култура: филозофијата (најмногу во таоизмот, Лин-јанг школата и неоконфуцијанизмот), религијата, медицината, сликарството, исхраната, во разните духовни и телесни вештини итн.

потекнуваат од еден и ист извор и самиот тој извор се наоѓа во центарот на кружниот распоред на триграмите.⁹



Фу Ши, едноставно, барал објаснување за тоа како е можно постоењето на светот. Што е тоа што го создава и што е тоа што го одржува и понатаму да постои? Тој увидел дека појавите во светот се случуваат по некој редослед. Постои причинско-последична врска меѓу стварите. Смената на годишните времиња не може да биде чиста случајност. Стварите од една состојба преоѓаат во друга, за потоа, пак, да се вратат во претходната, и така во недоглед.

Фу Ши прикажува само осум состојби кои симболично ја претставуваат промената во светот. Така што помеѓу Чјен и Кун, во едниот и во другиот правец, има по три состојби, но тоа не значи дека тие се и

⁹ Чјен и Кун, кога се деифицирани, заедно го претставуваат божеството Шанг Ди. Овде се спојуваат кинеската религија и триграмите на Фу Ши. Создавањето на светот го врши Шанг Ди со тоа што во себе ги содржи *јанг* и *јин* (Чјен и Кун). Така, Чјен го зачнува светот, а Кун го раѓа. Од тој аспект, Шанг Ди може да се нарече хермафродитска монада. Тој е едно, но со два аспекти или атрибути.

единствени. Меѓу нив може да постојат безброј состојби. Осумте триграми се само симболична претстава на светскиот поредок, на функционирањето на Тао. Јанг и јин, односно Чјен и Кун, се состојби низ кои појавите во светот секогаш поминуваат. Престојувањето во јанг или јин значи дека стварта или појавата достигнала една крајност, па почнува да се движи кон другата (идеја која потемелно ќе биде елаборирана од страна на таоизмот). Сето ова движење според горниот дијаграм се случува во круг, а во средината на тој круг се наоѓа она што ги придвижува триграмите. Тие постојано се вртат околу него и не можат од него да се одвојат. Така и стварите и појавите во светот, а и самиот свет, не можат да излезат надвор од овој универзален закон на вечно движење и промена.

Во 12 век п.н.е. кралот Уен почувствувал потреба за понатамошна обработка на триграмите. Тој ги комбинирал триграмите меѓу себе и секој со самиот себе и добил 64 хексаграми. Првите два,  и  кои се слични на триграмите Чјен и Кун и ги имаат истите имиња, исто така ги означуваат јанг и јин. Така хексаграмот Чјен е небо, татко, активност и сè друго што е карактеристика на јанг, а хексаграмот Кун е негова спротивност. Чјен го зачнува светот, а Кун го раѓа, односно Небото го зачнува светот, а Земјата го раѓа. Потоа, за секој хексаграм и за секоја линија од хексаграмите постојат коментари или објасненија, така што заедно хексаграмите и нивните објасненија ја сочинуваат *Книгата на промените*. Во овој облик главната намена на *Книгата на промените* била за пророкување кое нас овде малку не интересира.¹⁰

Хексаграмите имаат свој редослед, што повторно ја покажува присутноста на Големиот Закон или Тао. Чјен и Кун ги означуваат јанг и јин. Затоа, тие во редоследот стојат како први хексаграми. Значењето на Чјен е креативност, а на Кун пасивност, но и за двата хексаграми во нивните објасненија се вели дека се симболи на највисокиот успех. Тие стојат први затоа што не може да постои промена доколку јанг и јин не делуваат. Треба

¹⁰ За пророчкиот карактер на *Книгата на промените* може да се види во Blofeld, John, / *Ching: The Book of Change*, Unwin Paperbacks, London, 1980

да се нагласи дека *Книгајџа на йроменијџе* е симболична книга што понекогаш ги отежнува толкувањата. Кога се вели дека Чјен и Кун се симболи на највисокиот успех тоа може да нè одведе кон разни патишта. Затоа овде ќе се обидеме да дадеме едно метафизичко објаснување на тоа што се вели за овие два хексаграми, за разлика од објаснувањата што ги даваат пророците.

Кога се вели успех, може да се подразбере метафизички успех, а тоа значи силите кои го создаваат и одржуваат светот (Чјен и Кун или *јанг* и *јин*) се наоѓаат во меѓусебна рамнотежа и покрај тоа што во дадени моменти преовладува едното, а некогаш другото. Со други зборови највисокиот успех е престојувањето во (а можеме да речеме и поседување на) овие две сили - иако во одредени моменти тие се испреплетени една со друга и создаваат разни форми (на пример, разни хексаграми) - со што се става акцент на тоа да бидат еднакво застапени, затоа што не е можно едната да постои без другата. Највисокиот успех означува избегнување на едностраноста, односно избегнување на прифаќањето на една крајност како можна сама по себе.

После Чјен и Кун прикажани се и останатите хексаграми со нивните симболи и значења, кои ја симболизираат целокупната трансформација во битието (кои, како што кажавме и за триграмите, не се сведуваат на конечен број трансформации, туку комбинацијата од 64 трансформации е само симболично прикажување) и доаѓаме до последниот хексаграм, т.н. Уеј Џи . Но, ќе се излажеме ако помислиме дека со него завршува процесот на промени во светскиот поредок. Хексаграмот Уеј Џи значи пред-довршувањето. Во текстот за него се вели дека претставува успех. Успехот на Уеј Џи е успех на промената или трансформацијата, но највисокиот успех, или успехот на сите промени, како што видовме, се наоѓа на самиот почеток, кај Чјен и Кун. Така хексаграмот Уеј Џи не означува крај на светските случувања, туку означува враќање назад кон самиот почеток. А потоа пак одново. Ничеовски кажано, *Книгајџа на йроменијџе* ја изразува идејата за вечното враќање. Тоа вечно враќање е вечниот круг на раѓањето и

умирањето, *самсара*, движење од една крајност кон друга и назад. Тоа е всушност самата функција на Тао.

Зборот *И* има три значења од кои второто и третото се контрадикторни: (1) леснотија и едноставност; (2) преобразба и промена; (3) непроменливост. За нас е овде битно да го решиме проблемот на две контрадикторни значења во насловот на книгата. За да го сториме тоа треба да сфатиме дека промената се однесува на поединечните ствари во светот, а непроменливоста на Законот или Тао, кој ја врши или регулира таа промена. Промената е постојано присутна во светот и нејзиното делување никогаш не престанува. Самиот овој принцип на вечна промена е непроменлив бидејќи промената не може никогаш да престане. Значи во крајната анализа *Книгата на промените* е навистина *Книга на непроменливоста*. Оттука можеме да заклучиме дека според *Книгата на промените* постои само едно нешто што не се менува, а тоа е промената.

ТАОИЗАМ

Кога се говори за таоизмот, пред сè, ќе направиме разлика меѓу филозофскиот и предфилозофскиот, односно изворниот таоизам. Предфилозофскиот таоизам, всушност, веќе го разгледавме. Дел од него се наоѓа во учењата на *Книѓата на промените*, а друг дел во народните верувања, легендите, преданијата итн. Како филозофско учење таоизмот се создава во 6 век п.н.е. со појавата на Лао Це (604 п.н.е.-?). Меѓутоа, како појава, таоизмот воопшто не е производ на Лао Це, туку е идеја којашто векови пред него се провлекува низ кинеската историја. Се вели дека уште Хуанг Ди или Жолтиот Цар, кој живеел на почетокот на третиот милениум п.н.е., ги негувал идеите на таоизмот. Затоа, често во литературата таоизмот може да се сретне под името учењето на Хуанг-Лао или Хуанг-Лао учење. Изворниот таоизам е, пред сè, космолошко учење и настанува со цел едноставно да го објасни светот, неговото постоење и функционирање, а со самото тоа и да се изнајде правилен начин на однесување на луѓето. Со Лао Це таоизмот не ја менува целта, туку продолжува да бара одговори на истите прашања, но со поголема доза на експлицитност, филозофичност и систематичност.

Имено, предфилозофски таоизам објаснувањето на светот го базира врз прости математички операции: како, на пример, еден и еден се два, два и два се четири итн. Тој поаѓа од бројот еден кој се дели на два дела, а овие повторно се делат, и така како со проста делба до бескрајност. Предфилозофскиот таоизам најдобро се огледа, како што всѝ видовме, во *Книѓата на промените*.

Со појавата на Лао Це веќе можеме да говориме за таоизмот како филозофија. Лао Це едноставно го супсумира учењето на древните

мудреци и со тоа се обидува да даде посистематично објаснување на светскиот поредок, а онаму каде што тој застанува, продолжува Џуанг Џе.

Според Бан Гу (32-92), коментатор на таоизмот, прв кој го спомнува изразот Тао е извесниот И Ин во 18 век п.н.е. После него принципот на Тао го излагале Тај Гонг, Ји Шјонг и Гуан И У, кои биле современици на кралот Уен, сè до Денг С кој се смета за директен претходник на филозофскиот таоизам.

Имено, Денг С прави разлика меѓу светот на појавите и светот на стварите по себе. Зад појавноста, според него, стои единството на апсолутното битие. Тоа единство на апсолутното битие Денг С го нарекува Тао. Иако е зад појавноста, Тао се наоѓа во светот како врховна законитост, која е регулирана од природните закони наречени *јин* и *јанг*. Взаемното функционирање на *јин* и *јанг* е основа на вечното кружно движење на појавноста. Она што Денг С го вели овде се однесува на промената, или трансформацијата, на појавите, што е многу слично на *Книгата на промените*. Но, за разлика од неа тој прави јасна дистинкција помеѓу секојдневниот свет, кој подлежи на нашите сетила, и она што е надвор од овој свет, и кое за нас е трансцендентно.

Бидејќи за стварта по себе не може да се говори, можеме да се обидеме да кажеме што претставува појавниот свет. Тоа е дејството на двете спротивни сили - *јин* и *јанг*. Појавниот дел од светот е функционирањето на *јин* и *јанг*, кое е спознатливо со помош на секојдневното искуство. Затоа, Денг С нив ги нарекува природни закони. Но, *јин* и *јанг* како природни закони се производ на Тао или непознатливиот свет, така што објаснувајќи го светот преку *јин* и *јанг* нис, всушност, се обидуваме да дојдеме до тој свет. На овој начин, се доаѓа до поимање на Тао, чија функција се *јин* и *јанг*, кое претставува физичко познание или (ќе си дозволиме да го наречеме) познание од понизок вид. Како такво, ова познание (кое потекнува од секојдневното искуство), останува во рамките на физичкото и до него може да дојде секој. Но, она за што Денг С се интересира е метафизичкото познание, или познанието на Тао од повисок вид. Тој вели: "Кој го спознае

големиот Тао... тој нема ништо, а сепак е задоволен, тој ја зафаќа ништотноста и тврди дека има потполна вистина. Тоа е крајната цел на сите ствари.¹¹ Значи, вистинското познание на Тао, кое е познание од повисок вид, се издига над *јин* и *јанг* и, на тој начин, Тао се сфаќа како ништо, а воедно и како Еден принцип, за разлика од претходното познание, каде што имаме нешто (како негација на ништото), кое се состои од два принципи.

Главна област на истражување на таоизмот, по што и го добил името, е Тао; пред сè како онтолошки принцип, а потоа и како етички, политички и воопшто како принцип на сето постоечко. Но, таоизмот не е и единствен кој се занимава со овој проблем. Најпрвин накратко би ги спомнале учењата на некои од филозофските школи, современици на таоизмот.

Школа на еклектичарите.¹² Претставниците на т.н. Школа на еклектичарите тврделе дека постои една апсолутна вистина која се вика Тао. Проблемот е во тоа што сите школи согледуваат само некој одреден вид или одреден аспект на Тао. Никоја од школите не го опфаќа Тао во целост. Погрешно е да се говори за поедини видови Тао. Можеме да кажеме дека еклектичарите биле до некаде во право ако ги земеме предвид таоизмот и конфучијанизмот. Имено, кај таоизмот Тао е, пред сè, онтолошки принцип, додека кај конфучијанизмот тој е етички принцип. Меѓутоа, овде се работи само за терминолошка разлика, односно за различна употреба на терминот, додека поимот останува ист. Она што ние го поимаме како онтолошки, етички или некој друг принцип, без разлика на тоа кој термин ќе се употреби, поимот останува ист.

Школа на имињата. Сепак, еклектичарите не извршиле некое големо влијание врз таоизмот како што тоа го сторила логичката Школа на имињата. Односно, таоизмот се обидува да ги отфрли методите на оваа

¹¹ Veljačić, Čedomil, *Razmeđa azijskih filozofija I*, Sveučilišna Naklada Liber, Zagreb, 1987, str. 290

¹² Ова е школа која се обидувала да направи спој од филозофиите на таоизмот, конфучијанизмот, легализмот и Школата на имињата и најголем развој достигнале во третиот век п.н.е.

школа. Школата на имињата се обидува по логички пат да дојде до Едното. Нсјзината главна идеја е дека, како што наидуваме на сè поголеми и поголеми ствари, на крајот мораме да дојдеме до ствар од која ни една друга не е поголема. Најголемата ствар е, всушност, целокупноста на сите ствари. Или со други зборови, самото битие. Така, битието е прост збир на сите ствари. Од него нема ништо поголемо и затоа се нарекува Големо Единство или само Големо. Тоа ги создава стварите, а и самото е ствар. Според Гонг Сун Лонг (роден околу 380 п.н.е.), најревносниот претставник на оваа школа, "Небото и Земјата, и она што ги создава се ствари".¹³ Небото, Земјата и сите ствари заедно ја сочинуваат најголемата ствар, зад која нема ништо. Затоа Небото, Земјата и сите ствари се едно; сите тие заедно го сочинуваат Големото Едно.

Тао, според таоизмот, е создавач на светот. "Светот има заеднички почеток, а овој почеток е мајка на светот."¹⁴ "Големиот [Тао] е тој којшто ми ја дава оваа форма."¹⁵ За него се вели дека е создавач, но тоа не значи дека треба да се сфати како божество. Тој е принцип кој постои не само пред светот, туку и пред боговите. Тао е начело на универзалниот поредок, првобитна причина. Тој ги создава Небото и Земјата, и ги вдахнува со живот. Лао Це вели: "Постоеело нешто недефинирано и неразделно, родено пред Небото и Земјата. Тивко и безгранично стои без да се менува, опфаќа сè без да изгуби дел од себе и може да се нарече Мајка на светот. Не го знам неговото име; го означувам како Тао; а во отсуство на подобар збор, наречи го Голем".¹⁶ А, пак, Џуанг Це вели: "Пред да настанат Небото и Земјата Тао постоел од секогаш... и ги создал Небото и Земјата".¹⁷ Неговото постоење не зависи од светот, но постоењето на светот зависи од него. Светот не е како кај Декарт еднаш за секогаш создаден и оставен сам на себе, туку повеќе

¹³ Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1962, p. 57

¹⁴ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, St. John's University Press, New York, 1961, ch. 52; види и: Лао Це, *Tao-Te Kung*, Современост, Скопје, 1978

¹⁵ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, The World Book co. Ltd., Taipei, 1957, ch. 6

¹⁶ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 25

¹⁷ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 6

како кај Хегел - тој е постојано регулиран од Тао.¹⁸ За да се овозможи тоа регулирање од Тао произлегуваат космичките сили *јин* и *јанг*, и Тао го контролира нивното динамично, меѓудејство односно нивните постојани трансформации. Со тоа, Тао не само што го создава светот, туку и го одржува, а тоа е потребно затоа што со создавањето на светот се создаваат разлики и спротивности кои се постојано во меѓусебен антагонизам. Тао мора постојано да се вмешува и да одржува баланс во светот со што би се овозможило неговото понатамошно постоење.

Но, изразот Тао не посочува на некој одреден објект. Школата на имињата тврдеше дека она што ги создало сите ствари и самото е ствар, додека според таоизмот изворот на сите ствари не е ствар. Џуанг Це вели: "Големите Тао не може да има име".¹⁹ Поради тоа што Тао не е ствар не може да има име. Лао Це вели: "Тао кој може да се прикаже како Тао, не е бесконечниот Тао. Името кое може да се прикаже како име, не е вечното име."²⁰ Или: "Тао е секогаш безимен."²¹ Со ова тој сака да каже дека имињата им се својствени само на стварите, но не и на она што ги создава, зашто она што не е ствар не може да има име. Лао Це продолжува: "Безимен е изворот на небото и земјата."²² Тука се прави разлика меѓу изразите *јоу минг*, што значи имање име и *у минг*, немање име. Или, меѓу она што може да има име и она што не може да има име. Само стварите можат да имаат име, затоа се и ствари. Тао ги создава стварите и имињата, а самиот тој не е ниту ствар, ниту име. "Тао не може да се именува, но истовремено од него настанува сè што може да се именува."²³

Таоизмот, значи, оди подалеку од Школата на имињата, затоа што не се задоволува со тоа крајната реалност да биде ствар иста како и светот. Доколку се стои на позицијата дека Тао е ствар, тогаш со тоа ништо не е решено и прашањето за потеклото на стварите и понатаму останува

¹⁸ Панлогизмот на Хегел е она што го зближува него со таоизмот.

¹⁹ Ibid. ch.2

²⁰ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 1

²¹ Ibid. ch. 32

²² Ibid. ch. 1

²³ Fung Ju-lan, *Istorija kineske filosofije*, Nolit, Beograd, 1983, str. 114

отворено. Зашто, ако појдеме од аксиомата на таоизмот дека секоја ствар е создадена, тогаш и Тао, сфатен како ствар, би трсбало да биде создаден од нешто. Затоа, кај таоизмот Тао е лишен од карактеристиките на ствар и е несоздадено создавачко.

Но, тогаш, би се запрашале од каде името Тао? Ако Тао нема име, како тогаш воопшто му даваме име како што е Тао? Тоа е затоа што човекот се труди преку говорот да го објасни изворот на сите ствари. Меѓутоа, "по својата природа говорот не може да го искаже апсолутното".²⁴ Ние нему му го даваме името Тао, но тоа не е вистинско име. Тао е име кое не е име. Ние го нарекуваме Тао само поради потребата некако да го наречеме односно да се изјасниме говорно. "Името Тао е метафора која се користи за опишување."²⁵

Не само што не може да се зборува за Тао, да се каже што е и каде е итн., туку не може ни да се праша за него. Витгенштајн велеше дека за она што не може да се зборува треба да се молчи. Токму тоа важи и за Тао. Ако некој праша за Тао, најдобриот одговор е молчењето. Штом се праша за Тао, штом се бара одговор, со самото тоа секој одговор што ќе го добиеме (освен молчењето) не може да го задоволи нашето барање. "Ако некој праша за Тао, а друг му одговори, и двајцата не го знаат."²⁶

Џуанг Це се обидува на следниов начин да ја објасни неискажливоста на Тао. Тао е Едно, а воедно и неговата едност се огледа во неговата сеопфатност на сè што постои во една целина. Штом човекот почне да размислува за Тао, постои мисла за Тао која е надвор од него. Штом човекот почне да говори за Тао, постои говор за Тао кој е надвор од него. "Едното и говорот се две, двесте и говорот се три."²⁷ Но, Тао целиот свет го опфаќа во една целина и светот постои во него. Поради тоа, за Тао не може да постои говор, зашто тогаш тој би бил надвор од светот и надвор од Тао, а надвор од Тао не може да постои ништо. Од Тао не може да се излезе, а за

²⁴ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 2

²⁵ *Ibid.* ch.25

²⁶ *Ibid.* ch.22

²⁷ *Ibid.* ch.2

нешто можеме да говориме само доколку излеземе од неговите рамки. Според тоа, не може да се говори за Тао и Тао нсма имс.

Всушност, единственото постојано име е она кое не може да се именува (у *минџ*), а кое ние го нарекуваме Тао. Тоа е име кое никогаш не престанува да постои, меѓутоа во реалноста Тао е име кое не е име. За која реалност станува збор? Се работи за напната реалност. Секоја ствар во светот има свои својства и според нив го добива своето име. Постоенето на својства на стварите значи дека тие се наоѓаат во маѓусебен однос (за нас спознатлив) и тоа им овозможува секоја од нив да има име. Така имињата што ги имаат стварите се *имиња за нас*. Тао пак нема својства; поради тоа во нашиот свет, во светот на битието, тој нема име. "Го наречеме ли, го допреме ли, го поимиме ли, посакаме ли мисловно да го разликуваме, или во него да видиме разлики, тој исчезнува."²⁸ За Тао не може да се зборува. Ако може, не е Тао. "Она што чини формата да се формира самото е безформно. Затоа Тао не може да има име."²⁹

Според таостичкото расудување, како што веќе видовме, ако на нешто не можеме да му дадеме имс, тогаш тоа не е ствар, а според тоа и нсма карактеристики. Цуанг Це вели: "По својата природа Тао не може да се окарактеризира".³⁰ Слично на Витгенштајн, таоизмот се обидува да повлече граница меѓу она што може да се мисли и она што не може да се мисли. За човечкиот ум е незамисливо да постои нешто без карактеристики. Затоа, она што не е предмет на мислењето Лао Це го нарекува *шуен*, што значи мистерија. "Тао е скриен и безимен."³¹ Но, тоа не е обична мистерија, туку е *шуен шуен*, мистериозна мистерија.

Тао нсма форма, тој е "нсиздслкана карпа". "Тао како апсолутно прв принцип на егзистенцијата е потполно без карактеристики."³² Во стварноста неизделканата карпа може да се види, може да се прикаже, т.е.

²⁸ Jaspers, Karl, *Anaksimander-Heraklit-Parmenid-Plotin-Anselmo-Laoce-Nagarduna*, Vuk Karadžić, Beograd, 1988, str. 156

²⁹ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 22

³⁰ Ibid. ch. 2

³¹ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 41

³² Колер, Џон, *Ориентални филозофии*, Зумпрес, Скопје, 1996, стр. 223

има одредена форма, но кога за Тао се вели дека е неизделкана карпа тоа значи дека тој е апсолутно без форма.³³ Затоа за него се вели и дека е празнина. "Без облик и празен, Тао е извор на целото мноштво облици. Мајка на универзумот и хранител на сите творби, тој е совршено рамнодушен, всушност несвесен за својата широкоградост."³⁴ Дури ни како празнина Тао не може да се издиференцира. Не може да се каже каква е празнината. Празниот простор на куќата ја има формата на куќата. Меѓутоа Тао е неиздиференцирана празнина. "Тао е како празен сад, кој колку и да го употребуваме не може да се исполни. Без дно е, и извор е на сите ствари".³⁵ Цуанг Це вели: "Тао е реален и очигледен, но е безактивен и без форма".³⁶ Оттука, Тао го добива својот синоним Тај Ши, Големата Празнина. Лао Це вели: "Тао е магацин кој ги содржи сите ствари".³⁷ Како празен Тао е најупотреблив и неговиот капацитет е неисцрпен. "Испразнетоста на Тао е синоним на неговата бескрајност, како извор на сите ствари."³⁸ Од севе ова можеме да заклучиме дека Тао не е празен како празниот простор во отсуство на материја, туку тој е празен во таа смисла што овозможува да биде исполнет од битисто. Празнината овозможува битистото да најде своја подлога и да се одржува; воспоставувајќи однос со Празнината сличен на односот на феноменот со стварта по себе. Затоа Тао не е обична празнина, туку се нарекува Голема Празнина, што значи дека и празниот простор (како отсуство на материја) ја наоѓа својата подлога во неа.

Лао Це за Тао вели дека е *чанг*. Тој збор означува непроменливост, постојаност, повторливост, а исто така трајно и вечно. Тао е непроменлив, додека стварите се променливи. Промените на стварите не влијаат врз Тао, затоа што Тао ја создал промената. "Законот според кој

³³ Иако за Тао се вели дека нема форма, голем број таонистички сликари се обидуваат да го прикажат на платно, така што го сликале токму како "неизделкана карпа" односно без утврден облик и симетрија.

³⁴ Blofeld, Džon, *Put do besmrtnosti*, Moderna, Beograd, 1989, str. 51

³⁵ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 4

³⁶ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 6

³⁷ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 62

³⁸ Колер, *Ориентални филозофии*, стр. 225

стварите се менуваат е непроменлив закон”.³⁹ Тао е бескраен тек во кој стварите се менуваат, а самиот тој останува непроменет.

Феноменот на Тао може да се објасни преку три поими кои соодветствуваат на неговата функција:

1. Тај Ци - првобитна причина, двигател на вселената, врховно единство, сеопфатност
2. Тај - голем преобразувач, кој ја вдахнува космичката игра
3. Тај Ши - голема празнина или небитие, или конечна реалност која постои сама по себе.

Тај Ци е првобитната причина. Може да се преведе како Врховна Конечност, во смисла што ништо не постои над неа. Со овој поим повеќе се занимавале конфучијанците, така што можеме да го сретнеме во “Додатоците” на *Книгата на промените* и во делата на неоконфуцијанизмот.

Од Тај Ци настануваат спротивностите *јин* и *јанг*, а од нив и сите ствари. Тој ги произведува спротивностите по пат на еманација, така што во својата суштина останува врховно единство, без спротивности, бескраен и всен. За него се вли дека е голема мистерија (*шуен*). Тај Ци е корен на самиот себе, постои од секогаш и е безвременски.

Поимот Тај означува двигател. Бидејќи Тао е без облик, тој не делува директно во стварноста, туку се јавува како двигател. Движењето се случува со помош на непрестана игра на спротивностите. Тај е движечки елемент на вселената, и на физичката стварност ѝ дава смисла.

Тај Ши е големата празнина. Ние на Тао му ја даваме ознаката Тај Ши бидејќи тој е начело без име, без битие, недопирливо, но ја опфаќа целата животна реалност. Празнината е крајната точка до која можеме да го сведеме битието. Затоа, празнината уште можеме да ја наречеме и конечна реалност.

Сето ова што досега го кажавме, дека Тао нема име, нема карактеристики, а со самото тоа е и празен, наведува на заклучокот дека Тао е небитие. Тој е извор на сите карактеристики и затоа самиот тој е без

³⁹ Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, p. 63

карактеристики. Во таа смисла Тао е ништо, небитие. Неговиот карактер како небитис е изведен од поимот Голсма Празнина (Тај Ши). Како небитис Тао е извор на битието. Од ништо настанува нешто. Ова е можно бидејќи, ќе видиме подоцна, небитието и битието се, всушност, два комплементарни делови на Едното. Како што веќе кажавме, на почетокот на својата книга Лао Це вели: "Безимен е изворот на небото и земјата". Она што ги создава сите имиња, самото не е име. Она што ги создава сите форми, самото не е форма. Она што го создава битието, самото не е битие. Овде се навраќаме на горе веќе спомнатиот став на таоизмот (наспроти Школата на имињата), дека она што ги создава стварите самото не е ствар.

Претходно спомнавме дека Лао Це прави разлика меѓу *јоу минг*, она што има име и *у минг*, она што нема име. Изразот *јоу* значи имање, поседување, постоење на нешто, а *у* го означува спротивното. Така, она што има име (*јоу минг*) може едноставно да се означи како *јоу*, а она што нема име (*у минг*), како *у*. *Јоу* е синоним за битие, а *у* за небитие. Оттука, Тао е *у*, небитие, а сето она што тој го создава е *јоу*, битие.

