



ЛАОЦЗЫ

ОБРЕСТИ
СЕБЯ
В
ДАО

Москва
Издательство "Республика"
1999

ББК 87.3

Л23

Составитель, автор первого раздела
"Пять тысяч слов молчания", предисловий к разделам,
переводов с древнекитайского и немецкого,
комментариев *И. И. Семенко*

*Мои слова понять так просто,
так просто выполнить.
Но их понять никто не может,
никто не может выполнить.*

Слова, полные одиночества и таящие предвидение. Они сказаны Лаоцзы, первым из великих китайских мудрецов, две с половиной тысячи лет назад и сохраняют свой смысл для всех времен, включая день нынешний.

Понимание Лаоцзы в разные эпохи предстает в основном как история непонимания. А ведь ему суждено быть в числе первоучителей человечества рядом с Буддой, Сократом, Конфуцием. В легендах Лаоцзы выступает наставником Конфуция (VI — V вв. до н. э.) — создателя учения, сыгравшего ведущую роль в традиционной китайской философии и культуре. Сам Лаоцзы является основателем второго важнейшего философского направления в Китае — даосизма (названного по главному в нем понятию Дао). Даосизм был в Китае не только философией. Из него впоследствии возникла религия, где Лаоцзы предстает уже Богом. И в этих двух ипостасях созданное им учение вместе с конфуцианством и воспринятым китайцами буддизмом получило широкое распространение в странах Дальнего Востока.

Но, может быть, поздние толкования Лаоцзы — это не непонимание, а естественное развитие его мысли? Тем более что от него сохранилось не так уж мало "слов" — целый самостоятельный трактат "Даодэцзин" ("Книга о Дао и Дэ"), небольшой, но тематически разносторонний и чрезвычайно емкий по содержанию. Однако именно трактат и являет собой весьма весомое свидетельство того, как не понимали и искажали мысль его творца в течение тысячелетий. Хотя многое в нем подмечали глубоко и тонко, главное, суть толковалась по-разному. Это чувствуют многие современные знатоки Лаоцзы, без ложного стыда признавая трудность его понимания.

Но Лаоцзы не кокетничает, когда говорит о простоте своего учения. Следуя его логике, можно продолжить мысль и сказать, что оно такое же простое, как единица или счет до трех. Выходит, даже проще, чем "дважды два — четыре". Простейшее и оказывается наиболее сложным. Сложность не в словах Лаоцзы, а в нас самих. Он предлагает взгляд на вещи, отличный от

рассудочного и привычно-практического. Современники Лаоцзы во многом не похожи на нас — людей XX века; между нами большая разница, но привязанность к внешнему предметному бытию, препятствующая пониманию "Даодэцзина", роднит нас с древними китайцами. Мы с малолетства приучаемся отличать себя от всего остального, видеть мир в его раздельности, в чередовании времени, в развороте трех измерений, а Лаоцзы предлагает жить в четвертом: в целостности бытия, где различие и тождество совпадают.

Это четвертое измерение он называет Дао. Оно — и в этом заключена тайна Лаоцзы — есть особое число: единица, которая совпадает с двумя следующими за ней числами — двойкой и тройкой, — составляя с ними триединство.

Все в "Даодэцзине", с первого до последнего иероглифа, подчиняется этой диалектике единицы. Она предстает всецело алогичной и парадоксальной, начиная уже со слова "Лаоцзы", выносимого иногда в заглавие трактата. Это не имя, а почетное прозвище — "Старый учитель", которое в то же время и двусмысленно, ибо может означать "Старый ребенок". О скрытом за ним создателе даосизма нам ничего с достаточной достоверностью не известно.

Ключ к "Даодэцзину", к диалектике единицы, к слову Лаоцзы заключен в самом этом слове. Это одно из наиболее оригинальных творений во всей мировой философии. В нем вся личность, судьба, учение Лаоцзы. Проникнуть в стиль "Даодэцзина" значит понять этого мыслителя. Он прост как сама единица, но только в том случае, если следовать ее логике. А логика постигается из стиля слова. Проникнуться же этим словом до конца можно только интуитивно, "нутром", и так, что понятое уже не высказать, к какой бы эквилибристике понятий западного рационализма ни стараться прибегнуть. Все написанное о Лаоцзы, включая настоящую книгу, может в лучшем случае быть подготовкой и преддверием этого интуитивного понимания.

Такова задача первого раздела книги, в котором автор вместе с читателем стремится заглянуть в глубины философии Лаоцзы. Центральное место в книге занимает перевод "Даодэцзина", отражающий идейно-художественную специфику оригинала; в комментариях к нему особое внимание уделяется раскрытию смыслового образа каждой главы трактата. В заключительной части характеризуется место и роль Лаоцзы в истории мировой философии и культуры; приводятся первые и наиболее выразительные отклики на его учение в китайской традиции, а также труды и высказывания о нем выдающихся русских и западных писателей, философов и китаеведов.

**ПЯТЬ ТЫСЯЧ СЛОВ
МОЛЧАНИЯ**



Тайна единицы

*Дао порождает единицу... (42)**

Все в "Даодэцине" упирается в число один. Даже Дао до создания им единицы характеризуется большой неопределенностью. Единственный его признак на этом исходном уровне — акт порождения, творчества (51). Но творческой способностью наделяется и единица (42). Число выступает первой и абсолютной определенностью Дао.

И хотя эта основополагающая особенность "Даодэцина" привлекает порой внимание, она до сих пор остается никем совершенно не продуманной. Лаоцзы, правда, очень редко называет само слово "число" и говорит о его значении как бы вскользь. Но это может свидетельствовать и о первостепенной его важности для Лаоцзы, скупого на слова о главном:

Кто знает, тот не говорит; кто говорит, не знает (56).

В "Даодэцине" приводится немало конкретных чисел: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 30, 100, 1 000, 10 000. К ним у Лаоцзы разное отношение. Ни одно из чисел, начиная с четырех, не употребляется им самостоятельно, отдельно от чувственно воспринимаемых вещей и предметов. Например, 5 цветов, 9 ярусов, 30 спиц, 100 фамилий и т. д. Исключение из этого правила составляют первые три числа — 1, 2, 3. Хотя они могут использоваться и в приложении к вещам (11, 19, 67), только их Лаоцзы называет обособленно — просто как числа.

Прежде всего в качестве такого самостоятельного числа фигурирует единица (10, 14, 22, 39, 42). А в главе 42 уже присутствует счет от одного до трех сам по себе:

Дао порождает единицу, единица родит двойку, два рождает тройку, три дает жизнь десяти тысячам вещей.

Было бы нелепо полагать, что Лаоцзы умел считать только до трех. Очевидно, дело не в абстрактном счете, а в том особом значении, которое он придавал первым трем числам.

В процитированном выше отрывке главы 42 двойка и тройка, в отличие от единицы, называются безотносительно к вещам только однажды. Но обращение к ним в других случаях

*Цифрами в скобках обозначен номер главы "Даодэцина", откуда взята цитата или на которую дается отсылка. — *Примеч. ред.*

тоже примечательно. Двойка отдельно, вне счета от одного до трех, в "Даодэцзине" вообще не употребляется. Когда Лаоцзы хочет назвать два каких-либо предмета, он вместо числа "два" — по-китайски *эр* — использует другое слово — *лян*, указывающее тоже на двойку, но уже со значением "оба", "пара", "чета" (1, 60, 61, 65, 73), выражая явное предпочтение видеть в двух предметах одно целое, то есть, по сути, сводить двойку к единице.

Та же мысль просматривается и в его понимании тройки. Намек на это читается в первой строке главы 11: "Ступицу окружают тридцать спиц..."; в оригинале буквально: "Одну ступицу окружают три десятка спиц". Здесь очевиден образ сходящихся, соединяющихся в единичности ступицы спиц, у которых в определении их количества число три выступает как заглавное. Из сравнения глав 42 и 39: "три дает жизнь десяти тысячам вещей" и, обретая единицу, "вещей родится десять тысяч", следует, что быть рожденным тройкой и обрести единицу — одно и то же. Тройка "дает" единицу, является ее источником, ее содержит.

Первые три числа прямо формулируются как единица в главе 14:

Эти три расследовать нельзя, и потому создам из них одно, смешав.

Внешне речь идет как будто о единстве трех предметов, но они невидимы и невещественны (см. 14), относятся к тому, что предшествует вещам, а это и есть три первые числа из главы 42. Единица, двойка и тройка, различаясь между собой, в то же время тождественны друг другу и составляют триединство.

Сразу возникает вопрос о его связи с указанной выше "парой". Если двойка в "Даодэцзине", как отдельное число, игнорируется, то при рождении от единицы, она должна быть от нее неотделима и составлять с ней пару. Пара непременно входит в триединство, которое образуется из сочетания пары с числом три. Поскольку пара сама по себе есть два как одно, единица, то тройка, являясь источником единицы, и означает единство единицы и двойки, целостность их пары. Пара оказывается тождественна триединству и потому получает вполне самостоятельную и положительную функцию в "Даодэцзине".

Лаоцзы первым в мире приходит к глубоко философскому осмыслению триединого числа, нашедшего свое наиболее известное воплощение в догмате христианской Троицы. Этому могла способствовать сама китайская культура, ее иерогли-

фическая графика. В китайском языке нет проще иероглифов, чем знаки трех первых чисел. Единицу составляет одна прямая горизонтальная черта (—), двойку — две таких черты (==), тройку — три черты (≡). Двойка графически равняется одной единице, присоединяемой к другой, — то есть их паре, чете. Тройку образует прибавление к двум чертам-единицам — третьей черты-единицы, включающей в число три эту двойку — пару. Соединяя три единицы в одно нераздельное целое, тройка своим начертанием подсказывает мысль о триединстве.

Во всех случаях, когда в "Даодэцзине" говорится о "паре", имеется в виду пара противоположностей: наличия и отсутствия (1), духов и мудреца (60), великой державы и малой (61), умного правления и глупого (65), дерзости и смирения (73). Это тоже отражает графику двойки, составленной из верхней и нижней черт, — противоположностей верха и низа. Являют собой противоположности и единица с двойкой. Единица противоположна двойке прежде всего как нечет чету. Еще важнее их противостояние как одного многому. Ведь увеличение числа на самом простом и исходном уровне происходит путем прибавления к нему единицы. Двойка воплощает в себе принцип множественности, противоположный единичности. Тройка, в свою очередь, как нечетное число, противопоставляется двойке. В обозначении множественности первенство принадлежит двойке, которой тройка в этом, безусловно, уступает.

Если исходить из принципиального совпадения понятий пары и триединства в "Даодэцзине", то парность противоположностей предполагает их тождество, соответствующее сквозной единичности первых трех чисел. Это тождество, как и весь характер взаимосвязи по принципу триединого числа, раскрывается в словах "рождать", "жить", "жизнь" (*шэн*), которыми описываются отношения между Дао, числами и миром чувственных вещей в главе 42. Для Лаоцзы рождать и жить — значит "двигаться" (*дун*), "рождение" совпадает с "движением" (см. коммент. к 5, 15, 40 и др.). Понятие движения в древнекитайском языке включало в себя, помимо пространственного перемещения, переход, перемену, поворот, перелом, встряску. Эта семантика и выходит на первый план у Лаоцзы. Он определяет "движение Дао" словом *фань* (40), означающим изнанку, противоположность, опрокидываться, переворачиваться, идти вспять, возвращаться и т. д. "Движение Дао" есть его перевертывание, возвращение назад, переход в противоположность. В этом и суть порождения им единицы. По-

скольку, кроме него, до возникновения единицы ничего нет, то ее создание может означать только возвращение Дао к себе, его перевертывание, переход в собственную, заключенную в нем же самом противоположность. Единица тождественна повернутому к себе Дао, которое на этом этапе становится противоположностью своему исходному состоянию. То же самое происходит при дальнейшем счете. Рождение двойки единицей есть "перевертывание" единицы в собственную противоположность. Это означает, что при всей их противоположности двойка остается все той же единицей. Переход к тройке является именно возвращением двойки к единице.

Так Дао движется на одном месте. Его движение совпадает с покоем, покой — с движением; но покой является главным, исходным (16, 26, 45). Это выражается в образах "стояния" (или пребывания на одном месте) и "хождения". Они часто встречаются в "Даодэцзине" вместе или по отдельности.

В главе 25 о Дао говорится:

Существует одна вещь... Стоит одна и неизменна, ходит кругом, и ей ничто не угрожает.

Дао "стоит" и "ходит" не по очереди, а одновременно, ибо хождение применительно к нему равнозначно "маршированию без маршировки" (69), и по пути Дао "продвигаются сидя" (62). В словах "ходит кругом" динамика Дао прямо определяется как круговое движение, которое синонимично "перевертыванию", вращению в самом себе. Поэтому и счет при переходе к двойке и тройке не идет в то же время дальше единицы.

Таким образом, триединое число Лаоцзы имеет определенную структуру. Ее основу составляют единица и двойка как две противоположности, которые находят свое тождество в тройке. Все три числа между собой различны и вместе с тем тождественны. Они последовательно переходят одно в другое и одновременно остаются каждое на своем месте. Здесь не идет речь о противопоставлении чисто мысленного, смыслового движения физическому, на фоне которого первое может показаться покоем. Сам этот динамизм, создающий структуру триединства, оказывается лишь проявлением ее отсутствия, полного покоя и абсолютной целостности единицы.

Лаоцзы издавна называли у нас диалектиком. Ныне становится модным отрицать наличие диалектики в его учении, как и во всей китайской философии, ссылаясь, в частности, на то, что в "Даодэцзине" подчеркивается не внутреннее единство

противоположностей, а их чередование во времени. Трудно найти большее, чем в такого рода утверждениях, непонимание Лаоцзы. Если и ставить его диалектику под вопрос, то лишь исходя из прямо противоположной аргументации, ибо он стремится не к разрыву крайностей, а к их абсолютному тождеству. У Лаоцзы диалектика становится выражением ее отсутствия. Но это выражение отнюдь не мираж: как противоположности соединившихся друг с другом в мире Дао Неба и Земли.

Лаоцзы противопоставлял покою не движение, а "поспешность" (26, 45). Для него "движение Дао" вечно, как само Дао (16), и составляет необходимый элемент покоя (см. 15). Эта диалектика следует из понимания движения как перехода, переворота, возвращения.

Всмотримся снова в графику триединства. Совпадение двойки с парой говорит о том, что это число берется не в своей статике, а в динамике перехода от единицы к двойке. Двойку образует проведение снизу под первой чертой — единицей — другой такой же черты (китайские иероглифы пишутся сверху вниз). Эта вторая черта, сама по себе единица, составляя с первой "пару", является в то же время переходом к двойке, ее образующим, то есть находится на грани единицы и двойки. Получается, что, с одной стороны, она есть единица и пара первой единицы, а с другой — уже двойка. В ней воплощено тождество единицы и двойки как переходных чисел. Та же переходность в тройке. Она начинается с прибавления к первым двум чертам — единицам — третьей такой же черты. Эта черта предстает как переход от двойки к единице с одновременным образованием тройки и триединства.

К раскрытию сущности переходного числа Лаоцзы особенно близок в одном из тех редких случаев, когда прямо называет слово "счет", "число" — в главе 5. Правда, его употребление здесь не однозначно (как и многих других понятий в "Даодэцзине"), но то, что подспудно, то и выходит в контексте данной главы, несомненно, на первый план (см. коммент. к 5). Лаоцзы противопоставляет множественность, в которой видит для числа "тупик" и "конец", соблюдение "середины". Но середина — это не среднее количество. В главе 5 она явно созвучна упомянутому несколькими строками выше "промежутку" — очень важному в философии Лаоцзы понятию. Числу, чтобы быть, требуется находиться в "середине" — "промежутке" между обычными чувственно воспринимаемыми числами. Оно не "один", "два" или "три", а переход от одного к двум, от двух к трем; этот переход и соединяет их в одно,

в переходную единицу. Она составляет предельный минимум числа, грань его начала, его порог, но в то же время и его максимум, конечную границу, порог следующего числа.

Это делает триединство не только сверхчувственным, но и немислимым, выходящим за рамки рационального. В главе 27, где умение сосчитать без помощи счетных бирок ставится в параллель другим навыкам, — например тому, как ездят, не оставляя следов, запирают дверь без применения замков или завязывают узел, не используя веревки, — отказ от счетных бирок указывает на такой счет и число, которые не могут быть зафиксированы в сознании, которые бесследны.

Отсюда ясно, что пороговая переходная единица как "перевертыш" Дао есть сущность числа. Она отграничивает число, придает ему очертание, определенность, но сама выходит за эти рамки, соединяя его с безграничным. Содержание ее как сущности составляет динамика триединства, демонстрирующая различие трех чисел при их абсолютном тождестве и возрастание счета до трех в его совершенной неизменности.

Это, собственно, объясняет, почему Лаоцзы ограничивается тремя первыми числами: правильно сосчитать до трех, дойдя до сущности числа вообще, значит, по сути, исчерпать весь числовой ряд. Триединство определяет единицу как сущность числа, которая состоит в том, что единица складывается из выявленных трех чисел.

Тому, как происходит такое складывание, посвящена глава 21, в которой Лаоцзы дает описание Дао, взятого "в смысле вещи" ("как вещь"). Здесь он имеет в виду вещь, не чувственно воспринимаемую, а ту, о которой говорит в главе 25, наделяя ее "прозванием Дао"; это "вещь, совершенная по смеси" (или "создаваемая смешением"). Она вполне соответствует рассматриваемому предмету главы 14 — "одному", образуемому из "смешения" трех, то есть как раз триединству, или пороговой единице.

Вообще, слово "вещь" у Лаоцзы связывается, прежде всего, с понятием единицы, единичности. Так, в главе 39 при перечислении "обретших единое" (буквально, единицу) он только для вещей усматривает в этом равенство с их рождением. Для вещи "обрести одно" — значит родиться, прийти к наличию, наличествовать, быть тем, что она есть, то есть вещью. Вещь — понятие наибольшей неопределенности личного бытия, наличествующее нечто. В главах 14 и 21 Дао называется "расплывчатым", "смутным", "неясным". Именно такая неопределенность вещи (вещь как нечто) и отличает

единицу. Об этом в западной и русской философии (уже после Лаоцзы) тоже хорошо известно. Ничего не сказать о чем-то, кроме того, что оно одно, единично, значит дать ему минимум определения, дойти лишь до "порога" его выясненности, граничащего с абсолютной неясностью.

Но Лаоцзы в Дао, взятом как наиболее неопределенная вещь — единица, находит максимум определенности. Это — определенность, не субъективно воспринимаемая со стороны, и не статика, а динамика Дао — пороговой единицы, как его самоопределение, равнозначное самосозиданию, сотворению себя. Указывая вообще на единичность, вещь в свою очередь занимает в пороговой структуре наиболее "видные" завершающие позиции, определяющие "лицо" единицы. В главе 21 в полном соответствии со структурой триединства выделяются три позиции — этапы в становлении Дао: в качестве "образа", "вещи" и "сгущенности". "Образ" отмечает единицу на переходе к двойке, "вещь" — двойку на повороте к тройке, "сгущенность" — тройку на грани чувственного бытия. Каждая позиция означает "порог" соответствующего числа, и все они сливаются в одну пороговую единицу.

В этом качестве образ "невиден" и называется "образом отсутствия вещей" (14). О нем же идет речь в тех случаях, когда говорится о "великом образе", у которого "нет формы" (41). Он невиден, невеществен, бесформен.

Относясь, как и образ, к пороговой единице, вещь тоже, безусловно, "невидна" и бесформенна. Но в структуре триединства она занимает свою особую позицию, которая определяется тем, что само понятие вещи связывается в "Даодэцзине" с формой, оформленностью (51). Вещность есть сформированность, приводящая к наличию. Пока вещь не сформируется, ее нет. Знание о вещи как о ее наличии ничем не отличается от ее минимального определения как единицы. Единица есть само наличие. Стать вещью значит появиться в наличии. Поэтому у Лаоцзы соединенное с вещью оформление синонимично порождению и созиданию (2).

Это подводит к раскрытию соотношения образа и вещи. Поскольку образ сам по себе уже имеется, следующая ступень вещьности — наличия — может означать только его осуществление, переход из возможности в действительность. Образ ассоциируется в "Даодэцзине" с замыслом. Замышлять — значит строить планы, рисовать карту, схему. В строке "добывают трудное из легкого" (63) "добывают" — перевод слова *ту*, означающего также "задумывать", "планировать",

"рисовать". В относимом к Дао искусстве "неумышленного замысла" (73) и в "легкости замыслить еще не начавшееся" (64) ясно просматривается "великий образ" триединства. Переход от "образа" к "вещи", то есть от единицы к двойке, означает воплощение замысла.

Говоря несколько иначе, происходит соединение образа и вещи. Но их соединение есть уже "превращение" двойки в тройку, коей и является "сгущенность". В ней образ и вещь составляют нераздельную целостность. По логике пороговой единицы, "сгущенность" означает высшую степень реализации, абсолютную осуществленность образа-замысла. Вещь выступает началом, а сгущенность концом его воплощения.

Это подтверждается отнесением сгущенности к наиболее подлинному, правдивому, истинному, вызывающему полное доверие (21). В отрицании всего воображаемого и ложного такая характеристика может быть дана именно тому, что имеет место в самом деле, истинно существует, является подлинной действительностью. Наиболее ясно понятие сгущенности определяется в главе 55 — это целостное развитие, или становление, напоминающее "связь самца и самки". Становление обозначает динамику роста, самец и самка — противоположности; здесь выражается мысль о единстве, полном слиянии противоположностей в их движении, переходе друг в друга. Но это как раз иллюстрирует диалектику триединства, где "порог" тройки (сгущенность) выступает целостностью пары — образа и вещи.

Итак, сгущенность есть целостность, равнозначная осуществленности. Тут мы подходим к самой кромке тайны в "Даодэ-цзине" — сгустку чисел, только и обеспечивающему их наличие. Очень важно, что ему оказывается почти тождественным другое важнейшее понятие Лаоцзы, которое становится одним из основных во всей классической китайской философии. Это понятие — "дыхание" (*ци*), очень емкое по смыслу, различно толкуемое и нередко оставляемое вообще без перевода. Оно выражает все ту же мысль о целостности противоположностей. В главе 42 сразу после счета до трех, завершаемого рождением мира чувственных вещей, вводится знаменитая пара противоположностей китайской классической культуры — *Инь* и *Ян*, в своем исходном значении — тень и солнечный свет.

Все вещи, прислоняясь спиной к Тени, обнимают Свет...

Вещь выступает границей света и тени, ее передняя сторона освещена, задняя остается затемненной, только поэтому

она и вырисовывается, получая свою определенность, то есть возникает как вещь, приходит к наличию. Здесь ставится та же проблема осуществленности. И решается она идентично:

...дыхание пустоты приводит их к гармонии.

Под дыханием пустоты понимается сама вещь как грань света и тени, которые она и сочетает в гармонии. Вещная грань пуста, так как свет и тень в нее не входят, но она касается их своей "передней" и "задней" сторонами и соединяет. Лаоцзы понимает гармонию как смесь, поэтому в данном случае речь идет об уже выявленном смешении трех в одно: тени, света и дыхания.

И это все те же три числа пороговой единицы. Подразумевается вещь, взятая в динамике перехода к ней тройки, то есть пребывающая "на пороге" чувственной вещи. "Перевертывание" тройки в вещь означает ее возвращение к единице — продолжение динамики неизменного Дао, встающего в очередной раз с ног на голову, но уже на границе с чувственным миром. У Лаоцзы свет, тень и дыхание равнозначны соответственно образу, вещи и сгущенности или, что то же самое — единице, двойке и тройке как переходным числам. Сгущенность — дыхание — означает воплощение образа — света — путем его слияния с вещью — тенью. Иначе говоря, число три есть осуществление единицы, равное тождеству с ней двойки.

В рамках этого процесса единица, взятая сама по себе, без последующего счета до трех, представляет собой лишь единицу в потенции. Ее переход из возможности в действительность, ее осуществление происходит лишь в том случае, когда она обретает дыхание или сгущенность — тройку. В этом у Лаоцзы проступает некое сходство с учением Аристотеля об энергии (или действии, акте) как осуществлении потенции. Наряду с идеей отделения энергии от потенции у древнегреческого философа проявляется также мысль об изначальной осуществленности бытия, подмеченная М. Хайдеггером и столь высоко им ценяемая, что он считал ее вершиной античной философии*. В этом смысле Лаоцзы идет, пожалуй, даже дальше Аристотеля. При счете до трех происходят "повороты" Дао, его вращение на месте в числовом кругу от единицы через двойку и тройку снова к единице. Неподвижность такой динамики обуславливает изначальное совпадение дыхания — энергии единицы — с ее потенцией.

* См.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 415.

Именно в этой первозданной осуществленности коренится знаменитое "недеяние" Лаоцзы. Он сводит "добро дела (или события)" к "способности" (8): ценит не результат, а возможность, или потенцию, его достижения. В "Даодэцзине" способность предпочитается действию и во многих случаях его заменяет. Лаоцзы, касаясь идеальных ситуаций, наиболее склонен говорить о способности к действию, а не о нем самом (см. 7, 14, 15, 32, 34, 37, 66, 67 и др.). Кульминацией в этом смысле становится глава 10, где Лаоцзы, задавая главные для реализации своего учения вопросы, относит их к наличию способности (слово, выражающее способность, повторяется здесь через строчку шесть раз подряд). Для него в одном только наличии способности уже заключается все дело от начала до конца. Эта ведущая мысль и в главах 63 и 64, подчеркивающих, что конец дела или события не идет дальше его начала: "далекий путь берет начало в пяди под стопой". "Мочь" значит уже все сделать. Поэтому и недеяние называется делом, бездействие действием: "дело недеяния" (2) или то, когда "действуют в бездействии" (3, 37, 63 и пр.). "Успех", буквально: "завершенность", достигаемая при бездействии (47), наиболее непосредственно выражает мысль об осуществленности, тождественной потенции. Именно поэтому говорится о концентрации дыхания — энергии и высшей степени сгущенности у младенца (10, 55), то есть у того, кто только начинает жить. Лаоцзы чит в нем потенцию как тот сгусток энергии, в котором сосредоточено все его осуществление — действительность.

Только такой и может быть пороговая единица. Совпадение потенции и действия, возможности и действительности составляет сущность триединства. Наличие единицы как "перевертыша" Дао абсолютно тождественно всему ее последующему разворачиванию, включая чувственное бытие. Это делает "разбавление" числового сгустка для единицы не только не нужным, но и просто разрушительным. Предлагается жить, не покидая "порога" числа.

Что является главной, определяющей особенностью такого Дао-единицы? Ведь если оно содержит в самом себе все свое будущее, то ни от чего другого, кроме собственной сущности, уже не может зависеть. Прибегая к наиболее общей формулировке, можно сказать, что его определяющей характеристикой становится самостоятельность. Об абсолютной самостоятельности числовой сущности говорит А. Ф. Лосев, в философии которого диалектика числа, основанная на совершенно другой, чем китайская, традиции, обнаруживает ряд сходных черт

с триединством Лаоцзы*. Это можно рассматривать как проявление общей природы числа. В "Даодэцине" все так же акцентируется на мысли о самостоятельности, как и на числе "один".

Это понятие выражается словом *цзыжань*. Его общий семантический спектр, хранимый и современным китайским языком, указывает на природу, на то, что происходит естественно, само собой, самостоятельно, по своей внутренней причине и противопоставляется искусственному. Эта семантика уже вполне ощутима у Лаоцзы. Для него *цзыжань*, несовместимое с действием по "чьему-либо приказу" (51), есть прежде всего независимость, отсутствие вмешательства извне. Так открываются "врата" в самые большие "глубины" Дао.

Его независимость совпадает с одинокостью: оно всегда "одно" (25). Это именно одинокость как антипод тождеству с "массой", "толпой", отличающая человека в самые первые мгновения его жизни (20). Но такая одинокость не есть оторванность и равнозначна уникальности, ибо относимое к понятию *цзыжань* предстает предельно редким: например, слово, столь редко звучащее, что его почти и не слышно. Ведь оно находится на пороге слышимости (см. коммент. к 14, 23). *Цзыжань* является определением именно пороговой единицы. И в ней в данном случае на первый план выступает понятие индивидуальности.

На этом уровне редкость как уникальность непосредственно соединяется с тем, что Лаоцзы обозначает местоимением первого лица "я". "Я" означает единственность (см. коммент. к 70 и главу IV первого раздела). Но тогда и *цзыжань*, тождественная такой единственности, есть "я". Дао-единица, как *цзыжань*, предстает личностью.

Это подводит к более точному пониманию и переводу слова *цзыжань*. Оно состоит из двух иероглифов: *цзы* — "сам" и *жань* — "такой", второй из которых может выступать суффиксом качественных слов — прилагательных и наречий, обозначая признак качества. Тогда *цзыжань* есть не что иное, как "самостный". В главе 25 это слово используется как существительное — "самость".

"Я самостен" (17), значит "я" личностен, представляю собой индивидуальность. *Цзыжань* в указанном понимании и становится самым первым, изначальным и потому наиболее важным определением Дао, выступая как его высший принцип:

Дао свой пример находит в самости (25).

* См.: Лосев А. Ф. Мир, число, сущность. М., 1994. С. 787 и другие его труды.

Этот принцип является исходным и для всего сущего, рождаемого триединым Дао, ибо наличие самости признается у "десяти тысяч вещей" (64).

Может возникнуть сомнение в личностной сущности Дао. Ведь оно ведет себя в "Даодэцзине" совсем не так, как Бог в Библии: вроде бы не говорит, не называет себя "я", не ведет диалога с человеком, не обращается к нему на "ты" и пр. Современная философия хотя и может усматривать в нем абсолют, но явно безличностный, что дает основание сравнивать его с образом библейского Бога. Божественный лик в Библии сильно очеловечен, приближен к земному человеку, эмпирической личности. Для Лаоцзы такое предметное восприятие личности неприемлемо. Он выводит ее понимание за пределы чисто человеческого, чувственного бытия, которых она лишь касается. На нее можно только намекнуть, подводя, таким образом, к интуитивному постижению личностного Дао, недоступного для словесного понятийного определения. Самость требует опустошения сердца — отказа от знаний и жизнеустремлений (3). Это означает отрицание дифференцированного сознания, которое привязывает к эмпирической действительности и делает от нее зависимым. В результате открывается возможность обрести характерное для Дао искусство "неумышленного замысла" (73). Самостная личность находится на грани бессознательного, она непреднамеренна, спонтанна. В этом состоит еще одно из основных значений *цзыжань*, указывающее на то, что происходит не в соответствии с заранее намеченной целью, не по рациональному расчету, а вполне самопроизвольно.

Итак, Дао как вещь, то есть в качестве нечто — единицы, сочетает в себе полную неясность и нечеткость с абсолютной определенностью. Ничто не может быть более определенным, чем личность, индивидуальность. Неповторимость индивидуальности в том, что она отлична от всего остального, и данное отличие составляет предельную степень ее очевидности, определенности. Возможность неопределенна и выясняется лишь при своем переходе в действительность, но у Лаоцзы они совпадают и потому в высшей степени неопределенное обращается в высшей степени личным. Тождество личного и безличного достигается в спонтанном, означающем свободу, которая понимается как возможность самоосуществления. А самоосуществление есть опять-таки та же потенция: возвращение к себе, сохранение своей изначальной сущности.

Совершенно естествен в данном случае вопрос, как избежать "перевода" уже осуществленной потенции в действительность. Он же подразумевает и отличие истинной действительности от ложной. Так сам собой встает вопрос и о бытийности триединства.

Уже из логического определения вещи, как отмечалось, следует тождество единицы с понятием наличия. Лаоцзы говорит в главе 40:

Десяти тысячам вещей под Небесами жизнь дает наличие, а само наличие рождается от неналичия.

Возникает явная параллель с высказыванием из главы 42 о рождении тройкой десяти тысяч вещей. Так как тройка равнозначна единице, то из сопоставления указанных строк очевиден вывод о тождестве единицы и наличия. Но единица здесь не обычная: она совпадает с тройкой в качестве триединства или пороговой единицы. Это определяет и специфику самого наличия.

Понятия наличия и неналичия выражают два иероглифа: ю — "иметься", "быть в наличии" и у — антоним ю и универсальное отрицание "нет", которое можно дословно перевести, когда оно используется в роли подлежащего, как "нетость". Мысль о происхождении наличия от неналичия, отсутствия или "нетости", подводит к пониманию истинно-сущего.

Как тройка есть переход от двух к трем, так и наличие составляет переход от неналичия к наличию. Рождение наличия от неналичия — это лишь выраженная другими словами мысль о рождении тройки двойкой. Наличие предстает тоже переходным, промежуточным.

В связи с этим не случайно не упоминается о еще одном "наличии", предшествующем двойке — "нетости" — а именно: о рождаемой Дао единице. В самом ее возникновении изначально уже заключен переход в неналичие — двойку, абсолютно тождественный обращению двойки в тройку, то есть превращению "нетости" в наличие.

Что же в таком случае представляет собой Дао до того, как рождает единицу? Поскольку это порождение есть его переход в свою противоположность, оно не может не быть противоположностью единицы. Единице противоположно множество, обозначаемое двойкой, но его в данном случае следует исключить, так как речь идет о том, что предшествует единице, а не о следующем за ней числе. В таком "урезанном" виде единица остается вещью в качестве



"ничто" и просто наличия. Тогда противоположное ей изначальное Дао есть ничто и неналичия. Данное состояние отнюдь не делает его равным "нетости" двойки, которая может возникнуть только из сравнения с наличием — единицей, исходное же ничто сравнить не с чем. Невозможно определить, что такое ничто, когда неизвестна его противоположность — нечто. Если Дао в своем изначальном состоянии — ничто, то совершенно неопределенное и непостижимое. Условно его можно назвать сверхничто. Поэтому схема творения в главе 40 двойственна. Намеченные в ней этапы — переходы от неналичия к наличию и от наличия к десяти тысячам вещей — можно понимать, с одной стороны, как движение Дао от двойки к миру чувственных вещей, а с другой — как ту же динамику, но уже начиная с изначального Дао и затем через триединство к чувственному бытию. В обоих случаях именно в этом триедином числе воплощается наличие само по себе, тождественное переходному, пограничному состоянию. Подлинное бытие есть пороговая единица как переход от отсутствия к наличию, промежуток между тем, что есть и чего нет, грань, разделяющая и одновременно сводящая воедино существующее и несуществующее. Это и есть энергетическое дыхание двойки — ничто, возвращающее вещи к соприкосновению с изначальным отсутствием — условием их истинной жизни.