Според таоизмот небитисто исто така постои. Да се потсетиме на елејците кои велеа дека единствено постои битието, додека небитие нема. Битието е Едно и сè и со таквиот став тие инсистираат на недуалноста на светот. Таоистите, пак, припишувајќи му на небитието својство на реалност, сепак не се обидуваат да го раздвојат светот. Реалноста на небитието е реалност од повисок тип. Според Џуанг Це во големиот почеток постоело небитието и од него произлегло битието. Доколку битието ја добива својата егзистенција од небитието и со тоа е под неговите закрила, тогаш тука исто така нема простор за дуализам. Останува само да се реши проблемот што под Едно еднаш се подразбира битието, а другпат небитието. Или: Тао еднаш е битие, а во друг случај небитие.

Решението на овој проблем се наоѓа во Лаоцевата сентенца: "Тао го создава Едното, Едното создава две, двете создаваат три, трите ги

создаваат сите ствари”.⁴⁰ Значи Тао, иако за него велиме дека е Едно, сепак се јавува и како создавач на Едното. Затоа Лао Це го воведува изразот Тај И, или Големото Едно. Со овој израз се означува крајната реалност или со други зборови Врховната Конечност (Тај Ци). Тај И има за задача да го означи Тао како небитие. Невитието е извор на Едното, затоа Тај И може уште да се преведе и како Надедно. Оттука, битието и небитието не се два ентитети одвоени еден од друг, туку небитието се наоѓа зад физичкиот свет, недостапен за нашите сетила, па ако битието го наречеме Едно, тогаш небитието е Големото Едно. Всушност, во крајната анализа под Едното се подразбираат битието и небитието заедно. Лао Це вели: “Вечното непостоечко ја покажува својата извонредност. Вечното постоечко ги покажува своите граници. Овие две имаат ист извор, а добиваат различни имиња. Заедно се нарекуваат мистерија. Мистерија на сите мистерии”.⁴¹ Односно, не може да има битие, ако нема небитие. И обратно, небитието нужно го вклучува постоењето на битието. Затоа, Едното е битието и небитието, а доколку сакаме да направиме разлика, тогаш битието е Едното, а небитието Големото Едно.

На моќта на Тао како небитие можеме да гледаме на два начина. Прво, Тао постои како невидлив во трансцендентното подрачје на Ништото и така постои како мистерија (*шуен*). Тој несвесно навлегува во подрачјето на битието, па кога ќе кажеме дека на почетокот било битието тоа значи дека е создадено од небитието. Затоа Тао го создава Едното, Едното ги создава двете итн. Светот, создаден на овој начин, ги содржи во себе двете сепроникнувачки сили *јин* и *јанг* и така доаѓа до совршенство на хармонијата.

Второ, битието, т.с. светот на феномените може да ја губи и троши енергијата на Тао. Затоа битието се обраќа до трансцендентниот свет на Тао за надополнување на својата енергија. Значи, сепак, небитието е тоа кое го дава изворот на битието или светот на појавите. “Сите ствари под

⁴⁰ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 42

⁴¹ *Ibid.* ch. 1

небото се создадени од телесното. Телесното е создадено од бестелесното.⁴² Стварите во светот зависат од битието, а битието зависи од небитието. Ако сакаме да го опфатиме битието во целост мораме да се вратиме кон небитието.

Од сето ова произлегува дека Тао му претходи на светот, односно небитието му претходи на битието. Но, тоа претходење не е претходење во време туку во *логичка смисла*. Не значи дека постоело време во кое било само небитието, а после настанало битието. Туку услов за постоењето на битието е небитието, (како што празнината /Тај Ши/ е услов за постоењето на стварите) - односно, она што постои, во својата основа го има она што не постои. Џуанг Џе вели: "Ако постоел почеток, тогаш постоело време пред почетокот и време пред времето кое постоело пред почетокот. Ако постои постоење, мора да постои и непостоење. И ако постоело време кога ништо не постоело, тогаш морало да постои и време кога дури и ништото не постоело. Одеднаш ништото се претворило во постоење. Може ли да се каже дали тоа припаѓа на категоријата постоење или непостоење? Дури и зборовите кои само што ги искажав не можам да кажам дали кажуваат нешто или не".⁴³ Џуанг Џе сака да каже дека секогаш кога се обидуваме да бараме временско претходство зацаѓаме во *regresus ad infinitum* и во однос на прапањето за времето стои на августиновска позиција дека создавачот на светот, во нашиов случај Тао, го создава времето за да воспостави ред во рамките на битието, па според тоа тој самиот не се наоѓа во времето. Кога времето би било надвор од Тао, тогаш Тао не би бил Едно, туку би постоеле две. Затоа за Едното нема минато, сегашност, иднина, па така и не постои временско претходство на небитието во однос на битието, туку само логичко претходење.

Како што рековме, битието и небитието се едно, Тао и светот се едно. Но, кога ќе кажеме Тао и светот, не смееме да мислиме како на прост збир, зашто во тој случај тие би биле две. Еден и еден се два и бројот два

⁴² Ibid. ch. 40

⁴³ English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse, ch. 2

претставува една целина која, бидејќи е составена од два дела, може да се раздели. Мсѓутоа Тао и светот не можат да се разделат, бидејќи се наоѓаат во метафизичко единство. Тие се нарезделна целина, не можат да се издвојат и едно без друго не можат. Тао го опфаќа светот и со својата законодавност која му ја дава на светот го чини да биде постојано присутен во него. За едноста и за големината на Тао Џуанг Це го вели следново: “Не прашувајте дали е начелото овде или онде. Тао е во сите суштества. Затоа го викаме голем, врховен, цел, универзален и сеопфатен. Сите тие изрази се однесуваат на една и иста реалност, на универзалното единство”.⁴⁴

Тао оплодува и раѓа, а не создава. Создавањето значи нешто да произлезе како независно од создавачот. Тао не го создава светот како нешто изделено од него, туку е постојано споен со светот, т.е. светот не може да излезе од рамките на Тао. *Deus sive natura* би рекол Бруно. Некои истражувачи го оценувале таоизмот како пантеизам, не согледувајќи ја суштинската грешка во нивното мислење. Не е погрешно дека Тао е присутен насекаде, туку грешката е во тоа што Тао се сфаќа како Бог. Тао не е Бог, тој е повеќе како *λογος* на Хераклит, или умот на Анаксагора, Плотин, Хегел, но никако Бог кој свесно раководи со светот и прима молитви од своите верници. Доколку Бог или богови постојат, тогаш и тие се создадени од Тао. Затоа, погрешно е да се каже дека таоизмот е пантеизам, а доколку сакаме да го вметнеме мсѓу “измити”, тогаш може да го наречеме холизам, што укажува на целостта на универзумот, односно дека сето постоечко е една и единствена целина. Но, холизмот не укажува само на целината како прост збир, туку таа целина е поголема од збирот на сите делови, кои нејзе ѝ припаѓаат.

Лао Це својата онтологија ја конструирал како надополнување на космологијата на изворниот таоизам. Џуанг Це пак, обидувајќи се на својата метафизика да ѝ даде цврста потпора прво создава физика. Во неговата физика тој најпрвин го дефинира поимот на времето. Неговата дефиниција на времето е во согласност со конфучијанската, така што времето е асиметричен транзитивен процес на непрестајна трансформација,

⁴⁴ Ibid. ch. 22

кој е создаден од примордијалната моќ на создавањето и продолжува бескрајно во иднината. Оттука се гледа, како што всѝ видовме погоре, дека времето постои само во рамките на битието и настанато е со неговото создавање. Надвор од битието нема време. Небитието, Тао, се наоѓа во постојано движење и во "пресвртување"⁴⁵, така што не може да се каже дали има почеток на времето.

Џуанг Це, исто така, тврди и дека просторот е бесконечен. Неговиот пријател, а воедно и голем соперник од Школата на имињата Хуеј Ш (380-305? п.н.е.), го дефинирал просторот како бесконечност со помош на единици за мерка и тоа на два начина: бесконечно мало, во рамките на тие единици; и бесконечно големо, надвор од единиците за мерка. Во исто време и Соу Јен од Јин-јанг школата создава теорија дека светот е безграничен, а дека Кина е само еден мал дел од него. Џуанг Це вели дека дури и самата земја е занемарлива во големина споредена со огромниот простор. На тој начин тој, создава поле врз кое ќе ја положи својата метафизика.

Она што овозможува светот на појавите да постои се спротивностите кои, хераклитовски кажано, постојано се наоѓаат во борба и меѓусебно се проникнуваат. Спротивностите го одржуваат светот и не дозволуваат тој да пропадне во Големата Празнина на Ниптото. Тао е единство на спротивностите. "Големото начело на Тао... е всушност миреење на спротивностите во едно *природно единство*, спонтано и ослободено од секаков вид поредок, а тоа е секако она што го прави да биде неограничено присутен."⁴⁶ Сите контрадикции, кои постојат во светот, се разрешуваат и се враќаат во Тао. Сите суштества се спојуваат во Едното, природно и суштински, сакало или не, Сѝ произлегува од него и сѝ во него се враќа. Првобитно, сѝ е обединето во Тао. Всушност, терминот обединето е само најсоодветен термин, кој човекот може да го искаже за единството на Тао. Но, тој не ја означува вистинската суштина на Тао, затоа што ако кажеме дека нешто е обединето, тогаш се подразбира дека постојат појави, различни

⁴⁵ Поимот пресвртување ќе го објасниме подоцна

⁴⁶ Kjels, Anton, *Taoism*, Dečije Novine, Gornji Milanovac, 1990, str. 6

една од друга, кои се обединети во една целина, како прост збир. Со тоа, ако една појава отсуствува од збирот, всѝ целината не функционира како таква. Единството, пак, на Тао не смее да се сфати како обединетост на сите ствари, туку едноставно, тој е Едно.

Кога светот се создава, тогаш се создаваат и спротивностите. Тие постојат спротивставени една на друга како афирмација и негација. Со тоа, вели Џуанг Це, исчезнува Тао кој е "засенет кога погледот се ограничува на мали конечни исечоци на битието."⁴⁷ Восприемањето на светот, кој нѝ се појавува преку спротивности, оневозможува да се види вистинската суштина на Тао, а тоа е неговата целост. Во рамките на битието она што е, е различно од она што не е. Ова и она не се исто. Меѓутоа, во рамките на Тао бесмислено е да се прават такви разлики, зашто таму тие не постојат. Според тоа, Тао е "непроменливо единство кое се наоѓа во основата на сета променлива плуралност на универзумот, нагон кој е причина на сите форми на живот и движење. Во Тао сите спротивности се споени, сите контрасти хармонизирани".⁴⁸ За спротивностите Лао Це вели: "Тежината е корен на леснината. Мирувањето е господар на движењето".⁴⁹ И додава: "Кога светот ќе го препознае убавото како убаво, тоа всушност е грдо. Кога светот ќе го препознае доброто како добро, тоа всушност е зло. Навистина, скриеното и видливото се раѓаат едно од друго. Тешкото и лесното се надополнуваат едно со друго. Долгот и краткото се исполнуваат едно со друго. Високото и ниското си поставуваат мера едно на друго. Гласот и звукот се усогласуваат еден со друг. Зад и пред се следат едно со друго".⁵⁰ Спротивностите постојат само во појавниот свет и нивното надополнување и усогласување е самата функција на Тао. Меѓутоа во Тао спротивностите не само што не се раѓаат една од друга, надополнуваат или усогласуваат, туку тие воопшто не постојат.

⁴⁷ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 1

⁴⁸ Smith, Howard D., *Chinese Religions*, Wiedenfeld and Nicolson, London, 1968, p. 72

⁴⁹ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 26

⁵⁰ *Ibid.* ch. 2

Цуанг Це вели: “Универзумот и јас сме настанале заедно; јас и сите суштества сме Едно”.⁵¹ На друго место вели: “Она за што [луѓето] се интересирале било Едното, а она за што не се интересирале било исто така Едното. Она што го сметале за Едно било Едното, а она што не го сметале за Едно било исто така Едното. Во она што беше Едно тие беа како богови; во она што не беше Едно тие беа како луѓе. И така, помеѓу човечкото и божественото немало никаков конфликт”.⁵² Човечкиот фактор е склон кон превидување на единството на Тао, измамен од спротивностите со што површно гледа на стварите. Но, како таков, тој е и способен да увиди дека спротивностите не се исклучуваат една со друга, туку се во постојана интеракција со која го овозможуваат своето постоење како и постоењето на светот, а токму тоа укажува дека тие подлежат на универзален закон. Спротивностите и разликите се само еден привид кој се јавува во светот на појавите, додека стварта по себе не знае за разлики. Односно, спротивностите и разликите се наоѓаат само во нашиот свет, кој е секојдневно восприемлив, додека во Тао, во Едното, тие не посотојат.

Алката која недостасува меѓу Тао и светот во процесот на создавањето се двете космички сили *јин* и *јанг*. Нивното меѓудејство овозможува да се појават стварите со сета нивна разноликост. Секоја појава во светот ги има карактеристиките на *јин* и *јанг*. Би било погрешно да се каже дека *јин* и *јанг* се како *res cogitans* и *res extensa* затоа што тие се самиот Тао. Дејството на *јин* и *јанг* е всушност дејството на Тао. Затоа, и изразот спротивности би бил премногу груб за означување на *јин* и *јанг*. Нив треба да ги сфатиме како поларности. “*Јин* и *јанг* претставуваат два спротивни пола, тие според тоа, не можат да се замислат еден без друг, но во кинеската филозофија е битно и тоа дека секој од нив содржи никулец на другиот. Не само што се поврзани, наизменично се сменуваат, туку покрај тоа претставуваат краеве и граници на една единствена неделива целина, чиј еден модалитет го претставуваат. Со други зборови тие се истовремено два и

⁵¹ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 2

⁵² *Ibid.* ch. 6

еден.”⁵³ Така, *јин* и *јанг* меѓусебно се проникнуваат, а исто така *јин* содржи елементи на *јанг*, а *јанг* на *јин*. Овие две сили, кои меѓусебно се проникнуваат, постојат и во човекот, а тоа во психологијата го открил Јунг, кој на негово пријатно изненадување, доаѓајќи во контакт со кинеската филозофија, увидел дека учењето за Тао и *јин* и *јанг* соодветствува на неговото учење за синхронизитетот.

Односот меѓу *јин* и *јанг* се нарекува *ијанг шенг*, заедничко појавување, взаемност, нераздвојност. Тоа значи дека тие еден без друг не можат. За светот да може да постои и сите појави во него да се движат по својот тек, потребни се двете поларности. Не може да постои нешто ако ги нема двете. Во нивното меѓусебно делување ниеден од нив не може да извојува конечна победа. “Не постои крајната можност дека едниот ќе преовладее над другиот, оти тие се повеќе како љубовници кои си играат отколку непријатели кои се борат.”⁵⁴ Тие не се како добро и зло, па на крајот да се надеваме дека ќе победи доброто. На нивната борба, која повеќе наликува на љубовна игра, ѝ нема крај, а тоа е дејството на Тао. Доколку го отфрлиме Тао од оваа онтологија, тогаш таоизмот би бил ништо друго туку класичен дуализам. Но вака дуализмот, кој може да се изведе од учењето за *јин* и *јанг*, е само привиден дуализам, кој го изразува јасното единство на Тао.

Создавањето на светот не е свесен чин како што е тоа случај во христијанската филозофија. Тоа е повеќе како кај Плотин кој велеше дека Едното нема волја за создавање (бидејќи со тоа би се ограничило себе си), туку создава по пат на еманација - како нужност од посвршеното да произлезе помалку свршено. Делувањето на Тао се нарекува *с ран* што значи природност, спонтаност. Тао го создава светот затоа што тоа е во неговата природа. *С ран* значи дека Тао не употребува свесен напор во создавањето на светот, туку светот спонтано изникнува и произлегува од него. Лао Це вели: “Тао ништо не прави, а сепак нема ништо што не е

⁵³ Kjels, *Taoizam*, str. 44

⁵⁴ Watts, Alan, *Tao: The Watercourse Way*, Pelican Books, 1979, p. 23

направено”.⁵⁵ Тоа го прави Тао да биде и едноставен. Едноставноста и спонтаноста се тие кои овозможуваат овој свет да настане. Од ова произлегува прочуениот принцип *у уеј*, *неделување*, кој е практичната страна на поимот *с ран*. Претходната мисла на Лао Це го изразува токму принципот *у уеј*. Тао делува без делување. На пример, не можеме да го видиме делувањето на сончевите зраци врз нашата кожа, но по некое време забележуваме дека таа е веќе црвена. Неделувањето е принцип кој треба да го поседува секој мудар човек, како начело на неговите постапки, односно секоја негова постапка да е што е можно поприродна и спонтанa, со што и *у уеј* станува водечка максима во таостичкото етичко и политичко учење.

Спонтаното создавање на светот е можно затоа што Тао се наоѓа во постојано движење. Идејата за вечното движење, како што веќе видовме, се јавува уште во *Книгата на промените*. Движењето на Тао е движење од една крајност кон друга. Како што вели Лао Це: “Движењето на Тао е овозможено од спротивностите”.⁵⁶ Кога Тао ќе достигне некоја состојба, која претставува крајна точка до која може да се дојде, тој веднаш почнува да се движи кон спротивната. Достигнувајќи ја и неа, тој се враќа назад и така постојано. Со тоа тој го создава светот, а воедно влијае светот и стварите во него да се движат исто така од една крајност кон друга и обратно. Затоа во светот се видливи спротивностите. Ова движење на Тао од една кон друга крајност и обратно се нарекува пресвртување на Тао. Таостите велат дека пресвртувањето е движењето на Тао.

Тао, кој го создава светот, не останува надвор од него. Ништо не може да постои надвор од Тао. Тао е во светот и светот е во Тао. “Зар е можно да најдеш место каде не постои Тао”⁵⁷, се прашува Џуанг Це. Тао е насекаде. Таа сеприсутност на Тао во светот се означува со поимот Те. Те ја означува манифестацијата или моќта на Тао. Те кое се наоѓа во човекот се

⁵⁵ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 37

⁵⁶ Ibid. ch. 40

⁵⁷ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 2

јавува како доблест.⁵⁸ Лао Це вели: "Тао ги создава, Те ги одржува, материјата ги обликува, околината ги усовршува. Според тоа сите ствари без исклучок го обожуваат Тао и го почитуваат Те. Обожувањето на Тао и почитувањето на Те не е резултат на некоја заповед, туку е секогаш спонтано... Создава, но не поседува, работи, но не бара награда, водач е, но не и тиранин, тоа се вика мистериозниот Те".⁵⁹ Те може да се оцени како појавната страна на Тао. Односно, Тао се покажува себе си преку Те. Според тоа не постои разлика меѓу Тао и Те. Те е примена на Тао во светот. Како што во *Ујаншиадијие* Браман го создава светот, а неговата присутност во него се вика Атман, таков е и соодносот помеѓу Тао и Те. На прашањето што е Атман се одговара дека Атман и Браман се исто.

Од сите овие анализи на Тао, тајванскиот филозоф Томе Фанг, издвојува два вида атрибути кои му припаѓаат: природни и арбитрарни. Природните атрибути нѝ укажуваат на неговата појава, функција, манифестација и за нив може да се каже дека се од објективен карактер. Овде, сепак, треба да го имаме на ум горе кажаното дека Тао нема карактеристики и дека, сепак, не се можни природни атрибути од објективен карактер. Издвојувањето на природните атрибути од Томе Фанг е од феноменолошка гледна точка, односно, од аспект на тоа како Тао нѝ се појавува нам.⁶⁰ Што значи, дека, на некој начин, и тие се арбитрарни. Природните атрибути можеме да ги издвоиме на следниов начин:

1. Сеприсуство. Тао е сеприсутен. Во подрачјето на небитието тој е како супстанција, а во подрачјето на битието како функција. Неговата супстанција е неодвоива од неговата функција, па според тоа не постои дискрспанца во карактерот на Тао.
2. Неделување (*y uei*). Тао не делува, тој е неактивен, и со тоа тој всушност прави сè.

⁵⁸ Етимолошки, Те значи моралност, доблест, но таоизмот го користи и како онтолошка категорија. Види: *Far East Chinese-English Dictionary*, The Far East Book Co., New York, 2000

⁵⁹ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 51

⁶⁰ Fang, Thomé H., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, Linking Publishing Co. Ltd., Taipei, 1986, pp. 125-126

3. Придвижувач на светот. Тао не само што го создава светот, туку е и одговорен за сето движење во него.
4. *Јин* и *јанг*. За да може светот да постои Тао мора да се покажува преку космичките сили *јин* и *јанг*, со чија помош во светот се прават разлики.
5. Одржување на стварите во живот. Тао постојано се вмешува во светот, но не за да доминира, туку за да ги одржува стварите. Тоа е функцијата на Тао која се вика Те.
6. Создавање без поседување. Иако го создава светот, Тао не го поседува. Според тоа, погрешно е да се упатуваат молитви кон него или жртви.
7. Неисцрпен извор на енергија. Тао непрестајно го вдахнува светот со енергија без притоа да бара заслуги или противуслуги.

Арбитрарните атрибути се оние кои произлегуваат од човечкиот јазик. Затоа карактерот на овие атрибути е субјективен. Ние на Тао му ги припишуваме атрибутите големина, безименост, невидливост, бесформност итн. Овие атрибути, бидејќи за човечкиот се ум несфатливи, не наведуваат за Тао да кажеме дека е мистериозна мистерија. Овој е можеби најдобриот арбитрарен атрибут, затоа што со него се кажува токму тоа дека Тао е непознатлив за нас, додека останатите укажуваат на својства кои ние не можеме да ги поимиме.

Природните атрибути на Тао се огледаат кај мудрецот кој е вистински пример за присутноста на Тао во светот. Мудрецот, иако човек како и сите други, успеал да ги трансцендира сите ограничувања и слабости, што е резултат на неговиот возвишен дух и неговото познавање на повисоките вредности. Мудрецот го поседува автентичниот дух на Тао и ја остава зад себе егоцентричноста.

Во секојдневниот живот човекот располага со извесни сознанија. Тие сознанија се однесуваат на појавниот свет. Но, што е со познањето на Тао? Во својата суштина Тао е непознатлив, иако неговата манифестација е видлива. Главна идеја на таоистите е дека изворот на сите ствари не мож да се спознае. На ова се надоврзува и неотаоистот Лис С, кој тврди дека она што е од онаа страна на светот, што е пред појавите, тоа не

можеме да го спознаеме. Лао Це вели: "Погледни го, нема да го видиш. Неговото име е бесформно. Слушни го, нема да го чуеш. Неговото име е безвучно. Посегни по него, нема да го допреш. Неговото име е бестелесно."⁶¹ Доколку постојано се трудиме со помош на обичното искуство и здравиот разум да го спознаеме Тао, тоа нема никогаш да се случи. "Човечкиот живот е ограничен, но знаењето не е. Ако сакаме со ограничениот да го бараме неограничениот, одиме во пропаст."⁶² "Ако гледаме на големото од гледна точка на малото, нема никогаш да го достигнеме."⁶³ Доколку Тао може да се спознае, тогаш излишно би било да му го припишуваме својството на апсолутен. Токму затоа (неможноста да се спознае) Лао Це го нарекува мистериозна мистерија.

Во таа смисла не е можно познание на Тао, но затоа познанието на Тао е можно на мистичен начин. Познанието на Тао претставува интуитивно искуство. До него не се доаѓа со напор, туку спонтано. Достигнувањето на Тао се врши со помош на *y uej*. А тоа значи дека треба да се ослободиме од сетилата, кои нè држат заробени во светот на појавите, и чинат да мислиме дека светот е онаков каков што нè го прикажуваат тис. Како што вели Цуанг Це: "Тао не може да се чуе со уши; подобро да ги затвориме ушите и тогаш да се обидеме да го чуеме".⁶⁴ На овој начин до познание на Тао може да дојде само мудрецот, за кого, веќе рековме, дека главно начело според кое се раководи е токму *y uej*.

Тао не може да се мисли, не може да се изрази, т.е. не може да се зборува за него, и не може да се дефинира. Затоа, и не може да биде објект на познание. Тао "може да се пренесе, но не може да се прими. Може да се стесни, но не може да се види".⁶⁵ Поради тоа, знаењето за Тао, кое го поседува мудрецот, се нарекува знаење кое не е знаење. Знаењето кое не е знаење е всушност знаење од повисок степен. Лао Це говори дека целта на мудрецот е да достигне состојба на незнаење. Бидејќи за Тао не може да се има знаење,

⁶¹ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 14

⁶² *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 3

⁶³ *Ibid.* ch. 17

⁶⁴ *Ibid.* ch. 22

состојбата на незнаење е таа која нè доближува до Тао. Знаењето резултира со дистинкции, а Тао не може да се дистингира. Во состојба на незнаење не се прават никакви разлики. Кога човекот доаѓа до познание на Тао, тоа значи дека го отфрлил знаењето кое го терало да прави разлики. Знаењето е тоа кое нè држи заробени во светот на појавите. Тука, сепак, треба да се разликуват незнаењето на детето и незнаењето на мудрецот. Детето природно се наоѓа во состојба на незнаење од која постепено преминува во состојба на знаење. Незнаењето на мудрецот е резултат на култивирањето на духот и затоа е на повисок степен од незнаењето на детето. Детето не е свесно дека не знае, додека мудрецот, како и Сократ, е свесен за своето незнаење.

“Оној кој се посветил на наука”, вели Лао Це, “од ден на ден учи нешто ново, оној кој се посветил на Тао, од ден на ден по нешто заборава. Продолжи со заборавањето сè додека не дојдеш до состојба на неделување (*у уеј*). Не делувај и сè ќе биде сторено.”⁶⁶ Џуанг Це пак додава: “Отфрли го знаењето, Тао е неразбирлив и тежок за дискусија”.⁶⁷ Познанието на Тао не е фонд на знаење, тоа е состојба. Во таа состојба постои само знаењето за Тао кое, всушност, не е знаење. “Мудриот човек не знае многу, оној кој знае многу, не е мудар.”⁶⁸ Да се спознае Тао значи да се достигне “неограничената свесност во која се брише секоја разлика помеѓу објектот и субјектот или Ш помеѓу јас и не-јас”.⁶⁹ Единственото познание на Тао, според тоа, е преку соединување со него. Кога индивидуата ќе го спознае Тао (или кога ќе се соедини со него) тие формираат единство, односно таа индивидуа се вратила во изворното единство. Во таа состојба оној кој го спознал Тао (мудрецот), го отфрлил знаењето кое го држело заробен во замката на правне разлики и, при тоа, (како што посочува Џуанг Це дека за Тао не може да има говор бидејќи во тој случај би имале две, што е спротивно на едноста на Тао) не може да изговори ништо за тоа, односно замолчува.

⁶⁵ Ibid. ch. 6

⁶⁶ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 48

⁶⁷ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 22

⁶⁸ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 81

Според тоа, разбирањето на Тао е преку внатрешното искуство, а не прску интелектуален пат. “Како го знам почстокот на стварите? По тоа што е во мене.”⁷⁰ Секогаш кога нашето внатрешно искуство не е способно да го достигне Тао, ние приклонуваме кон интелектот и затоа му придаваме разни карактеристики и постојано зборуваме за него. Со тоа повеќе се оддалечуваме и помалку знаеме за Тао. Лао Це вели: “Оној кој знае не зборува. Оној кој зборува не знае”.⁷¹ Затоа, треба да го отфрлиме интелектот и да се свртиме кон внатрешното искуство. Внатрешното искуство е нешто повеќе од обичното искуство.

Цуанг Це му придава големо значење на барањето на Тао во себе. Со помош на интензивна духовна дисциплина човекот треба да го оттргне превезот кој го крие Тао. Тој вели: “Не можеш за океанот да ѝ зборуваш на барската жаба, која е ограничена со својата околина на живеење. Не можеш за мразот да му зборуваш на летниот инсект, кој е ограничен со својот краток живот. Не можеш за Тао да му зборуваш на педагог, кој е ограничен во своето знаење. Но, сега, откако излезе од твојата ограничена сфера и го виде големиот оксан, ја знаеш сопствената безначајност и можам да ти говорам за големите принципи”.⁷² Од сево ова следува дека до познание на трансцендентното се доаѓа со помош на трансценденталното, а иманентното, кое подлежи на нашиот сетилен апарат, како дрва од кои не може да се види шумата, нѝ попречува да го спознаеме трансцендентното. Познанието на трансцендентното со помош на трансценденталното е можно затоа што, како што видовме, Тао е присутен во секој сегмент од појавниот свет, па и во нас, така што (било да го наречеме Те или поинаку) нис можамс да го изнајдсмс Тао во нас.

Бидејќи Тао и светот се едно, познанието на Тао значи и познание на светот. Односно, тоа значи познание на универзалниот закон кој владее во светот, како познание на функцијата на Тао која се изразува преку

⁶⁹ Kjels, str. 10

⁷⁰ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 21

⁷¹ Ibid. ch. 56

⁷² *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 17

Те и се огледа во непрестаните промени, како резултат на меѓудејството на *јин* и *јанг*. “Оној кој го знае непромениливото го разбира и опфаќа сето.”⁷³ Кога луѓето се ограничени само на познанието на појавниот свет, тие се склони да прават разлики. Луѓето, исто така, се ограничени и со говорот. А “говорот не може да го изрази апсолутното. Затоа, се појавуваат разликите”.⁷⁴ Правењето разлики резултира со заземање ставови и со тоа отворање расправи меѓу луѓето. Секој човек од свој аспект гледа на стварите, и така постојат она и ова, јас и не-јас, итн. Мудрецот, пак, кој го спознал Тао, повеќе не прави разлики. За него не постојат ова и она, јас и не-јас, туку тој сè гледа како едно. Затоа познанието на Тао значи доаѓање до разбирање на светските појави и процеси.

Овде Џуанг Це доаѓа до теоријата за изедначување на стварите. Според него, обичното когнитивно гледиште е ограничено затоа што тоа го разделува светот на спротивности. Треба да се прифати вишото гледиште, според кое на светот се гледа појдувајќи од Тао, и тогаш “уништувањето е исто што и создавањето, создавањето е исто што и уништувањето. Не постои такво нешто како создавањс и уништувањс, бидејќи овие поими се обединети во Едно”.⁷⁵ Кога вака гледаме на светот, тогаш светот го гледаме како една нераздвојна целина. Поделбите се резултат на субјективното гледање на појавите. Како кај Платоновите мит за пештерата, видикот на луѓето е ограничен и секој човек зазема свој став различен од ставовите на другите. Џуанг Це согледува дека зад секоја поделба стои нешто неделиво, и зад секоја расправа стои нешто за што не може да се расправа.

Од гледиштето на Тао сè е само она што е. Спротивностите во обичниот свет, со посредство на Тао, се обединуваат и стануваат едно. Сите ствари произлегуваат од Тао. Затоа, од гледиштето на Тао сите тие се едно. Според тоа, сите разлики што луѓето ги прават се релативни.

Постојат четири аргументи за прифаќање на познатата шема од гледна точка на Тао:

⁷³ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 16

⁷⁴ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch. 2

1. *Аргументи што произлегуваат од релативноста на разликувањата.* Судовите за вредности и прапања, врзани за вкусот, се субјективни и, затоа, релативни. Оттука, не постои сигурно познание. Секоја наша процена за некај предмет, или случување, е создадено од умот. Поради тоа, се прават разлики за кои Џуанг Це вели: "Тао сите нив ги гледа како едно".⁷⁶ Затоа, единственото вистинско познание е она познание кое поаѓа од Тао.
2. *Аргументи што произлегуваат од наоѓањето на спротивностите.* Од секој поим логички следи неговата негација, и без неа поимот не би можел да постои. Афирмацијата и негацијата се само различни начини на гледање на една иста работа. За нешто велиме дека е ова, а за нешто дека е тоа. Всушност, и двете се исто. Штом кажеме дека нешто е, тоа значи дека нешто не е и обратно. Секој поим претпоставува постоење на неговата спротивност (горе-долу, лево-десно итн.). Ако ја исклучиме едната, сме ја исклучиле и другата. "Ова е тоа, а тоа е ова. Кога ова и тоа немаат спротивности, тука е самата оска на Тао."⁷⁷ Значи она што е, го вклучува она што не е.
3. *Аргументи што произлегуваат од перспективите.* Една иста работа им изгледа различно на различни луѓе, ако нивните перспективи се различни. И на еден човек едно нешто му изгледа различно ако ја смени перспективата. Стварта по себе се одликува со тоа што има различни феномени. Ако прашаме која восприемена појава е вистинска нема да најдеме на одговор. Секоја ствар е она што е независно од тоа како му изгледа некому. Секоја ствар има своја перспектива и само таа е вистинита. Ние треба да ја трансцендираме сопствената перспектива и на стварите да гледаме како тоталитет. Кога сите разлики ќе исчезнат можеме да кажеме дека "мудриот не запаѓа во расправи, оној кој запаѓа во расправи не е мудар".⁷⁸ Џуанг Це вели: "Ако правилното е навистина

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 81

правилно, тогаш фактот дека се разликува од погрешното не остава простор за докажување... Заборавте го протокот на времето (животот и смртта) и заборавте ја разликата меѓу добро и лошо. Опуштете се во светот на бесконечност и така престојувајте во него”.⁷⁹ Само една перспектива е апсолутна. Тоа е трансцендентната перспектива која може да ја достигне само мудрецот. Тоа е перспективата на Тао.

4. *Аргументи ишио произлегува од оишииаша скеиса.* На прашањето дали е нешто навистина така никогаш не може да се одговори. Потребен е некој стандард за просудување на вистинитоста на некој исказ, но и стандард за просудување на стандардот, и така бесконечно. Затоа, не е можно ни да се докажува, ни да се побива некој став.

Бидејќи Тао е Едно, а воедно заедно со светот е Едно, највисокото познание треба да биде познание на Едното. Со тоа, Тао има две значења: она од што сите ствари настануваат, и знаење на она од што сите ствари настануваат.

Накратко, за да го опфатиме сето она што досега го кажавме за Тао, можеме да ги употребиме зборовите на Лао Цс:

“Големiot Тао е сеопфатен. Можеме да го најдеме и лево и десно. Бидејќи тој ги создава, сите ствари зависат од него и му се послушни. Ја врши својата работа и не бара награда за тоа. Ги обликува и храни сите ствари, но не владее со нив; според тоа, може да се нарече Мал. Сите ствари се враќаат во него, но тој не владее со нив; според тоа, може да се нарече Голем. Поради тоа што не сака да биде голем, неговата големина е целосно реализирана”.⁸⁰

⁷⁹ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse, ch. 2*

⁸⁰ *Lao Tzu, Tao Teh Ching, ch. 34*

III

КОНФУЧИЈАНИЗАМ

Конфучијанизмот се појавува приближно во исто време кога се појавува и таоизмот. Негов основач е Конфучис (551-479 п.н.с.), а како негови најзначајни следбеници се јавуваат Менције (371-289 п.н.с.) и Шин С (акме 298-238 п.н.с.). За разлика од таоизмот кој обрнува големо внимание на метафизиката, конфучијанизмот е повеќе засегнат со етичките прашања. Во конфучијанските класици може да се сретне многу малку за проблемот на онтолошкиот принцип, додека истиот може да се најде пошироко разработуван во “Додатоците” на *Книгајџа на промениите*. Инаку *Книгајџа на промениите* се состои од два дела. За првиот дел, кој првенствено е наменет за претскажување, зборуваме во првиот дел од овој труд. Вториот дел од книгата се состои од т.н. “Додатоци”, кои се вметнати подоцна, за кои се верува дека ако не се напишани директно од раката на Конфучие, дека тогаш тоа го сториле некои од неговите следбеници, и претставуваат коментари на првичниот текст на *Книгајџа на промениите*, а воедно и основа на конфучијанската метафизика.

Онтолошкиот принцип кај таоизмот беше означен како Тао, додека кај конфучијанизмот, како што всесрковмс, Тао е стички принцип, со исклучок на *Книгајџа на промениите* каде што за Тао се говори и како за онтолошки принцип, при што Џејмс Леже ќе рече: “Никаде на друго место во старата конфучијанска литература ова име не се појавува. Јас самиот не се сомнесам дека тоа го нашло својот пат во ‘Додатоците’ во петтиот или четвртиот век п.н.с. од таоистички извори”.⁸¹ Инаку, во своите дела

⁸¹ Legge, James, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, part II, *The Yi King*, Motilal Banarsidas, Delhi, Varanasi, Patna, 1966, p. 12

конфучијанските филозофи, следејќи ја традицијата и под влијание на дрвната религија, го усвоиле поимот Тјен или Небо.

Конфучијанците под Небото подразбираат Владетел. Небото е тоа коешто го создава светот и владее со него. Под владеење со светот треба да се подразбере делување на еден универзален закон. Овој закон се нарекува Волја на Небото. Принципот на светот, било да го наречеме Небо или Тао, во конфуцијанизмот се поврзува со изразот Минг. Минг ја означува Волјата на Небото (Тјен Минг), или неговата Заповед, а тоа е универзалниот закон кој владее со светот. Така Минг, кој уште може да се преведе и како Судбина, ја означува силата на универзалниот закон и конкретното делување на тој закон врз стварите.

Конфучис на Минг, а со тоа и на Небото, му додава и религиозна конотација. Според него, ние колку и да се трудиме нешто да постигнеме крајниот резултат сепак зависи од Минг. Затоа, некогаш треба да се помириме со нашиот неуспех, бидејќи тоа не е од нас, туку е Волја на Небото. “Сè е контролирано од Минг, затоа треба послушно да го прифатимс.”⁸² Сè во светот подлсжи на Волјата на Небото. Конфучис вели: “Тао ќе преовладува, зашто Небото така сака. Тао нема да преовладува, пак, зашто Небото така сака”.⁸³ Светот постојано зависи од Волјата на Небото. Шин С вели: “Делувањето на Небото е постојано”.⁸⁴ Тоа значи дека Небото постојано е заинтересирано за тоа што се случува во светот и со светот. Да признаеме дека во светот постои нешто неминовно, нешто на кое не можеме да влијаеме, претставува познание на Минг.

Идејата за Тјен Минг, или Небеската Заповед, е многу постара од Конфучис. Таа прво се јавува во вид на т.н. Мандат на Небото. Мандатот се однесува на секој нов владетел, така што Мандатот на Небото значи дека Небото дозволило и го поставило новиот владетел, затоа што сметало дека тој е достоин да ја врши таа функција. Првпат овој концепт се јавува во 12 век

⁸² *The Sayings of Mencius*, The New American Library, New York, 1960, 7A, 2

⁸³ *The Analects of Confucius*, George and Unwin Ltd., London, 1964, XIV, 38; види и:

Конфучие, Култура, Скопје, 1994 (овде под Тао се подразбира етички принцип)

⁸⁴ *The Works of Hsüntze*, Ch'eng-wen Publishing Company, Taipei, 1966, ch. 17

п.н.е. и се смета дека него прв го застапувал кралот У, син на кралот Уен, сакајќи да ја оправда смената на династијата, со тоа што последниот крал од династијата Шанг не ја вршел својата работа совесно и Небото му го одзело мандатот и го врачило на новата династија Џоу. Како што можеме да видиме Тјен Минг прво настанал како политички концепт и во таа смисла е прифатен од конфучијанизмот, кој пак, од друга страна, се обидува да го прикаже и како онтолошка категорија.

Според "Додатоците" на *Книгата на промените*, секоја ствар има свој тао како начело, принцип кој управува со неа. Овде намерно употребуваме мала почетна буква, зашто со тоа се означува тао на некоја поединечна ствар, за разлика од универзалниот Тао. Овие таои имаат значење на Платоновите идеи или универзалиите. Сите универзалии заедно имаат едно начело кое е универзалија над универзалиите. Тоа е Тао. Овој Тао е еден и е одговорен за создавањето и преобразувањето на сите ствари. "Тој поседува сè во целосно изобилие; тоа е неговото големо поле на делување. Тој обновува сè секојдневно; тоа е неговата прекрасна сила."⁸⁵ И според Шин S Тао с праначело на свстот, кос во својата суштина с исконски тск на стварите. Пред раѓањето луѓето се наоѓаат во него, а по смртта повторно се враќаат во него. Ова наликува на учењето на таоизмот и, следејќи ја Лежеовата констатација, мораме да се согласиме дека конфучијанизмот и таоизмот (колку и да се различни во своите учења) своите допирни точки ги наоѓаат во онтологијата. Така, Тао е големиот закон кој владее со светот, и ако сакаме да го означиме поконкретно, го нарекуваме Тај Ци, Врховна Конечност. Самото име кажува дека над него не може да постои ништо. Тај Ци с "Универзалниот Принцип, Крајната Причина, Апсолутот, Вечното, Никогаш Променливо, Сè Променливо, Едното, Сето. Нема ништо надвор од него; нема ништо што не го содржи во целост. Сите ствари произлегуваат од него; ништо не произлегува од него. Сите ствари се враќаат во него; ништо не се враќа во него. Тој е сите ствари; тој не е ствар. Според тоа, Тај Ци".⁸⁶

⁸⁵ Wilhelm, Richard, *I Ching: Knjiga promena*, Sirius, Niš, 1994, V, 5

⁸⁶ Blofeld, John, *I Ching: The Book of Change*, Unwin Paperbacks, London, 1980, p. 39

Слично како и кај таоизмот, создавањето е спонтан чин. Менцие вели: “Она што е сторено, без некое да го сторил, е дело на Небото”.⁸⁷ Очигледно е дека тука се работи за таоистичко влијание кое е уште поголемо кај Шин С, кој вели: “Создавање без делување, делување без создавање - така функционира Небото”.⁸⁸ Само преку у *уеј* Небото може да воспостави ред во светот. Тао, односно Тај Ци, го создава светот со помош на двете сили *јин* и *јанг*. “Додатоците” велат: “Постој во *Книгата на промени* Тај Ци. Тој ги создава двете основни сили. Двете основни сили ги создаваат четирите слики. Четирите слики ги создаваат осумте триграми”.⁸⁹ Поточно, *јанг* како машки принцип го започнува создавањето, *јин* како женски го прифаќа. Активноста делува врз пасивноста, пасивноста ја прифаќа активноста. *Јанг* го создава светот, а *јин* го прифаќа. “Додатоците” велат: “Создавањето и Прифаќањето се вистинска мистерија на *Книгата на промени*”.⁹⁰ Исто така: “Во состојба на мирување Создавањето е неподвижно, а во состојба на движење тоа се насочува... Во состојба на мирување Прифаќањето е затворено, а во состојба на движење се отвора”.⁹¹ Како што за секое дете раѓањето претставува мистерија, така и за нас, кои сме деца на Небото и Земјата, секогаш ќе останем мистерија создавањето на светот. Затоа “Создавањето и Прифаќањето се вистинска мистерија”.

Сите промени и превирања во светот се резултат на меѓусебното дејство на *јин* и *јанг*. *Јин* и *јанг* заедно се всушност самиот Тао. “Додатоците” велат: “Она што чини да се појавува час темното, час светлото е Тао”.⁹² Тао постојано ги држи во спротивставеност *јин* и *јанг*, со тоа што во одреден момент дозволува да преовладува *јин*, а во друг *јанг*. Со помош на тоа светот се одржува во постоење.

Една од главните точки по кои се разликуваат конфучијанизмот и таоизмот во сфаќањето на Едното е во можноста за негово именување.

⁸⁷ *The Sayings of Mencius*, 5A, 6

⁸⁸ *The Works of Hsüntze*, ch. 17

⁸⁹ Wilhelm, Richard, *I Ching: Knjiga promena*, XI, 5

⁹⁰ *Ibid.* XII, 3

⁹¹ *Ibid.* VI, 2

⁹² *Ibid.* V, 1

Видовме дека според таоизмот Тао не може да се именува, туку само условно да му го дадеме името Тао, додска, според конфучијанизмот, пак, Тао може да се именува. Во тој случај Тао би се сфатил во неговата буквална смисла на зборот, а тоа е Големiot Пат кој нè води до одредена дестинација. Во таа смисла, овој Пат може да се однесува на многу сегменти од светот и животот, како што на пример може да го означува Патот на моралното однесување. Затоа, за да не дојде до забуна, кога ќе се спомне Тао на кој аспект се мисли (дали во онтолошка, етичка или некоја друга смисла) конфучијанците кога сакаат да го означат него како онтолошки принцип го нарекуваат Тао на Небото или Тао на Небото и Земјата.

Освен како создавач на светот Тао на Небото е, исто така, и извор на моралните вредности. Според "Додатоците" Тао е добар, затоа што ги одржува стварите и создава рамнотежа меѓу *јин* и *јанг*. "Како одржувач, тој е добар. Како исполнител, тој е суштина."⁹³ "Тој се покажува како добрина, но ги крие своите дејства."⁹⁴ Според Менцие, Небото бидејќи е одговорно за целокупното постоење, одговорно е и за постоењето на моралните вредности. Човскот с тој којшто го создава злото, додска од Небото може да произлезе само добрина. Ваквото сфаќање на Небото се должи на тоа што Конфуције и Менцие го сметаат Небото како натприродна појава.

Меѓутоа, подоцна, Шин S со своето реалистичко сфаќање на Небото, се труди да ги отстрани религиозните елементи од конфучијанизмот и со тоа, на некој начин, се доближува до таоизмот. Според него, Небото не е натприродна појава, туку и тоа снага во природата. Небото не е ни добро, ни лошо. Тоа е неутрално. Тоа е од онаа страна на доброто и злото. Така, Небото претставува неспомслив природен закон кој го регулира светот и појавите во него, но не затоа што е добро, или затоа што сака да направи добро, туку затоа што тоа е во неговата суштина. Всушност, кај Шин S разликата меѓу природата и Небото е само формална. Небото и самото е природа. Со ова, повторно се доаѓа до холистички концепт за светот, како

⁹³ Ibid. V, 2

⁹⁴ Ibid. V, 4

што беше тоа случај кај таоизмот. Небото не може да наградува и казнува, тоа е потполно незаинтересирано за човскиот. Оттука, спротивно на Менџис, човекот не ги добива моралните вредности од Небото, туку сам ги создава.

Како и кај таоизмот, во светот постојано е присутен универзалниот закон. Според "Додатоците" целиот свет и самата промена припаѓаат на Тао. Според Шин S, Небото, бидејќи е природна појава, не може да се разгледува одвоено од светот. Во *Средниот пати*, дело најверојатно напишано од Конфучиевиот внук S C, се вели: "Не можеш да се одвоиш од Тао ни за момент; она од што се одвојуваме не е Тао".⁹⁵ Во "Додатоците" се вели: "Луѓето го користат секојдневно, а не се свесни за него".⁹⁶ Каде и да одиме, што и да правиме, ние никогаш не излегуваме од Тао. Неговата сеприсутност значи и сеопфатност и неможност да излеземе од неговите рамки. Ако буквално го преведеме Тао како пат, тогаш ние постојано газиме на тој пат и никогаш не можеме да скршваме. Неговата сеприсутност, всушност, се огледа во природните појави и нашите постапки. "Тао на Небото и Земјата е сеопфатен и реален."⁹⁷

Така, светот и она што го создава се една целина. "Небото ги има годишните времиња, Земјата богатствата, човекот власта. Оттука, човекот формира тријада со Небото и Земјата."⁹⁸ Според Шин S, светот е составен од овие три елементи, кои се во меѓусебна врска. Постоенето на светот не може да се замисли без еден од овие. Секој елемент има своја карактеристика и тоа е во функција на светот. Затоа, тријадата меѓу Небото, Земјата и човекот е, всушност, Големото Единство. Како илустрација, слична тријада на оваа може да се сретне и кај Хегел, со таа разлика што кај него битистото, природата и духот претставуваат три фази во развојот на апсолутот.

Според *Средниот пати*, хармонијата која е карактеристична за Тао, и која преовладува низ целиот универзум, е истата онаа која се наоѓа во

⁹⁵ Confucius, *The Great Digest and Unwobbling Pivot*, New Directions Books, New York, 1951, I, 2; види и: *Конфуције*, Култура, Скопје, 1994

⁹⁶ Wilhelm, Richard, *I Ching: Kijiga promena*, V, 3

⁹⁷ Confucius, *The Great Digest and Unwobbling Pivot*, XXVI, 8

⁹⁸ *The Works of Hsüntze*, ch. 17

основата на моралните принципи. Овде се тежнее кон обединување на онтологијата и стиката, она што суштествува и она што е добро. Со тоа, човекот и природата формираат единство. "Тао на Небото и Земјата може да се дефинира како непостоење на двојство во неговото делување и создавање."⁹⁹ Создавањето на светот е единствен чин, односно, постои само еден свет. Законите кои потекнуваат од Создавачот се, исто така, единствени. На крај, светот, законите и самиот Создавач се Едно.

За разлика од мистицизмот на таоизмот, конфучијанизмот се обидува по рационален пат да дојде до познание на Едното. Бидејќи според Конфуције и Менције Тао на Небото освен што е извор на светот е, исто така, и извор на доброто, познанието на Тао на Небото не може да се постигне независно од етиката. Главниот етички принцип Конфуције го нарекува *рен*, што може да се преведе како човекољубие или човечност. Овој принцип се состои од два аспекти: позитивен - она што сакаш тебе да ти го прават, прави го на другите; и негативен - она што не сакаш тебе да ти го прават, не го прави на другите. Со тоа, ние себе си се ставаме на исто рамниште со другите, односно знаејќи ги своите чувства и желби ги знаеме чувствата и желбите на другите. Доколку некому му сториме добро, сме сториле добро и на себе. Доколку некому сториме зло, сме сториле зло и на себе. Поврзаноста меѓу нас и другите е можна поради единствениот извор на доброто. А изворот на доброто е и извор на светот. Тоа е Тао на Небото и Земјата. Затоа, според Конфуције, доколку го знаеме *рен*, го знаеме и Небото.

Менције не е далеку од Конфуције. Според него човечката природа е добра. Човекот, со самото раѓање, во својата суштина е добар, затоа што Небото, кое го создало човекот, во својата суштина е исто така добро. Според тоа, Небото и човекот се идентични по својата добрина. Оттука, следува дека за да дојдеме до познание на Небото треба да одиме по заобиколен пат, но воедно и полесен, а тоа е да ја сфатиме прво човечката природа. Тој вели: "Користејќи го целосно умот може да се сфати човечката

⁹⁹ Confucius, *The Great Digest and Unwobbling Pivot*, XXVI, 7

природа, а според тоа и самото Небо”.¹⁰⁰ Според Менцие, несомнено е дека Небото може да биде само добро. Слично на Лајбниц, создавањето на светот од страна на Небото е резултат на неговата добрина. Човекот е суштество од највисок тип и затоа Небото го вдахнало него со добрината која тоа ја поседува, односно, на извесен начин, го создало човекот по своја лика и прилика. Кога ќе се согласиме дека човечката природа е иста со природата на Небото, тогаш, кога ќе успееме да ја спознаеме нашата природа, сме го спознале и самото Небо.

Шин С, поаѓајќи од својата реалистичка гледна точка, тврди дека нема потреба да се стремиме кон познание на Небото. Бесмислено е да го истражуваме Небото, а притоа да заборавиме на нас самите. Мудрецот, вели тој, не се стреми кон истражување на Небото, бидејќи со тоа тој би се натпреварувал со него. “Мудрецот не се обидува да го спознае Небото. Ако го занемариме она што човек може да го направи и да размислуваме за Небото, не можеме да успееме да ја разбереме природата на стварите.”¹⁰¹ Значи, за Шин С познанието на Небото нема голема важност. Менцие придава големо значење на познанието на човечката природа, затоа што прску нса се доаѓа до познание на Небото. Меѓутоа, Шин С цврсто се држи за неговиот реализам, па според него познанието на природата на стварите не значи и познание на природата на Небото. Човекот не треба да оди понатаму, туку треба да се држи за светот кој го опкружува.

“Додатоците” ја истакнуваат релативноста во однос на познанието на Тао. Во нив стои: “Добриот човек го открива и го нарекува добар. Мудриот човек го открива и го нарекува мудар”.¹⁰² Никогаш не можеме да го спознаеме Тао во целост. Секогаш сме ограничени да му дадеме некоја карактеристика. И таоизмот велеше дека кога еднаш ќе го спознаеме Тао треба да замолчине. Авторот на претходната мисла сака да го каже токму истото. Секогаш кога ќе кажеме нешто за Тао, тоа е субјективно, произлегува од нашето лично искуство и не кажува ништо за вистинската

¹⁰⁰ *The Sayings of Mencius*, 7A, 1

¹⁰¹ *The Works of Hsüntze*, ch. 17

природа на Тао. Затоа, добриот го спознава како добрина, мудриот како мудрост итн. Но, Тао не е само едно од тие, туку сите тие заедно со Тао. Така, следи дека Тао не може во целост да се спознае. На овој начин, “Додатоците” инсистираат на употреба на мистичкиот метод за познание на Едното.

Конфуцијанците повеќе сакаат да говорат за моралното однесување и правилното владеење со државата, отколку за проблемите од метафизичка природа. Еден Конфуциев ученик вели: “Сме чуле од нашиот учител за старите оди, документи, обичаи и музика, но ништо за човечката природа и Тао на Небото”.¹⁰³ Тоа е затоа што во потрагата по првиот принцип конфуцијанците поаѓаат од човекот, т.е. како што до сега видовме, секогаш онтолошкиот принцип се поврзува било со односите меѓу луѓето, или со човечката природа како таква. Така, кај нив никогаш нема директно сфаќање на Небото, туку секогаш е потребен посредник.

¹⁰² Wilhelm, Richard, *I Ching: Knjiga promena*, V, 3

IV

ПЕРИОДОТ НА ДИНАСТИЈАТА ХАН

Кон крајот на трстиот век п.н.с. филозофијата во Кина нагло доживува застој, што се должи на преземањето на власта од страна на династијата Чин. Имено, во 221 г.п.н.е. државата Чин со помош на воена сила ја обединува цела Кина во една држава и со тоа започнува династијата која го носи нејзиното име. Оваа династија како своја теоретска поткрепа ја има филозофијата на Легалистичката школа, според која со државата треба да се управува со строги закони и со ригорозни казни. Раководејќи се според оваа школа, останатите филозофски школи биле забранети и строго се казнувал секој оној кој се занимавал со некоја друга филозофија, освен со легализмот. Овој атак врз филозофијата кулминирал во 213 г.п.н.е. кога по предлог и препорака на легалистот Ли С, императорот наредил спалување на сите книги кои се “штетни” за државата, па така таоистичките и конфучијанските дела, како и делата на другите филозофски школи, се нашле на клада. Од спалувањето биле поштедени делата кои немаат идсолошка позадина, а се од широка практична употреба, како што се дела од областа на медицината, пророкувањето, земјоделието итн.