В "Даодэцине" разворачивается четкая метафизическая схема. На первом этапе абсолютное ничто приходит к самоограничению, воспринимая себя как что-то одно, нечто, которое для своего определения должно быть отлично от исходного ничто, ему противопоставлено. В данном случае ничто уже не абсолютно, а относительно, сопоставляемо с нечто. На фоне такого ничто только и может наиболее четко проступить очертание нечто, наличия, или единицы. Но это очертание, определяющее единицу и ее, собственно, составляющее, остается тем же фоном, то есть ничем. Так возникает второй этап: превращение нечто, наличия, единицы в ничто, в отсутствие, в двойку, иначе говоря, происходит их взаимное отождествление. Их тождество при различии между ними означает в то же время третий этап, переход к тройке: создание целостности пары — ничто и нечто, отсутствия и наличия, двойки и единицы. Ничто единственно, кроме него, ничего нет, и в итоге возникает пороговая единица, истинно-сущее, единственно подлинное бытие.

Триединое число, как противоположность абсолютной неопределенности, должно быть высшей, самой полной определенностью. Но изначальная неясность составляет только один

его рубеж — исходный, а есть еще и завершающий, которым становится переход тройки к чувственному миру. Взятая в онтологическом масштабе, пороговая единица оказывается посередине, в промежутке между непостижимым и эмпирической действительностью. Но тогда чувственное бытие может показаться обязательным конечным условием ее определения. Без него она вроде бы не полностью осуществлена, не полна, не задышит жизнью. А Лаоцзы усматривал в Дао совершенную полноту. Так, казалось бы, возникает необходимость еще в одном, на этот раз означающем чувственный мир, числе: в четверке или четверице и в единстве первых четырех, а не только трех, чисел — в тетрактиде. Но у Лаоцзы триединство вмещает вместе с "парой" и "четвертого" — человеческую эмпирию. В данном случае все снова кончается на счете до трех.

Четверица встречается в "Даодэцине" один раз, в главе 25, где ей придается особое значение:

Наделяю эту вещь прозванием "Дао" и через силу отыскиваю для него имя "Великое". Великим называю уходящее, уходит — значит далеко находится, а далеко находится — значит возвращается. Поэтому-то Дао и велико, велико Небо, велика Земля, велик и царь. Во вселенной пребывают четверо великих, и место одного из них занимает царь.

Несмотря на появление четвертого, логика отрывка всецело триединая. Наделение Дао именем "Великое" означает его переход к единице. "Великим называю уходящее" соответствует превращению единицы в двойку, поскольку иероглиф "уходящее" имеет еще значение "умирать". Единица уходит, то есть умирает в этом качестве и становится своей противоположностью — двойкой, множеством. Следующий этап — пребывание вдали означает переход от двойки к тройке, уводящий еще дальше от исходной единицы. Но данная ситуация знаменует в то же время заключительный, четвертый этап — поворот тройки к десяти тысячам вещей, совпадающий с возвращением к порогу рождаемой единицы. В рассмотренную схему полностью укладываются "четверо великих": переход к единице воплощает само изначальное Дао, от единицы к двойке — Небо, от двойки к тройке — Землю, от тройки к чувственному бытию — царя (человека). При четырех переходах счет дальше трех не идет. Тетрактида оказывается тождественной триединству, пороговой единице. Строка "и место одного из них занимает царь" буквально значит не только: "царь выступает здесь одним из этого", но также:

"царь пребывает (сидит, неподвижно находится, живет) среди них (здесь) в этом (их) одном (едином)". И последний вариант с учетом склонности Лаоцзы к самостоятельному использованию числа один предпочтителен. Намек на такое прочтение здесь во всяком случае содержится (см. также коммент. Ван Би к данной главе). Абсолютная полнота триединства вне подозрений в "Даодэцзине".

Говоря об исторических источниках, первообразах и мыслительных предпосылках христианской Троицы, указывающих на ее "архетип", К. Юнг отмечает, что троичное число менее целостно, чем тетрактида, и нуждается в дополнении до четверицы. Опираясь на традиционные западные представления, он называет геометрическим соответствием триединства треугольник, а тетрактиды квадрат, который по своей целостности превосходит треугольник, приближаясь к совершенству круга: Идеальная полнота — нечто круглое, круг, однако его естественное минимальное членение — четверица*.

Триединство Лаоцзы, как уже отмечалось, запредельно всему физическому и пространственному, но он может его представлять в чувственно воспринимаемых образах, которые носят исключительно условный характер и выступают в качестве намека, способствующего интуитивному постижению сущностного числа. Такими намеками, взятыми из геометрии, становятся у него круг и квадрат.

Определяя в главе 25 Дао как "вещь", то есть в качестве триединого числа, Лаоцзы одним из его главных признаков считает то, что оно "ходит кругом", иначе говоря, связывает триединство с круговым движением и кругом. Круг дает наиболее наглядное представление о неподвижной динамике Дао в образе вращения на одном месте. Скорее всего и по этой еще причине он так часто называет Дао небесным, считая самым близким к нему Небо (9, 10, 25, 47, 73, 77, 79, 81), ибо в китайской традиции именно Небо представлялось круглым. "Квадратностью" Лаоцзы наделяет "Премудрого человека" (58) и в конечном счете тоже возводит ее к Дао, которое называет "великим квадратом" (41). Поскольку человек-царь и мудрец в "Даодэцзине" — синонимы, понятие квадрата явно ассоциируется с "царем" как с "четвертым" из главы 25. Квадрат у Лаоцзы соответствует четверице. Связь чета с квадратом традиционна. Соотносимая с четным числом, а значит,

* См.: Юнг К. Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Юнг К. Г. Ответ Иову. М., 1995. С. 69.

и с четверкой, Земля считалась в китайской традиции квадратной.

Квадрат у Лаоцзы всецело вписан в круг, являясь округлым:

У великого квадрата нет углов... (41).

Только в этом контексте становится понятна его фраза:

Вот почему Премудрый человек, квадратным делаясь, не режет (58).

Квадрат так вписывается в круг, что круг, который при этом "не режут", полностью сохраняется* — намек на всю ту же подвижность Дао в покое, когда при счете от одного до трех результат остается неизменным: пороговая единица или триединство.

Более конкретно такое вписывание квадрата в круг определяется триединой формулой. Из главы 25 следует, что Небо соответствует единице, Земля — двойке, человек (царь) — тройке; на языке геометрии — кругу, квадрату и снова кругу. Дао "перевертывается" в единицу, круг и Небо, они, в свою очередь, превращаются в двойку, квадрат и Землю, которые приходят к целостности триединства: к тройке — единице, квадрату — кругу, человеку — Небу.

Так Лаоцзы решает проблему "четвертого элемента", поднятую К. Юнгом. Если исходить из понимания триединого числа в "Даодэцзине", то нет никакой нужды дополнять его четверицей: она в нем, как и все остальное, присутствует изначально. Вслед за Дао, которое останавливается на пороге числа, триединство не идет дальше порога чувственной вещи. Пороговая единица ее только касается. Таков чувственный мир на грани перехода к нему тройки. Поэтому и не возникает необходимости в четвертом, как нет по отдельности и первых трех чисел: все — на пороге, но чтобы ступить на него, требуется не больше и не меньше как триединство. Вот почему Лаоцзы так высоко ценит умение вовремя остановиться (32, 44): в нем заключается глубокий метафизический смысл.

Подытоживая высказывания Лаоцзы о Дао как о вещи, осталось сказать, что его погранично-числовая характеристика, подводящая к идее истинно-сущего, несомненна. Вещь является "третьим" — промежутком между единицей и двой-

* В соответствии с этим мудрец и при своей "квadratности" не угловат, не задевает углами, не наносит ущерба, не "режет".

кой, между нечто и ничто, наличием и отсутствием. Так как единица, нечто и наличие есть лишь "перевернутое" ничто, то вещьность указывает на то же ничто, но только обретшее границы, очертание, форму. Промежуток ведь и выступает таким поставленным в границы ничто. Тут еще следует уточнить, что ничто, или отсутствие, тождественно у Лаоцзы понятие пустоты, которое он напрямую связывает с абсолютным покоем (16), промежуток (5) и приводит в качестве одного из главных определений Дао (4). Вещь, синонимичная по своей сути оформленности, оказывается тогда оформленной пустотой или формой пустоты.

Эта мысль особенно очевидна в главе, где Лаоцзы отождествляет полезность вещи с тем, чего в ней нет, с ее отсутствием (11). Чувственно воспринимаемое в вещи не составляет вещи. Телега есть средство передвижения и перевозки, но, будучи негодной из-за непроделанного отверстия в ступице, она при всем своем внешнем сходстве с телегой не является таковой, то есть, по сути, не телега. Как в примере о том, что все наличное, составляющее повозку, еще не приводит к ее возникновению (39). Пригодность, использование — сущность вещи, ее вещьность, и происходит она от неналичия. Отсюда Лаоцзы связывает применимость — вещьность — также с пустотой (4).

Эта мысль о вещи как об ограниченной пустоте открывает необычные жизненные горизонты. Если попытаться уточнить ее смысл и дать ей самое простое и ясное определение, то вряд ли можно отыскать что-либо другое, кроме понятия пустого места. Лаоцзы к нему и приходит. Оно является одним из ключевых в "Даодэцзине".

У Лаоцзы вообще понятие "место", его качество и отношение к нему входят в число высших жизненных критериев (8, 30, 72 и др.). Выяснить местонахождение значит, по сути, уже все определить. Он нередко стремится в первую очередь подчеркнуть то, где предпочитают или избегают находиться (см., напр., 31 и др.). Самое ценное — сохранение "своего места" (33).

Это понятие часто означает состояние: не просто "место", а нахождение, пребывание на одном месте (чу, цзюй), тождественное "стоянию" (ли). В нем подчеркивается момент неподвижности. В этом качестве оно обычно ставится в пару со своей противоположностью — движением: "пребывать" и "проводить" (2), "стоять" и "ходить" (25), "жить на покое" и "применять оружие" (31) и т. д. Место значит покой. Покой, как известно, связан с пустотой, которая тоже составляет пару

с движением, выступая его противоположностью (5), — очевидное подтверждение тому, что понятия места и пустоты нераздельны. Если это место, то обязательно пустое, а если пустота, то непременно ограниченная, имеющая место. Таким и оказывается Дао как вещь: пустым местом.

Если вещьность есть полезность, то какова польза вещи в качестве пустого места? Ответ здесь тоже чрезвычайно прост и очевиден. Пустое место — это то, что способно вмещать. Вместимость, емкость — вот сущность пустого места, его смысл. Если куда-то вместиться невозможно, то это место либо не пусто, либо пустота безгранична, безместна. Глава 21, где Лаоцзы характеризует Дао как вещь, начинается со строки о вместимости добродетели, выступающей в качестве параллели к вещиности Дао. "Дао в смысле вещи" и емкость добродетели — синонимы. Это подтверждается и тем, что предпосланное добродетели определение, выраженное словом *кун*, имеет значение не только "великая", но и "пустая" (буквально: дыра, щель, отверстие). Быть вещью значит обладать емкостью пустоты — пустого места.

Добродетель щели предстает чрезвычайно емкой. Именно емким называет Лаоцзы "знание незыблемого" — одну из основных своих исходных категорий и отождествляет емкость с общностью (16). Этот смыслообраз, как и пустое место, пронизывает всю философскую стилистику "Даодэцзина".

Его выражают прежде всего многие ключевые понятия, образующие ее стержень: ворота, дом, чрево, кузнечные мехи, долина, чаша и др. Они являются чувственными намеками на настолько простое, что нельзя представить ни чувственно, ни мысленно: на беспредельную емкость ограниченной определенным местом пустоты. Дверь или ворота, как проем, есть один из таких ярких образов ограниченной пустоты, вмещающей всех, кто через нее проходит. Но главным импульсом для такого интуитивного восприятия ставится, пожалуй, сосуд, чаша, которые ценятся именно за свою пустоту (9). Исполнен глубокого метафизического смысла выбор в качестве определения Дао слова *чун*, чьим исходным значением является пустота не вообще, а именно чаши (4). Это слово используется применительно и к другому важнейшему понятию — "дыхание" (42). Лаоцзы называет Дао "великим изделием" (41) — словом, которое в одном из своих основных исходных значений указывает на чашу, и, говоря в самом высоком смысле о Поднебесной, тоже сводит ее к чаше (29). Для него вещь в наилучший момент своей жизни — когда она только

появляется на свет — есть чаша (28). Так вещьность оборачивается "чашностью", указывающей прежде всего на вмещающую емкость.

Возникает поразительная аналогия с некоторыми идеями М. Хайдеггера, наиболее близкого из современных мыслителей к этой интуиции Лаоцзы:

«Стенки и дно, из которых состоит чаша и благодаря которым она стоит, не являются собственно вмещающими в ней. Если же вмещающее заключается в пустоте чаши, то горшечник, формирующий на гончарном круге стенки и дно, изготавливает, строго говоря, не чашу. Он только придает форму глине. Нет — он формирует пустоту. Ради нее, в-ней и из нее он придает глине определенный образ. Горшечник ловит прежде всего — и всегда — неуловимую пустоту и предоставляет ее как вмещающую в виде емкости. Пустотой чаши предопределяется каждый шаг изготовления. Вещественность емкости покоится вовсе не в материале, из которого она состоит, а во вмещающей пустоте*».

Вся тайна единицы — в чаше, и она составляет главную тайну Лаоцзы: тайну бытия. Вмещать — значит быть. Если в западной философии понятие бытия происходит от глагольной связки быть, есть, то в древнекитайском языке такой связки вообще нет, и у Лаоцзы бытийность — это не то, что "есть", а то, что "вмещает" — *жун*, относится к емкости чаши. Чаша — ближайший зримый образ менее наглядного понятия пустого места. Все в "Даодэцзине" ориентирует на обретение этой бытийной емкости.

Один из главных лейтмотивов данного трактата — призыв к самопринижению и уступчивости. Казалось бы, чисто нравственные пожелания, но они глубоко метафизичны. Ими определяется: быть или не быть, ибо от отношения к ним зависит, какому месту отдается предпочтение. Наиболее ценно "нижнее" и "заднее". "Принизиться" и "отступить" — проявления высшей мудрости (2, 7, 9, 22, 61, 63, 66, 68, 72, 78 и др.). Один из самых излюбленных и близких к Дао образов — вода с ее неизменным свойством стекать вниз, занимать наиболее низкое место (8). А лучшим местом называется "Земля" (там же), составляющая противоположность верха — Неба и соответствующая переходу к двойке и неналичию, — чувственный знак того, когда находятся на грани отсутствия — пустоты. Вода стекает на землю в самые низкие ее места, поэтому она также принимает

* Хайдеггер М. Время и бытие. С. 318.

точную форму того, что ее вмещает, плотно прилегая к его стенкам. Прекрасный образ слияния с границами, очерчивающими пустоту! В этом и заключается смысл принижения и уступчивости: вмещаясь в емкость, полностью с ней отождествляясь и становясь таким же пустым местом. Вмещаются, чтобы вмещать, быть емким.

Так появляется в "Даодэцзине" еще один ключевой образ, синоним емкости — объятия. Он выступает в паре со своей противоположностью, выраженной словами: поставить, встать прямо, крепко (54), то есть с тем, когда устанавливают то, что стоит прямо, в неподвижности. Это сразу подводит к уже рассмотренной паре противоположностей: "стоянию" и "движению". В структуре триединства так устанавливается единица, которая "вставая", возникая, то есть двигаясь, переходит во второе положение, иначе говоря, "обнимается" двойкой — пустотой и покоем, "стоит крепко и прямо", оставаясь неизменной. Но тогда объятия относятся к тому, что обеспечивает неподвижность в движении, в соответствии с древней семантикой обнимать — значит возвращать, делять. Поэтому счет до трех и является таким возвращением пороговой единицы. Именно ее "обнимает" мудрец в "Даодэцзине" (22). Она же имеется в виду под именем "первозданного" — лу (буквально: "необработанная древесина"), которое тоже "обнимают" (19). Ведь единица действительно представляет собой самое первое, не прошедшее еще никакой обработки порождение. Ее же подразумевает Лаоцзы в разбиравшемся выше высказывании: "все вещи, прислоняясь спиной к Тени, обнимают Свет" (42). В данном случае Свету — единице противостоит Тень — двойка. Чем же обнят Свет? Вещью? Но что такое сама вещь? Ведь уже выяснено ее совпадение здесь с гранью Света и Тени. "Объятия" помогают уточнить этот смысл.

Спереди льется солнечный свет, задняя сторона затенена, тень образуется от преграды на пути света, в качестве которой выступает вещь как граница, разделяющая свет и тень. Вещь составляет переход от Света к Тени. Эта грань перехода — вещь и обнимает Свет, образуя "стены и дно" вмещающей емкости. Вот и вся "простая" тайна вещи и бытийности: родиться, жить, иметься в наличии значит быть порожней емкостью, пустым местом. С одной стороны, наличествовать, то есть вмещать свет, единицу и наличие, с другой — отсутствовать в слиянии с тенью, двойкой и неналичием. Это именно тень, а не сплошной кромешный мрак, ибо она самым прямым и непосредственным образом соотнесена вещью со светом.

Тогда признаком самого главного и очевидного — наличия и существования вещи — становится ее незаметность. Лаоцзы говорит, что "использование" — полезность, то есть вещьность, Дао заключается в "слабости" (40). Под слабостью он имеет в виду не физическое бессилие, а степень наличия. Если это звук, например, то на пороге слышимости, то есть практически неслышимый. Подлинной бытийностью обладает вещь, которая находится на грани возникновения или исчезновения. Ближе всего к этому новорожденный. Только такой и может быть грань наличествующего — пустое место.

В учении Лаоцзы с максимальной ясностью обнаруживается исходное основополагающее различие западной и китайской культуры. На Западе быть — это быть, а не быть — значит не быть, и подлинное бытие без "быть" немислимо, а у Лаоцзы только то имеется, наличествует, чего нет: где оно, там одно пустое место. Утверждает он это и самой своей жизнью (ведь о нем ничего доподлинно не известно!), и оставшимся от него Словом. Правда, китайская культура "допустила" непоследовательность и слишком "увлеклась" наличествующим, предпочитая его "пустому" — свидетельство ее сильной конфуцианской окраски. Но и Конфуций только по особенностям древнекитайского языка никогда бы не стал утверждать бытие в западном смысле. Срединный путь для китайской культуры оставался в ее основных направлениях магистральным. А середине без промежутка Лаоцзы не обойтись*. Здесь проявляется тенденция, проникнутая глубоким нравственным смыслом, — избежать объективации. Если слово "быть" само по себе не имеет отношения к нравственности, то соответствующее ему у Лаоцзы "вмещать" означает также великодушие, снисходительность, терпимость. Пустое место "терпимо" к тому, что вмещает; всегда же пустое ко всему терпимо. В этом проявлении великодушия состоит всеобъемлющее, и только оно же обеспечивает наличие. Уступчивость открывает возможность вечной жизни.

Откуда только взяться великодушию у пустого места? Может ли быть у него душа? Еще один, на этот раз последний из кардинальных метафизических вопросов в учении Лаоцзы.

* Позднее, уже в средние века, категории небытия и ничто получают и на Западе определенное развитие (например, в апофатическом богословии), но в целом, по масштабам и глубине проникновения в культуру, они значительно уступают своим китайским аналогам. О недостаточном внимании к этим категориям в западной мысли см.: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 25, 72.

Именно в порожней емкости он и обретает подлинную душу. Начало главы 39 разворачивается как структура пороговой единицы: переходу к единице соответствует Небо, к двойке — Земля, к тройке — душа, к вещам — долина, а далее уже следует чувственный мир*. Душа непосредственно связана с долиной, ибо у Лаоцзы встречается отдельный образ — "душа долины" (6). Долина, как отмечалось, указывает на то же пустое место, что и чаша: с ней сравниваются Дао (32), высшая добродетель (41), достойные мужи древности (15), и она образует собирающую воду емкость, которую заполняет, однако, опять-таки единое (39). Ее синонимы — впадина (22) и ущелье (28). Таким образом, у пустого места — на этот раз в образе долины — есть душа.

Как переход от двойки к тройке, душа составляет целостность пары первых двух чисел, или наличия и отсутствия, *Ян* и *Инь*, Неба и Земли и т. д. Именно поэтому к ней возводится "корень Неба и Земли" — начало исходной космической пары (6). Долина — пустое место — обозначает порог чувственной вещи и ее бытийность. "Душа долины" оказывается тогда душой пороговой единицы — истинного бытия. Дао как абсолютная неопределенность "оборачивается", то есть "видит", познает себя (ведь кроме него ничего больше нет), и, переходя в свою противоположность — полную определенность, достигает самоопределения. Это походит на самосознание, но не эмпирическое, лишенное какой-либо предметной дифференциации, а целостное и совершенно непостижимое. Только такой и может быть душа Дао как вселенского порога.

Его душа — это остановка. Дао останавливается, оглядываясь на себя, и в пустоте прочерчивается результат данного самоограничения — граница, образующая пустое место, которое вмещает мироздание. Все, о чем говорилось до сих пор, посвящено у Лаоцзы, по сути, космогенезу. Главная и единственная его тема, вбирающая в себя остальные, — миротворение. Фрагмент частной человеческой жизни вдруг обретает космическое измерение.

Лаоцзы не мыслит творчества без самоосуществления. Для него творить — значит создавать себя. Но такое самосозидание равнозначно вмещению, вмещают же не себя, а все остальное, которое благодаря этому тоже становится вмещающим.

* Приведенная последовательность не противоречит указанной схеме из главы 25, ибо переход включает грань не только предыдущего, но и последующего члена, каждый из которых может браться как в своем начальном, так и в конечном пределе, и тогда, скажем, Небо — это грань перехода и от Дао к единице, и от единицы к двойке.

Так создается мир, творцом которого выступает Дао. Творя себя, оно дает место иному, которое благодаря этому тоже получает возможность самосозидания. Иное есть "перевертыш перевертыша" — пороговой единицы. Дао, переходя в нее, вновь перевертывается уже в чувственный мир, чтобы в его лице продолжать наслаждаться собственной свободой.

Это творчество в самом высоком и прямом смысле: создание абсолютной единицы — единственности, неповторимо уникального, чего не было, нет и не будет. Относясь к самоосуществлению, оно мыслится как переворот, полное переименование себя с переходом в свою противоположность. Но революционность перемены обеспечивается ее равенством возвращению к исходному состоянию. Сбережение своей изначальной сути предстает единственно подлинным и настоящим творчеством.

Весь "Даодэцзин", собственно, является философией и психологией такого творчества. Числовая сущность творения в нем сводится к пороговой единице, чей разворот в триединство образует структурную динамику творческого процесса, его психологию. В ней нет ничего субъективного: это движение космической души, великодушие долины вселенной.

Дао как триединое число есть замысел, тождественный своему воплощению, и в данном качестве он выступает замыслом — смыслом всего мироздания. Эта мысль особенно наглядно выражена в заключительных строках главы 73:

Дао Небес умеет без борьбы одерживать победу, умеет молчаливо откликаться, является само без зова, умеет неумышленно замыслить. Широко раскинута сеть Неба, и хоть она редка, но из нее не выскользнуть.

Победа, отклик, приход, замысел отмечают порог соответственно единицы, двойки, тройки и чувственного бытия. Замысел — это грань перехода тройки к десяти тысячам вещей, или вмещающая их "душа долины". Завершающий этап в динамике пороговой единицы — вот замысел Дао, который раскинут над миром сетью, редкой как предельный минимум чисел, составляющих триединство, и всеохватной. Он и составляет миротворение, заключенное в подлинном бытии, сущности вещей, а то, что ему предшествует и образует, — психологию этого космического творчества. Психологически к творческой сути Дао оказываются в наибольшей степени близки образы войны, сексуального акта, материнства и младенчества.

В отношении к войне Лаоцзы кажется противоречивым. С одной стороны, он предстает явным пацифистом (46),

а с другой — как будто бы допускает возможность вынужденного "применения оружия" (31). Но если его пацифизм, отрицание войны как фактора эмпирической действительности человечества, вполне буквален и сомнению не подлежит, то признание им непреднамеренной военной схватки намекает на "войну" совсем иного рода. Под ней имеется в виду переход Дао к единице, в котором и проявляется его умение "одерживать победу".

Из всех упоминаемых в "Даодэцзине" сфер и уровней государственной деятельности победу предполагается одерживать именно на войне: войскам и при применении оружия (76), в сражении (67), над врагом (68). Победить в самом общем смысле значит превзойти, достигнуть превосходства. Это обуславливает как раз наличие единицы, которая, чтобы возникнуть, должна отличаться своей единственностью — уникальностью, составляющей ее превосходство, — победу над всем иным. Кульминацией военной победы становится утверждение своего существования в разгроме, ликвидации противника. В убийстве проступает главный признак такой победы (31). И Дао тоже оказывается приобщенным к убийству и смерти: оно отнесено в главе 74 к "ведающему убиением". Единице, или наличию, чтобы оформиться, требуется переход к двойке — неналичию и ничто, то есть самоустранение. Так вступает в действие "оружие" самоосуществления. Лаоцзы называет это отвагой дерзости, приводящей к смерти (73). Ей соответствует почитание "правой стороны" (31), указывающей на начало счета именно с единицы, то есть с правой стороны, "войны", "убийства" (в старом китайском письме строки располагались справа налево).

Но единица — наличие, побеждаемая двойкой, — неналичием, затем "воскрешает" при переходе двойки к тройке с возвращением к единице. Это уже соответствует смелости быть скромным (73) и почитанию левой стороны (31). Поэтому как нераздельны в Дао единица и двойка, движение и покой, так составляют пару друг с другом дерзость и смирение, правое и левое. Победа "на войне" оборачивается умением "молчаливо откликаться", то есть выражать полное согласие с "противной" стороной.

Такой предстает психология пары в триединстве, где "война" ведется без всякой воинственности и гневливости (68), отличается сочетанием дерзости со смирением и "победа над врагом" достигается не в схватке и борьбе. Эта "боевая пара" сражается за то, чтобы быть все тем же пустым местом,

уступающим себя другим. Отсюда уступчивость как главный принцип военной стратегии:

Стратеги говорят: я смею быть лишь гостем, не хозяином, скорее отступлю на шаг, чем двинусь на вершок вперед (68).

Лаоцзы говорит также о "победе над собой" (33), более прямо указывая на то, что подразумевает: творческое самостановление единичности, в котором противоположность "своего" и "чужого" снимается. Образ войны позволяет особенно наглядно выделить крайнее несходство, "враждебность" друг другу обоих членов пары, несмотря на их полное взаимное отождествление. Напряжение в этой пограничной ситуации, составляющей бытийную емкость, при всей ее пустоте и покое, остается. Его подчеркивают и другие образы "Даодэцина", например натянутого лука (77), кузнечных мехов (5). Наиболее сильно оно проявляется именно в военном мотиве. Творчество — коренной перелом, подобие войны, которое определяет бытие личности, являясь главным и единственным событием ее жизни.

Другим иносказанием в "Даодэцине", самым близким к образу войны, становится "связь самца и самки". Самец соответствует единице, самка — двойке. По общей для китайской культуры традиции они входят у Лаоцзы в оппозицию *Инь* и *Ян*, где *Ян* — солнечный свет, движение и жар, указывающие на мужское начало, а *Инь* — тень, покой и холод — на женское. Подлинное бытие, тождественное пустому месту, вполне совпадает с границей между *Инь* и *Ян*, образующей, как рассматривалось выше, вещь в качестве нечто или наличия — единицы. Это превращает "связь самца и самки", то есть половой акт, в наглядный знак самой бытийности, истинно-сущего.

Он тоже походит на сражение, в котором одерживается "победа", только достается она не самцу, а самке, благодаря ее пребыванию в неподвижности — "покое" и "внизу" (61). Двойка относится к "низу", "земле", связывается с покоем и пустотой, образуя фон, на котором проступает, определяется очертание единицы — самца. Будучи всецело творческим, бытие совпадает с самосозиданием личности, и образ совокупления служит как раз для того, чтобы это подчеркнуть. Подлинная индивидуальность не мыслится только мужской или женской, в ней оба элемента должны составлять пару триединства, то есть не просто наличествовать, а соотноситься между собой по принципу перехода единицы к двойке. Лаоцзы выдвигает идеал муже-женской личности:

Кто, зная о своем мужском начале, сберегает в себе женское, становится ущельем Поднебесной. А став ущельем Поднебесной, не разлучается о незыблемую добродетелью и возвращается к младенцу (28).

Ущелье, как мы знаем, та же долина, или пустое место, составляющее подлинное бытие — индивидуальность, к которым ближе всего младенец. Путь к этой сути личности лежит через отождествление с женским началом. А это означает не только уже отмечавшуюся приниженность, но также слабость, мягкость, хрупкость. Победа самки над самцом принадлежит тому же случаю, что и неоднократно упоминаемое в "Даодэцине" превосходство слабости и мягкости над твердостью и силой (36, 78). Но поскольку мягкость и слабость называются "спутниками" зарождающейся жизни, выступая противоположностью смерти (76), женственность сближается с инфантильностью. Как из тройки складывается пороговая единица, так в бытийном творении под личиной женской слабости и мягкости, соединенных с детской непосредственностью, таится негиблемость мужского характера. В конечном итоге все возвращается к единице — самцу, уже "оформленному" счетом до трех, где ведущим является женский элемент. Лаоцзы представляет истинно-сущее в образе мужчины, который внешне по-женски мягок, принижен и уступчив, отличается инфантильностью, но внутренне чрезвычайно собран и тверд. Такого "мужчину" — пороговую единицу может родить только "женщина" — двойка.

Поистине, какое-то мистическое предчувствие Христа, рожденного от Бога-отца девою Марией, не включенной, правда, в Троицу. Несмотря на ассоциации с соитием, пороговая единица появляется тоже, по сути, в результате "непорочного зачатия", ибо совокупления, как и "войны", ведущейся без вооруженной схватки, не происходит. Недаром самым выразительным знаком творческой энергии становится новорожденный, которому "неведома связь самца и самки" (55). В потенции уже все осуществлено без перехода к акту. И какие при этом обнаруживаются черты сходства в характерах Дао и Христа!

У Лаоцзы именно женское начало создает целостность пары противоположностей: он вводит понятие "врат потаенной самки", которые называет "корнем" исходной космической оппозиции — "Неба и Земли", отождествляя самку с "духом долины" (6), то есть с бытийной емкостью — вмещением. Так "ворота", означающие здесь входную часть женских детородных органов, тоже становятся чувственным знаком истинного творения — бытия.

В данном случае под "самкой" уже подразумевается мать и материнство в их связи с ребенком и младенчеством, или — в соответствии со структурой пороговой единицы — переход от двойки к тройке. Это Дао главы 73 на том этапе, когда оно, наподобие матери, всей душой стремящейся к своему ребенку, "является само без зова". Образ матери — один из центральных в "Даодэцине": матерью называется Дао (25). В связи с этим, правда, возникает внешнее противоречие, так как ее "детьми" становятся наряду с Поднебесной (там же) и государством (59) "десять тысяч вещей" (1); а они происходят, как известно, от тройки, которая не "мать", ибо сама, в свою очередь, рождается от "матери" — двойки. Но по логике триединства никакого противоречия нет: имеются в виду вещи на переходе к ним тройки, то есть на пороге их чувственного бытия, а значит, и на грани тройки, совпадающей с поворотом к ней двойки. Женское материнское начало, образуя очертание мужского — пороговой единицы, оказывается наиболее близко к вещественному материальному миру. Поэтому для "ребенка" Дао, для того, кто пребывает в чувственном бытии не всецело и только на его грани, высшей ценностью является кормящая мать (20). Так взаимная привязанность матери и ребенка превращается в еще один чувственный знак истинно-сущего. Главное этическое понятие у Лаоцзы — материнская любовь — предстает глубоко метафизическим, бытийным (см. о нем 67 и главу V первого раздела книги).

Таков разворот триединства — миротворения. Его составляют сливающиеся в один "пороги" первых трех чисел: противостояние, творчество и сбережение созданного. Иначе говоря, натиск, смягчаемый принижением и покоем, которые переходят в безотчетную любовь. Это образует у Лаоцзы механизм и психологию истинного бытия как самостановления индивидуальности. Пустое место оказывается не таким уж пустым.

В максимальной наполненности, подобной пустоте (45), коренится сама философия Лаоцзы. Она кажется возникшей на пустом месте, минуя всю предшествующую ей культурную традицию.

Прежде всего в нее не умещаются традиционные религиозные представления. У Лаоцзы нет ни грана почтения к верховному божеству — "Владыке", как и к другим богам и духам, в которых верили тогда китайцы. Для него этот "Владыка" уступает в первичности Дао и не имеет уже заметного значения (4). И духи тоже ставятся им в полную зависимость от

Дао (60), чья пороговая единичность определяет даже их существование (39). Взгляды Лаоцзы давали основание считать его совершенно бескультурным, а значит, и безнравственным, ибо он полностью отвергал такой краеугольный камень культуры того времени, как ритуал (38), который означал тогда не только религиозный обряд, но и этические нормы жизни.

И самое удивительное — никаких конкретных ссылок на традицию для подтверждения своей правоты. А ведь для его современников это был бы решающий аргумент. Не спасают положения и те единичные случаи, когда он упоминает об "искусных мужах древнего времени" (15), или о тех, "кто в древности умел следовать Дао" (65): они безымянны и — главное — указывают на людей, которые ориентировались не на получение со стороны, включая и исходящие от "предков", а на самостоятельное Дао, то есть на самих себя. Эти отсылки равнозначны призыву исходить из собственной сущности.