Во 206 г.п.н.е, после крвава револуција, на власт доаѓа нова династија, т.н. Хан и со тоа завршува репресијата врз слободната мисла во Кина. Но, се чини дека династијата Чин со своето петнаесетгодишно тиранско владеење придонела и векови после неа филозофијата да има слаб развој. Како и да е, веќе во периодот на династијата Хан, филозофијата почнала повторно да се развива.

¹⁰³ *The Analects of Confucius*, V, 12

Овде ќе издвоиме двајца значајни филозофи од овој период: еден таоист и еден конфучијанец, кои ќе ги разгледаме како сврзни точки меѓу пре-Чин филозофијата и филозофијата на новата ера. Тоа се филозофите Хуај Нан С и Донг Џонг Шу.

1. Хуај Нан С

Како и за таоистите пред него, така и за Хуај Нан С (?-122 п.н.е.), Тао претставува примордијална материја¹⁰⁴ и е одговорен за создавањето на светот. Тао ги опфаќа целосно Небото и Земјата и е без граници. Неговата функција, освен да го создаде светот, е и на стварите да им даде одредена карактеристика, како што може да се види од следнава сентенца на Хуај Нан С: “Тао го покрива Небото и ја подржува Земјата... Нема граница на неговата височина, а неговата длабочина е без дно. Ги опкружува Небото и Земјата, и ги вдахнува стварите [со својата природа] пред да бидат оформени... Покрај него планините стануваат високи и бездните стануваат длабоки. Поради него животните трчаат, а птиците летаат”.¹⁰⁵ Тука станува збор за Тс. Хуај Нан С, всушност, во своето дело не го спомнува Те, но од горенаведото гледиште се гледа дека тој не го негира неговото присуство.

Понатаму тој уште вели: “Притиснат, може да се прошири. Скриен, може да се манифестира. Слаб, може да е јак. Мек, може да е тврд”.¹⁰⁶ Овде Хуај Нан С говори за комплементарноста на спротивностите и се согласува со ставот на Џуанг Це за неприфаќање на едностраното когнитивно гледиште. Ние не можеме да кажеме за Тао дека е ваков или онаков, односно не можеме да му припишуваме карактеристики кои би ја

¹⁰⁴ На ова место зборот материја го употребуваме само како помошно средство за означување на Тао, а не во смисла на спротивност на идеја.

¹⁰⁵ Според Wing-Tsit Chan, *A Source Book of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1973, p. 305

¹⁰⁶ Ibid.

исклучувале својата спротивност. На пример, не може да кажеме дека Тао е само мск - тој во исто време с и тврд. Според тоа, Тао е единство на спротивности, а сите ствари кои произлегуваат од него го сочинуваат, како што вели Лао Це, Големото Едно. Небото, Земјата, бескрајниот простор и бескрајното време се, всушност, едно и човекот треба да го сфати тоа, и многубројноста да ја гледа како едно. Спротивностите, кои се содржат во Тао, не можат да се видат, бидејќи Тао е сеопфатен и може да се гледа само како Едно во кое спротивностите се разрешуваат. Така Хуај Нан S заклучува: "Тао на Небото и Земјата е највелик и безграничен".¹⁰⁷ Неговата великост и безграничност се огледа во тоа што целиот универзум го одржува во единство.

Пред било што да настане, според Хуај Нан S, постоела само празнината или небитието¹⁰⁸. Изворно, празнината го означува Големото Едно (Тај И). Овде поимот Големо Едно добива карактеристика на реалност, за разлика од Лао Це и Џуанг Це кај кои тоа е повеќе логичка претпоставка.¹⁰⁹ Со тоа, и поимот празнина (или небитие) добива карактеристики на реалност. Хуај Нан S вели: "Пред Небото и Земјата да стекнат облик постоела само неиздиференцирана бесформност. Затоа е наречена Големиот Почеток. Тао потекнал од празнината, и празнината го создала универзумот".¹¹⁰ Хуај Нан S ѝ дава на празнината не само логичко првенство, туку и временско, и со тоа празнината ја прикажал како реален ентитет, што не е случај во раниот таоизам.

Понатака, кога универзумот се создал од празнината, од него се создал *чи* кој претставува некој вид материја-енергија. Од неговите чисти и лесни дслови се создало Небото, а од нечистите и тешките се создала Земјата. Небото и Земјата ги создале *јанг* и *јин*, а од нив понатака се создале и сите ствари. Сето ова создавање е спонтано, односно по принципот на *у уеј*

¹⁰⁷ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1952-53 p. 399

¹⁰⁸ Како синоним на *у* (небитие), се употребува зборот *конг* (празнина).

¹⁰⁹ Види стр. 25-26 и 32

¹¹⁰ Wing-Tsit Chan, p. 307

и не може да се види. Процесот на преоѓање од состојба на непостоење во состојба на постоење, за нас е мистерија.

Уште Џуанг Це спомнува седум фази на битието и небитието, кои Хуај Нан S ги презема и дообработува. Тоа се: "(1) Постои почеток. (2) Постои време пред почетокот. (3) Постои време пред времето, кое било пред почетокот. (4) Постои битие. (5) Постои небитие. (6) Постои време пред небитието. (7) Постои време пред времето, кое било пред небитието".¹¹¹

(1) Во оваа фаза имало знаци на живот но сè уште нема физичка форма. Постоела комплексна енергија која сè уште не била претворена во видлива форма на семе, иако желбата за извирање во живот била очигледна.

(2) Во втората фаза *чи* на Небото се спушта, а *чи* на Земјата се издигнува. *Јин* и *јанг* се соединуваат проширувајќи се низ универзумот и лутаат низ него оставајќи ја својата трага насекаде.

(3) Овде Небото ја содржи хармонијата и сè уште не се спуштило, а Земјата го одржува *чи* и сè уште не се издигнала. Постоела празнина и *чи* плувал без дестинација.

(4) Во оваа фаза настануваат стварите. Постои движење и насекаде е присутен духот на животот. Стварите можат да се перцепираат, класифицираат итн.

(5) Во оваа фаза постои бескраен простор, огромна празнина, неизмерна просирност. Очите гледаат, но ништо не може да се види. Очите слушаат, но ништо не може да се чуе. Рацете допираат, но ништо не може да се почувствува.

(6) Формирани се сите ствари. Постои Големата Универзалија (Тао) која била огромна, распространета и неиздиференцирана. Ништо не може да постои надвор од неа и ништо не може да постои во неа.

(7) Небото и Земјата сè уште не се поделиле, *јин* и *јанг* сè уште не се издиференцирале, четирите годишни времиња сè уште не се

¹¹¹ Ibid. p. 306

издвоиле и десетте илјади ствари сè уште не се родиле. Облиците сè уште не биле видливи и било многу мрачно и неподвижно.

Како што може да се види овие седум фази ја претставуваат временската структура на универзумот. Хуај Нан S на времето му придавал големо значење. Тој се оддалечил од таоистичкото сфаќање на времето, според кое времето е категорија инхерентна само на битието. Според Хуај Нан S времето постои во небитието (или празнината) исто онака како што постои во битието. На овој начин, Хуај Нан S го издигнува времето на степен на фундаментална реалност.

Од ваквиот концепт на времето можат да прилезат две консеквенци. Првата се однесува на разликата меѓу небитието и битието. Кај пре-Чин таоизмот, небитието и битието не се разликуваат само во празноста и исполнетоста на просторот, туку и во тоа што битието подлежи на времето, а небитието не. Кај Хуај Нан S, пак, како што видовме, времето е заедничко и за небитието и за битието; така што разликата меѓу нив станува формална и претставува разлика меѓу празен и исполнет простор.

Второ, се доаѓа до избегнување на холистичкиот концепт, кој го застапува пре-Чин таоизмот. Имено, Лао Це и Цуанг Це инсистираат на едноста на сето постоечко и затоа времето го сместуваат само во рамките на битието. Но, Хуај Нан S, бидејќи говори за време пред битието, за време пред небитието и за време пред некое друго време, всушност го удвојува светот, па, од една страна, имаме време, а, од друга страна, ентитетот небитие-битие. Ваквото удвојување на светот се огледа уште во неговиот став дека Големото Едно (Тај И) е реално, со што веќе се прави разлика меѓу она што е пред Едното, како реален ентитет и самото Едно.

Заслужува внимание и редоследот на фазите на битието и небитието. Онака како што се изложени од Хуај Нан S, тие делуваат провокативни и нѝ се отвора можноста за давање други редоследи. Проучувачот на кинеската филозофија од 20-тиот век, Ху Ш, дава свој редослед на овие фази. Според него, тој би требало да изгледа вака: (7), (3),

(6), (2), (1), (4), (5).¹¹² Ху Ш се обидува да даде логички редослед на фазите, а ние ќе се обидеме да дадеме хронолошки. Според тоа фазите би се јавиле во следниов редослед: (7), (6), (5), (3), (2), (1), (4).

Можеме да ги анализираме овие фази на следниов начин. Фазите (2), (3), (5), (6) и (7), бидејќи се однесуваат на небитието, припаѓаат на категоријата небитие, фазата (4), пак, која се однесува на битието, припаѓа на категоријата битие, а фазата (1) е меѓукатегорија. Фазата (1) не може да се каже дали припаѓа на категоријата битие или небитие, зашто таа го означува моментот на преоѓање од небитие во битие. Тој момент е бесконечно краток и затоа е фиктивен. Според тоа, и самата фаза е фиктивна. Петте фази на небитието, бидејќи означуваат ист ентитет, може да се обединат во една, небитието. Така, на крајот, остануваат само две фази кои ги означуваат категориите небитие и битие. Но, според Хуај Нан S, тука е времето, кое им претходи и на битието и на небитието. А тоа создава прашања, како што е, како е можно постоење на време пред битието и небитието? Хуај Нан S не се обидува до крај да одговори на ова прашање, но, можеме да заклучиме дека, кај него, според сего ова, крајната реалност не е ниту битието, ниту набитиети, туку времето.

Донг Џонг Шу

На едно место Шин S вели дека Менцие и S С (Конфучиевиот внук за кого се смета дека го напишал *Средниот џај*) потпаѓаат под влијание на учењата за *јин* и *јанг* и петте елементи. Навистина, во нивните дела ниту на едно место не се спомнуваат *јин* и *јанг* или петте елементи, но сепак за Шин S е очигледно влијанието на овие учења. Неговата забелешка останува нејасна сè додека не погледнеме нанапред, кога веќе првиот позначаен конфучијанец после падот на Чин, Донг Џонг Шу (176-104 п.н.е.),

¹¹² Наведено во Wing-Tsit Chan, *A Source Book of Chinese Philosophy*, p. 306

се обидел да направи еклектички спој меѓу конфучијанизмот и овие учења.¹¹³ Всушност, Шин S успеал да ја антиципира судбината на конфучијанизмот, со која тој не се согласувал. Но после сите општествено-политички промени во Кина, филозофијата се нашла во кризна ситуација, па така конфучијанизмот веќе не бил способен сам да опстане туку морал да се спојува со други учења. Така, Донг Џонг Шу увидел дека може да се направи извонреден спој меѓу конфучијанизмот и Школата на *јин* и *јанг* и на петте елементи.

Главниот принцип во онтологијата на Донг Џонг Шу, е секако, Небото. Поимот Небо кај него може да се јави во две различни значења. Првото е во физичка смисла, и означува дел од универзумот, она што е над земјата. Второто е во метафизичка смисла и ја означува Природата во целост, што значи целиот универзум со сите свои сили и атрибути. Кога Донг Џонг Шу го разгледува Небото во оваа, вторава смисла, тој кон него има порелигиозен пристап, за разлика од пре-Чин конфучијанците (се разбира со исклучок на Шин S). Така, тоа раководи со случувањата во светот и кога е задоволно од луѓето ги наградува, а кога не е ги казнува. Како крајна реалност и прва причина на сето постоечко Небото се раководи според етичкиот принцип *рен* и затоа е милосрдно кон луѓето. Донг Џонг Шу го поставува Небото како единствен принцип на светот, кој има функција на владетел, управувач, па дури и на бог.

Бидејќи Небото го создало светот, сè во него е по негов пример. Небото го создало и човекот, и како што вели Донг Џонг Шу, "Небото е човековиот голем предок".¹¹⁴ Човекот е копија на Небото, и неговите чувства и природа потекнуваат од него. Небото ги поседува *јин* и *јанг*; исто така и сè на светот, вклучувајќи го и човекот, ги поседува *јин* и *јанг*. Промените на *јин* и *јанг* во Небото влијаат на промените на *јин* и *јанг* во светот и во човекот. Односно, бидејќи *јин* и *јанг* се универзални, не е можно во еден дел од

¹¹³ Се мисли на учењата на т.н. Јин-јанг школа од периодот пред династијата Чин во која освен за *јин* и *јанг* се расправало и за петте елементи (дрво, оган, земја, метал и вода). Оттаму, Јин-јанг школата понекогаш се нарекува и Школа на *јин* и *јанг* и на петте елементи.

¹¹⁴ Chai, Chu and Chai, Winberg, *Confucianism*, p. 106

универзумот да се случуваат промени, а во друг не. Според тоа, тој го сфаќа светот како органска целина, а човекот е еден вид микрокосмос.

Небото го создава светот и за негово одржување одговорна е Земјата, а човекот е присутен како дел од оваа тријада за да го усовршува. Донг Џонг Шу вели: "Небото се карактеризира со моќта да ги создава и распространува стварите, Земјата се карактеризира со моќта да трансформира, а човекот се карактеризира со моралните принципи. Енергијата на Небото е горе, енергијата на Земјата е долу, а енергијата на човекот е помеѓу".¹¹⁵ Така Небото, Земјата и човекот сочинуваат тријада. Оваа тријада претставува единство во смисла што трите нејзини дела дејствуваат според исти закони, но ова единство не е метафизичко, туку само механистичко.

Постоењето на Небото како онтолошки принцип според Донг Џонг Шу само по себе не е доволно. Тој смета дека е потребен принцип во кој сите ствари го наоѓаат својот извор. Тој принцип е самиот почеток и Донг Џонг Шу го нарекува *јуен*, што значи Потекло и, понекогаш, како еден вид игра на зборови, се поистоветува со Извор, кој исто се изговара, но различно се пишува. *Јуен* го претставува големиот почеток, тој е корен на сите ствари и во него лежи човековото потекло. Тој е пред Небото и Земјата, што значи дека ништо не постоело пред него. Поимот *јуен* помага да сфатиме дека мноштвото во светот, всушност, треба да се гледа како едно, затоа што сите ствари го имаат својот извор (*јуен*) во Потеклото (*јуен*).

Јуен има слична позиција како Тај Џи. Разликата е во тоа што Тај Џи е ограничен на метафизичкиот свет, додека *јуен* има пошироко значење и постои во метафизичкиот, физичкиот и општествениот свет. Воведувајќи го принципот *јуен*, Донг Џонг Шу внесува доза на оригиналност во својата онтологија.

Теоријата за поредокот на светот Донг Џонг Шу ја превзема од Лин-јанг школата. Според неа светот е добро координиран систем во кој секоја ствар е поврзана со сè останато. За развивањето на оваа теорија на

Донг Џонг Шу исто така му требало помош и од *Книгата на промените*, според која поредокот е сфатен како трансформација.

Најпрвин, според Донг Џонг Шу, Небото, сфатено како Природа, се состои од десет сочинители. Тоа се: Небото, Земјата, двете космички сили *јин* и *јанг*, потоа петте елементи (дрво, оган, земја, метал и вода) и човекот. Небото, Земјата и човекот се оние елементи кои ја сочинуваат тријадата потребна за создавање, одржување и усовршување на светот. За останатите сочинители на Небото Донг Џонг Шу вели: "Небото има пет елементи: првиот е дрвото, вториот огнот, третиот земјата, четвртиот металот и петтиот водата. Дрвото е почетокот на циклусот на петте елементи. Водата е неговиот крај, а земјата е во центарот. Таква е нивната природна последователност. Дрвото го создава огнот, огнот ја создава земјата, земјата го создава металот, металот ја создава водата, а водата го создава дрвото".¹¹⁶ Петте елементи, како што се гледа, постојано се наоѓаат во меѓусебно проникнување според нивниот редослед. Тоа проникнување не е случајно, туку е во тесна врска со промените на *јин* и *јанг*. Небото не дозволува овие две спротивности да се појавуваат во исто време, туку во едно време владее една спротивност и, потоа, се менува со другата. Затоа постојат годишните времиња. Кога *јанг* почнува да расте се спојува со дрвото на исток и настапува пролетта. Кога *јанг* го достигнува својот врв, тој е на југ со огнот и тогаш владее летото. Кога *јанг* опаѓа, се појавува *јин* и се спојува со металот на запад. Тогаш доаѓа есента. Кога *јин* ќе го достигне својот максимум, се спојува со водата на север и тогаш настапува зимата. Земјата е во центарот и го регулира процесот на промената на годишните времиња. Разликата овде помеѓу Јин-јанг школата и Донг Џонг Шу е во тоа што првата ги сфаќа петте елементи на исто ниво, односно во круг, додека Донг Џонг Шу ги аранжира последователно. Ова, како што вели Уинг Цит Чан, е поради неговото цврсто истакнување на поимот *јуен*, со што им се

¹¹⁵ Wing-Tsit Chan, p. 280

¹¹⁶ Ibid. p. 279

овозможува временско претходење на петте елементи, како и поради неговото чувство за хиерархија.

Еден од најзначајните мислителите во периодот на династијата Хан, Хуај Нан С, повикувајќи се на учењата на Лао Це и Џуанг Це се обидува да го врати таоизмот на старите позиции. Сепак, Хуај Нан С не е само чисто повторување на Лао Це и Џуанг Це. Главна карактеристика по која тој се разликува од нив е по прашањето за небитието или ништото. Хуај Нан С на овој поим му придава одлика на реалност со што небитието и битието се ставаат на исто ниво во смисла што и двете реално постојат. Неговото прикажување на небитието како нешто реално претставува главна инспирација на неотаоистите од третиот и четвртиот век во креирањето на нивната метафизика. Со тоа Хуај Нан С е сврзната нитка помеѓу пре-Чин таоизмот и неотаоизмот.

За разлика од него, Донг Џонг Шу смета дека е потребно да се навлезе во еклектицизам. Тој ги прифатил учењата на Јин-јанг школата во обидот да го реставрира конфучијанизмот од нанесениот удар за време на династијата Чин. Донг Џонг Шу го ослободил конфучијанизмот од тоа да биде затворено учење и со тоа го отворил патот на неоконфучијанизмот, кој во својата филозофија ќе ги инкорпорира не само теориите на Јин-јанг школата, туку и на таоизмот и будизмот. Благодарение на Донг Џонг Шу, неоконфучијанизмот ќе обрне повеќе внимание на метафизиката, за разлика од пре-Чин конфучијанизмот. Со својот концепт за *јуен* Донг Џонг Шу се истакнува и како оригинален мислител, иако во суштина *јуен* претставува еквивалент на Тај Џи, Врховната Конечност, и никој конфучијанец после него нема повеќе да говори за овој концепт.

НЕОТАОИЗАМ

Во третиот век п.н.е. се јавува учење познато како мрачно или мистериозно учење. Главни претставници на ова учење се Уанг Би (226-249), Х Јен (190-249), Гуо Шјанг (?-312) и Шјанг Шјоу (221-300). Нивната филозофија воглавно се сведува на коментари на *Книгата на промениите*, Лао Це и Џуанг Це. Гуо Шјанг и Шјанг Шјоу се познати по тоа што пишувале коментари на книгата на Џуанг Це. Овие коментари се прилично идентични едни со други, така што претставува тешкотија да се разграничи кои идеи од коментарите кому да му се припишат. Затоа, вообичаено е нивното учење да се прифати како едно и за него да се говори како учењето на Шјанг-Гуо. Овие “мрачни филозофи” се обидуваат да се надоврзат на таоизмот онаму каде што тој застанал, а каде, според нив, би требало да продолжи. Но, сепак, за нив Лао Це и Џуанг Це не се вистинските мудреци, туку Конфучие. Кога го запрашале Уанг Би зошто Лао Це постојано зборува за Тао, а Конфучие за човекот, тој одговорил: “Мудрецот [Конфучие] се поистоветил со небитието и сфатил дека не може да биде предмет на поука, па како последица се чувствувал принуден да се занимава со битието. Меѓутоа, Лао Це и Џуанг Це сè уште не ја напуштиле сосема сферата на битието, па постојано говореле за сопствените недостатоци”.¹¹⁷

Мрачното учење, или во модерната терминологија познато како неотаоизам, оди уште подалеку од пре-Чин таоизмот во истакнувањето на поимот небитие. Имено, за нив Тао е небитие, ништо, еднаков на нула. Уанг Би тврди дека крајната реалност се наоѓа во изворното небитие. Шјанг-Гуо велат дека Тао се наоѓа секаде, меѓутоа тоа секаде е ништо. И според пре-

¹¹⁷ Fung Ju-lan, *Istorija kineske filosofije*, str. 247-248

Чин таоизмот Тао е исто така ништо, но под ништо тука се подразбира немање име. Според Шјанг-Гуо Тао е навистина ништо. Безименоста на Тао е изведена од неговото непостоење. Х Јен вака ја опишува ништотноста на Тао: “Кога се зборува за него, а ништо не се искажува, кога се именува, а тој нема име, кога се гледа, а тој нема облик, и кога се слупа, а тој нема звук - тоа е Тао во својата целосност”.¹¹⁸ Понатака тој уште вели: “Кругот и квадратот добиваат облици, но Тао нема облик. Црното и белото добиваат имиња, но Тао нема име”.¹¹⁹ Што значи, стварите добиваат облици и имиња, меѓутоа Тао секогаш останува без облик и име. Немајќи облик, Тао е реално ништо, тој во буквална смисла на зборот не постои.

Сепак, овде не се работи за елејската позиција дека нема небитие. Невитие има, и според неотаоизмот тоа е насекаде, а самото тоа насекаде претставува ништо. Според тоа, и она што ние го конципираме како постоечко всушност е небитие. Оттука, небитието како реално ништо е всушност единственото нешто што е реално.

Уанг Би прави некои отстапки и Тао го споредува со Природата. Тој вели: “Тао не се спротивставува на Природата и поради тоа го достигнува својот карактер и постоење”.¹²⁰ Овде Уанг Би како да сака да му придаде реални карактеристики на Тао, односно да го смести во иманентниот свет. Но, сепак, треба да се има на ум што тој подразбира под Природа. “Под Природа се подразбира нешто што не може да се опише и нешто крајно”¹²¹, вели Уанг Би. Всушност, Природата е нешто што е над Тао. Овде доаѓаме до таков момент во кој, се чини, дека сепак има нешто над небитието. За да не дојде до таква забуна треба да ги појасниме поимите Природа и Тао, како и нивната врска со небитието. Природата и Тао се, всушност, исто и тие се небитието. Разликата меѓу Природата и Тао, според Уанг Би, е во смисла на разликување помеѓу супстанција и функција. Невитието, кое е реално ништо, ги има овие два атрибути. Можеме да речеме дека е тоа нешто слично на

¹¹⁸ Wing-Tsit Chan, p. 324

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid. p. 321

¹²¹ Ibid.

Аристотеловите материја и форма или Декартовите *res cogitans* и *res extensa*. Супстанцијата е фундаментална, а функцијата произлегува од неа и е во согласност со неа. Од тој аспект, Природата и Тао не произлегуваат од небитието во исто време, како што е тоа случај со *jün* и *janġ* во пре-Чин таоизмот, туку тие се наоѓаат во редослед; Непитие - Природа - Тао. Односно, прво го имаме чистото Непитие, кое во следната фаза се јавува како Природа (супстанција), а во третата како Тао (функција). Во крајната анализа овие три поими треба да се сфатат како синоними.

Уанг Би со ова се обидува да отвори можност небитието да се сфати како создавач на светот. Коментирајќи го Лао Це, тој вели: "Сето битие произлегло од небитието. Времето пред да се појават физичките облици и имињата било почетокот на сите ствари. Откако се појавуваат облиците и имињата, Тао ги развива, ги одржува и ги сместува во мир и ред; т.е. станува нивна мајка. Ова значи дека Тао ги произведува и довршува стварите со помош на бесформното и безименото. Вака тие се создадени и довршени, но не се знае зошто. Навистина тоа е мистерија на мистериите".¹²² За да биде појасен поимот непитие Уанг Би го нарекува празнина, мирување. Сите ствари доаѓаат од празнината, сето движење настанува од мирувањето. Тоа се супстанцијата и функцијата на небитието. Овде доаѓа до израз идентичноста меѓу небитието и битието, односно дека битието и самото е непитие.

Според Шјанг-Гуо, пак, Тао не е способен да создава. Кога се кажува дека нешто настанало од Тао, всушност значи дека настанало само од себе. Гуо Шјанг вели: "Бидејќи небитието е непитие, не може да го создаде битието".¹²³ Овој став се коси со пре-Чин Таоизмот според кој битието настанува од небитието. Аргументот дека битието не настанува од небитието е дека ние не можеме да си објасниме како е можно од нешто што не постои да се создаде нешто постоечко. Исто така, поради нивниот строг емпиристички дух, тие не ја прифаќаат ни идејата дека некое семоќно

¹²² *ibid.*

¹²³ *ibid.* p. 328

супштество го создало светот; и тоа токму поради тоа што не можеме да имаме доказ за неговото постоење.

Значи, сè што настанува, настанува од самото себе. Нема потреба потеклото на светот да го бараме во Ништото. Поставувањето на супстанција, од која сите ствари произлегуваат, е поради тоа што човекот користи лингвистичко изразување, односно се работи за погрешна употреба на јазикот. Користејќи го јазикот, ние навлегуваме во сферата на причинско-последичните врски и со тоа сме приморани за секоја појава да бараме причина. Меѓутоа, сè на светот не мора да има причина и, всушност, самиот свет нема причина на неговото постоење.

Затоа, неотаистите го воведуваат принципот наречен *ду хуа*, кој би можел да се преведе како самопреобразување. Тоа значи дека стварите настануваат без прва причина на тој начин што сите појави во светот се меѓусебно поврзани и сè се случува во кружно движење. Неотаизмот овде го истакнува принципот на поврзаност на стварите во светот, кој како што видовме го истакнуваше и Донг Џонг Шу. Сè зависи од сè, секоја ствар зависи од другите. На сè му е потребно сето останато, меѓутоа, сепак, постои само поради себе, а не за било која друга ствар. Како што вели Гуо Шјанг: “Сè се создава без да се раководи од некој Создавач”.¹²⁴ Ако инсистираме да ја најдеме причината поради која постојат и се развиваат стварите нема никогаш да успееме во тоа и тогаш ќе нѝ стане јасен принципот на самопреобразување.