Древность соответствует в структуре триединства двойке, а современность — единице, ибо "Дао древности" — "древнее начало" является для "нынешнего наличия" таким же ведущим, как двойка для единицы (14). Без двойки — ничто не формируется, единица — нечто со своей пороговой сущностью подлинной бытийности. Двойка возвращает единицу к исходному неналичию. Поэтому истинно историческим, включая мысли и учение, может быть только возникающее на границе изначального ничто и рождаемого им нечто, не вмещающее реальную эмпирическую историю. Лишь тот принадлежит истории, кто возвращается к ее самому первому истоку, не зафиксированному еще ни в каком историческом событии. Это сразу выявляет ошибочность расхожего мнения о том, что Лаоцзы призывал вернуться к временам первобытного общества, к состоянию природной дикости и варварства. Ведь оно составляет хотя и ранний, исторически скудно засвидетельствованный, но вполне определенный известный этап эмпирической истории. Не призывал он вернуться и к зверям, не знающим истории, ибо жить на грани ее отсутствия не значит находиться вне истории.

И все же он, видимо, отдавал предпочтение более раннему, хотя и относившемуся к исторической эмпирии. Оно было для него, как и некоторые вещи чувственного мира, условным знаком, намекающим на непостижимые для эмпирического сознания истоки жизни. Именно таким образом сохранялась в учении Лаоцзы связь с традицией.

По свидетельству древнекитайского историка Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.)*, Лаоцзы был уроженцем одного из княжеств, на которые тогда делился Китай, — Чу, самого южного и в глазах своих северных и центральных соседей наиболее "отсталого", "варварского", сохранявшего архаику верований и социальных форм. Это подтверждается наличием южных диалектизмов в языке "Даодэцзина" и содержанием его философии. В число основных чужих "пережитков" входил прежде всего шаманизм, где главной фигурой выступала женщина-шаманка, которая для общения с духами доводила себя пляской и пением до экстатического иррационального состояния. Хотя и философски переосмысленная, эта традиция находит выражение у Лаоцзы в таких важнейших положениях его учения, как акцент на женском начале, выдвижение понятия космической души, исключительная роль целостного интуитивного знания.

Примечательно, что в Древнем Китае философия уроженца Чу началась с обращения к самым первым архаическим пластам человеческой культуры. Дао у Лаоцзы при переходе из одной противоположности в другую, умирая и возрождаясь, становится не чем иным, как миротворением. А ведь это восходит к очень ранней, общечеловеческой по своей сути "мифологии жертвы", о которой писал А. Ф. Лосев. Он отмечал "ту отдаленную ступень мыслительной слитности", когда возникновение космоса могло представляться только как саморасчленение изначально нераздельного целого: "Желая расчлениться и оформиться, перейти от безразличного и безраздельного хаоса к расчлененному и упорядоченному космосу, этот единственный и возможный мир сам при помощи своих же собственных средств и от своего же собственного лица приносит эту жертву расчленения самому же себе"**.

Следы этой наиболее ранней космогонической мифологии прослеживаются и в Древнем Китае. Таков, например, образ матери — прародительницы Нюйва, создававшей мир своим превращением в "десять тысяч вещей". К этому мотиву близко распространенное в мировой мифологии представление о космогенезе как о разделении изначального целого на Небо и Землю. Его рудименты также обнаруживаются

* Жизнеописание Сыма Цяня, посвященное Лаоцзы, см. в заключительном разделе книги.

** Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 150.

в древнекитайской мифологии* и в философии Лаоцзы выражаются вполне явственно, когда он сравнивает "промежуток между Небом и Землей" с кузнечными мехами, намекающими на пустую емкость — творящее начало (5). Это разделение — промежуток предстает у него в качестве миротворения и, как было ранее показано, является одним из ключевых образов "Даодэцзина".

Так первоисток мифологии оказывается и изначальным импульсом философии Лаоцзы, в которой пустой промежуток оборачивается полнотой творческой мощи, а самосозидание доводит того, кто им занят, до грани исчезновения. Эти прямые отзвуки древнейшего мифа не менее непосредственно связаны также и с соответствующей ему "практикой" — ритуалом, названным в современной науке "переходным". Не что иное, как "математику" такого ритуала, составляет переходное число Лаоцзы.

К переходным относятся календарные ритуалы, а также обряды рождения, инициации, брака, похорон, введения в должность и т. д. Они отмечают переломные моменты в жизни человека и природы, переход из одного состояния в другое, ему противоположное. Суть их сводится к обретению единства противоположностей, целостности мира. Для Лаоцзы, как и вообще для китайской культуры, особенно важна та разновидность переходных ритуалов, в которой данная цель достигается благодаря понижению социального статуса их участников с последующим занятием ими более высокого положения. При этом различаются три фазы: уход с фиксированной позиции в обществе, пребывание в промежутке между статусами и возвращение к социальной определенности. Важнейшей является средняя фаза, называемая еще пороговой, или лиминальной (от латинского слова *limen* — "порог")**.

В Древнем Китае эти ритуалы, хотя о них и сохранились очень редкие приглушенные сведения, были широко распространены и оказали глубокое воздействие на философскую мысль. Учение Конфуция, ходившего за истиной к Лаоцзы, является своеобразным философско-этическим осмыслением

* О космогонических мифах Древнего Китая см.: Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.

** Теоретические обобщения относительно переходных ритуалов на основе африканского этнографического материала, западных и восточных источников, способствующие пониманию некоторых особенностей древнекитайской обрядности, даются в кн.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

сущности переходного ритуала*. Но у Конфуция, несмотря на все его гипертрофированное пристрастие к ритуалу, этот ритуальный оттенок кажется лишь слабым отблеском сияния, исходившего от такого категорического отрицателя ритуала, каким был Лаоцзы.

Прямая связь с переходной обрядностью философа очевидна, когда он считает состояние униженности и опозоренности обязательным для того, кто претендует на высший государственный пост (см., напр., 66, 78). На переходные ритуалы прямо указывает и высказывание из главы 31:

В праздничной обрядности дорожат левой стороной, в трауре предпочитают правую.

"Праздничными" в Древнем Китае называли ритуалы инициации, бракосочетания и прочее, как раз подпадавшие под рубрику переходных. Это подтверждает и выдвигание в них на первый план левой стороны или места, менее почитаемой, чем правая: свидетельство того, что герои таких торжеств намеренно ставились в унижительное положение для перехода их в новую, более высокую категорию. Лаоцзы склонен пренебрегать общепринятым, и переходные праздничные ритуалы становятся для него прекрасным знаком данной позиции. В отличие от них, "герой" траурного обряда — покойник, роль которого обычно исполнял его внук, занимавший в этой ритуальной игре наиболее почетное, то есть правое, место. В соответствии со взглядами Лаоцзы, смерть, или неналичие — ничто и должно заслуживать гораздо большего, чем предметное бытие, уважение.

Прикосновение к истокам истории и культуры дает возможность заглянуть в глубины бытия, в ту пустоту, которая в качестве порожней емкости включает все, в том числе и мысль. Расположенная на таком пустом месте, философия Лаоцзы, по логике триединства, тоже становится необычайно вместительной, охватывая целые страны и эпохи. Она осталась в живой истории именно потому, что возникла на ее границе, и живет среди людей прежде всего как живое слово. Только оно и может приблизить нас к пониманию Лаоцзы.

* См.: Семеновко И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987; Конфуций. Я верю в древность. М., 1995.

Между строк

*В правдивом слове есть
подобие ему обратного (78).*

Вплощая собой изначальные, наиболее существенные принципы китайской культуры, Лаоцзы далеко не всегда и не всем нравился. Один из крупных поэтов-классиков Китая Бо Цзюйи (VIII—IX вв.) довольно язвительно пишет о нем в четверостишии "Читая Лаоцзы":

Хуже — сказать, чем, зная, промолчать —
Сие почтенный Лаоцзы изрек;
Но почему им создан труд в пять тысяч слов,
Если он был, как говорят, знаток?*

И в самом деле, Лаоцзы, казалось бы, вопреки своему утверждению о том, что "кто знает, тот не говорит..." (56), написал "Даодэцзин", который насчитывает приблизительно пять тысяч иероглифов-слов. Упрекая его в явном логическом противоречии (призывает к безмолвию истины, а сам так много наговорил!), Бо Цзюйи, когда писал четверостишие, мыслил как конфуцианец и сформулировал главный извечный упрек в адрес Лаоцзы. От него он не совсем свободен и в наше время, даже когда пытаются оправдать такую "промашку" мэтра и увидеть в ней хоть какую-то, пусть и не вполне адекватную, вынужденную попытку довести до людей смысл своего учения. Но этот рационализм бьет мимо цели и лишний раз свидетельствует о том, что Лаоцзы по-прежнему не понимают. Дело не только в отрицании им формально-логического мышления (он его допускал), но именно как негативный фон, на котором может более ярко обозначиться диалектика триединства. У Лаоцзы никакого противоречия нет. Написав пять тысяч слов, он на самом деле сохранил полное молчание, ибо его учение в сказанном им не заключается. Лаоцзы говорит не то, что думает, или, вернее, говорит не думая. Его проповедь затаилась в молчании между строк, в таком пустом и, как мы знаем, вместительном месте. "Даодэцзин" — это пять тысяч слов молчания. Но значит ли отсюда, что Лаоцзы совсем не ценит слово? В том-то и дело, что именно по этой причине он придает ему первостепенное значение.

* "Десять тысяч танских четверостиший" (Вань шоу тан жэнь цзюэцзюй). Пекин, 1983. Т. I. С. 441 (на кит. яз.).

В первой главе, открывающей "Даодэцзин", дается как бы программа всего произведения: обозреть наиболее глубокое, вникнуть в самые большие тайны. И примечательно уже то, что из десяти строк главы шесть посвящены проблеме слова и имени. А первая строка в этом смысле просто символична. Ее дословный перевод: "Дао, которое может быть Дао (высказано), не является неизблемым Дао". Все три слова "Дао" — это один и тот же иероглиф, прежде всего означающий "путь", "дорогу"; но, поставленный посредине, используется в достаточно редком для него значении "говорить". С самого начала Лаоцзы намекает на тождество Дао и слова. И в соответствии с одним из основных своих принципов парности, тут же и обозначенным, разбивает первые шесть строк на пары: Дао и имя, безымянное и названное, неналичие и наличие. Составляя пару, Дао и имя при различии между ними в то же время должны быть друг другу тождественны.

Лаоцзы не случайно говорит не просто о слове, а об имени. Имя для него было в определенном смысле высшей формой слова. Это ведь связано с общей семантикой имени, означающего, помимо названия, славу, репутацию. Дать имя значит оценить, определить именуемого, его смысл. Имя и есть смысл. Оно для Лаоцзы, как и проанализированное в главе I понятие места, относится к высшим жизненным критериям. Назвать — значит сказать о названном все. Лаоцзы постоянно стремится "называть" то, что рассматривает, а китайское слово "назвать" — *вэй*, которое он при этом использует, как раз и указывает прежде всего на оценку и выявление смысла называемого. Это сквозной мотив "Даодэцзина". В данном случае Лаоцзы выступил в Древнем Китае первопроходцем, за которым последовал Конфуций, сделавший определение имени одним из своих главных и излюбленных занятий*. Но они понимали имя по-разному. У Лаоцзы прежде всего в имени высвечивалась связь с Дао и триединым числом.

Одной из ключевых в "Даодэцзине" является глава 25 преимущественно потому, что в ней Лаоцзы "отыскивает" для Дао "имя" и "прозвание". Внешне Лаоцзы следует здесь древнекитайскому обычаю. Лицам знатного происхождения при рождении давалось имя, а при достижении ими совершеннолетия, в двадцатилетнем возрасте, они получали второе имя — прозвание. Отсюда ясно, почему именно имя для Дао "отыскивается через силу", то есть с натяжкой, искусственно. Речь идет о наименовании изначального Дао при его "рождении", а ведь

* См.: Семёненко И. И. Афоризмы Конфуция. С. 38.

оно докосмично (25), прежде Бога и неизвестно, "чьим дитем" является (4). Это имя обозначает Дао в момент его первого самовыявления — "перевертывания" в единицу. Но имя есть смысл. И тогда именем или смыслом Дао является его переход к единице. Становясь единицей, абсолютно неопределенное изначальное Дао обретает в ней свою высшую определенность и смысл. Но почему же Лаоцзы называет Дао "великим", а не прямо единицей? Имя подразумевает славу, оценку. "Великое" в качестве имени Дао есть его оцененный смысл как пороговой единицы. Поэтому в соответствии с ее структурой оно разделяется на три имени: "уходящее", "далекое" и "возвращающееся", рассмотренных в предыдущей главе. Они составляют одно имя "Великое", как три первых числа — пороговую единицу. Лаоцзы прямо говорит о "смещении" трех имен в одно, определяя их с точки зрения чувственного восприятия: "ровное", "редкое" и "крошечное" (14). Они вполне идентичны трем предыдущим именам. Триединное число есть прежде всего триединное имя.

И все же главным понятием "Даодэцзина" и всего даосизма стало не первое имя единицы, а ее прозвание, даваемое, по древнекитайскому обычаю, при достижении совершеннолетия. Дао — это имя "зрелой" единицы. А зрелость в соответствии с тем же обычаем означала второе рождение человека уже как члена общества с установлением вполне определенных социальных связей. Единица в качестве Дао и входит в ряд "четырех великих", то есть кроме нее также Неба, Земли и Человека — царя (25). В данном случае она рассматривается не сама по себе, а в целостности с космосом и человечеством. Но от этого ее самость не уменьшается, а только становится целее. У Лаоцзы потенция или младенчество представляет полную осуществленность, и потому прозвание "Дао" тождественно первому имени "Великое", сложенному из трех имен, — структуры пороговой единицы. Великость Неба, Земли и Человека говорит о той же их триединной структурности. И все четверо тоже образуют единую структуру великости: Дао — переход к единице, Небо — поворот единицы к двойке, Земля — превращение двойки в тройку, Человек — переход тройки к чувственному бытию, равнозначный возвращению к "младенчеству" Дао на пороге единицы. Единица как Дао и есть великость четырех при ее абсолютном тождестве своей изначальной великости пороговой единицы.

Отсюда понятно, почему Лаоцзы выбирает в качестве важнейшего понятия слово Дао с его основным значением: "до-

рога", "путь". Эту семантику в нем он имел вполне определенно:

Знай я совсем немного, вступил бы на Великий Путь (Дао) и лишь боялся бы с него сойти. Великий Путь (Дао) отменно ровен... (53).

Чтобы идти по пути, он должен быть свободен, пуст, то есть быть тем же излюбленным пустым местом. И это расстояние между двумя пунктами — снова важнейшее понятие — промежуток, их разделяющий и связующий. Путь отличается от пустого места своей целенаправленностью: по нему идут, чтобы дойти до какого-либо места. Поскольку лучшим местом у Лаоцзы является пустое, то, вступив на торный, незанятый, пустой путь, сразу достигают конечной цели. Такой путь есть тождество средства и цели, потенции и осуществленности. Названное "великим" движется к единице, а от нее через двойку к тройке и обратно. Эта структура и образует его путь движения, и поскольку находящееся в движении совпадает с ней, то и называется Дао — Путем в качестве того, что совершенно пусто и открыто для прохождения по нему всего мира. В соответствии со свойственным пороговой единице тождеством покоя и движения Путь возникает, лишь когда по нему идут, без движения его нет. Но, двигаясь по нему, остаются в неподвижности самого Пути. Так время совпадает с вечностью. Настоящий китаец чувствует себя в пути, как дома, и дома, как в пути.

В этом своем исходном философском значении Дао становится главным понятием не только даосизма, но и всей классической китайской философии и культуры. В данном случае совсем необязателен выход на первый план, как у Лаоцзы, числовой структуры. Но определяемая ею суть остается вечным принципом Дао, обуславливающим своеобразие собственно китайской национальной традиции, главную особенность которой составляет лиминальность. За примерами ходить далеко не надо. Достаточно указать на антипод Лаоцзы Конфуция, основоположника другого, противоположного даосскому, конфуцианского полюса китайской культуры. Для него, как и для патриарха даосизма, в этом понятии, охватывающем важнейшие конфуцианские добродетели ритуальности и чело-вечности, тоже был секрет бытийности в тождестве средства и цели, возможности и действительности*. Но у Лаоцзы, в от-

* См.: Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. С. 53—54.

личие от Конфуция, акцент в Дао ставился на невыразимое, которое напрямую соотносилось с именем и словом. Его Дао не могло быть объектом Дао — высказывания. И это уже касалось понимания прежде всего не имени, а слова. Поскольку имя — тоже слово, то они тождественны, но между ними есть и различие.

Одним из значений древнекитайского слова *янь* было "выражение", которое становилось его различительным признаком. Самым существенным в понятии слова Лаоцзы считал искренность (8), то есть по сути их отождествлял, понимая слово в первую очередь как искренность. А это значит, что он сводил его сущность к подлинности именно выражения, иначе говоря, подчеркивал в понятии слова семантику выражения. Данный акцент находил у него и глубокое философское обоснование.

Оно кратко сформулировано в изречении:

То слово самостно, что редко (23).

Это рельефный знак все той же триединой логики. Ведь если слово есть выражение, то в рамках триединства оно является не чем иным, как выражением имени — смысла, замысла, равнозначного единице. Слово выражает единицу, придает ей форму, ее определяет. Но это именно функция двойки, которая создает целостность пары — тройку и приводит к пороговой единице. "Редкое" и является, как отмечалось выше, именем двойки на пороге тройки или, иначе говоря, определением слова, взятого в своем изначальном самостоятельном значении. В этом качестве только слово "двойка" обеспечивает выраженность, явленность имени — единицы.

Но двойка — это неналичие, ничто, пустой фон, на котором только и вырисовывается единица. Слово тогда и выступает для имени-смысла в качестве такой пустоты. Что же может быть словесным соответствием неналичия? Отсутствие слов, бессловесность, молчание. Но ведь наличие-то слова все же утверждается. Значит, это невыразимое, не фиксируемое сознанием слово — полное соответствие немислимому числу. Как и счет без счетных бирок, "умелая" речь лишена чувственных примет: "крапин" слов (27). Поэтому редкость слова обязательно ассоциируется с крайне слабой слышимостью или беззвучностью. Определение "редкое" часто и переводят как "неслышное". Слово на позиции двойки составляет тот чувственно бессловесный фон, на котором вырисовывается подлин-

ное имя Дао — пороговая единица. Контуром имени становится молчание, имени же для того, чтобы быть, необходимо совпадать со своим контуром, и потому оно тоже невыразимо. Вот только один нюанс: в абсолютной тишине даже неслышный шепот может показаться громом.

И как это часто у подобных мыслителей бывает, главный вывод своей философии, ее итог, заключенный в понимании имени, Лаоцзы раскрывает в самом начале "Даодэцзина", в первых четырех строках главы 1:

*Если Дао могут высказать, Дао не является незыблемым;
если могут назвать имя, имя не является незыблемым.
Безымянность — вот начало Неба и Земли, в наличии же
имени таится мать десяти тысяч вещей.*

Эти строки в данной их последовательности полностью соответствуют первым четырем строкам главы 42, в которых формулируется динамика и структура триединства.

И в самом деле, в утверждении невыразимости незыблемого, то есть вечного и неизменного Дао, заключается мысль о его особом, вне чувственной сферы, выражении. Первая строка главы 42 эту необычную выраженность, явленность Дао и отмечает: "Дао порождает единицу", находя в ней свою определенность, форму — имя и смысл.

Поэтому вполне логично во второй строке главы 1 говорится уже об имени, под которым подразумевается единица, и подчеркивается, что она, сохраняя незыблемость изначального Дао, тоже чувственно невыразима. И, как в первой строке, здесь тоже заключена мысль об особой выраженности, только теперь не изначального Дао, а имени — единицы, в полном соответствии со второй строкой главы 42: "единица родит двойку", то есть переходит к ней, обретая в двойке свое выражение — невыразимое слово.

Оно есть "безымянность" из третьей строки главы 1, абрис безмолвия, оформляющий первозданное имя посредством создания с ним "пары", ибо быть "началом" исходной космической оппозиции Неба и Земли значит отвечать именно за парность. Все это вполне укладывается в содержание третьей строки главы 42: "два рождает тройку" — целостность двух первых чисел, начинающих составлять друг с другом пару.

И очевидно также взаимное соответствие четвертых строк сравниваемых отрывков: "наличия имени" как "матери десяти тысяч вещей" и "порождения" тройкой тех же "десяти тысяч

вещей". Наличие имени есть тройка на пороге чувственного бытия. Это, как нам известно, равнозначно "возвращению" — полной определенности, "зрелости" пороговой единицы по "прозванию" Дао. Так завершается круг триединого имени.

В этой именной паре имя отлично от безымянного и ему тождественно. Все решает переход двойки в тройку — их целостность, создающая пороговое имя как находящееся в промежутке между чувственно воспринимаемым именем и его отсутствием. С ликом безымянного оно входит в человеческую речь молчанием между строк. Это имя как бы есть, и его вроде нет. В лучшем случае, а таким является речь человека, "вступившего на Великий Путь", оно может быть ускользающей гранью изреченного и чувственно воспринимаемого слова. Поэтому столь противоречивым кажется отношение к имени и слову в "Даодэцзине": Дао и безымянно (32), и обладает незыблемым вечным именем (1, 24), слово и не нужно (2, 43, 56, 73); и признается высшей ценностью (17, 62).

Тут Лаоцзы глубоко прочувствовал и осмыслил еще одну важнейшую отличительную особенность исконно китайской национальной культуры. Она заключается в том, что все самое индивидуальное, личностное может быть выражено только в таком неуловимом, затаившемся в молчании невысказанного, слове. О чем говорится напрямую, пусть даже и образно, безлично, а значит, и банально. В противовес этому Лаоцзы наиболее ценным в слове считает "редкость", то есть не только неслышимость, но и уникальность. Неизвестность или неслышимость, редкость в смысле единственности слова, как и его творца — личности, для Лаоцзы одно и то же (70). Поэтому "редкое", уникальное слово и называется им "самостным". Дао, как уже отмечалось, индивидуально и в качестве абсолютной пороговой личности может получить выражение прежде всего именно в таком сугубо личностном слове.

В нем Дао выражает себя. Поскольку сущностью слова является искренность, то это искреннее, правдивое самовысказывание Дао. А что же свое оно высказывает? Конечно, пороговую единичность, или собственное самобытие, равнозначное пустому месту. Высказываясь таким образом, Дао осуществляет себя. В правдивости заключена бытийность. Только искренний реализует себя, становится фактом бытия, принадлежит истории.

Китайское понятие искренность — *синь* означает также "известие". Этот смысл Лаоцзы, говоря об искренности, имеет в виду с полной очевидностью. Правдивое слово Дао — бытие

является главной и единственной вестью, сообщением, идущим от Дао к миру. Дело в том, что искренность неотделима от доверия и ему вполне тождественна, о чем в "Даодэцзине" упоминается неоднократно (17, 23). Лаоцзы включает его в характеристику пороговой единицы, когда называет ее концентрацию — осуществленность, соответствующую тройке на пороге чувственного бытия, "подлинной" и находит в ней искренность — доверие (21). Это доверительное слово в форме умолчания идентично безмолвному "отклику" — ответу или согласию Дао (73), то есть переходу от единицы к двойке — принижению и уступчивости, свойственным бытию, — пустому месту (см. главу I первого раздела книги). Поскольку в главе 21 доверчивость относится непосредственно к осуществленности Дао, то она указывает на свойство пороговой единицы в целом, а значит, и на ее доверие к тому, на чьем пороге находится: к чувственным вещам. В предоставлении себя как вместительности для всего иного и заключается доверчивость. Но тогда она равна сотворению того, кому и чему свое место уступает. Если искренность относится к самоосуществлению, то доверие указывает на предоставление другим возможности реализовать себя. Таково по сути искреннее и доверительное слово Дао.

Это его своеобразное откровение, ибо является сообщением, раскрывающим "замысел" Дао — тайну бытия как высший критерий истины, добра и красоты. Лаоцзы дает одно и то же имя тайны — "сокровенного" тому, у чего имена различны: безымянному и называемому (1). Безымянное, или неналичие, соответствующее двойке, — это тоже имя, в отличие от изначального Дао, которое даже безымянным нельзя назвать, поскольку оно, пребывая в качестве сверхничто до всякого счета и наименования, несравнимо не только с наличием, но и с отсутствием имени. Безымянное же вполне именуемо. Имя "тайна", соединяя безымянное с называемым, как раз выводит к пороговому имени, непосредственно принадлежит пороговой единице в целом. Так, к имени и прозвищу Дао добавляется еще одно его имя тайны, которое составляет контур пороговой единицы, ибо оно же прилагается к "самке" (6) и "добродетели" (10, 51, 65), знаменующими целостность пары. Ближайшим образом, перед человеком и чувственным бытием вообще Дао может представлять именно тайной, но это тайна, равнозначная полному ее раскрытию, откровению. Лаоцзы говорит о том, что, идя от одной тайны к другой, приходят к "воротам множества чудес" (1). Ворота по своей семантике

— не просто проем, а путь, способ, ключ к овладению каким-либо делом. Выходит, чем таинственнее, тем ближе к разгадке. Разгадка Дао заключается в его "тайне" — пороговой единице, которая необычайно проста и уже всем высказана, раскрыта, только ее, это откровение Дао, никто не замечает. Разгадка тайны Дао в миротворении. Истинное бытие — вот главный секрет, тождественный откровению. Получить это откровение, приобщиться к тайне значит стать дверным проемом, пустым местом, путем или, иначе говоря, просто быть, составлять единичность всего возникающего и бытийствующего, относиться к истинному бытию.

В отличие от откровения в Библии или Коране, откровение Дао не знает диалогичности, разделения на "я" и "ты". Слово Дао есть его самооткровение, равнозначное осуществлению им себя, которое творит мир тем, что предоставляет ему возможность следовать той же самости: воспринимать свою собственную сущность как откровение Дао.

Такова главная цель и ожидаемый итог в учении Лаоцзы. Это, с одной стороны, грандиозный секрет, с другой — воспринятый как откровение и будучи раскрытым, — великое чудо. Для Лаоцзы нет ничего более чудесного, чем понимание собственной сущности. Никаких других чудес, кроме него, в "Даодэцзине" не может быть помыслено. Все сводится к чуду имени.

Наиболее прямо Лаоцзы говорит об этом в главе 32, суть которой сводится к созданию целостности безымянного и называемого, их пары: сначала отмечается безымянность Дао, пребывающего в незыблемости, а последующее изложение подводит к наличию имени — кульминации бытия, дальше которой идти уже некуда. Это имя появляется в результате самой первой изначальной "кройки" и совпадает с понятием Дао, используемым в образном сравнении заключительной части главы. Здесь "кройка" идентична "рассыпанию" первожданного на "чаши" (28), поскольку незыблемое Дао, указанное вначале, сразу же во второй строке, называется еще первозданным, и именно в таком качестве в результате того, что "кроится", получает имя. В связи с этим каждая вещь и признает себя "гостем", то есть обретает "уступчивость" пустой чаши. Понятие имени естественно переходит не только в образ Дао — пути, но и в сходную с ним метафору чаши. "Кройка" означает создание триединой структуры, и имя как Дао — чаша оказывается все той же пороговой единицей. Иначе говоря, это пороговое имя: имя на грани безымянного

и чувственно воспринимаемого имени, или тройка на пороге чувственного бытия, тождественная возвращению к единице. И такое имя для Лаоцзы есть миф и чудо, ибо стоит только ему возникнуть и им ограничиться, как

Небеса с Землей соединятся и снизойдет сладчайшая роса. Народ, не получив ни от кого приказа, сам меж собою уравнивается.

Лаоцзы обращается к известному древнекитайскому мифу, повествующему о "золотом веке", когда Земля сообщалась с Небом, люди жили блаженной жизнью наравне и вместе с небесными богами, а роса здесь указывает на это совершенное благоденствие, исполнение всех желаний*. В контексте "Даодэцина" и в данном случае, конечно, имеется в виду схема триединства. Соединение Неба с Землей знаменует создание пары единицы и двойки — безымянного, а ниспадение росы олицетворяет уже их целостность, тройку на пороге чувственных вещей с ее возвращением и образованием пороговой единицы, совпадающей с триединым именем. Спонтанное уравнивание между собой по своему положению "имени" людей — высших и низших, при сохранении между ними различия только в их целостности, полностью аналогично отождествлению в триединстве единицы и двойки, Неба и Земли.

Так сверхчувственное и немислимое Дао в качестве триединого числа и "пограничного" имени становится зримым и звучным. Это именно чудо, которое подразумевает полное вещественное воплощение идеального первообраза и обладает "характером извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения, манифестации, как бы пророчества, раскрытия, а не бытия самих фактов, не наступления самих событий"**. Триединое число выступает у Лаоцзы "образом" и "замыслом" Дао в отношении вселенной и в данном качестве является для нее первообразом, "идеальной заданностью", получающей абсолютное воплощение в реальной жизни только как миф и чудо. Мифологическое сказание о "золотом веке" в эпоху Лаоцзы, когда происходил отход от непосредственной веры в мифы, не могло не производить впечатления чего-то крайне необычного и удивительного. Тем самым в "Даодэцине" подчеркивается, что реальное воп-

* См.: Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. С. 137—149; Каталог гор и морей. М., 1977. С. 98.

** Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 550—552.

лощение триединства выходит за рамки обычной эмпирической действительности и указывает на реальность другого, высшего порядка, делающую весь космос, включая человечество, совершенно иным по своей сути существом. И это не просто историческое событие в ряду предшествующей ему истории, а превращение в чувственный мир неслышного слова — откровения Дао, возвращающее к чуду космического перво-творения.

Лаоцзы первым и, пожалуй, наиболее глубоко из всех китайцев философски осмыслил такой важнейший для любой культуры вопрос, как связь идеала и действительности, задав по существу тон для всего его последующего истолкования и развертывания. В принципе, аналогично с этим он решается у другого столпа китайской традиции — Конфуция, хотя и призывавшего вернуться не к самому исходному вселенскому началу, а к более поздней древности, уже заложившей основы культуры и вошедшей в традиционную историографию под знаком идеального правления Яо, Шуня, Юя, Вэньвана и Увана (III—II тыс. до н. э.). Эти праведные цари понимались Конфуцием как люди, которые с абсолютной полнотой воплотили в себе небесную сущность мироздания, и возвращение к ним он мыслил в качестве такого же тождества с их "именем" потомков без утраты в обоих случаях каждым из подражателей своей определенной индивидуальности. И в конфуцианстве этическая сущность, становясь физически зримой в облике лучших представителей человеческого рода, является чудом приблизительно а том же смысле, что и вещественное воплощение триединства Лаоцзы*.

Так пережитый и понятый переход идеала в действительность составляет одну из ключевых кардинальных особенностей литературы, искусства и вообще всей культуры Китая. Рассуждение, описание, рассказ и образ в своем подлинном, восходящем к истокам традиции смысле, независимо от того, относятся ли они к ее конфуцианской или даосской линии, и, несмотря на различие в принципах и содержании, воспринимаются как чудо в меру той полноты, с которой воплощается в их индивидуальной конкретности глобальная целостность. Особенно большая роль отводится в данном случае слову и литературе. Помимо многих других причин эта была в метафизическом плане, пожалуй, главной в возникновении такого примечательного феномена китайской культуры, как государст-

* См.: Семеновко И. И. Афоризмы Конфуция. С. 155—158.

венная экзаменационная система, с ее основным испытанием в области литературы, начавшая формироваться в Китае еще до нашей эры и с промежутками (чаще всего вследствие внешних причин) просуществовавшая до 1911 г. Она открывала путь к самым высоким государственным постам. За поэтический дар могли порой, минуя экзамены, дать княжеский титул. В настоящем слове проглядывало чудо, и оно обладало магическим воздействием. Магия слова относится к главному и постоянному фактору классической китайской культуры.

Но между конфуцианским и даосским отношениями к слову имеется большая разница. Конфуций, хотя и был немногословен, стремясь найти истину в "одном слове"*, все же не отдавал с такой категоричностью, как Лаоцзы, предпочтение молчанию. И в результате возникла парадоксальная для китайской культуры ситуация: Лаоцзы и основанный им даосизм с их культом безмолвия оказали первостепенное влияние на развитие художественного слова, литературы в Китае. Парадокс заключен в самом отношении родоначальника философской мысли к обычному, произносимому и чувственно воспринимаемому слову человеческого языка. Парадоксален и весь его трактат "Даодэцзин", написанный таким словом.

В тех редких случаях, когда Лаоцзы непосредственно касается этого вопроса, он отмечает наличие "веских суждений", давая им высокую оценку (41), а при характеристике своих собственных высказываний говорит о том, что "у слов имеется исток" (70). Понятие "веский" в "Даодэцзине" означает поставленный, стоящий прямо, установленный так, что невозможно выдернуть, выкорчевать (54), и указывает на неизменность пороговой единицы в динамике счета. Именно "веское" слово нерасторжимо связано с "истоком", дословно — "предком" слов, их корнем, поскольку только благодаря этому оно и может быть настолько устойчивым. Под "истоком" — "предком" здесь разумеется пороговая единица как триединое имя или неслышное слово Дао. Таким образом, речь идет об органической непосредственной связи с немислимимым непредставимым именем произносимого, фиксируемого в сознании и на письме слова. Эта связь, равнозначная по сути их тождеству, поднимает обычную человеческую речь до уровня мифа и чуда. Лаоцзы ощущает себя живущим в мифические времена первотворения, когда с уст срываются первые слова — предки и становятся чудом, магией, создающей мир. "Даодэц-

* См.: Конфуций. Я верю в древность. С. 48.

зин" проникнут этой настроенностью первоизданного творческого слова. Все дело только в том, что оно самостно, глубоко индивидуально, и потому его магия творения заключается не в прямом "делании", а в умении освободить свое место для иного, которое призвано таким же образом созидать само себя. А для этого нужно, принижая себя, составлять с ним структуру пороговой единицы. К слову "Даодэцзина" можно только тихо, ненавязчиво прислушиваться, чтобы услышать скрытое в нем молчание. Это молчание соответствует неналичию, ничто, пустоте, и его словесное выражение подобно порожней чаше, образующей вмещающую пустоту или пустое место, которым и является истинное бытие. Таково неслышное имя Дао при переходе к человеческой речи, на ее пороге: оно неслышно произносится в звучащем слове. Слово высшей мудрости отличается тем, что его физическая оболочка перестает замечаться и в нем явственно слышится только неслышное имя Дао. Здесь коренится один из стержневых принципов китайской традиционной культуры и эстетики, который позднее получает образцовую формулировку в высказывании знаменитого последователя Лаоцзы и классика даосизма Чжуанцзы (IV—III вв. до н. э.):

Словами удерживают смысл, постигая же его, их забывают.
Как мне найти человека, который забыл бы про слова,
и с ним поговорить?*

В этом неслышном имени Дао заключена вся потенция, возможность человеческой речи, тождественная ее полной осуществленности и магической действительности. В данном случае остается пребывать на грани чувственно воспринимаемого слова и безмолвия. А это выдвигает свои требования к искусству слова. Так метафизика Лаоцзы самым непосредственным образом переходит в поэтику.

Ее главный принцип заключается в умении выразить невыразимое. Но быть способным высказать то, что неподвластно чувственно воспринимаемому слову, значит говорить намеками. Способность сказать, не говоря, допускает возможность произнести речь, в обычных значениях которой затаен целостный, нерасчлененный, недоступный для дифференцированного сознания смысл. Этот смысл есть потенция данной речи, тождественная ее реализации как того, что на него интуитивно

* Собрание сочинений философов (Чжу цзы цзичэн). Пекин, 1957. Т. 3. С. 181 (на кит. яз.).

намекает. Слово в качестве намека и является потенцией, совпадая в то же время со своим полным осуществлением. В истории классической китайской словесности "Даодэцзин" представляет собой наиболее яркий выдающийся образец этой поэтики намека. В нем на всех его смысловых и формальных уровнях поэтике намека подчинено все, от первой до последней строчки.

Каким словом можно сразу намекнуть на важность изначально потенциального, стоящего на пороге, пограничного? Очевидно, что необработанным, "сырым", удержанным в самый миг его возникновения. Таким и кажется, на первый взгляд, "Даодэцзин".

Прежде всего встает вопрос о том, какой речью — прозаической или стихотворной — он написан. Ни к той, ни к другой его в полной мере отнести нельзя. Он близок к поэзии хотя бы уже потому, что относится к одному из самых рифмованных произведений древнекитайской литературы. Но при этом в нем есть главы, где рифма отсутствует, а его ритмический размер и степень использования служебных слов порой явно превышают допустимые для стихотворения пределы*.

Трудность возникает и при определении жанра "Даодэцзина". Его как будто бы следует отнести к философскому трактату, в котором рассматривается вопрос о сущности Дао и ее различных проявлениях. И в то же время его моноличность, частые в нем выступления от первого лица, проникнуты такими, на первый взгляд, глубоко личными лирическими интонациями. Некий симбиоз трактата и философской лирики.

Композиция этого произведения тоже кажется сумбурной. Небольшое, со множеством мизерных и разных по размеру глав, оно представляется абсолютно лишенным какого-либо продуманного плана изложения. Поэтому позднее и в наше время, ссылаясь на необходимость восстановить оригинал, ученые любили заниматься перестановкой глав и фраз. В данном случае неизбежно возникает желание уразуметь в соответствии со своей логикой многие понятия и образы "Даодэцзина", которые выглядят нелогичными или даже просто нелепыми.

Конечно, в этих "несообразностях" можно усмотреть наряду с недостатками в передаче текста незрелость философской

* Не случайна разногласия мнений по данному вопросу у исследователей "Лаоцзы", которые никак не могут договориться между собой о том, что же это все-таки: проза, поэзия или проза-поэзия.

мысли, обуславливающую на ранних этапах ее синкретизм. Только почему-то такая "незрелость" в разной степени и форме продолжала жить в классической китайской культуре во все последующие времена, вплоть до XX в., и была к тому же более или менее сознательной, получив впервые глубокое философское осмысление именно в труде Лаоцзы. С учетом этого обстоятельства "Даодэцзин" может еще показаться импровизацией, когда то, что неожиданно приходило на ум, тут же без всякой подготовки и оглядки на традиционные общепринятые нормы и правила, высказывалось и записывалось.

И вот такое, похожее на черновой набросок, произведение стало в Китае перлом не только мудрости, но и искусства слова. Виднейший эстетик Лю Се (V—VI вв.) — Аристотель китайской поэтики — отнес трактат Лаоцзы к чуду красоты*. Это свидетельствует о том, что принцип потенции как осуществленности, выдвинутый даосским мудрецом, был им практически воплощен в собственном труде "Даодэцзин". Неприглаженное слово оказалось в высшей степени искусным.

Это неискусная искусность Дао как пороговой единицы, которую Лаоцзы относит к первозданному, необработанному, называя в то же время "великим изделием" (41). "Великое" — значит сделанное полностью и совершенно. Необработанное, несделанное одновременно предстает до конца сделанным и обработанным. Это взятый из сферы мастерства и искусства эквивалент триединой структуры, где при определении пороговой единицы счет до трех не идет дальше единицы, и движение совпадает с покоем. Полным соответствием единицы на пороге двойки становится подобие высшего мастерства неумению:

верх мастерства напоминает неуклюжесть, верх красноречия уподобляется косноязычию (45).

В данном сходстве проступают те же приниженность и уступчивость, творящие бытие. Как еще до реального счета возникает единица и вмещает в себя весь числовой ряд, так настоящее произведение искусства является уже полностью готовым на пороге своего создания. В намеке на этот порог и заключается суть чувственно воспринимаемого творения.

Собственно, вся эстетика Лаоцзы с ее главным вопросом о красоте построена на принципе триединства, отождеств-

* См.: Лю Се. Литературная мысль и ваяние дракона (Вэнь синь дяо лун). Шанхай, 1934. С. 222 (на кит. яз.).

ляющего противоположности в качестве разделяющей и связующей их грани. Прекрасное и безобразное также "друг друга порождают", как наличие и неналичие (2), поэтому прекрасное, чтобы сберечься, находится вне предметной противоположности красоты и уродства. По логике триединства, оно, как и напоминающее неуклюжесть мастерство, должно быть даже близким к уродству, соответствуя переходу от единицы к двойке с непременным возвращением к исходной пороговой единице, которая указывает уже на пограничную красоту. Так разрешается еще одно мнимое противоречие "Даодэцина". Лаоцзы, с одной стороны, вроде бы отрицает словесную красоту:

Нет красоты в правдивом слове, нет правды в сказанном красиво (81).

А с другой стороны, напротив, ее утверждает:

Прекрасные слова могут найти непревзойденный спрос (62).

Правдивое или искреннее слово — откровение, затаившее в себе намек, — чудо не может быть, конечно, привязано к чувственной красоте и в качестве "вступившего на порог" предстает внешне не красивым, а скорее уродливым. Но в своем невыразимом значении намек, воспринимаемом интуитивно, оно приобщено к вечной незыблемой красоте Дао как к абсолютной ценности, способной обрести "непревзойденный спрос". Сквозь чувственно ограниченное в нем просвечивает всеобщая совершенная целостность, и внешне неуклюжее слово предстает верхом красоты и мастерства. Что только возникает, нарождается, существует лишь потенциально, и оказывается наиболее осуществившимся, зрелым и прекрасным — как крик младенца, в котором слышится высшая гармония (55). Ведь гармония для Лаоцзы — это смесь, смешение, целостность, равнозначная триединству.

Противоположности, различаясь, должны составлять "пару" — триединое число. Это приводит к "смеси" поэзии и прозы в "Даодэцине", связанной с тождеством субъекта и объекта в образе его автора. Единица как субъект для обретения своей единственности "перевертывается" в объект или, иначе говоря, в двойку — множество, и становится индивидуальностью на границе, в промежутке между собой как эмпирической личностью и всем иным. Такое пороговое, лиминальное "я" все вмещает и охватывает и потому в своем

самовыражении дает образ мира, обращаясь к связанной со стихотворной речью субъективной лирике, которая в то же время оказывается в высшей степени объективной и склоняется к смешению поэзии и прозы.

В соответствии с этим монолог в "Даодэцине" полностью поглощает диалогическую речь. В целостности триединства как победу одерживают без схватки, так приходят и к монологу, минуя конфликтность диалога: есть "пара", "чета" и ее соединяет не диалог, а монолог. Монологическая форма указывает на суть того, чему учил Лаоцзы, и может служить красноречивым знаком его философии. В данном случае он выступает прямой противоположностью Конфуция, чьим философским символом является диалог*.

Такого рода монологичность делает "Даодэцин", при его кажущейся внешней аморфности, чрезвычайно целостным и стройным. Быть небольшим, включая множество коротких глав, — не это ли чисто композиционно подводит к пониманию всеохватного в своей малости первоизданного Дао? Вряд ли и само количество глав (81) является случайным или надуманным. Оно складывается в соответствии с четырьмя этапами определения пороговой единицы от Дао до чувственного бытия: 1) $1 \times 3 = 3$ ("Дао порождает единицу"), 2) $3 \times 3 = 9$ ("единица родит двойку"), 3) $9 \times 3 = 27$ ("два рождает тройку"), 4) $27 \times 3 = 81$ ("три дает жизнь десяти тысячам вещей"). На каждом следующем этапе за исходное в качестве возросшей единицы берутся числа три, девять и двадцать семь. Они утраиваются, то есть счет идет неизменно до трех, и если учесть, что завершающим компонентом их общей суммы (81) является единица, то и в целом счет не только начинается с единицы, но на ней и заканчивается. Умножение сводится к формируемой утроением единице.

Этим объясняется, почему группы из трех, девяти и двадцати семи глав не составляют отдельных самостоятельных частей композиции: в них нет ни противоположных, ни синтезирующих глав. Реальной композиционной единицей "Даодэцины" выступает отдельная глава в ее связи со всеми остальными. Это соответствует переходу от единицы к двойке, от нечетки к чету. Именно таково в числовом смысле соотношение каждой главы — единицы с другими восемьюдесятью. И в данной целостности любая из единиц — глав является единичной, единственной, неповторимой. Индивидуальность "Даодэцины"

* См.: Конфуций. Я верю в древность. С. 50.

вырастает из индивидуальностей его глав и может служить прекрасной иллюстрацией триединства в форме литературной композиции. По принципу:

Находить большое в малом, многое в немногом (63),

каждая глава есть малый "Даодэцзин", исчерпывающий в своем индивидуальном выражении все содержание большого.

И действительно, в данном произведении нет ни одной главы, в которой бы полностью повторялись объем, ритмический размер, рифмовка, архитектоника или набор понятий и образов другой. Каждая из глав имеет свои отличительные особенности, образующие в совокупности ее неповторимый облик. И наряду с этим по тем же аспектам в главных и определяющих принципах они вполне между собой едины. Композиционным принципом абсолютно каждой главы является триединство. Наиболее часто оно предстает в виде приема антитезы, в которой обычно усматривают одну из главных стилистических особенностей "Даодэцзина" и даосской литературы вообще. Но такое определение недостаточно, ибо его предмет — не просто контрастность двух понятий или образов, а то, что должно составлять между собой "пару" противоположностей и, взаимно отождествляясь, подводить к созданию промежуточного, пограничного положения. Яркий образец этой композиции представлен с первой же главы, где противоположности Дао и имени, безымянного и называемого, неналичия и наличия соединяются в пороговом образе таинственных "ворот".

Парность может разворачиваться в последовательность трех или четырех положений, соответствующую динамике счета от единицы, или в более расширенном варианте — от Дао до перехода к "десяти тысячам вещей" (10, 14, 21, 25, 28, 35 и мн. др.). Аналогичная композиция наблюдается при описании всего негативного как зеркального разрушения триединой структуры (17, 18, 19, 24, 53, 57, 75 и др.). Иногда приводится несколько параллельных строк с выделением какого-то из аспектов пороговой единицы, скажем, парности (2), или момента движения, переходности (27). Эти и подобные варианты могут встречаться в одной и той же главе не только по отдельности, но и в различных сочетаниях между собой и с другими приемами (см., напр., 25).

Весь "Даодэцзин" предстает в качестве такой развернутой парности, которая создается из его глав "в паре" со всеми остальными. Так между ними возникает не диалог, а монолог

с "переключкой" смыслов в параллельных конструкциях. Одну из основных "цепей переключки" составляют, например, понятия Дао, единица, чаша, долина, ворота и т. д. А рядом тянется другая "цепь": наличие, имя, самец, Небо, верх и пр. И противоположный ей ряд: неналичие, безымянное, самка, Земля, низ. Распределенные по позициям триединства, все понятия в высшей степени взаимопереходны и, различаясь, остаются друг другу вполне тождественны. Каждый смыслообраз является иносказанием остальных и в конечном итоге самого Дао. Композиция "Даодэцзина" лиминальна и представляет собой полный аналог триединства.

Но такова же целостность и его основного композиционного элемента — главы. Ее лиминальная неразложимость восходит к аналогичной целостности каждого входящего в нее образа и слова. Все они строятся по тому же принципу триединой парности, обуславливающей специфический характер образности "Даодэцзина".

Это касается, в первую очередь, алогических сравнений Лаоцзы, когда он сближает, казалось бы, совершенно несоставимые явления: прямоту и кривизну, полноту и пустоту, новизну и ветхость и пр. (22, 45 и др.). Главным стилистическим и художественным приемом выражения триединства становится именно алогизм и парадокс. Чем алогичнее, парадоксальнее, тем ближе к лиминальной, пограничной ситуации. "В правдивом слове есть подобие ему обратного" (78), так как истина лишь в качестве антитезы лжи относительна, а значит, уже таит в себе ложное, и только в своем "перевертывании", обратном ходе, "возвращении" к неправде, на границе с ней, составляющей очертание истинного, она обретает полную определенность и абсолютность. Правильнее всего не отходить от проникнутой напряжением и вместе с тем покоем, совершенно неподвижной, неизменной грани, от порога, скрепы правды и неправды, от самого места их разделения, когда они еще находятся в целостном единстве. Парадокс является прямым соответствием этой алогической пары.

Не менее парадоксальны и приводимые Лаоцзы сравнения Дао с самыми обычными предметами и явлениями окружающей действительности. Он уподобляет его луку, кузнечным мехам, долине, чреву, дому, телеге, сосуду, дырке, воротам и т. д. Здесь беспредметное непредставимое Дао ставится "в пару" с наиболее известным, обыденным и четко представимым. Уже в этом содержится намек на постоянное и повсеместное присутствие Дао, подразумевающий элементарную

простоту и понятность его предметно-бесструктурной непостижимой структурности. И какое различие предметов, указывающих на одно и то же: рациональному дифференцированному сознанию трудно свести в единую образность лук с домом или чрево с телегой! Для Дао не находится специфической особой символики. В принципе все может быть его иносказанием. И хотя сами вид, форма, компоновка используемых для сравнения предметов символизируют структуру Дао, их переносный смысл выходит за рамки рационального понимания. Рациональному иррациональное недоступно. Перевод истины в обыденный план, смешение ее с заурядным и часто встречающимся позволяет Лаоцзы уйти от фиксированного обозначения истины. Он приглашает увидеть в простом и обыденном главный повседневный, всем хорошо известный, но никем не замечаемый "факт" окружающей действительности — бытийность всего существующего. На него указывает сама же действительность как его универсальное иносказание — намек. Лаоцзы и делится в "Даодэцзине" опытом такого интуитивного видения. Но каждый должен исходить в данном случае только из своего индивидуального опыта. Рецептов нет. Так мудрец распространяет "учение, невыразимое в словах" (2).

В просвете

*Знать о том, чего не знаешь,
всего выше; а не знать, что знаешь,
значит быть больным (71).*

Близость к истоку сближает далекое. Современник Лаоцзы, живший на далеком от него Западе, ранний древнегреческий философ Ксенофан Колофонский находил высшую мудрость в одном-единственном Боге и так ее характеризовал:

Весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит*.

Стремление к целостному постижению истины проявлялось с разной степенью интенсивности и широты в истории Запада и России, составив яркую особенность традиционной культуры русских и их религиозности. Эта особенность получила глубокое раскрытие и обоснование в русской религиозной

* Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 173.

философии XIX—XX вв.* Она же сближает нас с классической китайской культурой, одним из родоначальников которой был Лаоцзы. Именно он первым в Китае осмыслил всю философию и жизнь как целостное знание.

Трудно найти что-либо более чуждое Лаоцзы, чем современный культ науки, обуревающий Запад с XIX столетия. И это относится к тому, кто знание ставил очень высоко, расходясь только в его понимании со своими современниками, со всем общепринятым тогда и традиционным.

Что могло быть в ту эпоху выше мудрости великих предков, легендарных учредителей китайской государственности и культуры? Она пользовалась непререкаемым авторитетом, а Лаоцзы ее безоговорочно отрицал. И первым признаком ее как лжемудрости у него становилось вроде бы обязательное и совсем невинное в истории допущение: общее признание действительно мудрого человека мудрецом. Это подразумевалось в одном из его главных социальных пожеланий, состоявшем в отказе от "возвышения лучших" (3).

Такое выделение среди людей лучшего, мудрейшего делает его объектом их подражания и в то же время от них отличает. Он становится тогда вещественной эмпирической единичностью, переставая быть личностью пороговой, лиминальной, находящейся на грани всего иного. Мудрость, ставшая предметом культа, есть уже не мудрость, а эмпирическое рассудочное сознание в своем наиболее полном выражении. Для него характерно размежевание противоположностей: познавать красоту и добро только в их отличии от уродства и зла (2). Это знание неразрывно связано также с тем, когда "смеют действовать", то есть с практичностью, готовностью предпринять конкретные практические действия для достижения скорых реальных результатов (3). И оно объективно в том смысле, что направлено на познание не себя, а других (33).

Относясь к нему столь, казалось бы, негативно, Лаоцзы вовсе не думает отказываться от него совсем. Он даже многократно выступает с позиции этого знания, но только из стремления подчеркнуть, что, находясь на ней, Дао остается совершенно недоступным. Таков один из лейтмотивов "Даодэцзина", указывающий на невозможность "знать" источник, имя, пределы и другие показатели Дао (4, 25, 59, 73). И все же, даже отрицая в данном случае рассудок, он его в определенной степени сберегает.

* См.: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994. С. 24—29.

Иначе и быть не может у того, кто следует открывшейся ему логике триединства. А по ней — истине без рассудочного знания вместе с его противоположностью — глупостью не обойтись. Тем самым Лаоцзы приходит к своему очередному парадоксу, который внешне выглядит как еще одно противоречие в его мысли. С одной стороны, можно говорить о том, что "Даодэцзин" проникнут сильнейшим пафосом познания. Ведь главной его целью с первой же главы становится желание заглянуть в самые непостижимые глубины бытия, и достижение Дао как наивысшей ценности немислимо в нем без знания (53). С другой стороны, "Даодэцзин" вполне можно свести к похвале незнания и глупости (3, 20, 65 и др.).

Здесь имеются в виду, конечно, не глупость или рассудительность сами по себе, в отрыве друг от друга, а проходящая между ними граница, промежуток: то, что их разъединяет и в то же время связывает, приводит к взаимному отождествлению. Путь к истине пролегает через такой переход от знания к незнанию, который уже составляет искомую истину. Истину находят на пороге незнания. Глупость является границей знания, его очертанием, обликом. Истина открывается только в форме глупости.

Эта гносеология формулируется у Лаоцзы в нескольких сжатых положениях. Одно из исходных представлено в главном тезисе главы 49 об отсутствии у мудреца "незыблемости сердца" (буквально: "незыблемого сердца"), достигаемой за счет того, что, отождествляя свое сердце с "сердцами простых людей", он "мутит" его "ради Поднебесной". Под "сердцем" здесь подразумеваются знания и воля, освобождение от которых приводит к пустоте, то есть к неналичию сердца (3); относимая же к нему незыблемость указывает на наличие постоянных, а значит, и вполне определенных, фиксированных понятий и целей. "Незыблемое сердце" — эмпирическое, практически-рассудочное, дифференцированное сознание. Отказ от такого сознания изображен как его помутнение. Это и есть переход от единицы к двойке — множеству (к "сердцам простых людей", в буквальном переводе: к "сердцам ста фамилий"), или от знания к незнанию, психологически напоминающий умопомрачение. Дифференцированное сознание, становясь недифференцированным, вполне уподобляется глупости и даже просто безумию.

И тем не менее это не безумие в буквальном смысле или если оно и безумие, то мудрое, не порывающее с истиной. Его можно еще определить как знание, обретающее на пороге

незнания качество сверхзнания. Высшая мудрость, предельное развитие интеллекта граничит с безумием.

Ее самым общим выражением является уравнивание противоположностей. Именно отказ от "незыблемого сердца" позволяет мудрецу одинаково по-доброму и с доверием относиться как к добрым и честным, так и к злым и лживым людям (49). В процессе познания эта мудрость предполагает при различении познаваемых противоположностей сбережение их целостного единства (28).

Исходным в данном случае становится выход за рамки субъектно-объектного отношения. Любой предмет познается также с его собственной точки зрения:

Поэтому-то зрят себя собою, семью семьей, селение селением, удел уделом, Поднебесную всей Поднебесной (54).

Отсюда и подлинное знание состоит не в знании других, а самого себя (33). Только себя и можно знать, постигнуть же иное немислимо без того, чтобы с ним себя не отождествить и не посмотреть на него его же глазами.

Отождествление субъекта с объектом, как и всех относящихся к ним противоположностей, характеризует знание именно промежуточное, пороговое: такое "мутное" сознание, которое сливается с бессознательным. Это взятая сама по себе граница, грань рассудка и безумия.

Прямой намек на промежуточный характер истинного знания читается в первой фразе главы 53:

Знай я совсем немного, вступил бы на Великий путь...

Фраза, прежде всего, двусмысленна в целом. Ее можно понимать двояко: это либо пожелание избавиться от полного невежества, получив хотя бы какой-то мизер знаний, либо, напротив, при достаточной образованности свести ее к предельному минимуму, чтобы приблизиться к Дао. Но в обоих случаях для Дао оказывается необходимым знание самое минимальное. А это ведь и подводит к пониманию его как граничащего с незнанием. Особенно же многозначительно ключевое слово разбираемой фразы: "совсем немного" — *цзе жань*. Помимо "малости" основу его семантики в древнекитайском языке составляют понятия: "граница", "посредничество", "нахождение в промежутке". Из этой тонкой игры различными семантическими гранями и оттенками слова уже с совершенной ясностью, без всякой двусмысленности, вырисовывается контур подлинного знания в смыслообразе промежутка и границы.

Исходя из вышеизложенного, всю теорию познания Лаоцзы можно свести к одному его пожеланию: знай, когда остановиться. Об этом он говорит неоднократно (32, 44) и с синонимической заменой умения "остановиться" на "знание о том, чего достаточно" (33, 44, 46). Понятие "остановки" естественно переходит в обозначающем его слове *чжи* в семантику неподвижного стояния и указывает также на границу, предел. В главе I первого раздела книги отмечалось, что оно связано с метафизическим состоянием покоя, неподвижности Дао как пороговой единицы. Так в познании все и сводится к постижению пороговой единицы. Но ведь субъект не отделяется от объекта, поэтому и ее знание не может не быть промежуточным и не обретаться только на своем пороге, то есть на грани незнания. Поэтому знание о том, когда следует "остановиться", относится в первую очередь к самому же знанию.

Лаоцзы в Китае был не меньшим противником многознания, чем Гераклит на Западе. Тяга к бесконечному познанию, да и вообще человеческая любознательность, с его точки зрения, только уводит от истины (81). Последние основания бытия "расследовать нельзя" (14). Иначе говоря, лишь тот мудрец, кто знает конечные пределы знания и не пытается через них переступить. Именно этот смысл заключен во фразе, поставленной в качестве эпиграфа к данной главе:

Знать о том, чего не знаешь, всего выше.

Речь идет о знании своего незнания или глупости. Быть мудрее всех — значит осознавать себя самым глупым. Высшая, доступная людям мудрость начинается не только с осознания ими своей глупости, но в нем же находит для себя полную завершенность.

Это истинное знание, относясь к пороговой единичности, "складывается" по определяющему ее счету от одного до трех. В своем исходном значении оно занимает первую позицию: как единица на переходе к двойке, ибо связывается с первым именем триединого имени Дао — "ровный" (14), когда выдвигается в качестве условия, позволяющего "вступить на Великий путь", который "отменно ровен" (53). Об этом же свидетельствует и то, что истинное знание выходит за рамки физического видения (47), как и "ровность" Дао.

В качестве перехода к двойке, ее порога, знание в то же время сливается с незнанием, соответствуя рассмотренному в предыдущей главе тождеству именуемого с безымянным. К тавтологическому ряду значений двойки как неличия,

пустоты, безымянного и т. д. добавляется в данном случае незнание, или глупость. Поскольку двойке соответствует второе имя Дао: "редкое", то есть неслышное (14), относимое к слову в качестве выражения имени-смысла Дао, знание как незнание — двойка тоже оказывается таким словом, равнозначным в чувственном восприятии безмолвию:

Кто знает, тот не говорит... (56).

В связи с тем что все берется в переходном состоянии, то и двойка — незнание есть порог тройки, который незамедлительно оборачивается самой тройкой на грани чувственного бытия, знаменующей возвращение к единице в ее лиминальном качестве.

Это составляет конечную стадию в сложении истинного знания. На ней оно превращается в "просвет", определяемый в данной связи уже третьим именем Дао — "крошечный" (ср. 14 и 36). Само китайское слово *мин* — "просвет" переводится в литературе по-разному: "просвещение", "видение", "озарение", "свет" и т. д. Его семантика связана со светом и зрением. У Лаоцзы оно наиболее близко в своем исходном значении именно к понятию "просвета", полосы света, светлому промежутку во мраке. Настоящее понимание ассоциируется с пребыванием в такой светлой полосе, указывая на принципиально промежуточный, пороговый характер высшего знания.

Поэтому "просветом" и называется, с одной стороны, "знание незыблемого" (16, 55), а с другой — знание себя (33). Незыблемо Дао как пороговая единица, и "просвет" означает постижение ее незыблемости, неизменной единичности — цельности, то есть самой пороговой единицы. Он же определяется как самопознание, относящееся к единственно истинному знанию. Отсюда знание незыблемости само тоже не может не быть незыблемым, то есть вечным (65). Эти определения, соединяемые непосредственно с "просветом", являются наиболее исходными и основополагающими для гносеологии Лаоцзы. Они говорят о том, что в области познания именно "просвет" выступает главным знаком и смыслообразом лиминальной единичности.

Он не случайно вызывает ассоциации со своим омонимом, обозначающим понятие "имя" (см. коммент. к 47). Именем или смыслом Дао является пороговая единица; ее "рождение" им как его неизреченное самоназвание, определение себя, собственного смысла есть прообраз подлинного знания — самопостижения, равнозначного просвету.

Но тогда просвет или истинное знание становится синонимом бытийности в том смысле, в каком ее понимает Лаоцзы: пустого места. Он относит к "емкому", или к емкости, как к одному из своих наиболее характерных знаков подлинного бытия, именно "знание незыблемого" (16), тождественное просвету. Просвет оказывается всеохватывающей бытийной емкостью. Так и гносеология Лаоцзы вполне отождествляется с его метафизикой.

Говоря более конкретно, вершина истинного знания не выше его корня, как и подобает для подлинной бытийности с тождеством в ней актуальности и потенции. В этом раскрывается одна из граней мудрости под личиной глупости. Истина есть не просто незнание, а незнание как потенция, начало знания, совпадающая с его абсолютной полнотой и завершенностью. Поэтому к ней у Лаоцзы и оказывается ближе всех младенец. Способность, возможность знать сама по себе в ее эмпирической неопределенности ценится выше достигнутого, а значит, уже определенного, ограниченного знания. Быть способным к постижению истины значит ею обладать:

В способности знать древнее начало заключена разгадка Дао (14).

"Разгадка Дао" является и разгадкой гносеологических представлений Лаоцзы. Она состоит в понимании целостной природы знания, прежде всего его цельности как отсутствия субъектно-объектного отношения.

Самопознание в такой же степени субъективно, как и объективно: не выходя из дома и зная только себя, постигают весь мир (47). Себя не на грани, не в облици иного не познать. Точно так же и иное можно понять, только составляя с ним "пару" — триединство. Это именно знание на грани, без ухода в крайности субъективного самонаблюдения или погони за знанием объективного мира. Та же грань делает его потенциально-актуальным и в то же время абсолютно бытийным. Познавать — значит жить, и жить — значит познавать. Но так жить и познавать может только просвещенный человек, то есть тот, кто не уходит из бытийного, данного ему самим его рождением просвета.

Просвет как целостность знания вводит, пожалуй, в наиболее интимную область философии Дао. Если в нем сама жизнь, то он должен, несмотря на свою немыслимость, все же в высшей степени непосредственно, явственно восприниматься. И это достигается тоже по принципу триединства, применяемому в данном случае к традиционным представле-

ниям о структуре человеческого познания и его связи с практикой.

Предостерегая от порчи органы чувств, расстройство рас-судочной деятельности сердца и вреда поступков (12), Лаоцзы подразумевает, что указанные им сферы — чувственное восприятие, рассудок и практика являются необходимыми этапами и частями искомого состояния просвета. Но тогда в идеале они располагаются по позициям триединства: ощущения соответ-ствуют единице, переходящей к двойке, рассудок — двойке на пороге тройки, а практика — тройке на грани чувственных вещей, равнозначной возвращению к исходной единичности. Такое их построение находит полную параллель в других лиминальных структурах, выводящих последовательность обра-за, вещи и сгущенности (21) или Света, Тени и дыхания (42). Чувственному восприятию в наибольшей степени соответству-ет образ или Свет, рассудку с его разграничивающей функци-ей — вещь, предметность и обращение к теневой стороне, действию — сгущенность и дыхание, указывающие на осуще-ствленность, действительность. И, будучи лиминальной, поро-говой, каждая из этих частей включает переход в свою проти-воположность: чувственное восприятие выступает за рамки чувственности, рассудок граничит с безрассудством, действие проявляется в бездействии. В этом же измерении ощущения "превращаются" в рассудок, рассудок — в действие, а дейст-вие — обратно в ощущения. Действие составляет целостность пары — ощущений и рассудка, оказываясь в своем лиминаль-ном значении тождественным просвету.

Только исходя из принципа триединства, можно понять, как просвет, то есть собственно свет, зримое, связанное с ви-дением, оказывается и незримой истиной и в высшей степени реальным действием — действительностью. Поступок возвра-щает к чувственному восприятию, альфой и омегой которого в соответствии с тем же триединым принципом является имен-но зрение. Об этом свидетельствуют несколько параллельных конструкций:

Пять цветов ведут к утрате зрения, пять тонов ведут к потере слуха, пять ощущений вкуса расстраивают вкус (12).

На что гляжу, но не могу увидеть, называю ровным; что слушаю, но не могу услышать, называю редким; что пробую схватить, но никак не удастся, называю крошечным (14). Глядя на него, в нем не вполне найдешь, чего увидеть; слушая его, в нем не вполне найдешь, чего услышать; когда же пользуешься им, его не исчерпать (35).

В проступающей здесь триединой структуре чувственного восприятия первые две позиции стабильно занимают зрение и слух, третья же — вариативна: отводится вкусу, хватанию и употреблению. Несмотря на это, все три варианта одинаково указывают на возвращение к первой позиции — зрению, видению, но уже не в его эмпирической определенности, а в качестве переходного состояния.

Структурный параллелизм говорит также о равенстве вкуса, хватания и применения — пригодности. Каждый из этих по сути совпадающих вариантов, взятых в своей взаимосвязи, раскрывают новые нюансы в исходном и главном понятии видения — просвета.

Уже отмечалось в главе I, что использование, пригодность, полезность указывают на вещьность в значении бытия — пустого места. Тот же смысл в понятии хватания, взятия, при котором познают предмет на ощупь, в осязании: физически ускользающее, называемое "крошечным" или "мельчайшим", предполагается "рассеять" или "рассыпать" (64), "рассыпается" же "первозданное", создавая тем самым "чаши" (28), выступающие иносказанием бытия как порожней емкости — пустого места. Возможность быть схваченным и полезность относятся также к осуществленности, действительности, выражаемой словом "сгущенность" (21). Физически неуловимое можно схватить и использовать, конечно, только особым образом, но и в данном случае оно требует для этого своей осуществленности, реальности. Наиболее близким к ней из всех ощущений оказывается вкус.

Именно он делает истинно реальным зрение, видение, и он же в качестве грани зрения и слуха образует сам просвет. Цельность начинается на уровне чувственного восприятия: подразумевается такое видение, такой просвет, в которых слиты воедино зрительные, слуховые, вкусовые, осязательные и другие ощущения. Но промежуточным, то есть центральным, является именно вкус как целостность всех ощущений и реализация исходного и главного среди них — зрительного. В нем отчетливо просматривается понятие осуществленности, когда он ставится в параллель к "действию" и "делу" (означающему также "событие"):

Действовать в бездействии, заниматься делом надеяния и наслаждаться вкусом, не имеющего вкуса (63).

Деятельное бездействие, или событие бытия, выступает равнозначным ощущению безвкусного.

Лаоцзы следует общему для той ранней поры китайской философии представлению о первостепенной значимости вкуса. Из всех других ощущений оно выделялось тогда как самое непосредственное, интуитивное, рационально немислимое и в то же время наиболее индивидуальное и далекое от грубого практицизма*. Лучше чем посредством вкуса ощутить лиминальную единичность, "увидеть" ее, Лаоцзы казалось, наверное, невозможным. Почти полностью эта философия вкуса заключена в главе 35.

В первой же ее фразе о "держателе великий образ" "держатель" — значит сумеет "схватить", а это соответствует третьей позиции (14), то есть отмеченным выше вкусу и использованию. На факте использования глава заканчивается, а вкусу посвящена средняя, центральная часть:

*Музыка и яства останавливают проходящих странников.
Но как же пресно, как безвкусно Дао, когда источается
из уст!*

Внешне здесь дается антитеза: чувственная жизнь людей, о которой говорится в первой фразе, противопоставляется во второй восприятию Дао. Но у данной антитезы имеется второй план, соединяющий противоположности. Увлеченность чувственным при всем своем расхождении с Дао является негативным сколком его лиминальной структуры. Музыка и яства аналогичны второй и третьей позициям этой структуры, в чувственном восприятии — слуху и вкусу, а обусловленная ими остановка — итогу прохождения по данным позициям, то есть самой пороговой единицы, которой в познавательном аспекте соответствует изначальное видение, остающееся неизменным при своем последовательном отождествлении со слухом и вкусом, как "великий образ" или "просвет". О нем, собственно, и говорится во второй фразе. "Источаться" дословно: "выходить", значит "родиться", "жить", появиться (см. начало 50), то есть речь идет о возникновении Дао как пороговой единицы, и последней гранью, порогом ее появления становится вкусовое ощущение. Есть здесь и прямое указание на то, что это Дао — слово, ибо "источается из уст". Дао предстает безвкусным словом — видением.