Ова ги навело Гуо Шјанг и Шјанг Шјоу да го заменат поимот Тао со поимот Природа. Под Природа тие ја подразбираат спонтаноста на создавањето, што значи да се каже дека нешто произлегува од Тао значи дека произлегува од самото себе. Гуо Шјанг вели: “Тие [стварите] спонтано се создаваат себе си, тоа е сè”.¹²⁵ Со ова доаѓа до израз таоистичкиот принцип *с ран*. Сè се случува природно. Стварите се трансформираат спонтано и тоа трансформирање не е предизвикано од ништо. Меѓутоа секоја

¹²⁴ Ibid. p. 330

¹²⁵ Ibid. p. 328

трансформација на стварите се раководи според принцип и секоја ствар всушност има свој принцип (преземено од *Книгајџа на ѝроменијџе*). Тоа е внатрешен принцип кој ја регулира трансформацијата, односно тоа е принципот на самопреобразување (*џу хуа*). Така, сè е самодоволно и ослободено од потребата некоја друга реалност да стои над нив. Затоа, Гуо Шјанг вели дека “тоа е Тао на Небото”.¹²⁶ Со ова, неотаоизмот се обидува да го доведе до крајност принципот у *уеј*.

За непостоењето на создавач, како и за светот кој се создава сам од себе, Гуо Шјанг накратко резимира на следниов начин: “Што постоело пред постоењето на стварите? Ако речеме *јин* и *јанг* биле први, тогаш бидејќи *јин* и *јанг* и самите се ентитети, што имало пред нив? Да речеме Природата. Но, Природата значи стварите да бидат тоа што се. Да речеме совршениот Тао бил прв. Но, совршениот Тао е совршено небитие. Бидејќи е небитие како може да постои пред сè? Тогаш што постоело пред него? Мора да има некоја друга ствар и така *ad infinitum*. Мораме да разбереме дека стварите се тоа што се спонтано, а не предизвикани од нешто друго”.¹²⁷

Битен момент во неотаоизмот е прашањето за односот меѓу битистото и небитистото. Ресковмс дска Уанг Би крајната рсалност ја бара во изворното небитие. Според него, изворното небитие ги трансцендира сите дистинкции и дескрипции. Тоа е чисто битис во кос супстанцијата и функцијата се идентифицирани. Класичниот таоизам и *Книгајџа на ѝроменијџе* говорела за *јин* и *јанг*, кои во Тао се втопени во едно. Уанг Би ги заменува поимите *јин* и *јанг* со супстанција и функција, со таа разлика што функцијата ѝ е подредена на супстанцијата. Во небитието тие се идентификувани, т.е. не може да се прави разлика меѓу нив, додека во битието јасно можеме да ги видиме. Уанг Би сè уште стои на ставот, како и пре-Чин таоистите, дека небитието е извор на битието. Тој вели: “Сите ствари на светот произлегле од битието, а изворот на битието е заснован на небитието. За да го имаме битието во целост неопходно е да се вратиме кон

¹²⁶ Ibid. p. 329

¹²⁷ Ibid. p. 335

небитието".¹²⁸ Оттука, можеме да заклучиме дека за Уанг Би, во некоја мера, важи истото она што, според него најголемиот мудрец, Конфучие, го вели за себе, дека е пренесувач, а не создавач. Во најголема мера, Уанг Би се обидува да даде потврда на учењето на класичниот таоизам отколку да создаде ново учење.

Шјанг-Гуо, пак, тврдат дека битието и небитието не можат да се сведат едно на друго. Гуо Шјанг вели: "Не само што е невозможно небитието да се промени во битие. Исто така невозможно е битието да стане небитие. Според тоа, иако битието како супстанција трпи безброј промени и трансформации, во ниеден случај не може да стане небитие".¹²⁹ Бесмислено е да прашаме кое е пофундаментално, битието или небитието, зашто не постои време кога имало само небитие. Битието е вечно. Меѓутоа исто како и *јин* и *јанг*, битието и небитието кога се втупени во бесконечната природа на Тао, меѓу нив не постои разлучување. За разлика од Уанг Би, кој го истакнува небитието, Шјанг-Гуо го истакнуваат битието. Тие, имено се обидуваат да направат јасна дистинкција меѓу битието и небитието. Сепак, на крајот, ги спојуваат во Тао и со тоа доаѓаат до небитието како фундаментална реалност.

Неотаоизмот не отстапува од холизмот. Уанг Би вели: "Еден е почетокот на бројот и крајноста на стварите. Сите ствари се создадени од Едното и поради ова тоа е господар на сè. И сите ствари го достигнуваат своето довршување поради Едното".¹³⁰ Всушност, ништо не може да излезе надвор од Едното - кога би можело, Едното не би било Едно. Различните ствари можат да се појавуваат и преобразуваат во различни облици, но во финалната анализа тие се Едно. Како е тоа можно? Уанг Би вели поради небитието. Како прво, според него, небитието и битието се составен дел на Едното, па можеме да кажеме дека Едното се состои од небитието и битието заедно. Но, зошто Едното успева да не се распадне на неговите составни делови? Тоа е затоа што, всушност, битието произлегува од небитието, па во

¹²⁸ Ibid. p. 323

¹²⁹ Ibid. p. 335

својата суштина битието и самото е небитие. Според тоа, вистинското Едно, целокупноста на сите ствари е небитие.

Оттука, станува јасно како е можно различните ствари со своите различни облици да бидат едно. Тоа е така затоа што нивната суштина е една - а тоа е дека потекнуваат од небитието, т.е. и самите се небитие.¹³¹

За Х Јен е битно како е можно светот да се одржува во една целина, односно да биде Едно. Она што го одржува единството е Тао. Тао, вели Х Јен, не поседува ништо, а сепак ги поседува сите ствари. Како е можно тоа? Да се каже дека нешто се поседува, значи дека постои нешто што не се поседува. Ако Тао го поседува светот, мора да постои нешто што не го поседува и, во тој случај, веќе немаме единство. А од друга страна, Тао не може нешто да поседува, а нешто да не поседува. Затоа, поседувањето на светот од страна на Тао треба да се сфати во тоталитет. Но, бидејќи нешто се поседува во однос на нешто што не се поседува, значи Тао исто така во тоталитет не го поседува светот. Така, се доаѓа до заклучок дека Тао го поседува и не го поседува светот. Само на тој начин светот може да се одржи во единство.

Шјанг-Гуо Едното го нарекуваат Небо, под што ја подразбираат целокупноста на светот. Небото како Едно и цело ги надминува разликите меѓу стварите, т.е. ги надминува нивните различни облици. Меѓутоа, целта на Шјанг-Гуо е да укажат на тоа дека и човекот спаѓа во тоа единство. Природата, велат тие, покрај другото, создадена е и со цел да му служи на човекот. Така, неговите постапки не се спротивни на Природата, т.е. на Небото. Птицата кога прави гнездо не значи дека оди против природата, туку тоа е нејзината дарба од Небото. Така, и човекот има дарба да го подобрува својот живот, затоа што таков е создаден. Сè што прави човекот е во согласност со Тао, што значи Тао на човекот е воедно и Тао на Небото. Така се брише разликата меѓу човекот и Небото, и тие се Едно.

¹³⁰ Ibid. p. 323

¹³¹ Кога се вели дека битнето произлегува или потекнува од небитието, тоа треба да се прифати со извесна резерва бидејќи треба да се има на ум дека неотаистите говорат за

Ако сакаме да го најдеме изворот на Небото и Земјата, небитието, тогаш според Уанг Би треба да го бараме во Едното, зашто ако го бараме во мноштвото на стварите нема да го најдеме. Колку повеќе се зголемува бројот, толку подалеку сме од изворот. Кога ќе дојдеме до еден, тогаш можеме да го видиме изворот. Коментирајќи го дваесет и четвртиот хексаграм од *Книгајџа на промениите* наречен Фу ䷮ (враќање) тој вели дека само преку мирување можеме да го видиме изворот на Небото и Земјата. Според него: "Враќањето значи враќање назад кон изворот. Изворот е умот на Небото и Земјата... Иако Небото и Земјата се огромни и ги поседуваат сите ствари во изобилие - каде што громот удира и ветерот дува, и додека постои бесконечна разновидност на промени и трансформации - сепак нивниот извор е апсолутно мирен и е совршено небитие"¹³⁹ Оттука, заклучува Уанг Би, бидејќи изворот е мирен, само преку мирување можеме да го видиме. Под мирување тој подразбира престанување на активности. Класичниот таоизам говореше за *у уеј*, неделување, меѓутоа тоа значи спонтано делување. Треба да се препуштиме на природата да нè води и нашите постапки да бидат во склад со неа. Уанг Би, пак, оди во крајност и според него *у уеј* значи воопшто да не се делува. На тој начин, нашето мирување ќе се соедини со мирувањето на Едното, кое со тоа станува иманентно.

Овде доаѓа до израз "мрачноста" на неотаоизмот. Ставот дека само со целосно смирување може да се дојде до познание на Едното може да резултира со последици погубни за човекот. Ваквите гледишта го осудиле таоизмот на пропаст, но од друга страна влијаеле врз развивањето на будизмот, посебно врз Зен школата, која инсистирала на смирување на духот. Но, поучена од неотаоизмот Зен школата не ја исклучувала активноста.

На крајот, да се навратиме повторно на Х Јен. Тој ја прифаќа од класичниот таоизам идејата за знаењето кое не е знаење. Според него, она што можеме да го знаеме добива име, а она што не можеме да го знаеме нема

принципот на самопреобразување (*гу хуа*). Јазикот е немоќен да го изрази егзактно односот меѓу битието и небитието.

име. Затоа, на Тао не можеме да му дадеме име бидејќи не можеме да го знаеме. Меѓутоа што се случува со мудрецот? Како е можно тој да го знае Тао? Според Х'јеновиот мистицизам, мудрецот се издигнува до степен на немање име, односно неговото име станува неиме. А со тоа и неговото знаење станува незнаење. На тој начин тој се идентификува со Тао. Тој го отфрла своето име и пребива во состојба на немање име каква што е и состојбата на Тао. Ако сфатиме дека безименото е Тао, а она што не може да се знае е големо, тогаш, од позиција на оној кој нема име, за она што нема име може да се каже дека има име, а за она што не може да се знае дека може да се знае. Тоа познание, кое е поистоветување со Тао е неискажливо, односно кога ќе се дојде до познание на Тао не може да се говори за тоа. За Х Јен, кога стварите се слични тие се и најразлични. Само кога стварите се наоѓаат најдалеку една од друга, секоја во својата крајност, тогаш тие можат да бидат исти.

Ова претставува развивање на Лаоцевото учење за движењето на стварите од една во друга крајност. Но, ставот на Х Јен не е дека тие од едната крајност се враќаат по истиот пат до другата, туку директно преминуваат во неа. Како класичен пример за ова можеме да го наведеме оној од психологијата каде се тврди дека лудилото и генијалноста, иако се две крајности, се и најблиску едната со другата. Кога ќе се разбере дека едната крајност преоѓа во друга, ќе може да се говори за она што не може да се говори. Затоа, иако Тао е безимен, луѓето постојано зборуваат за него.

Неотаоизмот нема толку голем развој како пре-Чин таоизмот. Временски, исто така, е ограничен само на еден век (од почетокот на 3 век до почетокот на 4 век). Во тоа време во Кина почнува да навлегува и да се развива будизмот, кој со својот поинаков начин на гледање на светот бил попривлечен за Кинезите отколку мрачниот неотаоизам. Меѓутоа, голем број на неотаоистички идеи нашле свое место во будизмот, а подоцна и во неоконфуцијанизмот. За некого можеби неотаоизмот е само една безначајна точка во историјата на кинеската филозофија, која поради својот длабок

¹³² Ibid. 320-1

мистицизам го заслужува името мрачно учење. Меѓутоа, и покрај неговото кратко постоење, тој успева да даде една нова насока во понатамошниот развој на кинеската метафизика, која најдобро ќе се огледа во неоконфучијанизмот.

НЕОКОНФУЧИЈАНИЗАМ

За време на династијата Хан, будизмот почнува да навлегува во Кина и тој е срдечно прифатен од пироките народни маси. Будизмот почнал да се развива во различни правци и својот врв го достигнува за време на династијата Танг (618-906) Тогаш веќе постоеле разни будистички школи, кои биле поблиски до кинескиот менталитет, отколку до нивните идиски извори. Со ваквиот буен развој будизмот, посебно преку Зен школата, извршил силно влијание врз развојот на неоконфучијанизмот.

Кон крајот на осмиот и почетокот на деветтиот век, се јавиле првите посилни реакции против будизмот и таоизмот од страна на мислители чија цел била да го разбудат конфучијанизмот од вековниот дремеж. Тие се залагале за преиспитување на поимот Тао и тоа ќе стане главна преокупација на новиот конфучијанизам. После династијата Хан, ова било првиот позначаен обид да се врати конфучијанизмот во центарот на филозофијата. Иако овде имаме зачетоци на неоконфучијанизмот, до негово целосно вообличување настанува во единаесеттиот век со Џоу Дун И (1017-1073). После него следат Шао Јонг (1011-1077) и Џанг Сај (1027-1077) и со тоа се заокружува првиот степен од развојот на неоконфучијанизмот. После нив следи раздвојувањето на неоконфучијанизмот на две школи за што ќе говориме подоцна.

1. Почетокот на неоконфуцијанизмот

Гледано од метафизички аспект, неоконфуцијанизмот се јавува како реакција на негативизмот и нихилизмот на будизмот и таоизмот. Џоу Дун И согледува дека слабоста на таоизмот е токму во тоа што Тао го сфаќа како небитие. Бидејќи Тао се сфаќа како небитие, тој е чиста апстракција и така секаков вид дискусија за него е излишна. Затоа, тој тврди дека ако сакаме Тао да биде основа на филозофско објаснување, кон него треба да имаме позитивен пристап. Токму оваа идеја на Џоу Дун И, која претставува превреднување на метафизичкиот поим на Тао, го дава правецот на неоконфуцијанизмот, која во извесна мера не е нова, туку претставува враќање кон класичниот конфуцијанизам, при што најголем акцент се фрла врз *Книгата на промените*.

Како и повеќето филозофи пред нив и неоконфуцијанците велат дека Тао лежи во основата на светот. Ова пред сè значи дека Тао е сеопфатен Ум (идеја која произлегува од таоизмот). Умот е Ум во смисла на *логос* и во смисла на Хегеловата идеја дека сè што е умно е стварно и сè што е стварно е умно. Поради Умот светот постои и функционира како целина бидејќи тој поставува закони од кои светот не може да излезе. Поради ваквото сфаќање на Тао неоконфуцијанизмот во основа претставува враќање кон *Книгата на промените* и со тоа тој повторно го разработува проблемот на Тај Ци, Врховната Конечност.

Џоу Дун И и Шао Јонг користеле дијаграми за прикажување на Врховната Конечност. Џоу Дун И бил поттикнат од еден дијаграм што го пронашол составен од религиозните таоисти и создал свој Дијаграм на Врховната Конечност. Неговото објаснување на Дијаграмот започнува со зборовите: "Бесконечност, а сепак Врховна Конечност!"¹³³ Џоу Дун И видел дека постои извесна двосмисленост на поимот Тај Ци, а тоа е дека тој може да се сфати и како конечност и како бесконечност. Двосмисленоста на Тај Ци

произлегува од неговата суштина. Тај Ци е конечната на конечностите, над него нема ништо. Со тоа Тај Ци е и бесконечност. Всушност Тај Ци во себе ги содржи и двата поими на конечност и бесконечност.

Стварите се конечни, а Врховната Конечност лежи во нивната основа. Бидејќи од неа произлегуваат сите ствари таа е Бесконечност; но бидејќи е основа на сето конечно, таа е Врховна Конечност. Така Џоу Дун И ги изедначува поимите конечност и бесконечност во поимот Врховна Конечност. Тоа изедначување е можно поради следново. Стварите произлезени од Тај Ци се конечни. Со самото тоа тие се и релативни. Тај Ци бидејќи ги произведува стварите и самата е конечност, но непроменлива, па затоа е Апсолутна Конечност. Кога на овој начин ќе ја сфатиме Врховната Конечност доаѓаме до заклучок дека конечната е бесконечност. Односно, нема бесконечност надвор од конечната како што и нема конечност надвор од бесконечната. Според тоа изјавата на Џоу Дун И "Бесконечност, а сепак Врховна Конечност", би можеле да ја искоментираме *vice versa*, "Врховна Конечност, а сепак Бесконечност".

Овде се случува своевиден парадокс. Како е можно бесконечноста и конечната да бидат исто, или уште повсеко како е можно бесконечното да се наоѓа во конечното? Здравниот разум би рекол дека бесконечното е надвор од конечното. И самите имиња ги кажуваат своите значења. Конечно значи нешто што има крај односно нешто што може да се измери (било практично или теоретски), додека бесконечно е нешто што нема крај и не може да се измери (ни практично ни теоретски). Според тоа бесмислено би било според здравиот разум да тврдиме дека бесконечноста и конечната се исто. Меѓутоа во денешно време, имајќи го во предвид Ајнштајн и неговата теорија на релативитетот, не би требало многу да не вознемирува ваквото тврдење. Она што Џоу Дун И се обидува да каже е дека поимите бесконечност и конечност се само јазични формулации. Можеби ние можеме да замислиме нешто конечно, но не можеме да замислиме бесконечно. Нашиот ум се заплеткува кога се обидува да ги дистингуира

¹³³ Ibid. p. 463

бесконечноста и конечноста. Овие два, да речеме, спротивставени поими, како што би рекол Џуанг Це, треба да се гледаат како комплементарни. Затоа Џоу Дун И нив ги изедначува во поимот Врховна Конечност.

Џоу Дун И понатака покажува како *јин* и *јанг* и петте елементи произлегуваат од Тај Џи. Тој вели: "Врховната Конечност преку движење го создава *јанг*. Кога движењето ќе ја достигне крајноста, започнува да се смирува. Преку мирувањето Врховната Конечност го создава *јин*. Кога мирувањето ќе ја достигне својата граница, повторно започнува движењето. Така движењето и мирувањето се менуваат и стануваат корен едно на друго, создавајќи ја дистинкцијата меѓу *јин* и *јанг*".¹³⁴ Со помош на трансформацијата на *јанг* и неговото соединување со *јин* се создаваат петте елементи: вода, оган, дрво, метал и земја; кои се потребни за менувањето на годишните времиња. "Петте елементи", вели Џоу Дун И, "сочинуваат еден систем од *јин* и *јанг*, а *јин* и *јанг* сочинуваат една Врховна конечноност. Врховната Конечност во основа е Бесконечноност."¹³⁵ Кај него, во настанувањето на петте елементи од *јин* и *јанг* се следи линијата на Донг Џонг Шу. Но, за трансформациите на *јин* и *јанг* ќе се навратиме подоцна.

Шао Јонг исто така Врховната Конечност ја изразил во дијаграм. Тој ја сфаќа Врховната Конечност како неподвижно единство, кое се состои од деструктивна сила - *јин* и креативна сила - *јанг*. Тој вели: "По својата природа Врховната Конечност е неподвижна".¹³⁶ За него бројот има важна улога и тоа може да се види од неговиот дијаграм каде што од едноста на Врховната Конечност настануваат два модуси, од нив настануваат четири итн. Овој свој систем Шао Јонг го изведува од еден исказ во "Додатоците" кој гласи: "Врховната Конечност ги создава двата облици. Двата облици ги создаваат четирите симболи, а четирите симболи ги создаваат осумте триграми".¹³⁷ Шао Јонг се обидува Врховната Конечност да ја доближи до стварноста и затоа ја идентификува со Тао, Ум или Природа. Сите ствари на

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Wilhelm, Richard, *I Ching: Knjiga promena*, XI, 5

Небото и Земјата, целокупниот збир на сите ствари, претставува супстанцијално единство наречено Врховна Конечност. “Што е Едното?”, се прашува Шао Јонг. “Едното е Врховната Конечност; срцето на Небото и Земјата, приматот на создавањето”.¹³⁸

Неговиот син, Шао Бо Уен, го вели следново: “Врховната Конечност не е прва иако им претходи на Небото и Земјата, ниту е последна иако доаѓа после Небото и Земјата”.¹³⁹ Со тоа, Врховната Конечност не се уништува со уништувањето на Небото и Земјата, ниту се создава со нивното создавање. Таа ги надминува ограничувањата на причинско-последичната врска. Врховната Конечност настанала пред настанувањето на сите ствари, а после нивното создавање останува непроменета. Водејќи се од идејата на својот татко за поврзаноста на Врховната Конечност со стварноста, Шао Бо Уен вели: “Таа се нарекува Повелба зашто сите ствари се од неа дарувани. Се нарекува Природа бидејќи сите ствари зависат во својата егзистенција од неа. Се нарекува Ум оти сите ствари се создадени од неа. Таа е истата Реалност означена со различни имиња”.¹⁴⁰

За разлика од Шао Јонг кој Врховната Конечност ја идентификува со Тао, Ум или Природа, Џанг Сај неа ја објаснува преку поимот *чи*. *Чи* може да се преведе како енергија, витален гас, етер, материјална сила. Според Џанг Сај Врховната Конечност е *чи*. *Чи* е основен елемент во сите ствари. Не постои ствар која не поседува *чи*. Тој ја сочинува конституцијата на стварите и всушност постоењето на стварите зависи од *чи*. За *чи* ќе зборуваме подоцна.

Кај Џанг Сај Врховната Конечност може да има два концепти. Првиот го означува Тао на Небото и Земјата кој ги создава сите ствари. Како таков тој претставува функција и се нарекува Голема Хармонија. Таа е извор на сите промени во светот (издигнување - пропаѓање, движење - мирување). Џанг Сај вели: “Големата Хармонија е наречена Тао”.¹⁴¹

¹³⁸ Fang, Thomé H., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, p. 358

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Wing-Tsit Chan, p. 500

Вториот концепт ја означува природата или суштината на Тао кој создава. Како таков тој е супстанција и се нарекува Голема Празнина. Џанг Сај вели: “Големата Празнина нема физичка форма. Таа е изворната супстанција на *чи*”.¹⁴²

Поимот Голема Хармонија нѝ укажува на единството на светот, но највеќе укажува на единството на универзалниот закон. Тоа значи дека законот на одржување на стварите и нивните трансформации е еден, а исто така тој подеднакво е присутен во секој сегмент од битието. Овој закон, како и Тао во таоизмот (од каде по сè изгледа Џанг Сај ја презел оваа идеја), го одржува светот во хармонија со тоа што ги регулира сите промени и трансформации. Сè што се случува во светот, без оглед колку катастрофално нѝ изгледа нам, е само манифестација на Големата Хармонија. Како што и Хегел би се согласил со Џанг Сај, појавите и процесите во светот не можат, а да не ја следат Големата Хармонија.

Со други зборови Големата Хармонија е “динамичен систем на креативна виталност во која човекот и сите други форми на постоење се среќаваат во совршена согласност и се соединуваат во Бесконечното Едно”.¹⁴³

Големата Празнина укажува на супстанцијалната страна на светот. Таа е суштинска и одлучувачка во однос на егзистенцијата на стварите. Таа е празен простор меѓутоа нејзината празнина не е еднаква на нула. Празноста на Големата Празнина се состои во тоа што во неа нема облици. Но од неа настануваат сите облици. Како е тоа можно? Затоа што Големата Празнина го содржи *чи* во својата неиздиференцирана состојба, односно пред да прејде во облик.

Според тоа Големата Хармонија и Големата Празнина сочинуваат еден вид појавни страни на Врховната Конечност, која исто така може да се објасни со поимот *чи*.

¹⁴² Ibid. p. 501

¹⁴³ Fang, Thomé H., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, p.366

Пред да го објасниме поимот *чи* само да напоменеме дека тој може да се разбере на три начини кои не е нужно меѓусебно да се исклучуваат, но и секој од нив може посебно да функционира. Тоа се:

1. Материјални честички кои создаваат физички конструкции и биолошки механизми
2. Енергија која лебди и може да се распрсне и разреши во невидлива или да се претвори во нешто трајно и конкретно
3. Излевање на витална сила.

Поимот *чи* може да се сретне и во делата на пре-Чин филозофите, како на пример Лао Це кој вели: "Стварите го напуштаат *јин* и ги прифаќаат *јанг*, *чи* е вдахнат за да произведе хармонија"¹⁴⁴; потоа Џуанг Це: "Во големиот празен хаос се случува мутација и настанува *чи*, со мутација на *чи* настанува телото, со мутација на телото настанува животот"¹⁴⁵; Менције: "Волјата е прва, а *чи* доаѓа после неа"¹⁴⁶ и на многу други места. *Чи* се наоѓа и во основата на различни области од кинеската култура како што се разните духовни и физички вештини: тај чи чуан, кунг фу, медитација; потоа во сликарството, калиграфијата, медицината итн. Ваквата широка употреба на *чи* во скоро секоја област од животот и општеството резултирала со тоа Џанг Сај да го зацврсти *чи* и како филозофски поим.

Како што укажавме, во објаснувањето на Врховната Конечност Џанг Сај се користи со поимот *чи*. Исто така за да го објасни *чи* се користи со поимот Врховна Конечност. Поточно, го користи едниот од двата концепти на Тај Џи, Големата Празнина. Така тој ги идентификува *чи* и Големата Празнина. Во својата почетна состојба како Празнина, *чи* се наоѓа во состојба на апсолутно мирување и е апсолутно бесформен. Меѓутоа *чи* почнува да се движи и се кондензира, по што неговата видливост станува јасна, а кога се распрснува неговата видливост веќе не е јасна. Тоа не значи дека можеме да кажеме дека се работи за постоење и непостоење, туку за причина за видливост и невидливост. Така *чи* може да се сфати и како

¹⁴⁴ Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, ch. 42

¹⁴⁵ *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, ch, 18

неподвижен и како подвижен. Џанг Сај вели: “Како Голема Празнина *чи* е простран и неодреден. Сепак се крева и спушта и се движи на сите страни без да престане”.¹⁴⁷

Погрешно е да се мисли дека *чи* се создава од Големата Празнина бидејќи со тоа едното би било конечно, а другото вечно. *Чи* самиот е Големата Празнина. Инаку, според Џанг Сај, би западнале во истата грешка како и Лао Це кој велеше дека битието настанува од небитието и со тоа не го разбрал принципот на нераздвојно единство меѓу битието и небитието. Кога ќе се каже дека Големата Празнина се состои од *чи* тоа значи дека таа постојано се претвора во *чи*, за потоа *чи* повторно да се претвори во Големата Празнина и така во бесконечност. *Чи* се кондензира и ги вообликува сите ствари, а тие ствари потоа се распрснуваат за повторно да ја вообличат Големата Празнина. Џанг Сај вели: “За Големата Празнина интегрирањето и дезинтегрирањето на *чи* е исто како кога водата се замрзнува во мраз и мразот се одмрзнува во вода. Ако сфатиме дека Големата Празнина е идентична на *чи*, тогаш знаеме дека не постои такво нешто како небитие”.¹⁴⁸

Очигледно е дека зборовите не можат да ѝ го претстават *чи* онаков каков што е. Затоа најдобро е да стекнеме интуитивна претстава за него и да ги имаме предвид трите објаснувања на *чи* кои ги наведовме претходно.

Таоизмот тврдеше дека Тао нема име, односно не можеме да го искажеме, па со тоа е небитие. Неотаоизмот се обиде небивствувањето на Тао да го издигне на реална основа, со што небитието е реално ништо. Неоконфуцијанизмот, пак, не се задоволува со тоа дека небитието е чиста празнина. На некој начин тој зазема елејски став тврдејќи дека нема небитие. Со тоа погрешно е и да се прави разлика меѓу битие и небитие. Ако се согласиме со Џанг Сај дека Големата Празнина е *чи*, тогаш небитието не постои, зашто Големата Празнина не е реален апсолутен вакуум, туку *чи* во

¹⁴⁶ *The Sayings of Mencius*, 2B 9

¹⁴⁷ Wing-Tsit Chan, p. 503

состојба на распрснатост кога веќе не е видлив. Но од друга страна, бидејќи *чи* е Големата Празнина исто така може да произлезе дека *чи* во суштина е празнотија, што повторно би значело придавање значење на небитието.

Врховната Конечност е одговорна за создавањето на светот. Според Цоу Дун И движењето е битен момент во чинот на создавањето. Преку движењето Тај Ци го создава *јанг*, а преку мирувањето *јин*. Од нивното взаемно дејство се произведуваат петте елементи (водата, огнот, дрвото, металот и земјата). Тој вели: "Врховната Конечност со движење го создава *јанг* Ш Преку мирувањето Врховната Конечност го создава *јин*".¹⁴⁹ Оттука може да се види дека кај Цоу Дун И објаснувањето на создавањето на *јин* и *јанг* од Врховната Конечност подлежи на таоистичко влијание, поточно произлегува од идејата за пресвртувањето како движење на Тао. Според таоизмот, како што видовме, стварноста беше манифестација на пресвртувањето на Тао, т.е. неговото движење од едната кон другата крајност и назад. Така, движењето и мирувањето кај Цоу Дун И се надоврзуваат и сменуваат, станувајќи корен едно на друго и доведуваат до разлучување и воспоставување на *јин* и *јанг*. Овие две сили во зависност од нивното преовладување еднаш на едното еднаш на другото ги создаваат петте елементи. Врховната Конечност, *јин* и *јанг* и петте елементи се соединуваат во таинствено единство и настанува интеграција. Тогаш првиот хексаграм од *Книгата на промениите*, Чјен (Небо), истапува како машки елемент, а вториот, Кун (Земја), како женски. Со нивното меѓудејство се создаваат сите ствари, а стварите понатаму произведуваат и се репродуцираат и така во бесконечна трансформација. Символот на машкоста и символот на женскоста се наоѓаат во релација која за нас е мистериозна. Така и единството меѓу она што не постои и она што постои е таинствено, т.е. не е јасно како може нешто да настане (од непостоење да прејде во постоење). Релација меѓу непостоечкото и постоечкото има, но за нас таа останува мистерија.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid. p. 463

“Додатоците” велеа дека Чјен го создава, а Кун го прифаќа светот. И Џоу Дун И се согласува дека Чјен создава, но за Кун вели дека го довршува светот. Според него: “Небото ги создава сите ствари со помош на *јанг*, а ги довршува со помош на *јин*”.¹⁵⁰ Што значи дека иако кај него можеме да го сретнеме мирувањето во процесот на создавањето, сепак тоа не е на исто рамниште со движењето, туку доаѓа после него. Со тоа движењето е примарна точка во создавањето. Но иако движењето е примарно, тоа не е и доволно. Затоа е тука мирувањето да го доврши она што го започнало движењето.

За разлика од Џоу Дун И, кај Шао Јонг Врховната Конечност, бидејќи и самата е неподвижна, создава преку мирување. Всушност тој подлежи на поинакво влијание од таоизмот, а тоа е теоријата на *у џеј*. Тој вели: “Врховната Конечност е Едното. Ги создава двете без да се впушти во делување. Двете го конституираат духот. Духот го раѓа бројот, бројот ја раѓа формата, а формата ги раѓа конкретните ствари”.¹⁵¹ Првичниот импулс во создавањето е мирувањето, а потоа и движењето стапува на сцена. Мирувањето го создава битието како целокупност, а внатре во него движењето и мирувањето се подеднакво застапени.

Ова давање на првенство на движењето кај Џоу Дун И и мирувањето кај Шао Јонг не е со цел едното да се издигне над другото. Тие сепак се две комплементарни страни на Врховната Конечност. Она што овие двајца филозофи сакале да укажат е дека движењето и мирувањето, за да истапат со своите активности,¹⁵² потребно е тоа да го сторат по хронолошки редослед, односно прво да се појави едното, а потоа другото. Сепак не значи дека движењето го создава мирувањето или обратно. Точно е дека кога се наоѓаат во светот тие меѓусебно се поттикнуваат и кога едното отстапува се

¹⁵⁰ Ibid. p. 470

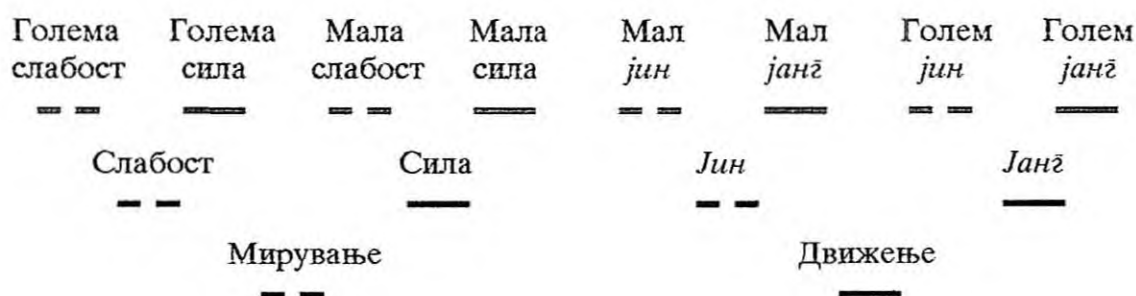
¹⁵¹ Ibid. p. 492-3

¹⁵² Овде повторно имаме јазична непогодност со тоа што зборот активност се однесува и на мирувањето. Но како што можеме да забележиме од почетокот да трудот до сега и мирувањето, бидејќи с битен момент во создавањето и трансформациите на стварите, се сфаќа како еден вид делување.

појавува другото, меѓутоа нивниот првичен зародиш го дава Врховната Конечност.

Како што вели Шао Јонг, светот се состои од Небо и Земја. Движењето припаѓа на Небото, а мирувањето на Земјата. Така тој вели: “Небото е родено од движењето, а Земјата е родена од мирувањето. Интеракцијата на движењето и мирувањето дава целосен развој на Тао на Небото и Земјата.¹⁵³ Со првата појава на движењето се создава *јанг*. Штом движењето ја достигне својата крајност се создава *јин*. Интеракцијата на *јин* и *јанг* дава целосен развој на функционирањето на Небото. Со првата појава на мирувањето се создава елементот на слабоста. Кога слабоста ќе ја достигне својата крајност се создава елементот на силата. Интеракцијата на овие два елементи дава целосен развој на функционирањето на Земјата”.¹⁵⁴

За создавањето на светот Шао Јонг смета дека главна улога игра бројот. Тој вели: “Нумеричкиот принцип на промената го опфаќа универзумот од неговиот почеток до крајот”.¹⁵⁵ Така имаме Врховна Конечност која е една, два модуси, четири форми и осум елементи. Светот се создава со помош на геометриска прогресија. Врховната Конечност создава два модуси; движењето, од кое настанува Небото и мирувањето, од кое настанува Земјата. Од своја страна Небото се одликува со *јин* и *јанг*, а Земјата со нивните еквиваленти силата и слабоста. На тој начин создадени се четирите форми. Од нив понатака се создаваат осумте елементи, како што можеме да видиме од Шаојонговиот дијаграм.



¹⁵³ Овде под Тао не се подразбира создавач, туку суштината на Небото и Земјата

¹⁵⁴ Ibid. p. 484

¹⁵⁵ Ibid. p. 491

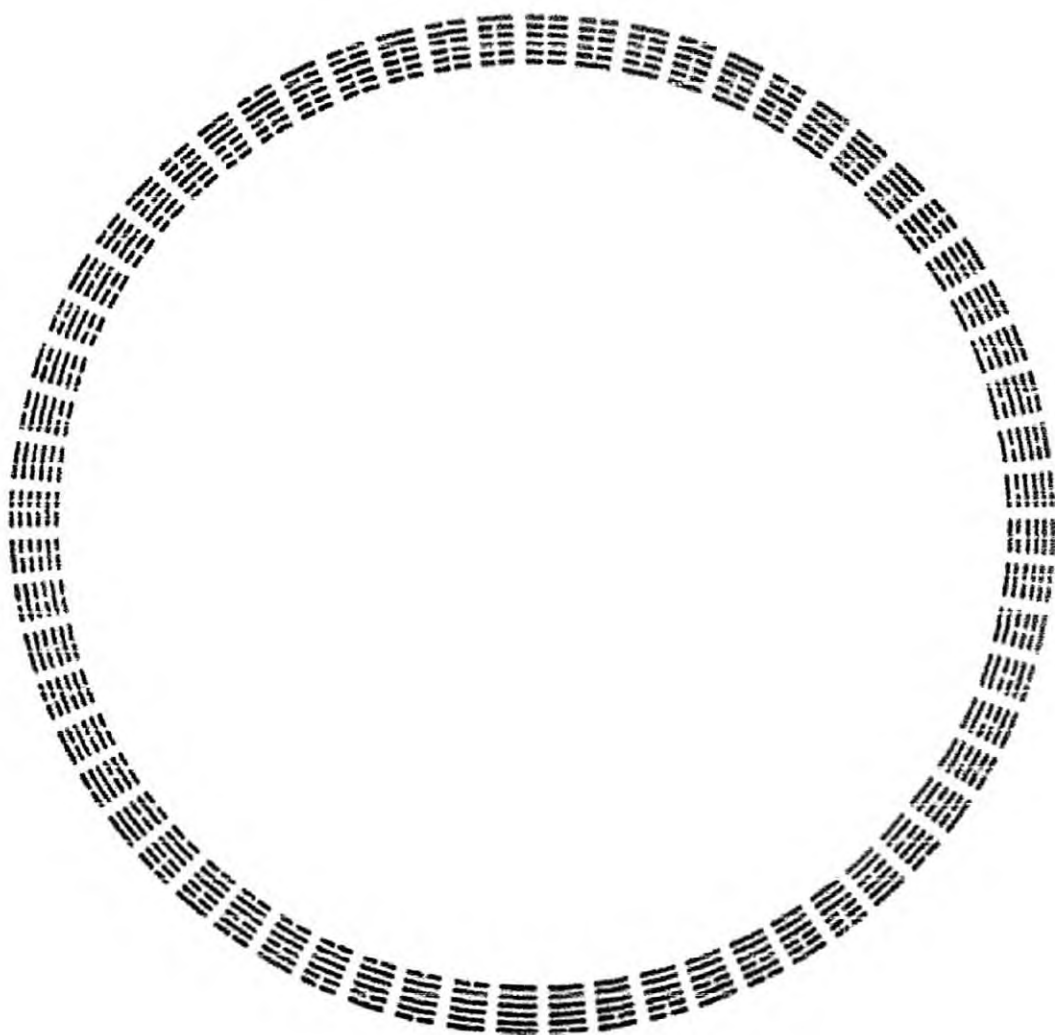
Празниот простор под првиот ред во дијаграмот ја означува Врховната Конечност. Според тоа, од овој дијаграм може да се види дека двата модуси кои произлегуваат од Врховната Конечност не се *јин* и *јанг* како што било вообичаено до сега, туку мирувањето и движењето. *Јин* и *јанг* се две од четирите форми и тие произлегуваат од движењето. Така, со комбинација на целата линија од првиот ред и целата линија под *јанг* во вториот ред, се добива *јанг*. Што значи симбол за *јанг* е , а не . Слично, со комбинирање на целата линија од првиот ред и прекинатата линија под *јин* во вториот ред се добива *јин*, чијшто симбол е , а не .

На истиот начин се добиваат и симболите од третиот ред, односно осумте триграми. Секој од овие триграми претставува начело и има свое влијание. Така резултатот на овие начела се Небото, Земјата и сите ствари. Всушност, дијаграмот може да се продолжува нагоре и да се дојде до 64-те хексаграми, што кажува и дека овој процес на мултиплицирање може да оди во бесконечност.

Кога *јанг* е во максимум го создава големиот *јанг* или сонцето. Кога *с* во минимум го создава малиот *јанг* или планетите. Кога *јин* го достигнува својот максимум го создава големиот *јин* или месечината, а доаѓајќи до својот минимум го создава малиот *јин* или ѕвездите. Кога силата го достигнува максимумот го создава огнот, а достигнувајќи го минимумот каменот. Од максимумот на слабоста се создава водата, а од нејзиниот минимум земјата. Сонцето, планетите, месечината и ѕвездите се елементи на Небото, а огнот, каменот, водата и земјата се елементи на Земјата. Од овие осум елементи се продолжува понатака сè до создавањето на конкретните ствари.

Кога во дијаграмот на Шао Јонг ќе се дојде до шестиот ред се добиваат 64 хексаграми. Овие хексаграми потоа Шао Јонг ги прикажал во круг така што добил кружен дијаграм на 64-те хексаграми кој го означува законот на светските случувања. Со помош на овој дијаграм Шао Јонг ги објаснува трансформациите во светот како што се годишните времиња,

смената на денот и ноќта итн. Така секој од хексаграмите владее со одреден период од трансформацијата.



Можеме да забележиме дека во креирањето на својата метафизика Шао Јонг, исто како и Џуанг Це, поаѓа од физиката. Неговата физика е макрофизика. Во светот, тврди Шао Јонг, постојат два сегменти од кои произлегуваат стварите. Тоа се Небото и Земјата. Секој од овие сегменти содржи по четири основни елементи со кои е овозможено мултиплицирањето на стварите. Главни сочинители на Небото се сонцето, месечината, планетите

и свездите, додека на Земјата се водата, огнот, земјата и каменот. Овие осум сочинители на универзумот имаат функција и значење на хемиски елементи бидејќи со нивното меѓусебно комбинирање се создаваат соединенија со различни квалитети. Сите овие елементи се манифестираат во феномените на промените на денот и ноќта, студеното и топлото, атмосферските појави, животот на растенијата и животните, човекот со своите био-физички и психички особини итн. Како што можеме да видиме Шао Јонг својот систем кој подлежи на дијаграми го користи и за физичко и за метафизичко објаснување на светот.

Револуционерна промена во оваа фаза на неоконфуцијанизмот е воведувањето на поимот *чи* од страна на Џанг Сај. Како она од што настануваат сите ствари, *чи* претставува суров материјал, необликуван, кој кога почнува да се кондензира или интегрира се претвора во конкретни ствари. Во својата почетна анализа, како што видовме, Џанг Сај *чи* го идентификува со Врховната Конечност, поточно со еден од двата нејзини концепти, Големата Празнина која ја означува супстанцијата. Така, *чи* е супстанција од која настануваат сите ствари со посредство на Големата Хармонија (другиот концепт на Тај Џи) која претставува функција.

Секако, во чинот на создавањето присутни се двата модуси, кои тој не милува да ги нарече *јин* и *јанг*, туку користи алтернативни изрази *џуеј* и *шен*. Овие два изрази означуваат духовни ентитети од кои првиот е негативен, а вториот позитивен. Ова најверојатно е влијание од неговиот претходник Шао Јонг, кој на едно место вели: "Двете го конституираат духот"¹⁵⁶ Но за разлика од *јин* и *јанг* помите *џуеј* и *шен* содржат и етички конотации. Така *џуеј* означува зол дух, демон, а *шен* добар дух. Во актот на кондензирањето на *чи*, *џуеј* и *шен* се соединуваат и ги создаваат конкретните ствари. *Чи* постепено навлегува во секоја ствар која настанува и ја вдахнува со живот. Кога ќе го достигне врвот *чи* почнува да се распрснува или дезинтегрира и се враќа во Големата Празнина. Неговото доаѓање ја означува позитивната духовна сила (*шен*), а неговото враќање негативната

(*žuej*). Со ова Џанг Сај се обидува да застане на позиција слична на Лајбниц, тврдејќи дека светот настанува како резултат на латентната добрина која постои во Тај Џи, но при тоа не смее да се заборави дека доброто и злото, ако така можат да се наречат *шен* и *žuej*, не се во меѓусебна борба од која доброто треба да извојува победа, туку само во еден сооднос кој ја овозможува промената во унуверзумот. Сепак, кај него не е експлицитно објаснето како *чи* почнува да се кондензира односно како функцијата посредува кога супстанцијата создава. Објаснувањето на релацијата меѓу супстанцијата и функцијата ќе остане задача на подоцнежните неоконфуцијанци.

Она кон што неоконфуцијанизмот се стреми во својата метафизика е истакнувањето на Едноста. Шао Јонг вели: "Врховната Конечност е Едното".¹⁵⁷ Кога тој вели така подразбира дека сите објекти, небески и земни, ја сочинуваат Врховната Конечност. Сите тие од неа настануваат и во неа се враќаат. Според него Едното е "срцето на Небото и Земјата, приусот на создавањето".¹⁵⁸

Џанг Сај потсетува дека светот е Едно, а Едното е Врховната Конечност. Тој вели: "Ако двете сили не постојат, Едното не може да се покаже. Ако Едното не може да се покаже тогаш функцијата на двете сили ќе престане. Реалноста и нереалноста, движењето и мирувањето, интеграцијата и дезинтеграцијата, бистрината и матноста се две различни супстанции. Во крајната анализа тие се едно".¹⁵⁹ Нас не треба да нè залажува тоа што во светот има разновидни ствари па да заклучиме дека светот е мноштвен. Тоа се само различни манифестации на Едното. Унуверзумот е еден, но неговите манифестации се многу. А спротивностите всушност овозможуваат Врховната Конечност да функционира со сета своја суштина и да го одржува светот во една целина.

Бидејќи делувањето на *žuej* и *шен* се изразува преку кондензирањето и распрснувањето на *чи*, тогаш *чи* е тој кој го обединува

¹⁵⁶ Ibid. 492-3

¹⁵⁷ Ibid. p.492

¹⁵⁸ Fang, Thome, H., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, p. 358

¹⁵⁹ Wing-Tsit Chan, p. 505

светот во едно. Исто така, бидејќи постои само еден *чи* од кој се составени сите ствари, светот претставува единство. Така, според Џанг Сај, и Јас се наоѓа во тоа единство. Целиот универзум е мојата супстанција. Она што доминира со космичкиот живот е мојата природа. Сите луѓе се исти како мене и сме браќа и сестри. Сите суштества се во една заедница заедно со мене. На повидок е субјективен идеализам. Меѓутоа, кога Џанг Сај вели дека мојата природа го регулира универзумот, тој под мојата природа подразбира постоење на *чи* во мене, како што *чи* постои во сите други суштества и со тоа мојата природа е идентична на природата на другите суштества, која не е ништо друго, туку *чи*.

Ниту процесот на создавањето ниту самиот свет не би можеле да постојат доколку ги нема двете сили или двата модуси. Да се навратиме на Џоу Дун И кој нив ги поврзува со теоријата на петте елементи. Тој вели: "Сите ствари се создадени и трансформирани од двете материјални сили и петте елементи. Овие пет елементи се основа на нивната диференцијација додека двете материјални сили ја конституираат нивната актуалност. Двете сили во основа се едно. Значи, мноштвото е едно, а едното е всушност разлачено во мноштвото".¹⁶⁰ Значи *јин* и *јанг* не се јавуваат за да го разделат Едното, туку да го зацврстат. Џанг Сај вели: "Без двете сили не може да постои Едното".¹⁶¹ Бидејќи едното е позитивна сила, а другото негативна, тие постојано се во интеракција и каде едното слабее доаѓа другото. Затоа тие никогаш не можат да се разделат, туку постојано го сочинуваат Едното. За Шао Јонг движењето е функцијата на Тао, а мирувањето е неговата супстанција. Со тоа тие едно без друго не можат, туку мора постојано да се вplotени во Едното.

¹⁶⁰ Ibid. p. 474

¹⁶¹ Ibid. p. 505

2. Школа на принципот

Со воведувањето на поимот *чи* Џанг Сај внесува револуционерна промена во неоконфучијанската метафизика. Овој поим понатаму го прифаќаат неговите следбеници, браќата Ченг Хао (1032-1085) и Ченг И (1033-1108) и Џу Ши (1130-1200), кои се третираат како претставници на таканаречената Школа на принципот, наспроти нивниот лут противник, Школата на духот. Школата на принципот го развива учењето за *чи* со тоа што се користи со еден израз кој може да се најде во *Книгата на промениите* како и кај неотаоизмот, а тоа е *ли* или принципот. Исто така како едно од главните инспиративни дела на оваа школа е *Големото учење*, конфучијанско дело од пре-Чин периодот.

Појавата на Школата на принципот е резултат на извесни слабости во филозофијата на Џанг Сај. Тие слабости произлегуваат од поимот *чи*. Браќата Ченг, кои се директни ученици на Џанг Сај, увиделе дека доколку се остане само на *чи*, самиот тој поим не би бил одржлив. Затоа, смстале тис, било потребно да се воведат нов поим, а тоа е *ли* (принцип, разум). Ним не им било јасно како *чи*, за кој знаеме дека на стварите им ја дава нивната материјална основа и живите суштества ги вдахнува со живот, може сам да создава без ничија помош. Затоа тие го поставиле поимот *ли* кој го раководи кондензирањето на *чи*.

Идејата за воведување на еден ваков поим Школата на принципот ја позајмила од "Додатоците" на *Книгата на промениите* каде се говори дека секоја ствар и појава подлежи и се раководи според извесен тао како нивна суштинска одредница, а и во основа на самиот свет лежи едниот Тао кој ги опфаќа сите поединечни таои.

Веќе кај Шао Јонг постои настојување да се прикаже овој космички принцип. Тоа може да се види од неговиот дијаграм во кој е претставен сеопфатниот закон кој владее со универзумот. Тој уште и експлицитно вели: "Не постои ништо на светот без принцип, природа и

судбина”.¹⁶² На тој начин, браќата Ченг и Џу Ши, инспирирани од “Додатоците”, поттикнати од Џоу Дун И со својата идеја дека Тај Џи се наоѓа во секоја ствар, охрабрени од Шао Јонг и испровоцирани од недовршеноста на Џанг Сај, го поставиле принципот како основа на нивните учења.

Браќата Ченг пред сè работеле кон изградување на етичко учење. Тоа е уште една причина повеќе за да се воведат *ли* кој треба да го дообјасни поимот Врховна Конечност. Претходните неоконфуцијанци сметале дека поимот на Крајното Едно, како што дотогаш бил елабориран, е премногу апстрактен. Затоа тие го истакнуваат поимот на Врховната Конечност кој треба да означува конкретна одредница. Меѓутоа браќата Ченг сметаат дека ниту овој поим не е доволно конкретен, со што би помогнал да даде основа на филозофијата на моралот, сè додека не се воведат поимот *ли*. “Овој принцип треба да означува нешто повеќе отколку некој едноставен извор од кој сè друго произлегува. Тој треба да функционира и како закон што е вроден во секое суштество, кој доведува до неговата егзистенција и ја насочува неговата функција.”¹⁶³

Воведувајќи го принципот во својата филозофија, браќата Ченг не подразбирале некој натприроден елемент. Ченг Хао принципот го нарекува Тјен Ли, што значи Небески Принцип. А поимот Небо Ченг Хао го сфаќа повеќе во смисла на Шин С отколку на Конфучие и Менцие, па според тоа Небото не означува нешто натприродно, туку тоа, според Ченг Хао, е самата Природа. Така Тјен Ли значи Принцип на Природата. Како таков тој е распространет насекаде и се наоѓа во сите ствари и појави. И Џу Ши се обидува да не отргне од помислата дека *ли* е нешто натприродно или дека претставува основа на религиозни спекулации. Според него: “Ако се тврди дека Небото е некој кој суди за гревовите и злоделата на луѓето, тоа не е точно. Ако се тврди дека не постои никаков регулатор, и тоа не е точно”.¹⁶⁴ Значи *ли* се јавува како регулатор, но не во смисла на бог, туку тоа е закон кој се наоѓа во природата и всушност е самата природа.

¹⁶² Ibid. p. 487

¹⁶³ Колер, Џон, *Ориентални филозофии*, стр. 239

Школата на принципот поаѓа од тоа дека не може да постои ни една ствар и процес без нешто да ги регулира. Исто така стварите и процесите не можат да имаат суштина ако нешто не ја одредило таа суштина. Тоа е *ли*. Оттука можеме да разликуваме две категории на *ли*, како што и во “Додатоците” се разликуваат две категории на Тао:

1. Се говори за поединечни *ли* кои се наоѓаат во секоја ствар. Стварите добиваат одреден облик и функција поради некој одреден *ли*. Како и кај Платон, кој велеше дека за секоја ствар постои идеја, така и според Школата на принципот за секоја ствар постои *ли* или принцип. *Ли* на некоја ствар означува одредница на неговата суштина. *Ли* е одговорен за тоа која ствар какви карактеристики (ќе) има. На пример, објектот кука ја има таа форма и карактеристики зашто во неа се наоѓа принципот на кука.
2. Сите овие принципи се обединети во еден принцип. Тој принцип е одговорен за целокупното битие, а не само за некоја поединечна ствар. Меѓутоа, поединечните принципи и едниот принцип не се одвоени, туку секој поединечен принцип го претставува едниот принцип. Всушност, едниот принцип се исполува преку мноштво принципи. Затоа Ченг Хао вели: “Принципот е еден, но неговите манифестации се многу”.¹⁶⁵

Оттука, поделбата на *ли* на две категории не значи поделба на два вида *ли*, туку тоа е само субјективна мисловна поделба која човекот ја чини за подобро разбирање на *ли*. *Ли* е еден, но тој различно се манифестира во материјата и затоа постојат различни предмети. Така, стварите не се разликуваат според принципот како таков, туку според отелотворувањето на принципот. Принципот на светот не се разликува од принципите на поединечните ствари. Принципот е еден и сите поединечни принципи всушност го претставуваат него. Како што вели Ченг И: “Принципот на една ствар е едно со принципот на сите ствари”.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Veljačić, Čedomil, *Filozofija istočnih naroda* II, Matica Hrvatska, Zagreb, 1958, str. 316

¹⁶⁵ Wing-Tsit Chan. p. 550

¹⁶⁶ Ibid. p. 551

Принципот секогаш се наоѓа насекаде. Тој може да се сретне во различни форми. Ченг И како пример го зема објектот дрво: "Од коренот па сè до гранките и лисјата, постојано се провлекува една нитка".¹⁶⁷ Нитката која постојано се провлекува низ стварите уште може и да се нарече патека, затоа што *ли* кога ги одредува стварите не ги одредува како статични објекти, туку како процеси, т.е. за секоја ствар постои патека по која таа се движи и ја остварува својата суштина. Бидејќи *ли* е еден Ченг И заклучува: "Всушност постои само една патека".¹⁶⁸ Сите патеки водат кон Големiot Пат, односно од него произлегуваат сите патеки. Така и Џу Ши коментира: "Сите посебни принципи или патеки доаѓаат од ист извор".¹⁶⁹

Платоновски кажано постои свет на *ли*. Тој свет е вечен и постои пред стварите и од секогаш. *Ли* не се променливи и не се подвижни. За нив не може да се каже дека настануваат или нестануваат. Тие постојано се. Затоа Ченг И вели дека *ли* не спаѓаат во категоријата настанување-нестанување. Тоа е затоа што светот на *ли* се наоѓа надвор од светот на материјалните објекти. Овде би можело да се постави прашањето: доколку светот на *ли* е надвор од материјалниот свет, значи ли тоа дека постои јаз меѓу *ли* и објектите со кои управува? Одговорот е не, затоа што *ли* е постојано присутен во стварите како нивен поредок. А кога ќе се каже дека светот на *ли* е надвор од материјалниот свет се мисли дека тие два света имаат различен вид реалност. Додека стварите можат да настанат и нестанат, тоа не е можно со *ли*. Така, ако уништиме еден предмет, не значи дека сме го уништиле и принципот на тој предмет, па дури и ако уништиме цела класа на предмети, на пример сите книги на светот до една, тоа не значи дека и *ли* на книгата ќе се уништи.