Вкус в гносеологическом аспекте способствует пониманию того, как может истина, не относимая к физически зримому,

* См.: История китайской эстетики (Чжунго мэйсюэ ши) / Под ред. Ли Цзэху и Лю Ганци. Пекин, 1984. Т. I. С. 81, 86 (на кит. яз.).

быть тем не менее видимой. Лаоцзы постоянно напоминает о недоступности Дао для чувственного восприятия (14, 35). Он также противопоставляет самопознание не только "знанию людей" (33); но и тому, когда "видят себя" (22, 24, 72). И в то же время самое таинственное, изначальное у него предлагается "зреть" и "видеть" (10, 21, 47, 52). Естественно встает проблема того, как увидеть, не видя. Представить это по отношению к зрению наиболее сложно. Со слухом дело обстоит несколько иначе, поскольку его предмет — звук не настолько нагляден, как цвет и телесная форма. Это делает возможным даже в чисто физическом смысле "слышать тишину". Но в наибольшей степени такое чувственное восприятие неналичия может воплощать именно вкус, который был, как уже отмечалось, самым интуитивным для древних китайцев ощущением. Пресное означает отсутствие определенного вкуса, так как в нем нет чувственной определенности, но в самой такой неопределенности уже заключается определенность, свой вкус безвкусного, и каждый нормальный человек его может физически ощутить. Пресное, или безвкусное, и подводит наиболее близко к Дао как к пороговой единице — "вещи", настолько "смешанной", что в своей абсолютной целостности неразложимой ни на какие отдельные определенности. В данном случае вкус безвкусного является самой непосредственной чувственной аналогией истинного бытия, слагаемого из тождества потенции и действия, возможности и действительности. Ощущение пресности, с одной стороны, выступает как способность к различным вкусовым ощущениям еще до их появления, а с другой — уже есть само ощущение, его реальность.

Но и подводя так близко к Дао, вкусовое ощущение само по себе тоже не может, конечно, становиться им в буквальном смысле. Это — чувственный момент наподобие числовой позиции тройки в структуре триединства. Он ощутим только в целостности зрения и слуха, которую и создает, возвращаясь к изначальному видению.

Итак, все неизменно замыкается на видении — просвете. Данное видение в качестве начально-конечного звена познания и истины является порогом, с одной стороны, чувственного восприятия (прежде всего слуха и вкуса), а с другой — рассудка и практики. "Видеть" истину — значит находиться в состоянии неподвижного скольжения по всем этим граням. В ряде высказываний Лаоцзы раскрывается суть уже такого целостного видения.

Вообще, зрительное восприятие обозначается в "Даодэцзине" несколькими различными словами, но наиболее часто двумя — *ши* и *цзянь*. По их древней семантике, *ши* подчеркивает сам процесс видения, а *цзянь* — его результат. Вполне четко эта смысловая разница между ними выражается в одном из определений Дао: "На что гляжу (*ши*), но не могу увидеть (*цзянь*)..." (14). В отличие от *цзянь*, указывающем в подобных случаях на способность видеть чувственные вещи, в том числе и представляя их в сознании, *ши* может говорить об отсутствии предмета и обозначать видение беспредметное. Именно таким беспредметным и оказывается у Лаоцзы видение в качестве высшего знания, совпадающего с истиной, дарующей бессмертие, бытийностью: "Дао вечной жизни и нескончаемого видения (*ши*)" (59).

Оно не может быть иным согласно обязательному для Дао тождеству субъекта и объекта. В таком видении только его же самого и остается видеть. Видение и вид у Лаоцзы вполне равнозначны. Просвет не случайно синонимичен понятию емкости — пустого места, выражаемому словом *жун*, у которого одним из основных является значение облика, внешнего вида. А другой словесный вариант видения — *гуань* используется Лаоцзы и в смысле "глядеть", "созерцать", "узреть", и как "чертог", означающий буквально: "вид", "картина", "пейзаж" (26). Конечно, в данном случае проявляется и одна из основных особенностей древнекитайского языка, не имеющего четкого деления на части речи, но она-то и получает у Лаоцзы философское обоснование. Тенденция к неразличению глагола и существительного отражает принцип триединства с его тождеством субъекта и объекта, уравнивающим процесс и предмет видения.

Но это делает беспредметное смотрение одновременно и предметным. Посредством него все же оказывается возможным "видеть Дао Неба" (47) и "малое", относимое к первоначальному, которое указывает на Дао — пороговую единицу (32). Безуспешное *ши* оборачивается результативным *цзянь*. Ведь видеть истину значит находиться в промежутке, просвете. А это ограничивает того, кто смотрит рамками процесса смотрения, который располагается между смотрящим и предметом наблюдения. Но само такое смотрение складывается по принципу триединства и представляет собой "вид" пороговой единицы со свойственными ей взаимопереходами и целостностью субъекта и объекта видения. На что бы данным способом ни смотреть, оно неизменно полностью вмещается в гра-

ницы процесса разглядывания. Только в таком просвете и может быть обнаружена и соответствующим образом понята философия "Даодэцзина".

Лаоцзы стремится не к логическому доказательству, не к последовательному выведению одних понятий из других, а к тому, чтобы сразу и непосредственно, вне времени и пространства, усмотреть все множество вещей. Используя западную терминологию, в его философии нередко и вполне справедливо в качестве главного метода познания находят интуицию. И действительно, о чем бы он ни говорил, вся его поэтика намека готовит к интуитивному постижению истины. Для такого вывода можно найти и чисто лексические подтверждения. Одно из основных слов, обозначающих у Лаоцзы процесс видения и уже отмеченное выше, — это *гуань*: "пристально смотреть", "всматриваться", "созерцать", близкое в данном своем значении латинскому слову *intueri*, от которого происходит термин интуиция.

Особенно же наглядно его интуитивизм выражают два, на первый взгляд казалось бы, совершенно несовместимые между собой понятия души и чрева. Но у Лаоцзы, как, впрочем, и во всем классическом китайском сознании, они друг другу весьма близки. В предыдущих главах уже рассматривалось, что понятие души подразумевает "душу долины" и "душевную чашу", а под ними, в свою очередь, имеется в виду дыхание, веяние жизни как осуществленность и полнота бытия. Душа в качестве такого бытийного порыва всецело интуитивна; в то же время, занимая третью позицию в структуре триединства, она тождественна просвету. Видеть в просвете — значит интуитивно воспринимать душой, то есть всем своим существом.

И тот же, по сути, смысл в понятии чрева. В его семантике на первый план для учения Лаоцзы выходит значение средней, центральной части, глубоко внутренней, утробной, нутряной. Именно чрево противопоставляется глазам как тому, что указывает на сугубо внешнее чувственное восприятие (12). Оно же составляет сущность человеческого сердца, чьим достоинством, "добром" является нутряная глубина (8). Это душевный порог, который нельзя покидать, как рыбе глубину (36). Чрево в философии Лаоцзы вполне идентично душе и выступает синонимом интуитивного знания. Почувствовать душой или нутром — одно и то же.

Более точное определение интуиции в учении Лаоцзы вызывает немалую трудность. Какие аспекты в ней можно выявить? Прежде всего о ее связи с чувственностью. Кажется

совершенно ясным, что она сверхчувственна и не может быть отнесена к чувственной интуиции. Но почему тогда Лаоцзы так заботится о нормальном функционировании органов чувств? И поскольку интуиция для него тождественна бытию, жизни, то как же сможет жить человек, ничего не видя и не слыша? Такие же вопросы возникают и при рассмотрении ее в качестве интеллектуальной интуиции. Это значение ей тоже вроде бы совершенно не подходит, ибо, как уже неоднократно отмечалось, постигаемая ею истина не относится к сфере чисто мыслимого и не может быть непосредственно воспринята в качестве определенного понятия, мысли или идеи. И вместе с тем какая четкость, стройность всей мыслительной конструкции "Даодэцзина", которая с не меньшей четкостью проявляется и в понимании интуиции!

Перечисленные выше противоречия обнаруживают неизменную для Лаоцзы целостность, характеризующую на этот раз интуитивное знание. Сверхчувственное и понятийно невыразимое, составляя одну из отмеченных противоположностей, указывающей на интуицию в целом как на "просвет", который означает непосредственное восприятие и вмещение Дао — пороговой единицы, то есть того, что выходит за рамки эмпирической действительности, является по отношению к ней запредельным, трансцендентным. А это уже не может не называться мистической интуицией, когда трансцендентное присутствует в сознании человека вполне реально, на самом деле, "в подлиннике", преображая тем самым все человеческое существо*. Но просвет не был бы просветом, если бы он, уводя в запредельную сферу, не оставлял бы на границе, на пороге чувственного мира. Быть же на грани чего-то значит находиться с ним в непосредственном контакте. Так в мистической интуиции сберегается ее чувственный аспект. И вся она в целом, представляя собой тождество покоя и движения, полной нерасчлененности и четкой структуры, включает в себя интеллектуальное созерцание.

Эта интуиция — то же чудо, о котором говорилось в предыдущей главе. Ею обладают особые существа, живущие в особом мире, где "соединяются Небо с Землей и нисходит сладчайшая роса". Все зависит от отношения человека к жизни, от того, как он ее "видит", от его интуиции. Лаоцзы пред-

* О мистическом и других аспектах интуиции см.: Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 137, 277 и др.

лагает так посмотреть вокруг, чтобы окружающее и сам смотрящий составили единое целое и преобразились. В себе увидеть весь мир, глядя же на него — созерцать запредельное. Кратчайшая формулировка такой интуиции: не видеть видя и видеть не видя. Это значит смотреть на чувственные вещи, но замечать их не обособленными, а в преображенной физической форме, в ее изначальной непосредственной связи с запредельным, которое, будучи в эмпирии незримо, становится тогда мистически видимым. В соответствии с принципом триединства все части целого должны быть соединены друг с другом и с целым "нераздельно и неслиянно". Это положение догмата христианской Троицы удивительно подходит для философии Лаоцзы. Именно так мыслится им в идеале единство "десяти тысяч вещей". И начинается оно с интуиции. Цельность знания выступает у Лаоцзы как цельность интуиции в трех ее основных аспектах: чувственном, интеллектуальном и мистическом.

Поскольку цельность эта бытийная, то все изначальное, с рождения обладают целостным интуитивным знанием. Вот только остается самая малость: его заметить. Главный парадокс жизни в том, что это редко кому удается. Отсюда и на первый взгляд не совсем понятное изречение Лаоцзы, вынесенное в эпиграф к настоящей главе:

не знать, что знаешь, значит быть больным.

Каждый, начиная жить, уже знает, что наделен знанием как изначальной целостностью жизни, но, взрослея, его утрачивает и перестает знать давно ему известное. Можно ли объяснить иначе чем болезнью то, когда не видят в жизни самого очевидного и главного? Мэнцзы (IV—III вв. до н. э.), один из крупнейших древнекитайских философов и великий последователь Конфуция, говорил: "Великий человек — это тот, кто не утратил своего детского сердца"*.

Лаоцзы был бы с ним согласен, но с одним существенным уточнением: он назвал бы такого человека не великим, а просто здоровым, нормальным. Тут не идет речь о чисто биологическом инстинкте. Его, как правило, не утрачивают. Если это и инстинкт, то совсем иного рода, восходящий к трансцендентному.

* Собрание сочинений философов (Чжу цзы цзичэн). Пекин, 1957. Т. 1. С. 327 (на кит. яз.).

Обрести себя

Коль редкостен, кто меня знает, то я ценен (70).

Учась у Лаоцзы, можно начать эту главу с парадокса. Давно известна истина об исключительно большом значении родовых и семейных отношений в традиционном Китае, сдерживавших гипертрофию личности. На этом основании китайская культура могла порой казаться новоевропейскому сознанию безличной. Но безличное в данном случае оборачивается очень личным. В своем изначальном основополагающем самоопределении китайская культура персоналистична. В отличие от древнегреческой, в ней на первый план выходит не подражание, а выражение, не объект, а субъект, хотя и неразрывно связанный с объектом. Именно поэтому ее сердцевину с самого начала составляли наряду с ритуалом музыка и поэзия, в которых главным было "выразить стремление"^{*}. Эта особенность характерна даже для такого государственника, как Конфуций. А Лаоцзы выступил ее первым и наиболее выдающимся философским воплощением. Его философия глубоко персоналистична. Дао есть прежде всего самость.

Самость составляет ключевой вопрос бытия: в ней существование, а существовать — значит вмещать, быть пустым сосудом. С точки зрения этой бытийной самости чувственный мир отличает глобальная космическая двойственность.

В истоке своего существования человечество соединено со всем множеством вещей чудом рождения. Таков самый первый момент жизни, когда каждый оказывается одной из чаш рассыпанного первозданного (28). И это "чаша душевная", ибо именно ею называется Поднебесная (29), под которой имеются в виду вещи вообще (см. 37, 40 и ср. 25 и 52 с 1), включая и людей, народ (32, 39). Как ранее отмечалось, "душевная чаша" есть то же самое, что "душа долины", и оба понятия указывают на Дао — пороговую единицу в качестве грани чувственного бытия. Чудо самости свершается на пороге вступления в эмпирическую действительность. Так у Лаоцзы первый крик младенца знаменует появление подлинной индивидуальности. В этом смысле его учение можно назвать философией даже не жизни, а именно рождения. О чуде рождения

^{*} История китайской эстетики. Т. 1. С. 67, 111, 159.

в мировой истории говорилось немало, но Лаоцзы был, видимо, первым, кто придал ему такую, в определенной степени уникальную, философскую фундаментальность и глубину.

И тут возникает один из самых важных вопросов: почему это чудное мгновение столь неустойчиво и так фатально утрачивается.

Ответ на него из контекста "Даодэцзина" вполне ясен. Чудо рождения есть только грань, граница. С нее, когда в интуитивном "знании незыблемого" касаешься Дао одной своей сторбной, соскользнуть в то, что затрагиваешь другой, — в мир чувственных вещей, очень просто. Для этого достаточно лишь пожелать вкусить с древа познания. Что в Библии выражено в форме мифологического рассказа о Еве, отведавшей запретного плода знания, у Лаоцзы является одной из исходных философских мыслей. Все зло от "мудрости" и "знания" (18, 19). Здесь имеются в виду не только мудрецы, но и любознательность всего сущего.

Для эпохи Лаоцзы был характерен панпсихизм, одушевление универсума, понимание бытия как жизни. Любая возникшая существующая вещь живая, поскольку возникнуть — значит родиться, жить. У Лаоцзы рождаются и живут "Небеса с Землей" и "десять тысяч", то есть все множество "вещей" (7, 34, 39, 40, 42). Поэтому вещь вообще может чего-то "желать" (37) или "не любить" (24, 31)*. Желание же и неприязнь неотделимы от знания (3), ибо для того, чтобы пожелать или возненавидеть какой-либо предмет, его надо уже распознать, различить среди остального, то есть знать. Этот зачаточный познавательный импульс в принципе не отличается от эмпирического, предметного и рассудочного знания, противопоставляемого в "Даодэцзине" мистической интуиции. И такое знание обусловлено себялюбием, оно себялюбиво. В земной жизни с самого ее начала обнаруживаются два ориентира: при рождении вещи, включая людей, слабы, мягки и хрупки (76), чему может предпочитаться их крепость и сила в зрелом возрасте (30, 55). Это обуславливает эмпирическое становление вещей, к которому они склонны устремляться (37). В нем ими достигается зрелость, полнота предметной сформированности, требуемой для самоутверждения. Лаоцзы выделяет несколько его этапов, относя их в первую очередь, конечно, к человеку. Жизнь в качестве такого становления есть то, когда "живут сами по себе", то есть отдельно от других (7). А это предполагает необходимость "видеть себя", "считать

* В этих главах под "никто" подразумеваются именно "вещи".

себя правым" и "хвастаться", гордиться (24). Под видением себя имеется в виду осознание своей, отличной от других, чувственной единичности, претензия на правоту основывается на отстаивании того, что считается правдой с абсолютным ее противопоставлением неправде. Хвастовство же означает высокую самооценку (ср. с 72), убеждение в своем превосходстве над другими. Вырисовывается опредмеченное становление, где на первый план выходит самоутверждение, невозможное без противопоставления себя другим и навязывания им своей воли. Это не может не приводить к размежеванию вещей на отдельные противоположности: ведущих и ведомых, сильных и слабых, расцветающих и гибнущих (29), подразумевающему их взаимное противоборство. Такое становление неизбежно подытоживается смертью.

Лаоцзы допускает даже мысль о вселенской распре, разладе мироздания, которое, представая в образах Неба и Земли, при утрате ими их единства может разрушиться (39). Но он ее, видимо, признавал только в качестве логического допущения, ибо одним из главных признаков этой космической пары является незыблемое сохранение своей изначальной целостности, обеспечивающей вечную жизнь универсума (7). Лишенный себялюбия и любознательности, космос, взятый в целом, воплощает чудо творения.

И вот это-то как раз утрачивает "Поднебесная", то есть то, что "между Небом и Землей", "десять тысяч вещей" — все предметное бытие, вмещаемое космической целостностью. Единица, единичность — синонимы понятия вещи у Лаоцзы; любая вещь возникает в качестве единичной и, отделенная от других, уже затаивает в самой себе возможность эгоистической любознательности, стоит только, отойдя от Дао, сориентироваться на свою чувственную единичность. Небо и Земля потому хранят чудо творения, что живут не сами по себе (7), а в качестве универсальной целостности, вмещающей и охватывающей все сущее. Поэтому, возникая стать большими, чем в миг своего рождения, они уже не могут, им нет ничего равновеликого, их парность вне конкуренции и никакому дальнейшему раздроблению, когда появилось бы множество других Небес и Земель, не подлжит. Совсем не так обстоит дело с вещами и людьми. Лаоцзы постоянно подчеркивает их множественность, обобщая ее в соответствии с традицией в конкретных числах: "десять тысяч вещей", "сто фамилий". У них нет парности, они представляют собой отдельные, обособленные единичности. И не случайно, говоря о первозданных чашах, то есть о тех же вещах и людях, но в момент их рожде-

ния, он ни разу не упоминает о количестве: при своем отличии друг от друга они составляют единое, существуют не только "неслиянно", но и "нераздельно". Уйдя же с бытийного порога и пребывая всецело в эмпирической действительности, вещь, имеющая как обособленная единичность внешне четкое очертание, становится сугубо предметной. Такому единичному, предметному только и может соответствовать предметное же, эмпирическое и рассудочное, знание, заменяющее изначальную интуицию.

Значит, чудо рождения трагично? Рождаясь, виноваты уже тем, что родились? И нет и да. Нет, так как бытие в своей изначальности есть абсолютное чудо без малейшего изъяна. Но оно же означает самость, предполагающую полную свободу. Предметный мир, рождаясь, незавершен в том смысле, что ему предоставлена свобода выбора между слабостью младенчества и силой зрелости. Все зависит от отношения к самому факту рождения: воспринимать ли его как чудо и итог, или видеть в нем лишь начало долгого пути? Вина не в самом рождении, провиниться может только уже родившийся, существующий. Ведь одно наличие вещи как таковое делает ее не пустой, а полной чашей, она не вмещает, не дает места другим, а его у них отбирает и занимает сама, утрачивая свою изначальную метафизическую добродетель великодушия, терпимости и уступчивости. Это составляет первичную вину, своеобразный первородный грех, избежать который можно, только находясь на грани наличия и отсутствия, в предельном минимуме наличия с его слабостью, мягкостью и хрупкостью, характерных для возникающей жизни и служащих вещественным выражением Дао (40). В такой подтекст вписывается изречение Лаоцзы:

Кто преисполнен добродетели, ходит на младенца (55).

Эту добродетель как интуицию бытия и утрачивают в результате эгоистической любознательности, составляющей метафизическую вину с ее абсурдом эмпирического становления:

В незнании незыблемого — зло бессмысленного становления (16).

О "вине", означающей и "преступление", в "Даодэцзине" говорится только однажды, в главе 62. Она здесь включается в понятие нехорошего, недоброго, скверного и при условии, когда следуют Дао, подлежит "прощению" в соответствии со

способностью мудреца относиться к недобрым по-доброму (49) и "воздавать добром за ненависть" (63). Добро и зло такие же противоположности, как наличие и неналичие, истинное добро возможно только при вмещении зла мудрецом, сферой добра, в триедином целостном единстве добра и зла (см. гл. V первого раздела). В этом — нравственная суть отношения мудреца к народу, "ста фамилиям", а при более широком подходе и аналогичной ему связи всего космоса — "Неба и Земли" с "десятью тысячами вещей". Отсюда с очевидностью следует, что предметное бытие, включая человечество, противостоящее в своей множественности добру космической целостности, есть зло, вина, преступление.

Являясь во многом противоположностью Лаоцзы, Конфуций исходит, по сути, из той же коренящейся в самом сущем вины*. Это один из первых и едва ли не важнейших импульсов классической китайской культуры. Но если Конфуций усматривал в мифических и легендарных первопредках-мудрецах подвиг самопожертвования и искупление вины, то Лаоцзы считал их ее источником, воплощением первородного греха всего сущего.

Об этом говорит не только его умалчивание о них, но и категорически выраженное им неприятие традиционной мудрости. Гораздо важнее в данном случае его отношение к человеческому фактору в мировом существовании.

Истинных мудрецов отличает умение "спасать" не только людей, но и "вещи" (27), то есть предметное бытие. И его, весь чувственный мир и человечество, могут вернуть к изначальному состоянию, отбросив от эмпирического становления, лишь "владетели и царь" (32, 37). Но тогда выходит, что именно они первыми способны отойти от Дао и увлечь за собой остальной мир.

Понятия правителя и мудреца имеют у Лаоцзы не только социально-политический, нравственный или интеллектуальный смысл, но в первую очередь оно метафизично. Это прежде всего человек, в своей подлинной сущности, сущностный или самостный человек. Именно в этом смысле Лаоцзы ставит "царя" на один уровень с Дао, Небом и Землей (25). По той же причине он неоднократно говорит о способности мудреца, царя и владетеля спасти бытие, ни разу не указывая на возможность их отхода от Дао. Утративший Дао есть уже не царь, не мудрец, не настоящий человек. К его типу

* См.: Семеновко И. И. Афоризмы Конфуция. С. 19, 76.

и относятся правители — "мудрецы", традиционно выставленные в качестве образцов для подражания. Они по сути ничем не отличаются от "вещей", от предметного бытия, эгоистически любознательного и проникнутого жаждой эмпирического становления.

Но ведь Лаоцзы упоминает о существовании в древности настоящих людей (15, 65). Значит, мир первоначально все же жил в нескончаемом чуде рождения. Это могло прерваться только с появлением лжемудрости, то есть рассудочно-практического знания. Все люди жили в интуитивно-сущностном единстве между собой и с остальным миром, которое было нарушено первым, кто пожелал вкусить с дерева познания добра и зла. А пожелать это мог только человек, и не заурядный, но самый умный, почитаемый мудрецом. Так человек оказывается, по Лаоцзы, наихудшей из чувственных вещей, с него начинается преступление против бытия.

Люди заблуждаются уже очень давно (58),

и "сто фамилий" в их множественности эмпирического существования мудрец принимает за "соломенных собак", которых, используя в ритуале, потом топчут и сжигают как совершенно ненужную вещь (5). Человек в данном своем качестве лишен всякой самостоятельной ценности. Но, как это в "Даодэцзине" постоянно утверждается, в самом ничтожном таится возможность истинно великого. Нет ничего более ничтожного и в то же время великого, чем человек. Лаоцзы одним из первых в мире понял эту хорошо известную нам истину. Именно человек, а не что-либо другое, воплощает метафизическую двойственность чувственного бытия. Являясь его неотделимой частью, он обладает уникальной способностью прервать эмпирическое становление и вернуться к состоянию "душевной чаши", то есть к истинному бытию, приводя к нему же и все сущее в качестве универсального "спасителя". Этим объясняется исключительность его места в мире как одного из "четырех великих", куда вместе с ним входят Дао, Небо и Земля. Человек — "царь", то есть сущностный, самостный человек, соответствует переходу тройки к чувственным вещам, равнозначному возвращению к единице, и на данной позиции он входит в соотношение с Небом и Землей, составляя их единство, целостность космоса (см. гл. I первого раздела). Без него не получается космической пары. Небо и Земля остаются раздельными противоположностями. То, что космос не раз-

рушается, сохраняя свою целостность при отсутствии настоящих людей в Поднебесной, свидетельствует об уникальной сущности человека. У людей, даже утративших Дао, свою самость, она в потенции имеется. Ведь каждый был новорожденным. Дао и мудрец "не отказываются" даже от "вещей", вступивших на путь эмпирического становления (ср. 2 и 34). Это и понятно, ибо потенция совпадает с действительностью. Одно наличие человека уже создает целостность мира, остается только ее "увидеть". Дао предстает как кредитор, ожидающий без всякого со своей стороны принуждения возврата долга человеком: его возвращения к самому себе (41, 79). Тогда и произойдет чудо — соединение Неба с Землей (32), а до той поры это чудо существует скрытно, оно не замечается, его "не видят". Когда же человек по-настоящему, то есть в мистической интуиции, созерцает Небо и Землю, то в соответствии с тем, что такое видение совпадает с созерцаемым видом, он с ними отождествляется и выполняет функцию тройки, завершающей триединство на пороге чувственного бытия. Так человек становится подлинной "щелью", "дырой" космоса, образует промежуток, границу между Небом и Землей, соединяющую их в одно целое. И эта "щель" есть "просвет" во вселенной, ее озаряющий. Внутреннее, "душевное" состояние человека, которое новоевропейцы склонны называть субъективно-психологическим, оказывается глубоко бытийным. Узреть внутри себя изначально данное есть акт не психологический, а онтологический.

В этой роли космического посредника заключено назначение человека. И исполнить его он может, только став личностью, ибо она суть того, что ей предназначено по принципу триединства. Личность у Лаоцзы, и в этом с ним сходен Конфуций*, кажется воплощением противоречий, но их наличие свидетельствует также о ее абсолютном единстве и самотождественности.

В древнекитайской культуре понятие "личность", то, что относится к "я", "своему", "себе", выражается словом *шэнь* — "тело", то есть изначально имеет, как и в Древней Греции, телесный, соматический характер. Оно означает также срок, годы жизни. Пользуясь им, Лаоцзы призывает, с одной стороны, собой пренебрегать (7), а то и вообще от себя отказываться (13), а с другой, — ставить свою личность не ниже Поднебесной (13, 26) и, во всяком случае, ценить ее

* См.: Семеновко И. И. Афоризмы Конфуция. С. 219—222.

в качестве жизни намного больше, чем славу и богатство (44), и не причинять ей никакого вреда (52).

Наиболее прямо пренебрежение личностью мотивируется необходимостью отказа от "личного", "частного" (7), как того, что антиномично "общему" (16). Этот отказ разворачивается в отрицание принципа "жить самому по себе" (7), означающего рассмотренную выше устремленность к эмпирическому становлению в качестве отдельной чувственной единичности. Личностью — телом как носителем такого становления Лаоцзы и предлагает пренебречь. Только при этом условии может быть обеспечено не только ее "сбережение", но и полная осуществленность всего "личного" (7).

Речь идет об отрицании эмпирической личности и замене ее пороговой, лиминальной. Человек сам по себе, в своей автономии, не имеет никакой ценности. Это "соломенная собака". Чтобы стать настоящей личностью, он должен от такой обособленности отойти и, отождествляясь со всем иным, оказаться на переходе между ним и собой, посредине. В данном случае земной, чисто человеческий практицизм заменяется метафизической активностью, ибо "перевертывание" в иное, отождествление с ним есть его порождение. Порождать же можно, как мы знаем, только то, чему уступаешь место. Не самоутверждение, не попытка занять побольше чужого места, потеснив других, а стремление уступить им максимум своего собственного, чтобы, находясь на границе между собой и ними, став как бы стенками и дном пустого сосуда, в качестве такой порожней емкости их вместить. Именно в этом суть отношения мудреца к людям, народу, "ста фамилиям", ко всей Поднебесной: приращения перед ними и полной уступчивости, проявляемых им, как залога его первенства среди них и верховенства (66, 67). И он здесь становится не правителем в буквальном смысле, а сущностью множества в качестве пороговой единицы, которая и первее, и выше всего остального. Только таким и может быть тот, кто "держит в объятиях единое", являясь "образцом для Поднебесной" (22). О нем "низшие" действительно способны знать лишь то, что он "имеется" (17). Ведь единица указывает у Лаоцзы как раз на минимум предмета — на его наличие (см. гл. I первого раздела).

Собственно, для того чтобы быть такой единицей, обрести подлинную единственность, стать настоящей личностью, мудрецу и требуются "сто фамилий". Они у него "соломенные собаки", годные лишь для временного использования в качестве множества, отождествляясь с которым он только и может

найти себя. Но здесь нет ни грана эгоизма, ибо именно благодаря этому и другие люди получают возможность обрести свою подлинную индивидуальность. Вместимость есть бытийность; вмещающая их, она обеспечивает их бытие, то есть дает каждому шанс быть единицей, сохранить свою единственность, индивидуальность.

Так учение Лаоцзы предстает в несколько неожиданном ракурсе. Ведь привычнее всего связывать созданный им даосизм с бегством от мира, с неприятием мирской суеты. Но в данном случае даже трудно решить, для кого важнее люди, человеческое общество: для ревностного общественника Конфуция или для затворника Лаоцзы. Даосская личность в "Даодэцзине" немыслима вне других людей, Поднебесной и мира в целом. И для нее недоступно единство с космосом в обход человеческого общества.

Главным знаком, указывающим на эту лиминальную личность, становится у Лаоцзы местоимение первого лица "я". В отличие от "я" как "тела" и понятия "частного", "личного" оно в "Даодэцзине" безусловно и не подлежит не только отрицанию, но и даже просто ограничению. Его частое применение здесь одно из наибольших. Оно относится наряду с Дао и добродетелью к самым важным ключевым терминам данной книги. Создается впечатление, что абсолютно все в ней говорится только от первого лица, включая и главы, где на это прямо не указано. Даже в тех единичных случаях, когда Лаоцзы ссылается на других лиц, он в двух фрагментах из трех дает их высказывания в форме прямой речи от первого лица (57, 69).

В понимании "я" Лаоцзы по сути предвосхитил самые персоналистические концепции XX в. То, что, например, Н. А. Бердяев пишет о "я", может в отдельных и довольно важных пунктах восприниматься как резюме философии Лаоцзы, хотя русский философ в данном случае его в виду совершенно не имел: "Я" — изначально, ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо". "Я" у Лаоцзы составляет главное определение "новорожденного, который еще не научился улыбаться" (20). Собственно, быть "душевной чашей", жить в чуде своего рождения, вечно его продлевая, и есть "я". "Я" — это само Дао при порождении им единицы, на его переходе к ней, на ее пороге, то есть "я" выступает в качестве Дао как пороговой, лиминальной единичности — единственности, обретаемой изначально в момент рождения.

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 265.

И оно подлежит, конечно, только сбережению. Ни о каком отказе от него и его отождествлении со множеством не может быть и речи. Отходят от "себя" лишь как от "тела", то есть в чисто эмпирическом смысле, чтобы вечно хранить свое изначальное неизменное "я". Оно не "тело", не сознание и, как и Дао, ни с чем не сравнимо. В своей изначальной неповторимой единственности "я" совершенно чуждо "множеству", "толпе", "обыденным людям", "другим" (20). "Я" и "толпа" не составляют между собой пары противоположностей, аналогичных наличию и неличию, покою и движению и другим, которым не обойтись друг без друга. Тут совсем иное решение: сохранение "я" или Дао с устранением того, что этому препятствует, — толпы.

В древнекитайском языке не было специального местоимения третьего лица для функции подлежащего, но в его качестве вполне может восприниматься понятие толпы как антипода "я". Чуждость "я" и толпы прекрасно передает непарность местоимений "это" и "то". "То" заменяло местоимение третьего лица, когда использовалось в противопоставлении указанию на первое лицо. Лаоцзы неоднократно говорит о необходимости "отбрасывать то и брать это" (12, 38, 72), где "то" — явный антоним местоимения первого лица, с которым по сути совпадает "это". Лаоцзы призывает к тому, чтобы обрести "я" — "это", отбросив "то" — "оно". Китайский философ отдает полное предпочтение местоимению первого лица и не оставляет даже тени возможности для его совмещения с тем, что в той или иной степени может напоминать местоимение третьего лица и определяется как "те" — "они" ("он", "она", "оно"), "толпа".

"Я" выражает наивысшую индивидуальность, единичность и противостоит "толпе" — безличной множественности, сводимой к "не-я". В таком различии "я" и "не-я" Лаоцзы близок западной традиции. Но у него тут же возникает с ней и глубокое принципиальное несходство, которое касается отношения к местоимению второго лица "ты". В "Библии", составившей одну из основ западной культуры, "я" не мыслится без "ты"*, в христианской Троице общаются на "ты", как, например, в обращении Бога к Христу, признающего в нем своего сына:

*"Ты, Сын Мой Возлюбленный, в котором Мое благоволение"***.*

* См.: Бубер Мартин. Два образа веры. М., 1995. С. 54.

** Новый Завет. От Марка Святое Благовествование. I.

В "Даодэцине" местоимение "ты" не встречается ни разу. А ведь оно вроде бы напрашивается в связи с тем значением, которое Лаоцзы придает понятию пары: "я" и "ты" составляют классическую пару не только западной, но и мировой культуры. Да, собственно, и в древнекитайской литературе им вовсе не пренебрегали. Чтобы в этом убедиться, достаточно только обратиться к диалогу Конфуция с его собеседниками в "Луньюе".