Исто така и не може да се создаде нов *ли*. Кога е направен првиот брод, на пример, не значи дека тогаш се создал и *ли* на бродот, туку тогаш тој бил откриен. Од тој аспект што врз *ли* не може никако да се влијае, се вели дека е надвор од материјалниот свет. Но како регулатор на стварите,

¹⁶⁷ Ibid. p. 556

¹⁶⁸ Ibid.

тој е и присутен во него. Затоа најсоодветно е за него да кажеме дека не спаѓа во категоријата настанување-нестанување.

Меѓутоа, Џу Ши потврдува дека *ли* сепак спаѓаат во категоријата на именувањето. За него светот на *ли* не е небитие, туку реално постои. Но за нас тој е трансцендентен. Сепак, постои именувањето кое ни овозможува да трансцендираме во светот на *ли*. Тоа е можно затоа што кога ние даваме име на некоја појава, на пример, книга, планина, студ итн., всушност даваме име на идејата, односно принципот на книгата, планината, студот. Ние не ја именуваме стварта како таква, туку го именуваме нејзиниот *ли* или принцип. Стварта се состои од *чи* и таа не може да има име, бидејќи *чи* го дава нејзиниот облик, но не и нејзината суштина. Давајќи име на некоја ствар ние всушност се водиме од нејзините карактеристики кои се одредени од принципот. Со тоа ние даваме име на тие карактеристики, односно на самиот принцип. Така светот на *ли* не само што може да се именува, туку тој е единствен кој може да се именува.

Ли е пред стварите и ништо не може да постои без *ли*. Првенството на *ли* пред стварите е од временски и логички аспект. Временски *ли* им претходи на стварите со тоа што прво постои тој, а потоа тие. Без прво да постои одреден *ли* не може да настане одредена ствар. Ова е толку очигледно и секојдневно се докажува ако се сетиме на примерот со бродот. Принципите можат да постојат и пред одредена ствар да настане. Логички *ли* им претходи на стварите затоа што е незамисливо да постои нешто без да содржи *ли* во себе. Секоја ствар има свои карактеристики кои се одредени од *ли*. Постоењето на одредена ствар нужно налага да постои и одреден принцип. Без постоењето на овој принцип не може да постои и стварта.

Воглавно, за *ли* може да се заклучи следново. Иако за секоја ствар постои *ли* тој е сепак еден, а многуте *ли* се негова манифестација; иако се наоѓа во материјалните ствари тој е бестелесен; иако стварите се конечни

¹⁶⁹ Ibid.

и променливи тој е вечен и непроменлив. Тој ја сочинува суштината на стварите и без него нема создавање, меѓутоа тој не создава.

Потребно е да се разгледа односот меѓу *ли* и *чи*. *Ли* спаѓа во категоријата надвор од облиците, а *чи* е во облиците. Ченг И вели: “*Чи* е она што постои после физичката форма и е со неа, додека Тао е она што постои пред физичката форма и е без неа”.¹⁷⁰ За да не се дојде до забуна мора да се нагласи дека Тао овде се употребува како синоним на *ли*. *Ли* е Тао кој постои пред физичкиот облик и е без него, и ја дава суштината на стварите. *Чи* се однесува на материјалните објекти кои постојат после физичкиот облик и е со него, и е инструмент (орудие) со кое стварите се создаваат. Така, за да постојат стварите, мора да им биде доделен *чи* за да имаат облик и *ли* за да имаат природа.

Светот не е можен доколку ги нема *ли* и *чи* истовремено. Ако го нема *чи* да создаде нешто, *ли* не би имал во што да влезе. Ако го нема *ли*, *чи* не би можел да создаде ништо зашто не може да постои материјален облик без природа. И тука се доаѓа до клучното прашање за првенството меѓу *ли* и *чи*. Во однос на ова Џу Ши вели: “Во стварноста претходи *ли*. Меѓутоа не можеме да кажеме дека денес постои *ли*, а утре *чи*. А сепак едното мора да дојде пред другото”.¹⁷¹ Всушност не постои *ли* без *чи* и *чи* без *ли*. Не постои време кога постои *ли*, а не постои *чи*. *Ли* е вечен, што значи нема почеток. Според тоа прашањето кој доаѓа прв, *ли* или *чи* е бесмислено. Но иако временски нема претходник, логички може да се каже дека *ли* му претходи на *чи*.

Бидејќи *ли* постои пред стварите, пред да постои некој објект прво постои неговата суштина. Да го земеме примерот со бродот. Принципот на бродот чекал сè додека не бил откриен од луѓето и повикан од *чи* да влезе во него и со тоа да се создаде објектот брод. Меѓутоа, меѓу *ли* и *чи* не постои временска дистанца зашто тие во исто време влегуваат во новата ствар. *Ли* само логички претходи на *чи* зашто тој ја носи природата на стварта и кога *чи*

¹⁷⁰ Ibid. p. 558

¹⁷¹ Fung, Ju-lan, *Istorija kineske filosofije*, str. 332

формира ствар, *ли* е веќе тука да го одреди нејзиниот облик и карактеристики.

Како што веќе рековме, сите принципи заедно го сочинуваат едниот принцип. Овој принцип на сите принципи е принцип на сета вселена како целина и го добива името Врховна Конечност (Тај Ци). Врховната Конечност ги опфаќа сите *ли*. Всушност таа е сочинета од *ли* и *чи* заедно. Нема ништо над неа, таа е како врвот на куќата или зенитот на небото затоа што над нив нема ништо повеќе. Според Џу Ши: "Сè има своја конечност која е конечен *ли*. Она што ги обединува *ли* на Небото, Земјата и сите ствари е Врховната Конечност".¹⁷² Сета реалност составена од поединечни објекти и принципи кои ги сочинуваат објектите и светот воопшто, спаѓаат во Врховната Конечност. Така Џу Ши заклучува: "Врховната Конечност е едноставно она што е повисоко од сè, зад кое не може да постои ништо. Таа е највозвишена, најмистична, најдлабока, сенадмоќна".¹⁷³

Многу лесно Врховната Конечност може да се поистовети со будистичката празнина (*шунјаиџа*) која лежи во основата на стварите. Меѓутоа Џу Ши потсетува дека тоа не смее никако да се случи, велејќи: "[Врховната Конечност] не е ништо празно. Ако беше празно, ќе се приближеше до будистичката теорија за *дарма*-природа, која тврди дека природата на *дармиџе*, т.с. слесментитс на постосњето, с празнина".¹⁷⁴ Една од главните цели на Школата на принципот е воедно критика на будизмот и таоизмот поради нивното преголемо потенцирање на небитието во одредувањето на Крајното Едно. Таа смета дека една ваква одредница на онтолошкиот принцип е многу апстрактна и дека е потребно тој да се гледа како поконкретен. Врховната Конечност која претставува збир на сите принципи не може да се сфати како празнина.

Всушност, доколку ѝ даваме карактеристики на Врховната Конечност како небитие или битие со тоа ја ограничуваме и ја губи одликата Врховна Конечност. Таа, како што видовме, не спаѓа во категоријата

¹⁷² Ibid. str. 329

¹⁷³ Ibid. str. 330

постоење-непостоење и поради тоа е вечна и непроменлива. Таа е извор на движењето и мирувањето, но самата ниту се движи ниту мирува. Таа е принцип на сите активности и сета егзистенција, и кога *ли* и *чи* се во склад стварите се подредени, а тоа значи дека на дело е Врховната Конечност. Според тоа, Врховната Конечност не е нипшто друго туку принцип.

На прашањето дали Врховната Конечност постои пред Небото и Земјата и сите ствари, одговорот на Џу Ши е следниов: "Врховната Конечност е едноставно принципот на Небото и Земјата и сите ствари. Што се однесува до Небото и Земјата, Врховната Конечност е во нив. Што се однесува до сите ствари, Врховната Конечност се наоѓа во секоја од нив. Пред постоењето на Небото и Земјата несомнено постои овој принцип".¹⁷⁵ Небото и Земјата и сите ствари се состојат од *ли* и *чи*. Така *ли* и *чи* постојат пред нив. *Ли* и *чи* ја сочинуваат Врховната Конечност. Според тоа Врховната Конечност постои пред Небото и Земјата и сите ствари.

Врховната Конечност е извор на сето постоечко, од неа сè настанува и според неа сè се раководи. Но, како што можеме да видиме, таа не останува надвор од светот. Џу Ши вели: "Секој поединечен човек ја поседува Врховната Конечност и секоја поединечна ствар ја поседува Врховната Конечност".¹⁷⁶ Бидејќи Врховната Конечност е принцип на принципите, а во секоја ствар има принцип, така и Врховната Конечност се наоѓа во стварите. Тука се поставува прашањето дали тоа што сите ствари ја поседуваат Врховната Конечност значи дека таа се разделува на делови. Џу Ши одговара: "Во основа постои само една Врховна Конечност, а сепак на секоја од десетте илјади ствари ѝ е доделена и секоја во себе ја поседува во целост. Ова е слично на фактот дека постои само една месечина на небото, но кога најзината светлина е расфрлена врз реките и езерата, може да се види насекаде. Сепак, не можеме да кажеме дека месечината е разделена".¹⁷⁷ За

¹⁷⁴ Wing-Tsit Chan. p. 641

¹⁷⁵ Ibid. p. 638

¹⁷⁶ Ibid. p. 640

¹⁷⁷ Ibid. p. 638

Врховната Конечност важи истото она што го рековме и за принципот; таа е една меѓутоа нејзините манифестации се многу.

Врховната Конечност се наоѓа во стварите и при тоа ја зачувува својата целост, односно едност. Всушност, како што тврди Ченг Хао, Едното не е надвор од светот, туку целиот свет е тоа Едно. Тој вели: "Има само еден принцип на светот... Тоа е непроменливиот принцип кој се наоѓа пред Небото и Земјата".¹⁷⁸ Тој принцип е Врховната Конечност и сите ствари од неа настанале. Тој принцип, од кој сите ствари произлегле, е истиот оној кој се наоѓа во самите ствари. Затоа во поглед на принципот, сите ствари сочинуваат единство.

Принципот или Врховната Конечност се наоѓа и во човекот и ја одредува неговата природа. Прифаќајќи го Менциевото гледиште дека човековата природа од раѓање е добра, Ченг Хао смета дека единството на човекот со сите ствари може да се оствари со помош на добрината на човековата природа. Добрината на човековата природа се огледа преку доблеста наречена *рен*, која значи човечност, човекољубие. Со помош на оваа доблест ние можеме да согледаме дека природата на останатите луѓе е иста како нашата и со тоа во другиот да се видиме себе си; како што во *Ујанишиадиџе* се вели дека во другиот треба да се видиме себе си и во главата постојано да го слушаме гласот кој вели: тоа си ти (*ишан ишам аси*). Согледувајќи дека сите луѓе се исти се согледува дека сите луѓе имаат ист принцип. Она што кај таозимот беше Тао и Те, тоа е принципот и човечноста кај Ченг Хао. Принципот во човекот се јавува како човечност и како што Тао и Те во крајната анализа се едно, така и *рен* е едно со *ли* или Врховната Конечност. Така човекот се вклопува во едноста со помош на *рен* и како што вели Ченг Хао: "*Рен* човекот сочинува едно тело со сите ствари без диференцијација".¹⁷⁹

Додека според *Книгаџа на промениџе* Врховната Конечност ги создава *јин* и *јанг*, според Школата на принципот *јин* и *јанг* се наоѓаат во

¹⁷⁸ Ibid. p. 534

¹⁷⁹ Ibid. p. 523

Врховната Конечност. Тие се всушност принципи од кои *јин* е принцип на мирувањето, а *јанг* принцип на движењето. Џу Ши вели: “Додека *јанг* се движи, а *јин* мирува, Врховната Конечност не се движи, ниту мирува”.¹⁸⁰ Тоа значи дека првобитно *јин* и *јанг* кои се наоѓаат во Врховната Конечност ниту се движат ниту мируваат, но потоа го примат *чи*, *јин* почнува да мирува, а *јанг* да се движи. Движењето и мирувањето, т.е. *јанг* и *јин*, го овозможуваат битието. Тие коегзистираат, а не се појавуваат еднаш едното, а потоа другото. Во исто време и движењето и мирувањето ги исполнуваат стварите и појавите. Затоа таоистите грешат, според Школата на принципот, кога велат дека тие наизменично се менуваат. За *јин* и *јанг* не постои временска последователност, не можеме да кажеме сега е *јанг*, а после *јин*. Тие се како човекот со својата сенка, секогаш се во исто време.

Настанокот на светот Џу Ши го објаснува на два начина: физички и метафизички. Неговото физичко објаснување е антиципација на Кант-Лапласовата хипотеза 6 векови подоцна. Во почетокот постоел *чи* кој се движел и кружел натака навака. Кога движењето станало многу брзо, извесен дел од оваа маса се наталожил и настанале земјата, планетите и ѕвездите. Како први елементи што се создале биле водата и огнот за потоа од нив да настанат и останатите ствари.

Од метафизичка гледна точка, Џу Ши вели: “Штом Врховната конечност почне со својата активност,¹⁸¹ двете сили [*јин* и *јанг*] ја претпоставуваат физичката форма и како што ја претпоставуваат физичката форма, безбројните трансформации на стварите се произведени. Човекот и стварите го имаат своето потекло овде”.¹⁸² За да се создадат стварите потребно е да се случи интеракција, взаемно влијание, консолидација и интеграција на *јин* и *јанг*, при што прво се создаваат петте елементи и потоа тие се диференцираат во поединечни ствари.

¹⁸⁰ Fung Ju-lan, *Istorija kineske filozofije*, str. 332

¹⁸¹ Овде под активност не се подразбира *јанг*, туку се мисли на започнувањето на чинот на создавањето.

¹⁸² Wing-Tsit Chan, p. 621

Меѓутоа, бидејќи Врховната Конечност се состои од *ли* и *чи*, се поставува прашањето кое од овие всушност го создава светот. За создавањето на светот потребни се и двете. *Чи* е некој вид материја-енергија од која се составени стварите. *Ли* го одредува обликот и карактерот на стварите, тој го организира *чи* затоа што *чи* сам по себе нема облик и карактер и е хаотичен. Меѓутоа *чи* е тој кој *de facto* создава, а не *ли*. *Ли* нема ни план ни волја за создавање. Создавањето почнува кога *чи* почнува да се кондензира. Тогаш *ли* влегува во *чи* и во зависност од него се отелотворуваат различни ствари. Во суштина, *чи* е секогаш ист, а разликите се темелат на различните *ли*, односно нивните различни отелотворувања.

Светот на *ли* или Врховната Конечност, според Школата на принципот, не може сетилно да се восприеми. Но тоа не значи дека тој не е реален. Токму светот на *ли* е реален и единствениот кој можеме да го именуваме (како што веќе кажавме, ние не ги именуваме стварите, туку принципите кои се наоѓаат во нив), така што иако не претставува објект на восприемањето, тој е објект на мислењето.

Ченг Хао смета дека познанието на принципот треба да го бараме во себеси самите. Колку и да не се согласуваат филозофите на принципот со будистичката метафизика, тие со овој став се доближуваат до неа. Она што во себеси човскиот треба да го најде самиот принцип, кој како што видовме се јавува како доблеста човечност (*рен*). Бидејќи принципот е ист и кај луѓето и кај останатите ствари ние само треба да го спознаеме *рен* (како што и смета Конфуције) и со тоа сме го спознале принципот воопшто.

Ченг И и Џу Ши пак, сметаат дека ова гледиште е премногу идеалистичко и дека познанието на принципот треба да почне со искуството, а да заврши внатре во нас. Така постојат две постапки во познанието на принципот: проширување на знаењето со помош на истражување на стварите (идеја преземена од конфучијанското дело *Големојто учење*) и будност на духот (идеја преземена од будизмот).¹⁸³

¹⁸³ Додека за првата постапка филозофите на принципот отворено се повикуваат на *Големојто учење*, за втората тие никаде не признаваат дека е преземена од будизмот.

Според првата постапка, ние не треба да го истражуваме принципот, туку стварите. Принципот е налик на Платоновата идеја или Кантовата ствар по себе; тој е трансцендентен. Како што вели Ченг И: “Она што постои пред физичкиот облик е скриено”¹⁸⁴, и тоа не може директно да се истражува, може само да се истражуваат стварите. Преку она што е во облиците ќе дојдеме до она што е над облиците. Но, дали е возможно да се истражуваат сите ствари на светот? Нормално, не. Методот кој треба да го примениме е неполна индукција. Ченг И вели: “Да се истражуваат стварите со цел да се разбере *ли* целосно не значи дека е потребно да се истражуваат сите ствари на светот. Човек само треба да го истражува *ли* на една ствар или една појава во целост, а *ли* на другите ствари или појави тогаш ќе можат да бидат изведени”.¹⁸⁵ Ние сме ограничени да истражime една или повеќе ствари и проширувајќи го нашето знаење за нив, односно со помош на генерализација, да дојдеме до познание на принципот.

За да можеме на овој начин да дојдеме до резултат, потребна е втората постапка, будност на духот. Под будност на духот се подразбира просветлување, слично на она до кое доаѓаат практикантите на зен будизмот. Стварите треба да се истражуваат сè до оној момент додека не се разбуди нашиот дух со што принципот ќе ни стане јасен. Овде не се работи за постепено будење на духот, туку за ненадејно кое е резултат на истражувањето на стварите. Ова учење за ненадејно просветлување потекнува од зен будизмот според кој просветлувањето доаѓа ненадејно и неочекувано после извесен период на практика. На овој начин, Школата на принципот, колку и да се труди да остане рационалистичка филозофија, на крајот не може да ѝ одолее на привлечноста на мистицизмот.

Всушност, од една страна, тие остро се спротивставуваат на будизмот, а од друга страна преземаат голем број нивни идеи.

¹⁸⁴ Ibid. p. 558

¹⁸⁵ Ibid. p. 556-7

3. Школа на духот

Со Џу Ши Школата на принципот го достигнува својот врв и воедно на некој начин се заокружува неоконфучијанската метафизика. Во 1313 државните власти практично го прогласиле конфучијанизмот, онака како што Џу Ши го интерпретирал, за државна идеологија и филозофија. Вака официјално подржувана Џушиевата интерпретација на конфучијанизмот добила догматски карактер, што не можело, а да не предизвика реакција меѓу интелектуалците и државниците. Во рамките на самиот неоконфучијанизам оваа реакција (која започнала уште во неговото време) се претворила во нова школа, таканаречена, Школа на духот, со Лу Шјанг Шан (1139-1193) и Уанг Јанг Минг (1472-1528) како најзначајни претставници. Во однос на метафизиката оваа школа е поттикната од извесно колебање во самата Школа на принципот, кое потекнува од Ченг Хао, кој на едно место вели: "Принципот и духот се едно, а човекот не може да ги сфати како едно".¹⁸⁶ Додека според Ченг И и Џу Ши, *ли* постои надвор и независно од објектите, Ченг Хао тврди дека *ли* е природна тенденција инхерентна во конкретните објекти. За Ченг Хао, *ли* е само една од спротивностите кои се надополнуваат, како *јин* и *јанг*. Со тоа тој доаѓа до заклучокот дека принципот е духот наспроти Ченг И и Џу Ши, според кои, принципот е природата.

Така, Школата на духот зазема позиција слична на Беркли и тврди дека сè што постои е резултат на духот, на нашата внатрешност. Од друга страна пак, Школата на духот ѝ замерува на Школата на принципот затоа што премногу навлегла во метафизика и го заборавила изворното учење на конфучијанизмот. Затоа се обидува да ја врати етиката во прв план и повторно да ја постави како главна тема на филозофската расправа.

Школата на принципот тврдеше дека *ли* е природата и дека како што за секоја ствар постои принцип, така и за духот постои принцип.

Школата на духот стои на гледиштето дека нема принцип надвор од духот и дека принципот и самиот е духот. Исто така Школата на принципот тврди дека за да се спознае *ли* треба да се истражуваат стварите. Тоа отпрвин го навело Уанг Јанг Минг да реши да го пронајде *ли* и да ги сосредоточи своите мисли на едно бамбусово дрво. По селум дена немало никакви резултати и Уанг Јанг Минг се откажал од таа идеја, а подоцна го прифатил и развил учењето на Лу Шјанг Шан.

Интересно е што влијанието на будизмот не е отсутно и кај овие двајца филозофи. И двајцата дошле до своите ставови преку нагло просветлување. Имено, Лу Шјанг Шан додека читал еден антички текст наишол на дефиниција на просторот и времето која гласи дека она што го восприемаме како лево, десно, напред, назад, горе и долу се вика простор, а она што го поимаме како минато, сегашност и иднина се вика време. Тогаш доживеал просветлување и рекол: "Светот е мојот дух, мојот дух е светот".¹⁸⁷ Што значи ова? Лу Шјанг Шан сака да каже дека светот не може да постои независно од духот, дека постоењето на конкретните ствари зависи од духот кој е во нас и нема ништо надвор од духот. Така, основата на сета егзистенција Лу Шјанг Шан ја објаснува како "трансцендентално-дијалектичка заблуда на човечкиот ум. Законот кој владее во светот, Џушневичот *ли*, Лу го преобразува во закон на моето срце; тоа е мојата внатрешност свртена нанадвор."¹⁸⁸ Надворешноста е плод на внатрешноста; стварите се производ на духот. Сè она што постои, всушност постои само во нашиот дух.

Уанг Јанг Минг исто така доживеал просветлување. Додека престојувал во планините протеран поради политички интриги, една ноќ се разбудил врескајќи на сиот глас. Тоа било миг кога сфатил дека сиот универзум се наоѓа во него. Оттогаш се отргнал од учењето на Школата на принципот и се приклонил кон Лу Шјанг Шан.

¹⁸⁶ Ibid. p. 536

¹⁸⁷ Ibid. p. 579

¹⁸⁸ Veljačić, Čedomil, *Razmeda azijskih filozofija* I, str. 345

Го запрашале Уанг Јанг Минг: “Велите дека нема ништо под небото што е надвор од духот. Овие дрва на високата планина цутат и ги испуштаат цветовите сами од себе. Каква врска имат тие со духот? Учителот рече: Пред да погледнеш во овие цвеќиња, тие и твојот дух се во состојба на мирна празнина. Штом ги погледнеш нивните бои одеднаш јасно се покажуваат. Од ова ќе можеш да знаеш дека овие цвеќиња не се надвор од твојот дух”.¹⁸⁹

Стварите ги нема кога нема перцепција. Штом почнеме со перцепција тие се појавуваат. Нивната разлаченост една од друга ја дава принципот. Но таа разлаченост не постои кога духот не е активен. Кога духот почнува со својата активност тој ги дава разните карактеристики на стварите и ги разлучува една од друга со што стануваат видливи за нашите сетилиа. Според тоа овде имаме поистоветување на принципот со духот. Уанг Јанг Минг вели: “Духот е природата на човекот и стварите, а природата е *ли*. Се плашам дека употребата на зборот ‘и’ ја чини неизбежна интерпретацијата на духот и принципот како две различни ствари”.¹⁹⁰

Школата на принципот ја истакнува објективноста и неа ја поистоветуваат со *ли*, додека за Школата на духот субјективноста е таа која ја создава објективноста, па според тоа *ли* може да е само субјективноста. Всушност како што дообјаснува Лу Шјанг Шан, разликата меѓу духот и принципот е само вербална. Затоа Уанг Јанг Минг нè предупредува дека кога велиме “духот и принципот” всушност зборуваме за една и иста работа. *Ли* е исто што и духот, а духот е природата. Можеме да заклучиме дека и кај Школата на духот *ли* е природата, меѓутоа овде природата зависи од духот и всушност е самиот дух, што не е случај со Школата на принципот.

Според Школата на духот многу е значајно познанието на принципот или духот кое исто така е многу тешко остварливо. Како што вели Лу Шјанг Шан, проблемот е во нас самите. Нашиот дух е помрачен од

¹⁸⁹ Wing-Tsit Chan, p. 685

¹⁹⁰ Ibid. p. 674

себичноста. Луѓето седат во темнина и тоа ги спречува да го разберат *ли*. Потребно е да се скршат овие бариери и да се уништи ограничувањето.

Наспроти Џу Ши кој истапува со идејата за пропирување на знаењето со истражување на стварите, Уанг Јанг Минг тврди дека треба да се свртиме кон нашата внатрешност, а пропирувањето всушност значи проширување на нашата внатрешност. Тој вели: “Да се знае крајноста значи знаење, а да се достигне значи проширување. Проширувањето на знаењето не е она што подоцнежните ученици го подразбирале како збогатување или продлабочување на знаењето. Тоа е едноставно проширување на внатрешното знаење за доброто до крајност”.¹⁹¹

Тоа внатрешно знаење Уанг Јанг Минг го нарекува *лианг џи*, кое може да се преведе како интуитивно знаење. Интуитивното знаење е резултат на првобитниот дух кој сите ние го поседуваме. Тоа е внатрешната светлина на нашиот дух. Така и во оваа школа може да се види влијанието на будизмот. *Лианг џи* е знаење кое е поврзано и со сетилата и со интелектот, но не е ни сетилна перцепција ни рационално знаење. Тоа е “чиста светлина и духовна свесност за небескиот принцип кој е супстанција на духот”.¹⁹² Тоа е еден вид метафизичко интуитивно проникнување кон моралноста. Тоа интуитивно нѝ кажува што е што и што треба да правиме. Под дејство на *лианг џи* можеме да видиме дека човечкиот дух едноставно е во единство со Небото и Земјата и самиот тој е духот воопшто.