Отсутствие местоимения "ты" в "Даодэцине" совершенно не случайно. Об этом, как и об отказе Лаоцзы от диалогической формы изложения, уже отмечалось в главе "Между строк". Попытаемся рассмотреть данную особенность его философии в связи с возникающей здесь проблемой личности.

Лаоцзы проявляет уникальную последовательность в соблюдении логики триединства. В соответствии с ней "ты" не является столь уж абсолютно необходимым. По сравнению с Лаоцзы Н. А. Бердяев кажется в данном вопросе менее последовательным, отражая специфику западной культуры. Он, с одной стороны, совершенно справедливо говорит об изначальной независимости "я", которое "ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо", а с другой — наследует утверждение о том, что "я" не существует без отношения к другому, как "ты"*. "Я" становится уже тогда, по крайней мере частично, "выводимым" из своей связи, соотношения с "ты", то есть по сути из самого "ты", отличного от "я". И не случайно Н. А. Бердяев все время стремится дополнить пару "я" и "ты" местоимением "мы", подчеркивая, что "ты" есть тоже "я" и что общение "я" и "ты" создает из них "мы" — то "третье", в чем они соединяются. В этих своих дополнениях русский философ становится ближе к основателю даосизма.

Несмотря на то что "я" и "ты", в отличие от "я" и "оно", предполагают непосредственность взаимосвязи, когда "стоят друг перед другом лицом к лицу", у Лаоцзы принципиальной разницы между "ты" и "оно" не обнаруживается. Даже в общении лицом к лицу "я" и "ты" все же отделены друг от друга, обреченные на нескончаемую "диалогическую борьбу". Примечательно, что изначальным образцом этой пары стали на Западе отношения библейского Бога и человека, а между ними пролегал пропасть абсолютного различия. Лаоцзы вряд ли признал бы "ты" полностью вынесенным за рамки субъектно-объектного отношения. По сравнению с "оно" то, на что указывает местоимение второго лица, конечно, не объект, но при

* См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 265, 274.

сопоставлении с "я", с которым находится в непосредственном контакте, "ты", оставаясь в своем качестве, не может не оказываться, пусть даже в самой мизерной степени, внешним и объективным. Если же речь все-таки идет об их полном слиянии в "мы", то сохраняется ли в нем место для "ты"? Ведь у "ты" тождества с "я" быть не может. В подлинном "мы" остается место только для множества "я", в которые переходят все "ты". Когда допускают наличие "ты" в "мы", то имеют в виду, по сути, эмпирическое, предметно выделенные "я" и "ты". У Лаоцзы выдвигается идеал совершенно другой, принципиально отличной от них, лиминальной личности. Такое "я" может общаться с другими "я", только углубляясь в свое собственное "я".

"Я" есть промежуток, граница, пролегающая между Дао и человеком, и она же проходит между самими людьми. Ее обретают, отказываясь от исключительной ориентации на свою вещественную единичность, в которой предпочтительно "уступать" всем остальным. Эта граница, грань и различает, и соединяет, делает тождественными. Но различия заключены в ее тождестве, им охвачены, как первые три числа — пороговой единицей. Для лиминального "я" характерна целостность триединства.

"Я" обретает свою неповторимую единственность в точке соединения с абсолютно индивидуальным Дао в его качестве пороговой единицы. В главе "Тайна единицы" уже отмечалось, что одиночество равнозначно уникальности, и новорожденный так же одинок, то есть индивидуален, как и само Дао (ср. 20 и 25). Хотя каждая вещь соединяется с одним и тем же для всех Дао, но поскольку это одно и то же — бесконечно своеобразно, то и соединение с ним придает ей аспект неповторимого отличия и от Дао, и от других вещей. Но выразимо ли данное отличие местоимением "ты"? Тут отличие только и возможно при своем совпадении с тождеством. Пограничное положение делает индивидуальным, лишь когда отождествляет с иным. "Ты" нет потому, что оно растворяется у Лаоцзы в "я", как двойка в пороговой единице. "Я" является порогом и единичности и множественности. С одной стороны, это "я", с другой — "мы". Для Лаоцзы такую двусторонность было тем более легко передать, что в древнекитайском языке "я" и "мы" обычно выражается одним иероглифом без формального обозначения множественного числа. Когда "сто фамилий" в "Даодэцзине" говорят: "Я самостен" (17), то хочется под "я" понимать "мы", но "я" здесь сохраняется и в "мы". Оставаясь собою, оно есть также "ты" и "они", образуя "мы".

"Я" выводит на порог эмпирической личности, который в соответствии с принципом триединства ставит ее на грань всех других подобных же личностей с конечным возвращением к исходному личностному порогу. В предощущении себя предчувствуют "я" остальных людей, предчувствуя же их, предощущают свое "я". У Лаоцзы "я" невозможно не без "ты", а без "мы". По парадоксальной логике триединства, "я" есть "мы" и "мы" есть "я" с той примечательной особенностью, что "я" переходит в "мы" при полном сохранении своей индивидуальности, а "мы" превращается в "я", не утрачивая ни в малейшей степени признака всеобъемлющего, соборного начала. Наивысшая индивидуальность адекватна наибольшей и совершенно конкретной всеобщности. Обрести свое "я", переживая одновременно в нем "я" остальных лиц, которые его тоже в себе ощущают и при этом остаются самими собой, значит вступить в царство лиминальных личностей, где "я" каждой и отлично от их "мы", и ему вполне тождественно.

Тут начинается просматриваться несколько формальное сходство в учении Лаоцзы по ряду аспектов (при наличии кардинальных различий) с христианским представлением о взаимном общении людей в Царстве Божьем, основанном на принципе единосущия, сущностного единства индивидуальных начал в соответствии с догматом Троицы. Возникает и ассоциация с исходящей из того же догматического принципа идеей соборности, выдвинутой первыми славянофилами и получившей глубокую всестороннюю разработку в русской религиозной философии. При соборном единстве всеобщее подчинение абсолютным ценностям сочетается с индивидуальной свободой, и цельность общества органически связана с неповторимым своеобразием каждого его члена*. Эта аналогия не кажется случайной или надуманной: ведь она прямо следует из того, что сама идея триединства отнюдь не чужда Лаоцзы. И тут сразу вспоминается "на первый взгляд парадоксальная мысль" И. В. Киреевского, особенно акцентируемая Н. О. Лосским: "Направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице**". В этом высказывании намечается, собственно, магистральная линия развития русской философии. Но если не ограничивать троическую идею одной конкретно-исторической

* Об идее соборности и Царстве Божьем в этом аспекте см. труды Н. О. Лосского: *История русской философии*. С. 30; *Бог и мировое зло*. М., 1994. С. 271—285, 327.

** См.: *Лосский Н. О. История русской философии*. С. 30.

формой догмата о Троице, то мысль И. В. Киреевского может быть отнесена не только к западной философии и тогда получает более универсальное, общемировое значение, касаясь фундаментальных истоков и принципов человеческой культуры*.

Характеристика лиминальной личности подытоживается у Лаоцзы в его уже неоднократно цитированной формуле: "Я самостен", в которой дается определение "я" как самости. "Сам" значит "лично", и самость даже чисто лексически ассоциируется с личностью. Как уже отмечалось, она указывает на неповторимую единственность, индивидуальность "я". Прежде также упоминалась и другая область ее семантики, связанная с понятием независимости, свободы, тождественной самопроизвольности. "Я" как самость есть свободная в своем спонтанном проявлении индивидуальность. Но в чем выражается ее свобода? В спонтанном следовании принципу триединства, общему для всего существующего. И по той же причине в своем неповторимом своеобразии она отождествляется с другими, подобными ей уникальными единичностями. Иными словами, в "я" как самости свобода совпадает с неизбежностью, уникальность оборачивается всеобщностью. И тут особенно важна спонтанность такого сущностного самостановления. Она ведь является в переводе на познавательный уровень интуицией. "Я" как самость есть имманентная всему целостность личности.

Но как же можно ощутить себя таким "я", почувствовать "я" других, вообще его опознать? Из вышеизложенного с очевидностью следует, что именно "я" и оказывается в первую очередь областью самопознания — "просвета", то есть относится к интуитивной сфере, и прежде всего к мистической интуиции. О мистической интуиции как о том, чем опознается "я", писал Н. О. Лосский, и его исследование по данному вопросу помогает глубже уяснить позицию Лаоцзы. Согласно русскому философу, мистическая интуиция "открывает сверхкачественную творческую силу я, ставящую я выше всех его определенных эмпирических качеств и проявлений во времени и обуславливающую свободу его; она открывает значительность я, именно потенцию бесконечного множества определенных содержаний, связанную с индивидуальным призванием творить их сообразно нормативной идее данного я; в этом

* См. также об архетипе Троицы: Юнг К. Г. Ответ Иову. С. 14 — 15, 29.

мистическом созерцании я, даже и за вычетом его эмпирических качеств и проявлений во времени, открывается как конкретное индивидуальное существо”⁴.

Это “я” как “конкретное индивидуальное существо”, взятое на пороге жизни, до его жизненно-практического становления, придающего ему эмпирические определенности, и имеет в виду Лаоцзы. Особенно важен здесь тезис Н. О. Лосского о тождестве такой личности и потенции, соединяемой с творческой силой, который является ключевым для понимания “я” у основателя даосизма. Сходясь в этих положениях с русским философом, Лаоцзы мыслит, конечно, во многом иначе, ибо потенция у него совпадает с осуществленностью и равняется не творческой силе, а самому творению. Ведь “я” в потенции есть “душевная чаша”, то есть пустое место, а быть таким местом и означает, как мы знаем, творить в качестве вмещающей емкости. И в этом творении коренится бытийность. Бытие и творчество нераздельны. Вот и выходит, что “я” как творческую потенцию и бытие, равнозначные грани между наличием и отсутствием, то есть ограниченной и вместе с тем беспредельной пустоте, можно по-настоящему опознать только по аналогии с тем, как ощущают вкус безвкусного, слышат тишину или видят незримое. И кто в себе это “я” так почувствует, тот будет в то же время единосущен множеству других “я”, узрит в своем индивидуальном “я” всеобъемлющее “мы”.

“Даодэцзин”, вся изложенная в нем философия, есть не что иное, как самовыражение “я” Лаоцзы. Основатель даосизма, отрицая учение, учит по-своему. Его урок заключается в том, чтобы дать личный пример самопознания и воплощения сущностного “я”. Оно в своем изначальном виде словесно невыразимо, но, находясь на грани слова, прикасаясь с ним, может быть выявлено иносказательно, намеком. И само слово в этом понимании преобразуется, обретает чудесную способность выражать невыразимое. Тайственное “я” можно представить тогда с достаточной определенностью. Так Лаоцзы делает философию портретом своего духовного, сущностного самостановления, раскрывающего индивидуальный облик его лиминальной личности. Здесь перед нами уже не эмпирические, а слитые с трансцендентным, запредельным разум, характер и судьба даосского патриарха в их органической целостности.

⁴ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 284.

Суть своей исходной жизненной ориентации он выражает афористически кратко:

Знают Поднебесную, не выходя за дверь, и видят Дао Неба, не подглядывая из окна (47).

Вся мудрость жизни, знание и Поднебесной — эмпирической действительности, и самого запредельного Дао, заключена в личности познающего, в его "я". Как уже отмечалось, оно тождественно у Лаоцзы местоимению "это", которое указывает на "чрево" (12), "плод" (38), равнозначный наполненности чрева (3), ибо "наполнять" и "плод" выражены одним иероглифом, и на "самопознание", неотделимое от "любви к себе" (72). Этот ряд значений чревной полноты и самопознания — любви с совершенной очевидностью относится к понятию интуитивного бытийного "просвета", выступающего эквивалентом сущностного "я". Знать себя значит находиться в просвете, то есть пребывать в беспредметном видении, а оно есть сам познающий, "вид" его "я", который является в то же время "видом" Дао и мира. Поэтому Лаоцзы, описывая, как "выглядит" Дао или Поднебесная, неоднократно называет источником своего видения именно "это" (в переводе: "отсюда"), то есть свое "я" (21, 54, 57).

Многие его высказывания, суждения умозрительны, относятся к интеллектуальному созерцанию, такие, например, как открывающие главу 57:

Порядок в княжестве наводят прямо, в военном деле прибегают к хитрости, Поднебесную берут посредством недеяния.

Но ссылка сразу же вслед за их формулированием на то, откуда получают такое знание — "отсюда", то есть из "этого", подчеркивает, что основу интеллектуальной интуиции составляет выходящее за рамки интеллекта, понятийно невыразимое самостное ядро личности. Излагаемое в данной главе после ремарки "отсюда" представляется взятым из эмпирического социального опыта: чем больше принуждения со стороны власти, искусности и оружия у людей, тем сильнее вражда и преступность. Однако указанный опыт выражается в том же умозрительном наблюдении, которое "схватывается" всем человеческим существом, "нутром" человека, сосредоточенным в неразложимой целостности его изначального "я". Это находит подтверждение в заключительной части, где "я" мудреца соединяется с самостью народа. Все из самостного "я" и исхо-

дит. Только им и может быть выявлена суть социальной дисгармонии — безличное "оно" множественности, противостоящее единичности как целостности "я" — "мы".

Но тогда получается, что умозрительные аспекты философии Лаоцзы, подобно изреченному слову, взятые сами по себе, условны, выброшены из живой нерасчлененности индивидуального познания. В них начинает просвечивать истина, лишь когда они воспринимаются как органические части целостного "я". Наиболее же адекватным выражением такого "я" может быть мифически-художественное творчество. Именно в словесном художественном произведении возникает возможность выразить словами то, что словесно невыразимо, делая его смысл для абстрактного мышления неисчерпаемым. Это связано с общеизвестной спецификой образности искусства и является одной из эстетических доминант классической китайской культуры. Китайцы с давних пор считали важнейшим критерием творчества то, когда "слова не исчерпывают мысли", "у слов есть конец, а мысль бесконечна", и возникает "образ вне образа". "Даодэцзин" представляет первый наглядный и вполне сознательный урок такой образности. Художественность, вообще, сродни в какой-то мере лиминальности, ибо помещает смысл слов, строк и всего произведения в пограничной сфере, на ускользающей в бесконечность грани их интеллектуально фиксируемых значений. Мифической же художественность становится в том случае, когда совпадает с бытийностью, и образ тогда уже не просто образ, а реальная вещь, бытийное выражение невыразимого "я".

Так, Лаоцзы, определяясь в своем "я", выступает натурой глубоко поэтической; занятый сущностным самостановлением, он творит себя, как художник. И художественность созданного им произведения, заключенная в нем поэтика в целостности ее интеллектуальных созерцаний, чувственных образов, различных стилистических приемов, то, что можно назвать в широком смысле стилем, образует его философию. Стиль "Даодэцзина" является выражением "я" Лаоцзы, которое есть в своем высшем синтезе художественная личность. Даосская философия изначально равнозначна художественной личности.

И потому познание в ней чрезвычайно эмоционально. Каждая глава и даже строчка в "Даодэцзине" не объективно-бесстрастная, и все произведение разворачивается спектром самых разных эмоциональных состояний и оттенков. Тут и ненасытная жажда познания, влекущая заглянуть в конечные тайны мироздания (1), и восторженное, любовное их

рассматривание (4, 34), и трезвое холодное наблюдение (2, 3), и чувство страха, тоски от расколотости человеческого существования (20), и ненависть к "строющим козни" (74) и т. д. Это не противоречит тезису Лаоцзы о необходимости бесстрастия (34, 37, 57, 64), ибо его чувствительность не эмпирична, а является метафизической, то есть такой же мифически-художественной, как сама наделенная ею познающая личность. Мифически-художественное познание есть более развернутое конкретное определение мистической интуиции. К нему приближаются в современной западной философии экзистенциалистские по своей сути учения об эмоциональном познании и интуитивизме. На одно из его обобщений ссылается Н. А. Бердяев: "Предрассудок думать, что познание всегда рационально и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогают не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть прежде всего христианская истина. Вся оценочная сторона познания — эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное. В познании философском познает целостное существо человека"*.

Представляется несомненным, что эмоциональность Лаоцзы связана в первую очередь с оценкой, определением смысла. Это подтверждают уже хотя бы приводимые выше примеры того, к чему он выражает свое эмоциональное отношение. Отнестись к чему-то значит войти с ним в связь, которой и будет эмоция, соединяющая противостоящие стороны в одно нераздельное целое. Отсюда и следует не только познавательное значение, но и бытийность метафизической эмоции. Эмоциональное отношение к смыслу — ценности делает с ним тождественным. Отнестись же соответствующим образом к бессмыслице значит ее осмыслить, приобщить к смыслу. В философии Лаоцзы первостепенное значение имеет критерий ценности, с помощью которого часто даются заключительные главные определения (20, 56, 62, 70 и др.). Это полностью соответствует большой роли эмоции в его трактате. Но эмоциональность "Даодэцзина" глубоко внутренняя, неброская, "тихая". Иной она и не может быть, ибо призвана выявить не поверхностную эмпирическую, а скрытую метафизическую

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 235—236.

ценность, затаенный смысл жизни в образе хранимого "под рубищем нефрита" (70).

Такая чуткая, чувствительная натура, видящая в себе весь космос, как истинный художник, любит не только каламбуры, игру слов, но и игру в ролях разных лиц. Философия Лаоцзы напоминает искусство перевоплощения. Он может, выступая от первого лица, представлять то младенцем (20), то неопитом (13, 53), то наставником (42, 67), то мудрецом (49, 70), а то и правителем (37, 74). Наиболее подходящей для него кажется функция наставника, но она явная условность, роль, ибо он наставления в обычном смысле, выраженного словом, не признает. Взятую им на себя роль мудреца его почитатели воспринимали как полную реальность, но только не сам Лаоцзы, посчитавший бы такое буквальное понимание верхом зазнайства. Быть неопитом для столь искушенного философа, безусловно, не более чем игра. Правителем он также никогда не являлся, исполняя лишь его роль на страницах "Даодэцзина". И по самым элементарным соображениям, будучи реально младенцем, не мог говорить и писать, а только выступал в этом любимом для себя амплуа. "Даодэцзин" оборачивается каким-то фантазмагорическим театром одного актера.

Но возникает вопрос: мог ли Лаоцзы воспринимать себя эмпирически-конкретно, как взрослого, умудренного жизнью человека, занимающего вполне определенное стабильное положение среди людей? Ведь для него это было бы отказом от собственного "вида" — "видения" трансцендентного, утратой своей индивидуальности, сберегаемой на границе с абсолютно индивидуальным Дао. И тут сразу выясняется, что ее-то он и не утрачивает, хранит именно благодаря избранной им многоликости.

Исполняемые Лаоцзы роли отмечают этапы его сущностного, духовного самостановления. Их негативным сколком являются рассмотренные ранее ступени эмпирического становления, противостоящего духовному. И там и здесь этих этапов четыре. В сущностной сфере их символизируют стремящийся к Дао неопит, наставник, начинающий учить тому, что постиг, благодаря даосской истине, мудрец, полный приниженности, и он же, благодаря ей как правитель. Им в вещественно-практическом становлении последовательно соответствуют "видение себя" — эмпирическое самосознание, претензия на правоту, чтобы быть замеченным, чувство превосходства в своем качестве над другими людьми, с расчетом на их высокую оценку, и по той же причине обретение над ними старшинства

(22, 24). И как в эмпирии человек при переходе от этапа к этапу остается сущностно невыразим, безлик, так и вырастая духовно, он пребывает самим собой, сберегает свое изначальное "я".

Сущностное становление идентично динамике триединства, при которой движение совпадает с покоем и счет до трех не идет дальше единицы. Поэтому неопит, наставник, мудрец и правитель в лице Лаоцзы, различаясь между собой как этапы его духовного роста, вместе с тем вполне друг другу тождественны. Потенция есть осуществленность, и вступить на путь значит уже достичь конечного пункта.

Что такое на самом деле для Лаоцзы мудрец? Это ясно показывает глава 70. Ее логика проста. Лаоцзы говорит, что никто не знает его учения, а потому и не знает, как он подчеркивает, "меня". И далее следует строка, взятая в качестве эпиграфа к этой главе:

Коль редкостен, кто меня знает, то я ценен.

Он говорит, с одной стороны, о том, что никто его не знает, а с другой — о редкости тех, кому он известен, но тогда этим редким человеком, поскольку других нет (не знает никто), является он сам. Кстати, вспомним, что редкое синонимично у Лаоцзы одному, единственному. Заключительная же фраза главы о мудреце напрямую и с очевидностью подводит к мысли, что мудрец — это именно тот, кто знает себя, свое "я", которое и отнесено здесь к высшей ценности. Знание себя и есть мудрость. Каждый может быть мудрецом только для самого себя, для другого им быть исключено. Потому Лаоцзы так нескромно на первый взгляд и относит себя к мудрецам. Но здесь, конечно, не нескромность, а утверждение "я" как абсолютного смысла и ценности жизни. К нему же сводится суть неопита, наставника, правителя и пр.

Поэтому у Лаоцзы имеется еще одно самое важное амплуа — младенца, с которого сущностное становление начинается и к нему же "возвращается", на нем заканчивается. Человек, кем бы он ни был: наставником, учеником или правителем, если он хочет сберечь свое "я", должен чувствовать себя в какой-то мере ребенком. Лаоцзы прямо говорит о необходимости "вернуться к младенцу" (28). Конечно, тут тоже не совсем буквальное отождествление с эмпирическим новорожденным. Младенец является символом самостного, пиминального "я". Для взрослого остается только мифологизировать этот символ, стать его реальным и абсолютным воплощением.

Самое полное описание "я" в символическом образе младенца дается в уже упоминавшейся главе 20. Кто хочет получить всестороннее и наглядное представление о том, что такое человеческое "я", каковы его родовые признаки и сущность, вчитайтесь в эту главу.

Прежде всего, как предшествующее эмпирическому становлению, оно предстает внешне безличным и потому его характеризуют минимум наличия, нерассудительность и практическая непригодность. Но в то же время "я" двойственно, двулико, занимая пограничное положение, границу между Дао и чувственным миром. Обращенное в сторону эмпирии, оно проникнуто ощущением одиночества, бездомности, выброшенности в чуждое ему окружение. Соприкасаясь же другой своей гранью с трансцендентным, "я" воспринимается как нечто неповторимо единственное, уникальное и вместе с тем беспредельное, всеобъемлющее, что придает ему полную раскованность, свободу, а также покой и устойчивость.

Опознание "я" включает в себе для Лаоцзы решение самого важного вопроса — сохранение человеческой жизни. Увидеть в "я" метафизическую сущность, бытийность значит прийти к пониманию того, что оно бессмертно. "Душевная чаша" или "душа долины" и не может быть иной: она "не подвластна смерти" (6). И в понимании "я" как интуиции та же мысль о его "нескончаемом видении", слитым с "вечной жизнью" (59). В чем же тогда проблема, если свое "я" получают уже от рождения бессмертным? Видимо, в том же, в чем заключена его суть: в его пограничном положении и связанной с ним двойственности.

"Я" вещи находится "на стыке" ее и Дао. Оно принадлежит Дао, вмещающему его индивидуальность в свою абсолютную всеобъемлющую индивидуальность. "Я" каждого из нас еще до нашего рождения уже имеется в этом абсолютном индивидууме. Рождение же вещи есть ее вмещение в него, и то "место", которое она там занимает, и будет ее "я". Вещь обеспечивает своему "я" вечность, то есть придает ему границы, ограничивает уже содержащееся в безграничном. Поэтому, когда вещи, ступая на путь эмпирического становления, теряют из "вида" собственное "я", не замечая его, тогда требуется их "возвращение к своему корню", то есть к своему "я" — Дао, но это ими достигается обычно только в смерти (16). Отсюда и поставленная выше проблема: как вернуться к своему "я", избежав смерти? В этом суть вопроса о сохранении жизни.

И решается он, как и все другие вопросы "Даодэцзина", в соответствии с логикой триединства, а она всегда начинается с парадокса. Что всего ценнее, тем предлагается пренебрегать, самому же страшному придается наибольшее значение. Лаоцзы настаивает на необходимости страха перед смертью и благоговейного к ней отношения (74, 80), а жизнь ставит не выше, чем соматическую телесную личность или изреченное слово, от которых, как известно, склонен отказываться (75). В данном случае он имеет в виду жизнь земную, эмпирическую и, вводя ее в структуру триединства, находит для нее "пару" в смерти. Именно эта пара, тождество жизни и смерти, составляет истинное бытие, сущностную, вечную жизнь — удел самостного "я".

Потому такое "я" и бессмертно, что не расстается со смертью. Для понимания этого особенно важны два последние высказывания главы 33:

Кто не утрачивает своего места, долговечен; Кто не уходит, когда умирает, продолжает вечно жить.

"Уход" здесь то же самое, когда "выходят, чтобы жить", предаются эмпирическому становлению (50), то есть соскальзывают с грани, соединяющей вещь и Дао, сходят с порога жизни, домогаясь в ней своего вещественно-практического утверждения. Тот же смысл в выражении "выйти за дверь", против чего Лаоцзы категорически выступает (47). "Дверь" и есть священный порог, на него же указывает из приведенной выше цитаты "место", которое нельзя "утрачивать".

Жизнь и смерть есть выраженная другими словами пара наличия и отсутствия. Смерть идентична отсутствию, а подлинная жизнь образует грань, промежуток, пустое место, разъединяющее и связующее наличие и отсутствие. Как и у Конфуция*, ощущение жизни у Лаоцзы совпадает с ощущением смерти, но в этом переживании своего смертного часа открывается "бездна" вечной жизни. Лаоцзы не подразумевает здесь чисто духовного бессмертия. Для самостного "я" нет ничего страшнее и ужаснее, чем утратить свою вещьность. Собственно, это для него единственная и главная опасность. Хотя оно и бессмертно, но без вещи не получает определения, остается неоформленным, иначе говоря, неосмысленным по аналогии с тем, каким является само Дао до рождения им единицы. Но Дао и до перехода к счёту, как сверхничто, не

* См.: Конфуций. Я верю в древность. С. 41.

только не ужасно, но и сверхценно, будучи абсолютно ни с чем не сравнимым и вполне апофатическим. Это самая чудесная непостижимая сверхтайна. И совсем не так обстоит дело с самостным "я". Ведь оно, уже определенное, очерченное вещью, ею не замечается, а с ее смертью навечно утрачивает свое очертание — смысл. Его одиночество, испытанное им в чувственном мире, превращается тогда в метафизический ужас. Если до рождения вещи ее "я" — чудесная тайна, ждущая своего осмысления, то, не получив его, оно сталкивается с крошечной тьмой совершенно бессмысленного и вечного ничто. Можно, правда, усомниться, сохраняется ли, утрачивая свою определенность, "я" вещи после ее исчезновения. Но его соприкосновение с Дао нерушимо и потому оно остается "вместимым", только вмещать ему уже нечего, и оно становится разомкнутым, незавершенным. Отсюда и возможность "вернуться" в смерти "к своему корню" — "я", как приходят обратно домой. Что пропадает со смертью, к тому после нее нельзя вернуться.

Метафизический страх общечеловечен, хотя и понимается в разных культурах разными мыслителями по-разному. Ему открыт почти каждый человек. И он отнюдь, при всей своей глобальности, не абстрактен, а конкретен, являясь глубоко личным, индивидуальным переживанием. Таким, например, какое испытал однажды выдающийся русский философ П. А. Флоренский. Это было у него ощущением "второй смерти", которая, по христианским представлениям, в отличие от первой, обычной, навсегда лишает всякой возможности возвращения к жизни: "Ведь вопрос о смерти второй — болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Сознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение".*

У Лаоцзы тоже, по существу, имеются в виду две смерти, но иные по смыслу. Первая смерть — та, которую принимают,

* Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 205.

будучи еще живыми, в паре с жизнью как условие целостного, включающего физическое бытие бессмертия. А вторая у него соединяет в себе обе смерти, о которых говорит П. А. Флоренский. В этом вопросе Лаоцзы: большой максималист, чем христиане. Для него смерть даже очень добродетельного человека есть метафизическая катастрофа. Такая смерть не оказалась бы ему отличной от второй у русского философа. По Лаоцзы, подлинно добродетельный человек не подвластен физическому уничтожению.

О метафизическом страхе Лаоцзы говорит очень приглушенно (см., напр., 20, 74), но он, затаенный между строк, является главной сущностной эмоцией "Даодэцзин". "Даодэцин" относится к самым трагическим произведениям мировой философии и литературы. Страшным зрелищем предстает на его страницах человеческий мир.

Роковым для людей становится то, что они выше всего ценят жизнь, под которой понимают свое эмпирическое существование (50, 75), а смертью пренебрегают и, по существу, ее не боятся (74). Для сбережения жизни нужно больше думать не о ней, а о смерти, — подразумевает мудрец. Но людям это кажется заунывным. Они предпочитают беспечно радоваться жизни (20). Им не свойственно соразмерять ее со смертью. Так они сами разрушают "пару" жизни и смерти, "выходя" за пределы истинного бытия. Но где же тогда они оказываются? Выяснению этого вопроса посвящена глава 50.

Покидая жизненный порог, люди начинают вести "жизнь человеческую", а она есть "место смерти", предназначенное для "движения" — перехода. "Место" у Лаоцзы означает

* Вопрос, открытый для диалога с западными мыслителями последних десятилетий нашего столетия, например с М. Фуко, когда он пишет, что сейчас на Западе, начиная с XIX в., "технология власти центрирована на жизни" (Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 250). Он делает вывод о связи такой акцентировки эмпирического становления с разворачиванием беспрецедентных во всемирной истории человеческих "бойнь", особенно массовых в двадцатом столетии, которые находят логическую кульминацию в послевоенном ядерном противостоянии, поставившем под вопрос саму жизнь, выживаемость человечества. Акцент на жизни оборачивается торжеством смерти. М. Фуко объясняет это тем, что новая "био-власть" с ее главным принципом регуляции жизни утверждалась старыми приемами власти как "права захвата" под "угрозой смерти" (там же. С. 239, 253 и др.). Лаоцзы предпочитает захвату уступчивость, смерть же у него становится угрозой, только когда ею пренебрегают, всецело отдаваясь заботе о жизни. В соответствии с принципами его учения XX в. потому и стал зрелищем торжествующей смерти, что "центрирован на жизни".

емкость, "сосуд", то есть "жизнь человеческая" — эмпирическое бытие людей как "место смерти" является тем, что "вмещает" или, иначе говоря, творит смерть, к ней приводит. "Сосуд" — одно из значений иероглифа, который также указывает на разного рода утварь, приспособления, инструменты и орудия. Оружие, вооружение, скажем, меч и, если рассматривать его в более широком плане — рога и когти животного, — это тоже "сосуд", только с обратным знаком, предназначенный для того, чтобы не "вмещать" других, а, напротив, в них "вмещаться", вонзаться, и тем самым занимать чужое место. Такова кажущаяся, мнимая реальность, сконцентрированное, "награбленное" наличие, оторванное от неналичия и противостоящее истинной бытийности пограничного "пустого места". Чисто человеческая жизнь оказывается всецело царством смерти. Она сама по себе в качестве емкости, вмещающей смерть, дает ей определение, границы, то есть является источником и сущностью смерти. И "движение" в таком "месте" может быть только переходом к смерти. За его рамками остается чудо рождения — изначальное "я" как пустое место или промежуток между наличием и отсутствием, жизнью и смертью, составляющий истинное бытие.

Размышляющий в "Даодэцине" Лаоцзы стоит все время перед ликом метафизической смерти. Это предпринятое им духовное действие является "движением" его самостного "я", граничащего с Дао, а движение на такой границе не может не быть, как мы знаем, переходом, переворотом, встряской, равнозначным "возвращению". Метафизический страх и есть духовный переворот, сердечная революция, потрясающая все человеческое существо, но только благодаря этому, лишь заглянув в пучину абсолютного бессмысленного ничто, человек в соответствии с логикой триединства способен вернуться к своему самостному "я" и обрести жизнь вечную. Такова была цель Лаоцзы в создании "Даодэцина". Мы давно уже не верим в физическое бессмертие, и Лаоцзы вроде бы бесследно исчез более двух тысяч лет назад. Но ведь исчез-то как эмпирическая предметная единичность; "возвращался" же он, создавая "Даодэцин", к своей изначальной личности, которая пребывает на грани всего и вся. Духовно Лаоцзы до сих пор живет среди нас. А если следовать его философии, может быть, не только духовно?

Мир Дао и толпа

Высшее добро сходно с водой (8).

До сих пор постоянно подчеркивалась метафизичность того, о чем говорил Лаоцзы. Метафизичны и его высказывания, имеющие нравственный смысл. И здесь мы подходим, пожалуй, к самому большому парадоксу из всего им сказанного. Если этика Лаоцзы метафизична, то его метафизика в не меньшей степени этична. В "Даодэцзине" все является, с одной стороны, метафизикой, а с другой — этикой. Этот парадокс выражен в главе 67, в которой Лаоцзы сводит свое Дао-учение сугубо только к этике, состоящей из трех этических принципов: любви, бережливости и уступчивости. Но парадоксальность тут не исчерпывается ограничением этикой всего. Глава начинается с игры словами, выражающей саркастическую иронию:

Все говорят о том, как сходство Дао моего велико с недостойным сыном. Но мое Дао потому-то и велико, что напоминает сына, не похожего на предков. А было бы похожем, то уж давно бы измельчало.

Лаоцзы формулирует полное расхождение своей этики со всей предшествующей традиционной нравственностью. Но тогда его великая мораль, будучи отрицанием традиционной общепринятой и для современного ему общества единственной, равнялась в то время аморализму.

Итак, все свое учение Лаоцзы сводит к этике, а ее суть определяет на языке современников как утверждение безнравственности. Что же, он первый в истории философии апологет аморализма? Не только нет, но и совсем напротив. В истории еще придется поискать того, кто так же, как и он, увидел бы в великодушии и терпимости синоним истинного бытия. Его отрицание общепринятой нравственности того же характера, что и призыв пренебречь телом — жизнью, остаться глупцом, в полной анонимности и униженности. Возвращение к себе требует отказа от своей эмпирической личности, которая и выступает носителем обыденной морали.