Така и овде имаме продолжување на традицијата на космичко единство. Како што видовме Школата на духот инсистира на единство меѓу духот и принципот, па оттаму се заклучува дека и природата е во единство со духот. Лу Шјанг Шан вели: “Духот е еден и принципот е еден. Совршената вистина никогаш не е двојство. Духот и принципот никогаш не можат да бидат поделени на две”.¹⁹³ Уанг Јанг Минг вели: “Небото и Земјата се исто суштество како и јас, духовите и божествените суштества припаѓаат заедно

¹⁹¹ Ibid. p. 665

¹⁹² Fang, Thomé H., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, p. 460

¹⁹³ Wing-Tsit Chan, p. 574

со мене во сеопфатно единство".¹⁹⁴ Бидејќи светот е производ на духот и се наоѓа во него, тој може да биде само еден. Сите ствари и човекот се наоѓаат во единство и тоа може да го сфати само мудрецот. Што не значи дека само тој е во тоа единство. Сите ние спаѓаме во Едното, но поради помрачувањето од себичноста тоа единство не се покажува. Затоа е потребно да го прошириме интуитивното знаење бидејќи со тоа го разбиваме помрачувањето и го сфаќаме единството на светот. Тука Уанг Јанг Минг се повикува на идејата на Ченг Хао дека само со *рен* може да се согледа дека јас сум исто со останатиот свет. Принципот ги сплотува сите духови во еден дух и сите различни принципи се всушност еден принцип. Лу Шјанг Шан вели: "Постои само еден дух. Мојот дух, духот на моите пријатели, духот на мудреците од пред илјадници години и духот на мудреците кои ќе дојдат во следните илјадници години се едно и исто. Супстанцијата на духот е бесконечна. Ако човек може целосно да го развие својот дух, ќе стане исто со Небото".¹⁹⁵

Со интуитивното знаење се негира секаков рационален метод за достигнување на Едното што може да се најде кај некои конфучијанци. Во интуитивното знаење спаѓа и човечноста (*рен*) која според Конфуције и Ченг Хао нѝ овозможува да го спознаеме Едното. Така, познанието на Крајната Реалност со помош на интуитивното знаење не значи и отстранување на човечноста од тој процес, бидејќи самото интуитивно знаење е знаење и за моралноста.

Периодот на неоконфуцијанизмот е најсветлиот период во историјата на кинеската филозофија. Во учењата на разните неоконфуцијански филозофи кинеската филозофија го достигнала својот врв. Тоа е затоа што неоконфуцијанизмот ги опфатил, ако не сите, тогаш барем повеќето значајни филозофски учења за да ги вклопи во својот систем. Така во неговата основа лежи конфучијанизмот, но исто така големо влијание прима од таоизмот, Школата на имињата, Школата на *јин* и *јанг* и

¹⁹⁴ Veljačić, Čedomil, *Razmeđa azijskih filozofija*, str. 346

¹⁹⁵ Wing-Tsit Chan, p. 585

петте елементи и конечно новодојдениот во Кина, будизмот, а најмногу преку неговата најразвиена форма, под името зен. После неотаоизмот кој запаѓа во таканаречени “мрачни” метафизички теории, неоконфуцијанизмот се труди да ја врати етиката во центарот на филозофскиот дискурс. Но, со помош на таоизмот, Школата на *јин* и *јанг* и будизмот, увидел дека сепак е потребно да се постави цврста метафизичка теорија која ќе биде основа на секоја етичка расправа. Со тоа етиката добива свое оправдување и се овозможува конфуцијанизмот како идеологија и државна политика да се зацврсти и да владее и понатака, а како филозофија да остави огромен печат врз современите филозофи во Кина.

ЗАКЛУЧОК

Овој труд претставува обид за еден историски преглед на кинеската метафизика. Но, тоа не значи и дека е исцрпен. Доколку сакаме да направиме целосен приказ на оваа тематика, тогаш би морале да вметнеме и некои други прс-Чин филозофски школи, како што се Јин-јанг школата, Школата на имињата, моизмот и секако, најважно од сè, е да не го заборавиме будизмот. Имено, будизмот од неговото навлегување во Кина, на почетокот на новата ера, па сè до појавата на неоконфучијанизмот, се развил во неколку школи, кои оставиле силно влијание врз филозофијата, по што со право денес се вели дека во Кина постојат три главни филозофски традиции: конфучијанизмот, таоизмот и будизмот. Меѓутоа, еден труд кој би ги содржел сите овие учења повеќе би наликувал на една општа историја на кинеската метафизика, со што би добил други размери и би се оддалечил од нашата цел. А целта на овој труд беше да се направи паралела меѓу метафизичките учења на таоизмот и конфучијанизмот, кои како најавтентични кинески филозофии, воедно се и вечни ривали.

Изборот во овој труд да се опфатат учењата само на таоизмот и конфучијанизмот не е затоа што сакаме да ги прикажеме како повредни од будизмот и останатите филозофски правци. Тоа е поради следново: (1) тие се меѓу првите филозофии кои настанале во Кина; (2) своите учења ги градат врз традицијата, со што се обидуваат да ја одржат вечно жива; (3) после династијата Чин, тие се единствените кои продолжуваат да егзистираат; и (4) тие претставуваат два комплементарни правци, своевиден *јин* и *јанг* на кинеската филозофија.

Таоизмот и конфучијанизмот во суштина се занимаваат со исти прашања. Вообичаено е да се каже дека разликата меѓу нив е тоа што таоизмот говори за тајните на трансцендентното, додека конфучијанизмот е преокупиран со прашања од секојдневниот живот. Но, ако во делата на таоистите можеме многу да прочитаеме за небескиот Тао и за неговата

функција, тоа не значи дека тие го занемаруваат човекот. Таоизмот почнува со метафизички прашања, но тоа е со цел од нив да извлече решенија на етичките, политичките и антрополошките прашања. Принципот у *уеј*, според кој Тао спонтано го создава светот, всушност до најголем израз доаѓа кога ќе се примени на човекот. Така, следејќи го у *уеј*, човекот треба да постапува без да употребува сила, бидејќи со тоа би можел да го расипе своето дело. Најзначајна примена на овој принцип во општеството е врз владетелот кој, раководејќи се од него, ќе поставува што помалку закони и забрани, со што луѓето би биле позадоволни и државата поуспешна. Исто така, учењето за пресвртувањето на Тао, неговото движење од една спротивност кон друга, кога ќе се примени на човекот, значи дека тој не смее да завзема екстремни позиции (како што и Џуанг Це се обиде да докаже дека е бесмислено доколку го имаме предвид Тао), туку секогаш да ги опфати двете крајности во изнаоѓање на решение. Ова е поткрепено и со учењата за *јин* и *јанг*, кои освен таоизмот, ги прифаќа и конфучијанизмот во неговата поодмината фаза. Според тоа, како на конфучијанизмот, така и на таоизмот главна преокупација е човекот.

Таоизмот, прво, темелно ја поставува својата метафизика за да ја издигне како основа на етичките и политичките учења. За конфучијанизмот, пак, би следувало да кажеме дека прво ги создава етичките и политичките учења, а потоа метафизиката за да може, на тој начин, да ги оправда. Но, не е така. И конфучијанизмот, прво, создава метафизика, само што таа метафизика во почетокот е многу површна и недоволно разработена. Тоа го увиделе подоцнежните конфучијанци и кај нив се создал страв дека доколку не ги постават своите етичко-политички учења на поцврста метафизичка основа, тие би можеле да го изгубат своето значење и да се создаде сомневање во нивната практична примена. Така, настанал неоконфучијанизмот, кој во одбрана на конфучијанските етичко-политички учења, меѓу другото, се повикал и на таоистичката (а и на будистичката) метафизика.

Со неоконфучијанизмот настанува историски спој меѓу конфучијанизмот и таоизмот, кои од секогаш биле противници. Во основата на неоконфучијанизмот лежи конфучијанската етика и токму затоа тој е определен како конфучијанизам. Но, тој многу малку презема од метафизиката на Конфучие, Менцие и Шин С и, всушност, повеќе не инсистира на поимот Небо. Неговата метафизика е синкретизам од *Книгаша на промениите*, Јин-јанг школата, таоизмот и будизмот.

Како што беше покажано, главниот проблем врз кој се темелат таоистичката и конфучијанската метафизика, проблемот на Едното, има своја генеза. Овој проблем не е воспоставен со појавата на филозофијата, туку филозофијата го презела од древната кинеска традиција. Кинезите отсекогаш верувале дека може да постои само еден создавач, еден управувач, еден закон, па и еден свет. Кога велиме еден свет, тоа не значи нашиот свет, нашата планета - тоа е универзумот со сета своја целосност. Значи, битието. Било тоа да било нарекувано Тао, Шанг Ди или со некое друго име, концептот за еден ваков принцип бил длабоко врежан во свеста на Кинезите. Таоизмот и конфучијанизмот ги презеле овие концепции од кинеската традиција, кои сè дотогаш биле доживувани како религија или фолклор.

Овде се наметнува прашањето што е тоа што ги поттикнало Кинезите да се оддадат на филозофија и, воедно, да ги разработат веќе начнатите метафизички теории. Причини за настанок на филозофијата има многу, но овде ќе се ограничime на оние кои допринеле за развој на дискурсот околу Едното. Имено, во 6 век п.н.е. Кина била разединета на многу држави кои војувале меѓу себе. Со тоа, како прво, бил нарушен концептот за единствена држава, што според Кинезите се косело со идејата за постоење на *еден* космички закон. Што значи, постоел и социјален мотив за втемелување на еден сеопшт принцип, кој освен како принцип на светот, би бил и принцип на единствена држава. Од друга страна, пак, во тоа декадентно време владетелите (кои требало да бидат пример на народот) повеќе мислеле на стекнување моќ со употреба на сила и на сметка на другите, а заборавале на етичките норми, кои произлегувале од религијата,

историјата, традицијата. Народот, исто така, сè помалку и помалку посветувал внимание на овие норми, а со тоа се заборавало и на религиозната практика. Било потребно да се постават етичките норми повторно на нозе. Но, Шанг Ди веќе не можел да го стори тоа. Тогаш истапиле Лао Це и Конфучие и ги поставиле своите учења за Тао и Небото.

Овие два изрази не биле новина воведени од Лао Це и Конфучие, туку постоеле векови пред нив. Поимот Небо бил конструиран од страна на династијата Џоу и претставувал основа на нивната религија. Поимот Тао постоел уште во третиот милениум п.н.е. Неговата употреба била за означување на разни појави и човечки активности. Така имало Тао на небото, со што се означувале дејствијата на небото, атмосферските појави и сл. Исто така, може да се говори, на пример, за Тао на земјоделството, со што се означува вештината на обработка на земјата, начинот на кој таа треба да се обработува итн. Всушност, секоја од филозофските школи во Кина се обидуvalа да го понуди својот Тао, или својот Пат. И конфучијанизмот говорел за Тао, но тоа бил Тао на човекот или Тао (Патот) на моралното однесување. Таоизмот, пак, како што видовме, говорел за Тао на универзумот, за Тао над сите таои, по што и го добил името.

Тао воспоставен како, Крајна Реалност, како Едно, е апстрактен поим. Неговата апстрактност се огледа, пред сè, во неговата безименост, а потоа и во неможноста да се замисли. Единствено конкретно нешто што можеме да му го припишеме на Тао, како што се покажа, е дека се наоѓа во стварите. Оваа негова присутност во светот, освен во вид на супстанција, е и во вид на функција, односно законитост. Во тој случај, доколку сакаме да го одредиме Тао поконкретно, го употребуваме поимот Те. Но, Те произлегува од Тао, така што Едното, сепак, е апстрактно.

Небото, пак, е конкретен поим и со него конфучијанизмот се обидел да биде поприемчив за широките народни маси. Ние можеме да формулираме некоја претстава за него со тоа што ќе си го замислиме дека се наоѓа над нас и на некој начин може да се види. Небото се сфаќаше како нешто натприродно, кое постојано се вмешува во светот и човештвото. Од

друга страна, пак, во исто време, тоа се сфаќа и како иманентен дел на овој свет, и како такво е поблиску до таоистичкиот концепт на Едното, а сепак останува конкретно. Конфучие и Менпи се склони кон првото сфаќање, Шин S го прифаќа второто, додека Донг Џонг Шу е свесен за двете сфаќања.

Хуај Нан S и неотаизмот се обидува поконкретно да го одредат Едното. Нивната конкретност се состои во прогласување на празнината за реална. Нејзината реалност не е иста со реалноста на постоењето, туку таа претставува фундаментална реалност. На овој начин, Едното не добива целосна конкретизација, бидејќи празнината не може да се смета за нешто конкретно.

Неоконфуцијанизмот се обидуваше да оствари голема синтеза на филозофиите пред нив и главно се води од идејата да изнајде конкретна одредба на Едното. Затоа, и кај него до израз доаѓа поимот Врховна Конечност. Во делата на Џоу Дун И, Шао Јонг и Џанг Сај овој поим станува одредница и на битието и на небитието, односно Едното во исто време е и битие, и небитие. Според Школата на принципот Врховната Конечност не спаѓа ни во битието ни во небитието, но таа е конкретна, зашто ги содржи принципите на сите ствари. Слично е и со Школата на духот. Имено, духот ги содржи принципите на сите ствари и затоа тој е конкретен.

Она што е карактеристично за таоистичката и конфучијанската метафизика е борбата и единството на спротивностите. Всушност, зборот борба не е сосема соодветен за означување на нивниот однос. Спротивностите се секогаш комплементарни делови на целината. Не може да се замисли постоење на една спротивност, а при тоа да не постои и другата. Целиот свет евозможен врз база на спротивности. Борба на спротивностите постои само во умовите на луѓето, кои, не согледувајќи ја нивната комплементарност, прифаќаат само една од спротивностите, а другата ја потиснуваат.

Овие спротивности, најчесто, се означени со имињата *јин* и *јанг*. *Јин* и *јанг* се наоѓаат во однос на меѓусебно проникнување. Тие секогаш постојат заедно, но со таа разлика што некаде едната ја има помалку, а

другата повеќе. Или, пак, во одредено време преовладува едната, а во друго другата. Како класичен пример за ова може да се наведе оној со годишните времиња. На пролет *јанг* почнува со своето дејство, а на лето *јанг* веќе преовладува. На есен почнува да се издигнува *јин*, а преовладува на зима. Исто така, и меѓу луѓето постојат *јин-јанг* односи. На пример, мажот е *јанг*, а жената е *јин*, владетелот е *јанг*, а поданикот *јин*. Но, овие својства не се константни, туку зависат од различните односи меѓу луѓето. Мажот, кој е *јанг* во однос на жената, е *јин* во однос на својот родител. Жената, која е *јин* во однос на мажот, е *јанг* во однос на своето дете, итн.

Јин и *јанг* се значаен сегмент од кинеската метафизика. Тоа не значи тежнеење кон дуализам. Тие се врската помеѓу Едното и мноштвото. Но, исто така, тие овозможуваат мноштвото да биде обединето во Едното. *Јин* и *јанг* произлегуваат од Едното. Но, тоа не значи дека Едното се состои од *јин* и од *јанг*. За да може да се создаде и одржува светот, Едното мора да функционира преку овие две сили. Односно, прво мора да се создадат *јин* и *јанг* како спротивности, а со нивното меѓудејство, понатака, и сите ствари. Едното може да го одржува светот токму со помош на *јин* и *јанг*.

И овие два поими не се автентичен производ на филозофијата. Тие потекнуваат од древниот кинески фолклор и нивната употреба не е само во метафизиката, туку во сите сфери на човековото живеење. *Јин* и *јанг* од секогаш постоеле паралелно со поимот Тао и тоа било прифатено од филозофијата.

Во конфучијанизмот од династијата Хан, па сè наваму, на *јин* и *јанг* се надоврзувало учењето за петте елементи. Ова веднаш нè потсетува на плурализмот на Емпедокле. Меѓутоа, воведувањето на петте елементи не е приклонување кон плурализам. Тие се основните елементи од кои настануваат сите ствари, а воедно се и првите конкретни ствари. Тие настануваат од *јин* и *јанг* и се трансформираат од еден во друг, според нивните дејства. Петте елементи претставуваат првите отелотворувања на *јин* и *јанг*.

Едното не значи само физичко единство. Тоа значи дека целиот универзум е тоа Едно. Едното, било да го наречеме Тао, Небо, Врховна Конечност, е секогаш присутно во светот и во секоја поединечна ствар. Неговата присутност во светот е во вид на законитост. Затоа тоа уште се нарекува и Те или *ли* (принцип), со што се прави разлика кога се говори за Едното само по себе и за Едното во светот.

Гледано холистички на кинеската филозофија, како што е и кинескиот поглед на светот, таоизмот и конфучијанизмот се две комплементарни филозофии, па за нив можеме да кажеме дека се *јин* и *јанг* на кинеската филозофија. Тоа може да се види од нивната одредба на крајната реалност. Таоизмот тврдеше дека она од што сите ствари настанале е небитие. Конфучијанизмот, пак, секогаш се обидуваше да ја прикаже крајната реалност како битие. Затоа таоизмот е *јин*, а конфучијанизмот *јанг*.

Оваа поделба може да се примени и на самите филозофи во рамките на таоизмот и конфучијанизмот. Така на пример, Лао Це е *јин*, а Џуанг Це *јанг*, Шин С е *јин*, а Конфучие и Менцие се *јанг*, Уанг Би е *јин*, а Гуо Шјанг и Шјанг Шјоу се *јанг*, Школата на духот е *јин*, а Школата на принципот *јанг* и сл.

Главната проблематика на овој труд, метафизиката или, поопшто кажано, теоретската филозофија, има свое значење во рамките на таоизмот и конфучијанизмот и, воопшто, во кинеската филозофија. На крајот, би можеле да извлечеме две точки во однос на ова прашање.

Првата би се однесувала на нејзиниот однос кон практичната филозофија. Кинеските филозофи, како што веќе кажавме, се повеќе насочени кон практичната филозофија. Тие, своите ставови во практичната филозофија ги изведуваат од теоретската филозофија. Така, теоретската филозофија не само што врши влијание врз практичната, туку претставува нејзин главен извор.

Втората точка би произлегла од првата. Со оглед на тоа што практичната филозофија, како главна тематика во кинеската филозофија, произлегува од теоретската, и на тој начин мафусебно се поврзани, може да се

заклучи следново: дека доколку сакаме подобро да ја разбереме теоретската филозофија, може тоа да се стори прво со изучување на практичната филозофија. Како и обратно, за подобро разбирање на практичната филозофија, можеме прво да ја изучуваме теоретската филозофија. Но, од друга страна, доколку сакаме да ја изучуваме кинеската филозофија во целост, тогаш најдобар начин е да се почне со теоретската филозофија.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ames, Roger T., "Nietzsche's 'Will to Power' and Chinese 'Virtuality' (De): A Comparative Study", in *Nietzsche and Asian Thought*, ed. by Graham Parkes, the University of Chicago Press, Chicago and London, 1991
2. *Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu*, Columbia University Press, New York, 1964
3. Berling, Judith A., "Taoism, or the Way", *Focus on Asian Studies*, Vol. II, No. 1, *Asian Religions*, Fall 1982, pp. 9-11
4. Blofeld, Džon, *Put do besmrtnosti*, Moderna, Beograd, 1989
5. Blofeld, John, *I Ching: The Book of Change*, Unwin Paperbacks, London, 1980
6. Buber, Martin, "The Teaching of the Tao" in *Pointing the Way*, ed. and transl. by Maurice S. Friedman, Schocken Books, New York, 1974
7. Chai, Ch'u and Chai, Winberg, *Confucianism*, Barron's Educational Series, New York, 1973
8. Chang, C. C. Constant, "Lao-tze's Theory of Yiu and Wu – Being and Non-being in Taoism.", *Chinese Culture*, Vol. XX, No. 1, March, 1979, pp. 9-14
9. Chang, Carsun, *Wang Yang-Ming: Idealist Philosopher of Sixteenth-Century China*, St. John University Press, New York, 1962
10. Chia-yi Ching, "Wang Yang-ming in Translation: Some Selected Letters", *Chinese Culture*, Vol. 11, No. 2, June, 1970, pp. 62-68
11. Ching, Julia, *Chinese Religions*, The Macmillan Press Ltd., London
12. Christy, Anthony, *Chinese Mythology*, Newness Books, Rushden, Northants, 1983
13. Clarke, J. J., *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, Routledge, London, 1994
14. Confucius, *The Great Digest and Unwobbling Pivot*, New Directions Books, New York, 1951
15. Constable, George, (ed), *Time and Space*, Time-Life Books, Alexandria, Virginia, 1990
16. Coward, Harold, "Taoism and Jung: Synchronicity and the Self", *Philosophy East and West*, Vol. 46, Issue 4, 1996, pp. 477-495
17. Creel, H. G., *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957
18. Damjanović, Milan, *Istorija kulture*, Gradina, Niš, 1977

19. *English Translation of the Chinese Classics: Chuang tse*, The World Book Co. Ltd., Taipei, 1957
20. Fancort, William, "Figurism", *The Oracle*, No. 3, Spring 1996, pp. 28-34
21. Fang, Thomé H., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, Linking Publishing Co. Ltd., Taipei, 1986
22. Fang, Thomé H., *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, the Union Press, Honk Kong, 1956
23. Ferguson, John C., *Chinese*, in *The Mythology of All Races*, Vol. VIII, Cooper Square Publishers, Inc., New York, 1964
24. Finazzo, Giancarlo, *The Notion of Tao: In Lao Tzu and Chuang Tzu*, Mei Ya Publications Inc., Taipei, 1968
25. Finazzo, Giancarlo, *The Principle or Tien: Essay on its Theoretical Relevancy in Early Confucian Philosophy*, Mei Ya Publications Inc., Taipei, 1967
26. Fu Pei-jung, "On Religious Ideas of the Pre-Chou China", *Chinese Culture*, Vol. XXVI, No. 3, September, 1985, pp 23-39
27. Fung Ju-lan, *Istorija kineske filozofije*, Nolit, Beograd, 1983
28. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1969
29. Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Collier-Macmillan, Toronto, 1966
30. Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1962
31. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1983
32. Hegel, G. W. F., *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966
33. Jaspers, Karl, *Anaksimander-Heraklit-Parmenid-Plotin-Anselmo-Laoce-Nagarduna*, Vuk Karadžić, Beograd, 1988
34. Капра, Фритјоф, *Тео на физикајта: исцражување на паралелитте помеѓу современата физика и источната мистика*, Табернакул, Скопје, 1999
35. Кернс, Грејс, *Филозофии на историјата*, Култура, Скопје, 1993
36. Kjels, Anton, *Taoizam*, Dečije novine, Gornji Milanovac, 1990
37. Колер, Џон, *Ориентални филозофии*, Зумпрес, Скопје, 1996
38. *Конфуцие*, Култура, Скопје, 1994
39. Konfucie, *Izreke*, Grafos, Beograd, 1986
40. *Lao C'*, Svetovi, Novi Sad, 1997
41. Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, St. John's University press, New York, 1961
42. Lao-ce, *Knjiga o putu i njegovoj vrlini*, Grafos, Beograd, 1984

43. Лаоце, Конфуције, Чуангце, *Изабрани сјиси*, Просвета, Београд, 1964
44. Лао-це, *Тао-Те Кинг*, Современост, Скопје, 1978
45. Legge, James, *Tao Te Ching and The Writings of Chuang-Tzu*, s.a.
46. Legge, James, *The Four Books: The Great Learning, The Doctrine of the Mean, Confucian Analects, The Works of Mencius*, The International Publication Society, Honk Kong, s.a.
47. Legge, James, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*, part II, *The Yi King*, Motilal Banarsidas, Delhi, Varanasi, Patna, 1966
48. Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, The Modern Library, New York, 1938
49. Lin Yutang, *The Wisdom of Lao-tse*, the Modern Library, New York, 1948
50. McClatchie, C. T., "The Symbols of The Yih-King", *China Review*, Vol. I, 1872-73, pp. 151-163
51. *Mencius*, University of Toronto Press, Toronto, 1963
52. Michael, Franz, *China Through the Ages: History of a Civilization*, SMC Publishing Inc., Taipei, 1994
53. Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1991
54. Paper, Jordan D., "The Early Development of Chinese Cosmology", *Chinese Culture*, Vol. XV, No. 2, June, 1974, pp. 15-23
55. Raju, P. T., *Introduction to Comparative Philosophy*, Southern Illinois University Press, London and Amsterdam, 1970
56. Schipper, Kristofer, *The Taoist Body*, SMC Publishing Inc., Taipei, 1994
57. Smith, Howard, D., *Chinese Religions*, Wiedenfeld and Nicolson, London, 1968
58. Стаматов, Александар, "Влијанието на онтологијата врз филозофијата на политиката во античка Кина", *Наше исмо*, бр. 39, јули-август, 2001, стр. 7-9
59. *The Analects of Confucius*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1964
60. *The Analects*, The Shin Sheng Daily News, Taipei, 1984
61. *The Confucian Analects*, Li Ming Cultural Enterprise Co. Ltd., Taipei, 1986
62. *The Discourses and Sayings of Confucius*, Taipei Sage-Worshippers' Association, Taipei, 1977
63. *The Sayings of Confucius*, The New American Library, New York, 1955
64. *The Sayings of Mencius*, The New American Library, New York, 1960
65. *The Works of Hsüntze*, Ch'eng-wen Publishing Company, Taipei, 1966

66. Thompson, Laurence G., *Chinese Religion*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1989
67. Tucker, John Allen, "Goblet Words: The Chuang-tzu's Hermeneutics on Words and the Tao", *Chinese culture*, Vol. XXV, No. 4, December, 1984, pp. 19-34
68. Veljačić, Čedomil, *Filozofija istočnih naroda II*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1958
69. Veljačić, Čedomil, *Razmeda azijskih filozofija I*, Sveučilišna Naklada Liber, Zagreb, 1987
70. Vilhelm, Rihard, "Kineska shvatanja smrti" u *Smrt i reinkarnacija*, prir. Dušan Pajin, Dečije Novine, Gornji Milanovac, 1990
71. Watson, Burton, *Early Chinese Literature*, Columbia University Committee on Oriental Studies, 1962
72. Watts, Alan, *Tao: The Watercourse Way*, Pelican Books, 1979
73. Wilhelm, Richard, *I Ching: Knjiga promena*, Sirius, Niš, 1994
74. Wing-tsit Chan, "Chinese Philosophy", in *Neo-Confucianism, Etc.: Essays by Wing-tsit Chan*, compiled by Charles K. H. Chen, Oriental Society, Hanover, 1969
75. Wing-tsit Chan, "Taoism", in *Neo-Confucianism, Etc.: Essays by Wing-tsit Chan*, compiled by Charles K. H. Chen, Oriental Society, Hanover, 1969
76. Wing-tsit Chan, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* as Principle", in *Neo-Confucianism, Etc.: Essays by Wing-tsit Chan*, compiled by Charles K. H. Chen, Oriental Society, Hanover, 1969
77. Wing-tsit Chan, "The Story of Chinese Philosophy", in *Neo-Confucianism, Etc.: Essays by Wing-tsit Chan*, compiled by Charles K. H. Chen, Oriental Society, Hanover, 1969
78. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1973
79. Yang Ju-chou, "A Study of Being, Non-being and Becoming", *Chinese Culture*, Vol. XX, No. 4, December, 1979, pp. 23-34
80. Yuk Wang, "The Three-Level Meaning of the Being and Nothingness in Chinese Philosophy", *Chinese Culture*, Vol. XXVII, No. 4, December, 1986, pp. 1-31