Лаоцзы выводит эту мораль из отрицания и утраты Дао (18, 38). Суть ее составляет рассудочный практицизм как главное детище дифференцированного эмпирического сознания. Исходным здесь становится предметно-ценностный подход, в со-

ответствии с которым на первое место выдвигаются ум и знание (3). Сюда же входит и то, что относили тогда к высшей мудрости, ибо она при такой ориентации тоже в значительной степени объективировалась и утрачивала свой интуитивизм, основанный на тождестве субъекта и объекта (19). Эта мудрость, а по сути ум и знание, создавали из мира не органическую целостность, а рационально, рассудочно формируемую иерархическую взаимосвязь разных по своей ценности предметов (включавших наряду с людьми все другие "вещи"). Главной формой такой взаимосвязи и была, по Лаоцзы, традиционная нравственность. Нормированность составляла ее душу. Связь мыслилась не непосредственной, прямой, доходящей до тождества, а опосредованной определенными этическими нормами, образцами для ее участников, разделенных и образующих между собой субъектно-объектное отношение. По той же причине она носила не спонтанный, а преднамеренный, целенаправленный характер (38). Ориентация же людей на внешние по отношению к ним нормы приводила к нивелированию, обезличиванию их индивидуальностей, закрывала для них всякий путь вернуться к своему самому "я".

Лаоцзы перечисляет конкретные нормы, составляющие такую нравственность: человечность, справедливость, сыновняя почтительность, родительская любовь. Венчает же их у него ритуал, в котором они принимают свою окончательную, зафиксированную внешне и данную неизменной на века форму действия с принудительным навязыванием ее в качестве неоспоримой обязанности (см. 38). Все эти этические нормы и правила образуют нравственный костяк эмпирического становления, противостоящего сущностному как его негативный отпечаток. Лежащую в их основе рассудочность — предваряющее "различение". Лаоцзы называет "цветком Дао" (там же), то есть и после утраты Дао они не выходят совсем из его сферы, но дистанцируются от неизменного неподвижного "корня" и превращаются во внешнее украшение, "культуру" всего чувственно становящегося, изменчивого, текучего. Эта культура в первую очередь, как свод этических правил и норм, и оказывается негативным подобием слитно-раздельной структуры триединства, которая разворачивается в ней во времени и пространстве при взаимном обособлении структурных позиций. Такое искажение трансцендентной целостности запечатлено в главах 18 и 19.

Прежде всего нравственность вообще (в качестве человечности и справедливости) представляется отрицательным аналогом Дао как пороговой единицы или триединства:

Лишь стоит пренебречь великим Дао, приходят с человечностью и справедливостью (18).

И затем человеческая культура последовательно распределяется по структурным позициям триединства. Где негативным коррелятом единицы на пороге двойки является знание, двойки, переходящей в тройку, — нравственность (в ее полном наборе, включающем человечность, справедливость, сыновнюю почтительность и родительскую любовь), а тройка на грани чувственного бытия — политика с ее проблемами наведения порядка в государстве и ликвидации преступности.

Вопреки логике триединства, каждый из этих элементов культуры берется не в паре со своей противоположностью: знание отрывается от глупости, добро — от зла, политическая активность — от аполитичности. В результате вместо движения — перехода, тождественного незыблемой устойчивости и покою, возникает динамика, напоминающая колебание маятника, когда один обособленный полюс сменяется другим, тоже от него обособленным, вроде того, как, гоняясь за жизнью, находят смерть. Ведь узнавание добра, то есть выделение его в качестве отдельного предмета, рождает зло (2). Так и хвалимый мудрец оказывается последним дураком, моралист — лицемером, политик терпит полное фиаско. В связи с этим совершенно извращена и взаимосвязь знания, нравственности и политики. Знание, рождая ложь, приведет не к добродетели, а к пороку, а неискренняя, идущая не от сердца мораль оборачивается в политической сфере нескончаемой враждой и преступностью.

Рассудочная мораль, по Лаоцзы, лицемерна, и именно это ханжество составляет нравственный костяк эмпирического становления. И как исходной эмоцией сущностного становления является метафизический страх, так ему в человеческом, земном самоутверждении соответствует себялюбивая боязнь утратить свое общественное положение и материальное благополучие. Она прекрасно раскрыта в главе 13. Это тоже душевное потрясение, но оно, в отличие от метафизического, способствует не возвращению человека к себе, а будит в нем жажду славы и богатства, делая его карьеристом и стяжателем. Для него уже нет большей ценности, чем "слава", "знатность и богатство", "накопительство", "редкие товары",

"злато и нефрит" (3, 9, 44, 46). А нравственные нормы с соответствующими им нравственными чувствами делаются тогда лишь прикрытием тщеславия, корыстолюбия и зазнайства (9, 24, 44). Такова истинная "мораль" эмпирического становления как "места смерти".

Тут, правда, еще возникает щепетильный вопрос об аутентичности высказываний Лаоцзы, касающихся человечности, справедливости и ритуала, особенно в главе 38. По мнению многих, они являются поздней интерполяцией и ему не принадлежат, так как эти затронутые в них понятия относятся к конфуцианскому учению, возникающему фактически после его смерти. И действительно, если исходить из традиционной историографической версии, то Лаоцзы родился на 50 лет раньше Конфуция и, когда Конфуций только начинал свою деятельность, Лаоцзы должен был быть уже глубоким стариком. И все же, даже с учетом этой поправки, ничего в изложенном выше какому-то принципиальному пересмотру не подлежит. При единой для "Даодэцзина" тенденции избегать упоминания исторических реалий конфуцианские нормы приобретают в нем достаточно обобщенный характер, указывая на традиционную нравственность вообще. Конфуций и выдвинул свое учение как возврат к исконной, но искажаемой морали предков. В связи с этим интерполяция могла свестись, самое большее, к стилистическому изменению, не затрагивающему сути вопроса. Важнее же всего то, что нравственный радикализм Лаоцзы вполне отвечал запросам того времени, к которому основателя даосизма традиционно относят к VI в. до н. э., когда жил и Конфуций. По представлению Конфуция, он вводил не какие-то свои новые нравственные нормы, а иное, чем у его современников, к ним отношение, призывая превратить их во внутреннюю безотчетную потребность*. Стремление сделать нравственность "зовом сердца" объединяет Лаоцзы с Конфуцием, только на пути к этому один из них отрицал традиционную мораль, а другой ее утверждал. Что же даосский мудрец ей противопоставил?

Да всю свою философию в ее главном смысле, выраженном в слове добродетель — *дэ* из биннома Даодэ в названии трактата "Даодэцзин". Тут сразу возникает проблема перевода, который обычно считают сугубо условным, относя *дэ* к онтологии и аморальности. С таким подходом нельзя не согласиться, но это отнюдь не умаляет нравственного смысла

* См.: Семеновко И. И. Афоризмы Конфуция. С. 185—187; Конфуций. Я верю в древность. С. 44.

в дэ, ибо, как уже отмечалось, онтология у Лаоцзы этична, а аморализм подразумевает высшую мораль. Более того, из всех понятий "Даодэцзина" именно на дэ ставится наибольший нравственный акцент. И это потому, что дэ у Лаоцзы есть самое прямое обозначение лиминальной единичности как триединства. В нем заключен парадокс понятия, непосредственно указывающего на смысл апофатического, непознаваемого Дао, которое выше всякого смысла.

Дэ ассоциируется прежде всего с представлением о "паре" (60, 65), оказываясь по сути тождественным принципу парности. И потому в связи с ним постоянно подчеркивается необходимость в совмещении разного рода противоположностей (28, 49, 60). Специфику дэ составляют "забота о соглашении", "достижение великой слаженности", "взаимное соединение" и "отказ от соперничества" (79, 65, 60, 68).

Так неизбежно дэ, как пара превращается в единицу. На это намекает начальный вопрос главы 10, посвященной определению называемого в ее конце дэ:

Возможно ль, сохраняя душу, и в объятиях с единым, с ними не расстаться?

Из сравнения тезисов глав 22 и 28 "держат в объятиях единое", "быть образцом для Поднебесной" и "не вносить изменения в незыблемую добродетель — дэ" следует синонимичность слов единый — единица, образец и дэ.

Наиболее же полным определением будет приравнивание дэ к "Дао в смысле вещи" (21): дэ подобно крику младенца с его гармонией, явно указывающей на некую нерасчлененность и слитность (55), и само Дао называется "вещью, совершенной по смеси" (25). А вещь, вещьность равнозначны у Лаоцзы единице, единичности. В дэ обнаруживается формула триединства как пары в единице. И эта формула сразу ставит дэ в особое соотношение с Дао, определяемое также в главе 51:

Дао рождает, добродетель — дэ взращивает, вещь оформляется и обстоятельства приводят к завершению.

До вещей Дао создает только лиминальную единицу как триединство, которым и является дэ, сразу указанное здесь вслед за Дао. Дэ есть Дао в смысле вещи, то есть в качестве лиминальной, пороговой единичности — триединства. Отсюда и характерные для добродетели — дэ эпитеты, возводящие ее

непосредственно к Дао: "сокровенная (или таинственная)", "незыблемая", "высшая", "бескрайняя" (10, 28, 38, 51, 65).

В главе I отмечалась ведущая роль в триединстве второй позиции — двойки, обозначающей женское, материнское начало, которое "рождает" тройку, то есть создает целостность пары, завершая формирование триединства. Главным, центральным звеном триединства — *дэ* является вторая, "женская" позиция. И потому у добродетели — *дэ* и "самки", изображаемой в главе 6, одинаковый эпитет — "сокровенная". Дао как "вещь", то есть в качестве *дэ*, называется "матерью" (25), и само *дэ* тоже непосредственно ассоциируется с этим образом (59). Акцент в добродетели на функции "взрачивания" относит ее к "кормящей матери" (20), которая "взрачивает" свое "дитя", или, иначе говоря, образует самостановление триединства:

Она растит, пеллет, совершенствует, делает зрелым, содержит, укрывает (51).

Таким образом, главная в *дэ* позиция — материнская, равнозначная в числовом выражении двойке на грани тройки и соответствующая в указанной ранее триаде: знание — нравственность — политика нравственному началу. Это доказывает глубокую нравственную сущность *дэ* и способствует обоснованию его перевода как "добродетели".

А добродетель всегда и всюду, естественно, связывается с понятием добра. В древнекитайской культуре для его обозначения используется слово *шань*, но оно по своему смыслу, как и добродетель, далеко выходит за рамки чисто нравственного добра и зачастую указывает на все хорошее вообще вплоть до сугубо физических данных. *Шань*, кроме того, выступает еще в таких значениях, как "уметь", "быть искусным", "умение", "искусность" и т. д. У Лаоцзы это понятие тоже используется в широком смысле и вместе с тем, органически связанное с *дэ*, оказывается специфически нравственным. В нем тот же акцент на особом незмпирическом нравственном начале.

Шань и *дэ*, добро и добродетель до определенной степени совпадают. "Высшее добро" и "высшая добродетель" синонимичны по общему для них признаку "отказа от соперничества" (ср. 8 и 68). Из синонимии тезисов об "умении быть воином" и "добродетели отказа от соперничества" прямо следует тождество "умения" — добра и добродетели (68).

В другом случае добро выступает предикатом добродетели как ее сущностный признак, качество, состоящее в равном отношении к противоположности добра и зла, в их уравнивании, отождествлении (49). Оно указывает на целостность противоположностей, образующих "пару"; и есть не что иное, как специально выделенный материнский акцент триединства — добродетели. Потому добро — умение и занимает такое большое место в "Даодэцине": по своей частоте оно уступает, пожалуй, только Дао, превосходя в этом даже добродетель.

В явно выраженном акценте на добре и добродетели весь нравственный пафос внешне аморального Лаоцзы. По его мнению, если своей жизнью, именем, знанием и многим другим следует для их сохранения пренебречь, то от добра, даже чтобы его утвердить, как и от Дао и "я", отказываться ни в коем случае нельзя. Дао и "я" могут быть источником только добра. Отсюда знаменитый нравственный призыв Лаоцзы "воздавать добром за ненависть" (63), предвосхищающий заповедь Христа:

*любите врагов ваших**.

Тут даосский патриарх отличается большим нравственным радикализмом, чем Конфуций, для которого такой подход неприемлем:

Кто-то спросил:

— Что если за зло платить добром?

Учитель ответил:

— А чем же за добро платить?

Плати за зло по справедливости,

*А за добро плати добром**.*

Добро может быть у Лаоцзы добром, только если оно не отрывается от зла как своей противоположности. "Людскую скверну" не отбрасывают (62). В предыдущей главе уже отмечалось, что под этой "скверной" (в буквальном переводе "недобром") имеется в виду множество отдельных единичностей, добро же указывает на слитость индивидуальности с целым. Наиболее конкретно их соотношение раскрывается в главе 27:

...добрый человек недоброму наставник, недобрый же для доброго опора. Когда не дорожат своим наставником и не щадят своей опоры, то пусть бы были и умны, но пребывают в тяжком заблуждении.

* Новый Завет. От Матфея Святое Благовествование. Гл. 7, 44.

** Конфуций. Я верю в древность. С. 133.

Для "доброго человека" те, кто "недобры" — обособленные единицы, являются "опорой" (дословно также "имуществом", "материальной помощью"), то есть, по структуре триединства, выступают в качестве Земли — двойки для Неба — единицы. Уже отсюда следует, что "добрым" отдельно от "недобрых" не будешь. Для отождествления с ними добрый не отказывается от своей доброты, как и им ее не противопоставляет, а делает их средством ее осуществления. Та же мысль заключена в главе 62, где Дао относится к тому, что "сберегают", хранят "недобрые люди". Недобро занимает здесь вторую "женскую" позицию, через которую добро только и может быть достигнуто. А наставник — это тот, у кого учатся, кому подражают. Недобрые подражают доброму и им становятся образцом того, как двойка при переходе к тройке создает целостность пары, возвращающей к исходной единичности, но уже в ее лиминальном качестве. Ясно, почему добро совершенно несовместимо со спором:

Кто добр, не спорит; кто спорит, тот не добр (81).

Спорить — значит различать. Это отказ от эмпирического различения добра и зла за счет определения истинного добра как соединяющей их грани. Соответствуя целостности пары, добро означает границу, промежуток между первыми двумя позициями триединства и оказывается по сути этическим эквивалентом главного у Лаоцзы понятия вмещающей бытийной емкости — пустого места.

Его промежуточный характер выражен с наибольшей определенностью в главе 8. Именно в ней приводится строка, вынесенная в эпиграф:

Высше добро сходно с водой.

"Добро" воды определяется по месту, куда она обычно всегда устремляется — вниз, "ненавистному для толпы", но "близкому к Дао". Вода принимает форму того, во что проникает, а принять форму другого значит отказаться от собственной, уступить ему свое место и дающее оформленность — очертание. Проникая, собой пропитывая, в себя впускает. Выходит, само добро есть не что иное, как пустое место, все вмещающее.

В связи с этим оно составляет сущностную форму добродетели, ее конечную, завершающую ступень, граничащую с чувственным миром. Определение "великая" к добродетели (21) двусмысленно, ибо указывает также на то, что является ще-

лю, дырой, отверстием, пустотой и потому здесь речь идет о емкости добродетели — щели, то есть о емкости пустого места, в качестве чего и выступает прежде всего добро. К нему же относится подобие добродетели ущелью, долине (28, 41), как и ее противоположность чувственным вещам (65). В добродетели и добре проглядывает уже хорошо известный нам образ душевной долины — чаши, указывающей на истинно сущее в качестве безмерно вместительной порожней емкости.

Лаоцзы сводит таким образом всю свою этику к понятию триединства с его особым акцентом на пограничном "женском" начале. И тут снова возникает парадоксальная ситуация: в добродетели и добре основное звено промежуточно-женское, и им оказывается не что-либо еще, а "недобро". Отсутствие добра составляет ту основу, фон, на котором вырисовывается добро. И поскольку при переходе одной противоположности в другую они отождествляются, то недобро, ограничивая и очерчивая добро, становится его формой. Так возникает парадоксальное определение Лаоцзы: добродетельный не добродетелен (38).

Главное здесь в том, что недобродетельный, недобрый не делает зла. Лаоцзы постоянно противопоставляет добру не зло, а именно недобро. Казалось бы, не очень существенное различие, но оно имеет принципиальное значение. И действительно, недобро как прямая антиномия добра полностью расходится по своей семантике со злом. Не делать добро отнюдь не значит делать зло. По сравнению с последним недобро, как и положено для средней "женской" позиции, нейтрально. Оно находится в полном соответствии с принципом недеяния, бездействия. Кто делает добро, тот действует, и это добро, понятийно обозначенное, предметное, отделенное от своей противоположности, отграниченное от всего иного, составляет как раз ту прописную мораль, те общепринятые нравственные нормы, которые Лаоцзы с завидной настойчивостью отвергал. Добро же недобра равнозначно действию в бездействии или, если подходить к его последней метафизической сущности, полноте пустоты, наличию неличия и, наконец, бытийности пустого места. Истинно добрый не делает по отдельности ни добра, ни зла; его недобро есть самоумаление, сведение себя к минимуму наличия, к "стенкам и дну" порожней чаши, во вмещающей пустоте которой заключен источник творения, бытия, добра.

Все это прекрасно, скажет читатель, но как же можно усвоить такую мораль, если в ней нет ничего похожего на определенные, четко зафиксированные нормы и правила? Есть ли у нее вообще какие-либо, пусть самые расплывчатые, мерки и ориентиры? И тут снова приходится отвечать: и да и нет. Они есть, и уже назывались в начале изложения этики Лаоцзы со ссылкой на главу 67, где дается их наиболее полное перечисление и раскрытие: любовь, бережливость и уступчивость. Только следует помнить, что эти "нормы", как и все другие смыслообразы "Даодэцзина", с одной стороны, четко обрисованы и составляют вполне определенную структуру, а с другой — их вроде бы и нет, они расплываются, переходят друг в друга, образуя доступную сугубо интуиции "совершенную смесь". В их рациональности всегда просвечивает иррациональность. Нам остается лишь рассмотреть эти основные этические принципы Лаоцзы в том виде, какой он им придал сам, в основном на материале главы 67.

Они являются органическими частями — позициями добродетели и добра, образующими их как триединство. Это следует из определения "трех сокровищ":

Одно зовется материнской любовью, второе — бережливостью, а третье — тем, когда не смеют находиться впереди других.

Называться, давать имя — значит, как мы знаем, быть и творить, поэтому данное определение вполне эквивалентно числовой формуле триединства:

единица родит двойку, два рождает тройку, три дает жизнь десяти тысячам вещей (42).

У Лаоцзы любая вещь, явление, сфера деятельности, будучи чем-то одним, отдельным, непременно предполагаются существующими, наличествующими по принципу триединства. Это полностью относится и к взаимоотношениям людей, их нравственности. Этика как вторая позиция в триаде знание — этика — политика, взятая в качестве добродетели и добра, сама образуется из тех же трех позиций триединства, но уже в качестве этических принципов любви, бережливости и уступчивости.

Любовь здесь может быть только именно материнской. Она указывает на сущностное чувство индивидуальности, отождествляющейся с двойкой — "парой" и создающей целост-

ность противоположностей. А это функция женского начала. И хотя в конце главы любовь объявляется средством победы в бою и крепкой обороны, победа связывается у Лаоцзы не только с воином, но и с "самкой", "побеждающей самца" (61); слово же "оборона", имеющее также значение "сберегать", "следовать", в нескольких других главах прямо указывает на то, что сбережению и защите подлежит именно женское, материнское начало (28, 52). "Побеждает и обороняется" здесь "женщина", "мать", и потому от нее прежде всего исходит любовь. Любовь отнюдь не "самочная" и конечно же не сексуальная. Об этом говорит семантика данного слова, подразумевающего вообще родительскую любовь с конкретизацией ее в определенном контексте как материнской. Лаоцзы иногда вкладывает в нее более общий смысл родительского чувства, ставя "в пару" с сыновней почитательностью (18, 19), но в главе 67 она по своей сущности материнская.

И для такой любви естественно перейти в бережливость, экономию, соответствующую переходу от второго числа к третьему, вступлению на порог тройки — триединства. Бережливость означает отказ от излишней "растраты" единицы, от увеличения счета и его ограничение тройкой как достижением целостности "пары", возвращающей к единице. А уступчивость, то есть то, когда уступают свое место, оставляют его пустым, есть уже тройка в качестве целостности — пустого промежуточного места, соединяющего противоположности, которое, вмещая "десять тысяч вещей", дает им жизнь.

Далее эти же позиции раскрываются в главе 67 как потенции, равнозначные осуществленности — действительности. Храбрость, происходящая от материнской любви, идентичная двум видам ("паре") смелости, сформулированным в главе 73: отваге дерзости и смелости быть скромным. Первый из них ассоциируется с убиением, второй — с возвращением к жизни. Они подразумевают становление единичности, которая, во-первых, отождествляется с неналичием — двойкой, когда ее "рождает", и, во-вторых, приходит обратно к наличию — жизни, создавая целостность данной пары противоположностей. В широте, выступающей потенцией бережливости, проявляется мысль о том, что ориентация на единичность не сужает, а расширяет до масштабов беспредельного. Слово "широкий" в древнекитайском языке, как и в русском, имеет также этический смысл и означает широту натуры,

великодушие, терпимость — очень важный семантический оттенок, который ассоциируется у Лаоцзы с понятием истинного бытия — все вмещающей "великодушной" емкости. Интригующая "способность быть распорядителем готовых чаш" как следствие уступчивости подчеркивает "старшинство" ("распорядитель" дословно: "старший"), первенство в определении себя в качестве пустого места, "готового" для вмещения и обеспечивающего ту же готовность других "чаш" — индивидуальностей.

Примечательна и целостность этих трех принципов. Противоположность любви — экономность, в которую она переходит для своего самоосуществления, а уступчивость оказывается итоговым, соединяющим их звеном, знаменующим возвращение к любви, но уже проникнутой целостностью любви, экономности и уступчивости.

Так на первый план из трех принципов Лаоцзы выдвигает материнскую любовь. Именно она представляет у него прямой этический эквивалент лиминальной единичности, поскольку означает движение и от единичности к множеству — двойке, и от двойки к тройке — целостности пары. Эта любовь исчерпывает собой лежащий в основе триединства принцип парности. И в ней открывается "бездна" очень напряженного, хотя в то же время и абсолютно целостного, при всем своем внутреннем драматизме, чувства. Выступая тем, что ведет к жизни через смерть, любовь пронизана метафизическим трагизмом, который только и может оборачиваться подлинным счастливым концом.

Собственно, поэтому вся задача этики сводится у Лаоцзы к "спасению":

Когда сражаются, преисполняясь материнскою любовью, побеждают, а оборона с ее помощью становится незыблемой. Спасение грядет от Неба, дающего защиту с материнскою любовью.

От чего же спастись? Да все от той же смерти, но только взятой не в качестве перехода к жизни в сущностном становлении личности, а метафизической, абсолютной, подытоживающей чисто эмпирическое бытие людей. Их существование предстает зеркальным отражением материнской любви, ибо начинают они с опрометчивого утверждения жизни в противовес смерти, а конец свой находят в вечном уничтожении. Трагическая "средняя" нота материнской любви является снятием этого трагизма человеческой жизни. Лаоцзы источником

спасения называет Небо. Оно у него составляет ту метафизическую ступень, которая следует сразу за изначальным Дао (9, 25) и, равное "Небесной сети" (73), — а сеть ведь ассоциируется со структурностью — означает саму триедино структурированную единичность. Потому и Дао как такая единичность относится к Небу (47, 73, 77, 79, 81). В связи с тем, что "Дао свой пример находит в самости" (25), принцип триединства в качестве спасительного средства обретается каждым вполне самостоятельно и образует, как уже неоднократно выяснялось, сущностное самостановление. Спасение означает возвращение к себе. А Небо указывает на его трансцендентный характер, обусловленный триединством. Спасительная мораль Лаоцзы коренится в трансцендентном, что и делает ее глобальной, всеобъемлющей.

Она придает свой особый этический смысл трем основным отмечавшимся ранее областям человеческой деятельности и бытия, выделяемым и в западной культуре, триаде: познание, нравственность, политика. Моральное содержание каждой из них определяют соответственно материнская любовь, экономность и уступчивость. Познание как материнскую любовь отличает характерная для последней двойственность: соединение самопожертвования с воскрешением. В познавательной сфере это выражается в обретений знания на основе отказа от него, в ученом незнании или мудрости безумия. Есть и особый моральный смысл в самой области нравственных отношений. Бережливость как сдержанность, умеренность в расходах подчеркивает важность принципа самоограничения, который становится в определении нравственности главным, составляет ее суть. Политика же не мыслится у Лаоцзы без уступчивости. Для него заниматься политической деятельностью значит проявлять подное смирение.

К представлениям Лаоцзы о политике, последней, еще не рассмотренной из этих трех областей, и остается перейти. Его политические взгляды, как следует из вышеизложенного, вполне подчинены той же логике триединства. Он связывает знание с человеком вообще (познают либо себя, либо других людей — 33), нравственность — с родом, семьей (18), политику — с государством (там же). Получается так, что изначальной единичностью и в этой триаде в полном соответствии с его учением является человек, и две оставшиеся позиции обеспечивают ему самоосуществление. Человек, создавая семью и ею по сути становясь, составляет с ней "пару", где "третьим"

— их целостностью выступает государство. Образую границу — пустой промежуток между индивидом и семьей, оно воплощает возвращение человека к самому себе и его бытийную емкость, рождающую мир. Какая парадоксальность заложена в понятии государства, не правда ли?! С одной стороны, его вроде бы нет, оно всецело утопает в человеке, но с другой — имеет для последнего не просто большое, а метафизическое значение, решая главный вопрос человеческой жизни: быть людям или не быть. Для отдельного человека оно также необходимо, как "другие люди", "народ", общество в целом, тем более что тогда не проводилось четкого различия между общественной и государственной сферами. Рассмотрим всю эту проблематику подробнее.

Лаоцзы относится к современной ему социально-политической действительности сугубо негативно. Но настоящее для него составляет лишь заключительный этап в исторической эволюции общества, аналогичной эмпирическому становлению отдельного человека. И как ориентация на "силу возмужалости", современность и все, что ее исторически подготавливает, выстраивается в очень четкую систему негативных явлений в качестве искаженного отражения динамики и структуры лиминальной единичности. Таковой прежде всего предстает в "Даодэцзине" политическая история человечества.

В свойственной для него манере Лаоцзы излагает ее афористически кратко и завуалированно в главе 17. Внешне она там представлена, как перечисление четырех типов правления. Но "наивысший" из них явно относится к изначальной древности, ибо только в ней Лаоцзы находит Дао и тех, кто ему следовал (15, 62, 65). А второй тип соответствует эпохе мифических и легендарных царей — первопредков, устроителей китайской государственности и культуры, послуживших предметом восхваления и образцом для всех последующих поколений. Также бесспорно, что низший, четвертый тип правления, вызывающий презрение, Лаоцзы связывает с современной ему властью, которую, как и смерть, народ, "низшие" — его современники не боятся (72, 74). В этом регрессе третий тип является естественным переходом от второго к четвертому.

Для Лаоцзы политическая история человечества есть процесс неуклонной деградации, согласно вполне определенной "закономерности", состоящей в последовательном разруше-

нии социального целого как лиминальной единичности. Структурность отделяется от целостности, динамика от статики. Происходит исторически поэтапное устранение самотождественного различия позиций триединства. Высшее правление и представляет собой отвергнутое лиминальное вселенское единство, ту "единицу", которую "порождает" Дао с заключенной в ней триединой структурой. Второй этап, когда правят цари — первопредки, есть уже искажение "материнской любви", характерной в числовой структуре триединства для перехода от единицы к двойке — паре. При идеальных правителях также главенствует любовь: их "с любовью хвалят", но такое становится возможным только при осознании теми, кто это делает, своего от них отличия. Изнутри, интуитивно переживаемая целостность заменяется внешним, по сравнению с ней искусственно достигаемым, единством. На третьем этапе страх "низших" — множества перед правителем (а он среди них один, единствен, "единица") аналогичен переходу от второй позиции триединства к третьей, знаменующей ограничение числового ряда единицей. И завершающий этап соответствует третьей позиции как источнику "десяти тысяч вещей": пренебрежительное отношение народа — многих к своему единственному — правителю.

Этот последний исторический рубеж — политическая современность, апофеоз забвения перводанного целого становится предметом пристального критического всматривания Лао-цзы. Человеческий мир во всем своем социально-политическом облачении предстает перед его проникновенным взором, как грандиозный символ метафизического распада.

Такова символика высших государственных постов и их атрибутов в главе 62. "Сын Неба и три его советника" намекают на Дао и восходящий к нему принцип триединства. "Большая регалия из яшмы" дословно значит: величиной в охват обеими руками — не менее явный намек на "единое", которое "держат в объятиях". И "четверка лошадей" скрыто указывает на то же "единое" — единицу в ее развороте от Дао до третьей позиции включительно. Торжественный выезд этих высших чинов со всей их атрибутикой в качестве физического перемещения в пространстве противопоставляется тайне неподвижного продвижения по пути Дао. Это противопоставление исторической реалии динамике и структуре Дао.

Самым же универсальным социально-политическим символом забвения принципа триединства является война. Именно ею заполнено общество как "место смерти". И если в "вой-

не" по "правилам" триединства своим врагом; как и смертью, не пренебрегают (69), а весьма его ценят и, входя с ним "в пару", состязаются только в уступчивости (68) с надеждой на совместное бессмертие, то реальные войны в истории человечества выглядят злой насмешкой над самым главным и единственным, что есть у человека — его жизнью. "Чаше души" как бытийной емкости противостоит в современном обществе другой "сосуд", вмещающий не жизнь, а смерть: оружие. Оно выступает самым непосредственным образом эмпирического становления, подчеркивающим необходимость остроты, заострения (9, 53, 57), то есть резкой очерченности, выпячивания, обособления в противоборстве со своим соперником и для самоутверждения. Не случайно слово "острый" (*ли*) имеет еще в древнекитайском языке основное значение "выгоды", "пользы", которое тоже используется Лаоцзы (8, 11, 19, 56, 73, 81). В войне заключена суть сориентированного на выгоду практицизма, "рационального" подхода к жизни, столь ценимого в отношениях между людьми. Такая жизнь, с точки зрения Лаоцзы, походит на место расположения войска и поле боя. Ее почва безжизненна, бесплодна, на ней не вырастает "хлеба", под которым подразумевается то, что питает, дает жизнь — триединая целостность Дао:

*Где стоит войско, там растут колючие кустарники;
после прохода большой армии наступают голодные года (30).*

(Отсюда и один из самых трагических символов роста, возмужания человека в разорванном конфликтами и противоречиями бытии людей:

когда Дао в Поднебесной нет, боевых коней растят в походах (46).

Человек в своем эмпирическом становлении напоминает жеребенка на поле боя.

В обществе и государстве ведущим для Лаоцзы тоже является "женский" принцип парности. Парой здесь выступают у него "высшие" и "низшие", правитель и народ. Связь между двумя указанными противоположностями также превращает их в качестве пары в триединство, разрушение которого может происходить только по его трем позициям. В наиболее общем виде это представлено в главе 75, где современный Лаоцзы социально-политический негатив рассматривается по трем пунктам соответственно позициям триединства: во-первых, голод народа и объедающие его "высшие", во-вторых, неуправля-

емость простых людей при активной деятельности верхов и, в-третьих, погоня власть предержащих за продлением своей жизни, тогда как те, кем они правят, пренебрегают смертью, то есть не ценят по-настоящему жизни и готовы умереть. С одной стороны, эти три пары противоположностей вместе образуют отрицательный аналог триединой структуры, а с другой — таким аналогом является, в свою очередь, каждая из пар в отдельности.

Общей основой для всех трех является иносказательно понимаемое триединство еды, деятельности и жизни. Еда, пища составляет у Лаоцзы "пару" с "хождением" и потому идентична в смысловом отношении "стоянию", сопоставляемому с противоположным ему "хождением" (ср. 24 и 25) или вообще — покою как противоположности движения. Стояние же, эта неизбежная неподвижность, есть пустое место в качестве неизменной лиминальной единичности Дао (см. главу I первого раздела), а совпадающее с ним хождение указывает на внутреннюю динамику триединой структуры. Как покой и пустота — неналичие, стояние равнозначно второй, "женской" позиции триединства; в отличие от этого, хождение отмечает поворот к тройке с возвращением к единице, соответствующей наличию и движению. Внутри данной структуры единица в качестве мужского элемента *Ян* динамична, а двойка, согласно своей "женской природе" *Инь*, статична. Еда, связанная с приемом пищи, питанием и кормлением, становится знаком "добродетели — матери", которая "взрачивает" пороговую единицу — лиминальную личность. Деятельность — хождение и будет таким "эффектом" от приема "пищи": осуществлением самостной единичности. Кстати, и семантика древнекитайского слова "хождение" *син* включает одним из своих основных смысл осуществления, реализации, также используемый в "Даодэцзине" (см., напр., 2, где словами "проводить в жизнь" переводится именно иероглиф *син*). "Еда" как женский элемент — нравственное начало составляет главное, центральное звено осуществления личности "в паре" верхов и низов, то есть в масштабах государства и общества. Само же это осуществление — деятельность оборачивается на грани третьей позиции и чувственно-го бытия вечной жизнью.

Правитель, "высшие", соответствуют в числовой триединой структуре единице, мужскому началу, народ, "низшие" — двойке и паре, началу женскому. По той же, но уже "овеществленной" схеме, правитель — это личность и знание, народ — семья и нравственность, а их целостность, пара

— государство и политика как возвращение к правителю, личности и знанию, слитым на данной завершающей позиции с народом, семьей и нравственностью. В царстве триединства все, от государя до самых низших, правители.

Такова идеальная схема, лежащая в основе трех основных положений главы 75. Но она является здесь лишь контрастным фоном происходящего в реальной исторической действительности. Эта противоположность идеалу обусловлена расколом главной социально-политической "пары" правителя и народа по трем только что рассмотренным позициям триединства. На каждой из них они противостоят друг другу как обособленные, не сходящиеся между собой крайности.

На позиции перехода к двойке — паре, чьим знаком является еда, избыток материальных благ и ценностей верхов (53) резко контрастирует с нищенским, голодным существованием низов (57, 75). Единица — наличие не соединяется с двойкой — неналичием и потому власть предержавшие пользуются излишком наличия, а народу остается одно неналичие. Такое материальное неравенство Лаоцзы относит к "воровской кичливости" высших (53), но они обкрадывают не только народ, лишая его "еды" — бытия и индивидуальности, но и самих себя, ибо, полные презрения к "месту обитания" простых людей, то есть ко второй позиции триединства, тоже уже не могут "питаться", принимать в том же смысле "пищу" из-за своего "переедания" (24), тошноты "пресыщенности" (53, 72). Истинное бытие для человеческой власти тошнотворно. У тех, кто знатен и богат и этим гордится (9), не может быть вкуса к жизни.

Ну а когда нет питания, еды — неналичия и покоя, составляющих сущность парности, то откуда взяться совпадающему с ними движению — переходу от пары к единичности — наличию? Тогда вместо действия как бездействия, образующего триединство, возникает действие на полюсе единичного с равным ему противодействием на противоположном полюсе двойки как знака многого. В единичном смысл единения, во многом суть раздробленности; будучи разобщенными, не слитыми в триединстве, каждое из обоих "тянет" к себе. Правитель пытается навязать всему множеству народа свою волю "единственного", а тот этому противится в стремлении уцелеть как раздробленная множественность. Так возникает "революционная ситуация", когда верхи, проявля бурную активность, "не могут" править, а низы "не хотят" им подчиняться. Правда, Лаоцзы не видит в ней ничего революционного, а считает беспорядком и смутой. Она не может приводить к истинной

революции, которая заключается для него в переворотах души. Их не происходит, когда "правят на основе знаний" (65) — рассудочно-практического сознания с ориентацией на предметно-ценностную дифференциацию общества (58), побуждающую "устрашать" народ (74) законами, приказами и запретами (57). А народ, полный "недовольства" и "трудно управляемый" (58), обладая не меньшим, чем высшие, многознанием (65), изощряется в разного рода "каверзах" и "преступлениях" (57). Люди в этой ситуации уже далеко не "чаши души", а враждебные друг другу единичности раздробленного множества. Так народ превращается в толпу, человек становится массовым. У людей же массы, толпы есть набор ее родовых признаков: нелюбовь к одиночеству, низкому месту, бедности (8, 42), ориентация всецело на дифференцированное сознание, практицизм, стремление к обладанию наличествующим бытием при беспечном, по сути, отношении к самой главной ценности — жизни и отсутствие своего настоящего "я", обезличенность (20). Не случайно слово "недовольство", которым характеризуется такой обезличенный "народ" (58), в исходном смысле значит: "разбитая чаша". Массовый человек "разбивает" себя как "чашу души".

Такая активность верхов и низов не может обеспечить, по Лаоцзы, сохранение жизни. В данном случае он формулирует третий пункт своей характеристики политической современности, подводя итог всей деятельности "масс", который усматривает в отрицании третьей позиции триединства: идеала вечной жизни как грани жизни и смерти, их тождества. В исторической действительности соответствующая наличию, возникновению жизни единичность в лице правителя оторвана от противоположного ей, представляемого народом принципа не-наличия и множества — двойки. И потому верхи изнемогают в тщетных усилиях достичь личного бессмертия, а низы с готовностью умирают. Смерть является уделом и тех и других, поскольку они не соединяют в своем лице воплощаемые ими метафизические полюса жизни и смерти.

Если исходить из рассмотренного принципа взаимосвязи правителя и народа, то становится совершенно ясным, почему ранее отмечалось, что инициатива как в отходе от Дао, так и в возврате к нему принадлежит правителю — "владельцам и царю". Именно с единицы — метафизического иносказания правителя начинается счет до трех, сложение триединства. О том, что для этого предлагает Лаоцзы, написана, по сути, вся настоящая книга. Остается суммировать сказанное в ней пре-

жде и, добавив ряд новых, еще не рассмотренных положений, попытаться воссоздать в целостном виде идеал даосского первоумудреца и тот путь, который для его достижения он считает единственно возможным. Изложение и тут вполне уместно помещается в одну из разобранных выше наиболее общих схем триединства, где на первое место ставится знание, за ним следует нравственность, а замыкает их политика.

Правитель может вернуть человеческий мир к Дао, если сам, первый, пренебрежет "мудростью" или, иначе говоря, откажется от своего дифференцированного сознания, от расщепленно-практического отношения к жизни, что будет равнозначно и отказу от предметно-ценностной ориентации. На фоне отвергаемой им мудрости его состояние ума можно спутать с глупостью. Но ставка очень велика: взамен он оказывается в "просвете", то есть в интуитивном видении всеобщей целостности, а значит, и достигает с ней тождества. Это приводит к решению главного вопроса:

Возможно ли без знаний любить народ и управлять страной? (10)

Именно без знаний, на основе мистической интуиции правитель только и может, по Лаоцзы, обеспечить в своей стране истинную нравственность и порядок. Он добивается этого благодаря тому, что, будучи сам "глуп", делает "глупым" и народ:

Кто в древности умел следовать Дао, с его помощью не просвещал народ, а делал его глупым (65).

Отсюда и желаемый результат:

При несведущем правительстве народ бесхитроумен и добр (58).

"Единица" — правитель переходит к "двойке" — народу и составляет с ним "пару" — единое целое триединства. Связь "высших" и "низших" здесь интуитивная, "нутряная". "Царь" как сущностный человек управляет подданными из своего "нутра": он обнаруживает их в себе, в собственном "я", которое в то же время есть и "мы" — народ. Также и каждый из народа в своем "я" ощущает общую для всех целостную единственность — "я" правителя. Именно поэтому при высшем типе правления "низшие" не знают ничего о том, кто ими правит, кроме как о его "наличии", наличие же указывает на единичность, единственность и воплощается при данных условиях в самоопределении управляемых: "Я самостен" (17). Пра-

витель и каждый из народа не личность без личностей всех остальных: он открывает неповторимую единственность своего "я" в уникальности его связи с такими же "я" других. В этом и заключается "сокровенная тождественность" как высшая сверхпредметная ценность (56), обретаемая посредством мистической интуиции.

Совпадение такого знания по своей этической сути с материнской любовью переводит рассмотрение взаимосвязи правителя и народа на уровень второй "женской" позиции триединства. Для понимания этого вопроса наиболее важна глава 59 "Даодэцзина". В ней ведущий для Лаоцзы сугубо этический принцип бережливости объявляется главным "для управления людьми и службы Небу". Под "Небом" здесь подразумевается, конечно, лиминальная единичность, а "управление людьми" указывает на взаимосвязь правителя и народа, основу которой и составляет суть нравственных отношений — бережливость. Она естественно ассоциируется с добродетелью, с одним из исходных условий того, чтобы получить княжество, то есть стать правителем. И вот пришедший таким образом к власти государь отождествляется с "матерью, обладающей княжеством". Добродетель, как и нравственность в целом, с соответствующей им идеей парности, относятся к женскому, материнскому началу, и добродетельный, высоконравственный правитель прямо называется "матерью". У этой "матери" две разновидности любви. Одна из них — материнская любовь уже разбиралась в теме о нравственности. Она представляет собой нравственное переживание, которое испытывает правитель от своего достигнутого путем самоотрицания тождества с народом. Другая же разновидность любви ей близка к бережливости, экономии. Именно она подразумевается в приведенном выше вопросе о возможности "без знаний любить народ". И в древней семантике этого слова наряду с собственно любовью имеются значения жалости, сочувствия и даже скупости. Такая экономная любовь подчеркивает в паре правителя и народа необходимость для них ограничиваться тем, чтобы они, будучи двумя, составляли одно, нераздельную единичность. И добро от этой любви заключается в целостности именно данной пары.

А целостность есть промежуток, пустое место, "рождающее" все сущее. Это уже последний, следующий за нравственностью рубеж триединства — политический с его специфической в образе порождающей порожней емкости — уступчи-

вости, где правитель и народ составляют главную пару противоположностей.

Лаоцзы представляет управление государством как изготовление изделия, утвари, сосуда, чаши. Но это изготовление необычное. Оно несовместимо с тем, что выражает слово-иероглиф *гэ*: резать, вырезать, разрезать, расчленять. При "великой резке", то есть при устройении общества и государства по принципу триединства, "ничего не режут" (28). "Делом" мудреца и в качестве политика остается "недеяние" (2). От правителя требуется невмешательство в жизнь подданных:

Править великим государством — это как готовить кушанье из мелкой рыбы (60).

Согласно древнекитайскому кулинарному искусству, главным условием приготовления этого блюда является отсутствие обработки: кожу с рыбы не сдирают и не вынимают внутренности.

В идеале бездейтельного правительства обнаруживается сходство у Лаоцзы с Конфуцием, который так, например, отзывался об идеальном, с его точки зрения, мифическом правителе Шуне:

Это не Шунь ли был, кто правил в недеянии? Чем же он занимался? Обратив лицо прямо на юг, он почитал себя, и только!

Но если для Конфуция это было результатом достигнутого идеала, когда Шуню делать ничего уже больше не оставалось и все шло "естественно", само собой, то Лаоцзы отрицал политическую деятельность и как средство достижения такого образцового порядка. Он исходил из своего определения Поднебесной как "чаши души":

Кто вознамерится взять Поднебесную и ею заниматься, на мой взгляд, это ему не удастся. Поднебесная чаша душевная, и сформовать ее нельзя (29).

Вместо "формовки" мира Лаоцзы выдвигает принцип "применения" мудрецом того, что является "чашами", на которые "рассыпается перевозданное" (28). Именно такое применение делает мудреца "главой чинов", равнозначным "распорядителю готовых чаш" (67). Смысл "применения", использования уже выяснялся. В связи с совпадением потенции и действия

* Конфуций. Я верю в древность. С. 136.

использование и пригодность — одно и то же. Быть годным — значит применяться, а использовать — значит делать годным. Пригодность же вещей, их полезность, или, иначе говоря, вещьность, определяется тем, чего в них нет и они не имеют, неналичием в них, пустотой. И Лаоцзы говорит здесь не о вещах, а о сосудах, чашах. Смысл использования мудрецом этих чаш рассыпанного первоначального заключается в том, что он делает их пустыми, а пустая чаша, как известно, — эквивалент истинной бытийности. Таким образом, используя чаши-вещи, он творит их бытие. А оно есть единичность, единственность, индивидуальность, "я". Правитель как мудрец, использующий народ-чаши, делает его органическим единством личностей, которые и говорят при таком правлении: "Я самостен".

Достигается это тем, что он сам первый становится такой "пустой чашей". "Глава" и "распорядитель", которыми он является, дословно означают: "старший", указывая прежде всего на старшинство по возрасту и первенство. И делает он своих подчиненных "пустыми чашами" благодаря тому, что, будучи сам "пустым", их вмещает. Потому такой правитель в качестве "образца для Поднебесной" и называется ее "ущельем" и "долиной". Наиболее ясно смысл этого сравнения проступает в главе 32:

Дао в Поднебесной напоминает горную долину со стремящимся по ней в реку к морям потоком.

Правитель, следующий Дао, подобен руслу горной реки или ущелью, собирающему воды — народ и весь мир. Тут очень важен принцип самопроизвольности такого вмещения, ведущего к беспредельной целостности истинного бытия. Лаоцзы на нем особенно настаивает, подчеркивая и выдвигавшуюся впоследствии Конфуцием мысль о заразительности для "низших" примера, подаваемого правителем (см., напр., 57). Какой же пример может показать у Лаоцзы правитель? Иначе говоря, как, конкретно в жизни государства, он должен проявить себя в качестве "пустой чаши", которая всех вмещает?

В целом из всего, что говорилось в настоящей работе о творчестве и бытии как о вмещающей емкости, уже вырисовываются некоторые характерные черты его облика и поведения. Вмещать может только пустое, вмещающий делает свое место пустым, делать же его пустым — значит уступать. Нравственный смысл политики исчерпывается в метафизике уступчивости. Начало же уступчивости, как и всего у Лаоцзы,

заключено в имени. Он считает главным жизненным ориентиром, сокровенным наставлением для людей традиционные уничижительные самоназвания древнекитайских правителей, эквивалентные их монаршему "я": "сырый", "вдовый", "убогий" (39,42). Использование, равнозначное опустошению, требует от прибегающего к нему уступчивости гостя (как, например, для "стратега", то есть для того, кто, если следовать буквальному смыслу этого слова, "использует войска", см. 69) и принижения перед теми, кого он "использует":

умеющий использовать людей становится их ниже (68).

Поэтому, чтобы быть "распорядителем готовых чаш", и следует находиться позади всех в Поднебесной (67). Таким предстает у Лаоцзы "царственный" правитель в своем качестве сущностного человека как гарантия бытия народа и всего мира. Это и является примером для "низших"; они тогда "сами сочтут себя гостями" (32), приобщаясь к той же метафизической уступчивости.

Предлагаемый способ устроения мира на новых началах может показаться рационалистически мыслящему человеку детски наивным и утопическим. Но Лаоцзы ведь его и относит к царству ребенка. Он усматривает сущность власти в "возвращении к младенцу" (28): достигший этого правитель делает таким же свой народ, относясь к нему, как к детям (49). Но если у Лаоцзы даже еда оказывается философским термином, указывающим на определенную структурную особенность триединства, то что тогда говорить о детской наивности? У него остаются в своем буквальном смысле и еда, и различие между ребенком и взрослым, и весь чувственный мир. Вводится лишь определенный "метод", состоящий в изменении видения окружающего. Им предлагается новая философия жизни. В новорожденном сходятся все начала и концы мира, и точкой их схождения является человеческое "я". Уступчивостью лучший из людей делает себя и их детьми, то есть личностями. По Лаоцзы, самым развитым и зрелым может быть только тот, кто не утрачивает своей детской непосредственности и цельности. И тут с Лаоцзы солидарны многие мудрецы и учителя человечества.

Такую же "наивность" он проявляет при рассмотрении наиболее жесткой, рационализированной сферы политики, касающейся межгосударственных отношений. Для установления власти Дао уже над всем миром, говоря современным языком, из геополитических соображений, правитель у него не только

ставит себя ниже народа, но и идет на униженное положение своей страны среди других государств:

Править страной значит принять ее позор, царить в Поднебесной значит принять беду своей страны (78).

В "Даодэцзине" очень редко упоминается о межгосударственных отношениях, но 61 глава всецело посвящена этому вопросу. В ней определяется взаимосвязь "великой державы" и "небольшого государства". Она абсолютно такая же, как и у правителя с народом. И "великая держава", и "небольшое государство" друг перед другом принижаются, причем инициатива здесь тоже за тем, что в политической реальности занимает наиболее высокое и прочное положение — за "великой державой", которая относится к "нижнему течению", связующей "скрепе" и "самке" Поднебесной. Согласно этой образности, суть межгосударственных отношений состоит в переходе на вторую, "женскую" позицию триединства. Особенно примечательны приводимые ближе к концу главы строки о "пожеланиях" государств:

Не пожелай великая держава, когда что-либо захватывает, большего, чем возвращать людей, а небольшое государство — большего, чем вступить в то, где служат людям, то оба обрели бы исполнение своих желаний.

Указанные два государства отнесены ко все той же паре ("оба") триединства, "великая держава" аналогична в функции "вращения" добродетели с ее женским, материнским акцентом (и "великая держава" — "самка") на принципе парности, "захватывающем" обе противоположности и ставящем их в границы лиминальной единичности, а "небольшое государство" соответствует как раз этим границам, грани или промежутку между противоположностями, образующему целостность данной пары, то есть является в числовом выражении тройкой на грани чувственного бытия, или, что то же самое, добром. Слово "вступить" Лаоцзы использует также в другом своем высказывании:

Неналичие проходит (вступает) в то, что не имеет промежутка (43).

Смысл в том, что неналичие, "вступая", проникая в непроницаемое, лишенное какой-либо пустоты, ее в нем создает, образует промежуток. "Вступление" небольшого государства в состав "великой державы" и является созданием такого

промежутка, равнозначного, как мы знаем, целостности пары. Но самое важное в том, что из этой пары складывается не союз государств, а человек, человеческая личность, при точной аналогии с тем, как рождается подлинное "я" из взаимосвязи правителя и народа. И действительно, речь идет о паре государств, а исполнение их желаний, то есть ее осуществление, обретение ею целостности, заключается в том, чтобы "взрастить" человека и ему "послужить".

Таково Дао Лаоцзы в смысле пути как способа, средства достижения идеала. Остается теперь выявить сам этот идеал. Но уже постановка подобной задачи может от него увести далеко. У Лаоцзы, как известно, потенция не отделяется от действия, возможность от действительности, средство от цели. Способ, каким он предлагает достичь своей цели — идеала, и есть уже сам идеал. Непонимание этого и приводит к тому, что у Лаоцзы обнаруживают картину идеального общественного устройства и с легкостью относят ее в соответствии с современным мировосприятием к утопии. Такова общепринятая точка зрения на главу 80 "Даодэцзин". И она кажется неоспоримой. К чему тут еще может призывать Лаоцзы, кроме как к отказу от достижений культуры и возврату к первобытной дописьменной поре человеческой истории, когда люди, по наивному представлению более позднего времени, полные счастливого неведения, мирно жили в гармонии с природой? Но картина, рисуемая Лаоцзы в этой главе, проста только внешне. В ней скрыт глубокий метафизический подтекст.

Начнем с первой же строки: "В небольшом и малолюдном государстве..." Ведь здесь идеальное государство сразу же представлено как образец политического самоуничужения. В эпоху Лаоцзы величина территории и численность населения были главным критерием в оценке значимости государства и достоинств его правителя. Несколько позднее Лаоцзы Конфуций выдвинул другой ведущий критерий в этой оценке — нравственный, но он рассматривался им как то, что способствует увеличению территории и населения государства, то есть, по сути, дополнял первый, становясь его основой. Лаоцзы же вообще данное мерило политической практики отвергает. Эпитет "небольшое", дословно "малое", совпадает с определением перводанного (32), равнозначного Дао как лиминальной единичности. Перводанное в своей единичности является всеобъемлющим, самоотждественным во всех своих частях, и потому этот эпитет указывает, что определяемое им

государство составляет "в паре" с другими целостность триединства. Лаоцзы представляет его в образе чисто бытового, житейского контакта соседних государств. Прежде всего они выступают противоположностями друг друга, ибо жители одного "глядят" на тех, кто проживает в соседнем, "издалека". Далекость является знаком различия между ними, мыслимого Лаоцзы всегда как противоположность. Исходя из семантики слова "глядеть", их жители не просто смотрят, а надеются друг на друга, то есть одно государство служит надеждой, опорой для соседнего, такой же, какую составляют народ для правителя, недобрые люди для добрых, или в числовом обозначении двойка для единицы. Вместе с тем соседнее значит не просто близкое, а непосредственно граничащее, совпадающее на самой границе с тем, с которым граничит. Знаком "смеси", указывающим на тождество этих противоположностей, является у Лаоцзы слушание жителями обоих государств друг у друга "лая собак и крика петухов", аналогичных "совершенному" по своей гармонии крику младенца (55). Так каждое государство целиком умещается в своих границах с соседним и перестает быть каким-либо реальным политическим образованием, находясь лишь на его грани, пороге. Лаоцзы выдвигает идею лиминальной государственности, на которую намекает образ Поднебесной как "чаши души", вмещающей народы.

Идеал малолюдья доканчивает эту характеристику. "Малолюдный" буквально значит: мало, немного народа, людей. И тут, как и в любом понятии Лаоцзы, есть важный семантический нюанс. Одно из основных исходных значений употребляемого здесь слова "мало", по-китайски, *гуа*: быть вдовым, одиноким, без пары, и в этом смысле оно встречается в уничижительном самоназвании правителя вслед за словом "сырый". Важно также и то, что "мало" — антоним не только "много", но и "массы", "толпы". Лаоцзы подразумевает малолюдство именно в этом смысле: Людей мало — значит они не масса, не толпа, а одиноки, единичны, единственны. Лаоцзы абсолютно не интересуется реальное количество людей, сколько их: десять, тысяча или сто тысяч. Для него важно только определить: толпа это или личности. Отсюда и такое словоупотребление. Обстоятельство малолюдья тождественно для него тому случаю, когда "все в народе (буквально: "сто фамилий") говорят: "Я самостен".

Государство в принципе приравнивается в "Даодэцзине" одной личности. Даже сводя к минимуму размеры граничащих

друг с другом стран, трудно представить себе, чтобы жители одной, оставаясь дома, могли перебрасываться взглядами с теми, кто находится на территории другой, соседней страны. Во всяком случае это уже будут скорее не государства, а дома по соседству, и расположенные не где-либо еще, а прямо на пограничной полосе. Государство превращается в дом, а дом — это ворота, двери, порог, граница, вмещающая живущего там и его "заграничных" соседей. Государство умалется до величины "порога" — лиминальной личности, "я" которой тождественно ее бытию — вечной жизни. Отказаться от такого "дома" — своего "я" значит предпочесть обители жизни "место смерти".

Вот почему всю главу пронизывает мысль о важности оставаться дома, не покидать его, "далеко не уезжать". Она вполне совпадает с главной идеей главы 47 о несовместимости знания с выходом из дома и далеким путешествием, хотя и имеет несколько иной акцент. Не покидать порога дома, не уезжать далеко диктуется "из почтения к смерти". В главе I первого раздела уже выяснялось, что "уход" и "даль" соответствуют второй позиции триединства, означающей неличие и смерть. Для жителей "небольшого государства" их зарубежные "соседи" относятся ко второй позиции, и сами они, занимая первую, по принципу триединства, с ними неслиянно тождественны. Как выяснялось, вечная жизнь обретается на переходе от эмпирического существования к смерти, в целостности связующей и разделяющей их грани. Почитая "далекое" — смерть в качестве такой основы жизни, во избежание смерти навек, требуется одновременно и быть "далеко", и оставаться дома. Это и достигается тем, когда, не покидая порога дома, переглядываются издали с жителями соседней страны. В исполненном надежды взгляде из дома на далекое образно выражена мысль о необходимости относиться к смерти как к гарантии жизни. В этом контексте становится до конца понятным заключительное пожелание о том, чтобы народы соседних государств "меж собою не общались бы до самой старости и смерти". Уйти к таким соседям значит умереть. Не общаться именно до смерти, то есть только с ее приходом и может состояться общение. Когда не общаются, то не уходят из дома, не покидают порога бытия, а значит, не стареют и не умирают. Не общаться и не умирать — одно и то же.

Для личности на пороге жизни общение эмпирически становящихся людей подобно "движению по месту смерти". Ее

государством может быть только собственное "я", всеобъемлющее, но и бесконечно тонкое в качестве грани всего и вся, на которой для смерти места не остается. Это, конечно, грань и смерти, но не в большей мере, чем жизни, и она становится тем, что обеспечивает жизнь. А жизнь отдельно от смерти уже по сути не жизнь, а смерть. И потому в таком "государстве", то есть в "я" личности, не покидающей порога жизни, не находится места ни для "лодок и повозок", ни для "лат и оружия". Лодки и повозки как средства передвижения, позволяющие "далеко уезжать", то есть приводящие к смерти, воплощают у Лаоцзы смерть в том же смысле, что и прямые орудия умерщвления — "латы и оружие". Сущностная вечная жизнь является уделом только сущностной самостной личности.

Это резюме философии Лаоцзы наглядно выражает центральный образ главы 80, помещенный как раз в самой ее середине: веревочный узел вместо письма. Узел завязывается при свертывании веревки кольцом, через которое ее продевают и затягивают. Эта веревка, свернутая в виде кольца и пропущенная через себя — как бы его середину, образуя после затягивания целое узла со сходящимися в нем разными ее частями, символизирует триединство Дао: четкость структуры, совпадающую с полной аморфностью, и движение по кругу при неподвижном стоянии на одном месте. Использование такого узла означает жизнь по принципу триединства. Использование сводится к опустошению: использовать узел значит делать его пустым. Пустым же он будет, если завязан без использования веревки (27). Этот узел есть бытие, "я" лиминальной личности. Он делает ее пустым местом, "чашей души". И потому противостоит письменности — символу культуры как раздроблению и рационализации первоизданной целостности бытия. Только он и получает применение в царстве лиминальной личности, то есть лишь в нем и состоит ее жизнь. А "таланты" при самом большом их количестве оказываются без применения, негодны. "Талант" — одно из значений того же слова "чаша", "сосуд". Негодной чаша становится из-за своей наполненности. Наполнить же ее могут знания и устремления, диктуемые эмпирическим становлением. Они придают такому таланту — чаше узкое назначение, ограничивают конечным и делают непригодной в бескрайних пределах самостного "я". Это не человек "узелкового письма", чья личность и жизнь подобны веревочному узлу, завязанному без веревки.

Лаоцзы стремится показать найденный им жизненный узел Дао, завязывая который людям

сладко есть, прекрасно одеваться, удобно жить и радостно извечивать свои обычаи.

В этот узел завязаны основные условия и потребности жизни: еда, одежда, жилье и общение между людьми. И завязаны они по принципу триединства. Еда здесь указывает на начало жизни, на появление единого в качестве вещиности — бытийности. "Дао порождает единицу". В соответствии с переходом от первой позиции триединства ко второй, обеспечивающей "возвращение" и становление единичности, после еды говорится об одежде, которая вызывает ассоциации с тем, когда что-либо охватывается, получает форму, контуры и защиту. Поставленное третьим по счету жилье есть в числовом обозначении тройка, целостность пары еды и одежды. Это "место", на котором неподвижны (исходное значение употребленного здесь слова "жить", "жилье" — *цзюй*: "подогнув ноги, сидеть на корточках"). Оно, как известно, оставляется пустым, чтобы вмещать все иное, или, по числовой формуле триединства, с целью рождения тройкой десяти тысяч вещей. А это уже выход лиминальной единичности на границу с чувственным миром, и ему соответствует наслаждение обычаями и нравами, то есть радость каждого, единичного от общения со многими другими.

Что же тогда остается от жизни, если так последовательно пренебрегать ее эмпирической стороной? Но Лаоцзы вовсе и не думает отрицать эмпирическое. Он просто не мыслит его в отрыве от трансцендентного, которым является триединое Дао. Ведь в соответствии с этим Дао происходит даже то, что ему противоречит, а не только неразрывно с ним связанное. Принцип триединства не выхолащивает, а обогащает жизнь, делает ее полной. Только благодаря ему она становится воплощением красоты и наслаждения. Именно таким предстает нарисованный Лаоцзы идеал. Люди действительно призваны у него наслаждаться всем, что дает обычная, земная жизнь: и едой, и одеждой, и жильем, и человеческим общением. Только само их отношение к этим благам иное. Они ничего не воспринимают вне целостности бытия. При этом не только люди, но и окружающие их вещи существуют "неслиянно и нераздельно". Еда не просто еда, в силу того что она воспринимается в нераздельном единстве с наслаждением красивой одеждой или дружеским общением. "Сладость" еды

является целостным ощущением жизни. И возможным это становится вследствие совпадения потенции с действительностью. Способность ощутить сладость пищи есть уже само ощущение прекрасного вкуса. Потенциальное уравнивает все потенции, а ее равенство с актуальным, действительным уравнивает действительные чувства, мысли и поступки в единой целостности бытия и мироощущения. Насколько же сильнее обычного может чувствовать человек и разумнее поступать, если умеет получать наслаждение от одной только своей способности наслаждаться!

И. Семеновко

ДАОДЭЦЗИН



Читая Лаоцзы

*Но как же пресно, как безвкусно
Дао, когда источается из уст! (35)*

Лаоцзы любил парадоксы и оставил после себя книгу, может быть, самой необычной судьбы в истории мировой литературы. Совершенно микроскопическая по объему, и такое большое влияние на протяжении тысячелетий, захватившее в последние века и Западное полушарие! И при таком влиянии — ее нелонимание. У искушенных западных синологов XX в. вы можете прочесть, что это самая трудная и в то же время наиболее часто переводимая на различные языки книга. Необычность ее судьбе задал, конечно, Лаоцзы. И эта изначальная загадка растянулась до сегодняшнего дня.

Прежде всего из истории "выпадают" первые два столетия ее существования. О ней и самом Лаоцзы прямо не говорят ни его современники в VI—начале V в. до н. э., ни несколько ближайших поколений потомков вплоть до второй половины IV в. до н. э. Но затем, выйдя из забвения, он стремительно обретает славу мудреца первой величины. И с созданием в Китае единой империи с конца III в. до н. э. вполне может по своему духовному влиянию соперничать с Конфуцием, даже порой его потеснить и стать главным кумиром самих богдыханов, сыновей Неба — китайских императоров, которые в VII—X вв. возводят непосредственно к нему свой род. Правда, уже тогда не было уверенности в том, кто таков Лаоцзы и когда он жил, а с XII в. эти сомнения стали усиливаться. И вот уже восемь столетий, включая XX век, само существование величайшего, наряду с Конфуцием, китайского мыслителя, вызывает все возрастающий скепсис. Да был ли Лаоцзы? Может быть, книга-то его фальшивая?

Апогей этих сомнений пришелся в Китае на 20—30-е гг. XX столетия, когда китайский ученый мир разделился, по сути, на две равные части, занимавшие противоположные позиции по данному вопросу. Обе стороны представляли известные имена. Аутентичность "Даодэцзина" отрицали известный либерал и мыслитель Лян Цичао, крупный историк китайской философии Фэн Юлань и др. Их оспаривали видный в Китае философ прагматического направления Ху Ши, историк и литератор, будущий президент Академии наук КНР Го Можо и др. Этот спор не умолкает до сих пор среди китайцев и в мировой синологии.

Конечно, мало кто принимает высказанное еще в XIX в. английским синологом Г. Джайлсом мнение о "Даодэцзине" как о совсем уже поздней фальсификации II—I вв. Для большинства вопрос состоит в том, когда было создано произведение: в VI—начале V в. (когда по традиции мог жить его предполагаемый творец Лаоцзы) или позднее, в IV—III вв., и к традиционной дате отношения не имеет. Проще говоря, появилось ли оно в одно время с Конфуцием или после него? Добавляются нередко и нюансы, когда, признавая аутентичность этой книги, время жизни Лаоцзы, а значит, и возникновение "Даодэцзина" относят к V в. или еще говорят о передаче в ней, хотя и записанной другими лицами позднее, в основном его учения. Такие уточнения не опровергают подлинности "Даодэцзина" и противостоят довольно распространенному мнению о том, что он создан в разное время, разными людьми и отражает разные, зачастую противоречивые, взгляды. Весь вопрос состоит еще и в том, чувствуется ли в произведении какая-либо, пусть даже и не единственная, но ведущая "рука", личность, соединяющая все его части, и не внешним образом, а внутренне, в единое целое.

Среди скептиков в вопросе об аутентичности "Даодэцзина" глава шведской синологии Б. Карлгрен; известный английский истолкователь китайской и японской культуры А. Уэйли, голландский исследователь древнекитайской философии Я. Дайвендак, один из ведущих американских специалистов по истории и философии Китая Х. Крил. Характерны высказывания Х. Крила: "Мало кто из критически настроенных ученых до сих пор полагает, что Лаоцзы, если такой человек и был, жил в одно время с Конфуцием... но если даже и был такой человек, кажется вполне очевидным, что ни он, ни кто-либо еще один всей книги "Лаоцзы" не написал... Она часто переводилась, и если сравнить различные переводы, то порой почти невозможно поверить, что они основываются на одном и том же тексте. Она иной раз раздражает в какой-то степени потому, что в ее частях проповедуются различные, порой противоречащие друг другу доктрины... Несомненно, что это совместная работа, в которой различные части были написаны не одним человеком... Я лично полагаю, что она не могла быть написана ранее IV в. до н. э."*. В аргументации своей точки зрения он, как и многие другие западные синологи, в основ-

* Creel H. G. Chinese Thought from Confucius to Mao Tsè-tung. Chicago. 1953. P. 98.

ном повторяет доводы тех китайских ученых, которые с 20—30-х гг. опровергали аутентичность "Даодэцзина".

От подобных взглядов далеки патриарх английской синологии Дж. Лэгг, выдающийся французский знаток китайской истории и философии А. Масперо, особенно же примечательна склонность к признанию аутентичности памятника в немецкой синологии, а также в русской XX в. Один из крупнейших в Германии ученых в области китайской философии А. Форке пишет: "Для немецких исследователей само произведение служит доказательством его подлинности. Перед ними в авторе предстает личность, такая оригинальная, столь высокой гениальности, что мысль о фальсификации даже просто не может возникнуть"^{*}. И хотя он пишет это в связи с опровергнутой большинством ученых гипотезой Г. Джайлса, отмеченная им интуиция удерживает от распространенного категорического скепсиса в данном вопросе. Сам А. Форке убежден в аутентичности книги Лаоцзы. Такого же мнения придерживаются ее лучший переводчик и знаток XIX в. Виктор фон Штраус, выдающийся немецкий синолог Р. Вильгельм и многие другие.

Сходная тенденция, но вполне самостоятельная на своей основе развилась в русской синологии XX в. в лице ее главных представителей В. М. Алексеева и Н. И. Конрада, крупного исследователя китайской литературы и философии раннего даосизма Л. Д. Позднеевой и ряда других ученых. Называя Лаоцзы "отцом китайской мысли, автором замечательного трактата, давным-давно привлекавшего к себе внимание Европы", В. М. Алексеев писал: "Однако было бы слишком несправедливо в современном очерке пассивно следовать конфуцианской традиции... Наоборот, было бы, пожалуй, основательнее начать серию классиков с даосов, поскольку есть много вероятий, говорящих за приоритет даосской мысли, как и за то, что конфуцианский идеализм, и главным образом средневековый, был всего лишь вариантом даосского"^{**}.

Исходя из вышеизложенного, вряд ли можно считать общепринятым мнение, отрицающее аутентичность "Даодэцзина" и относящее его создание к более позднему периоду, чаще всего к IV—III вв. И хотя оно порой и объявляется

^{*} Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1964. S. 257 (перв. изд. — 1934).

^{**} Цитируется по второму изданию работ В. М. Алексеева, впервые опубликованных в 1920 и 1940 г.: Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978. С. 61, 34.

такowym*, это становится возможным только при недооценке его достаточно основательной антитезы. В последние же десятилетия, и прежде всего в китайской науке, скептическая позиция как бы застыла на месте, и защита старой традиционной точки зрения отличается большей динамикой и даже новизной.

Если суммировать критику этой точки зрения, то ее можно свести к нескольким основным пунктам. Одним из наиболее "броских", восходящих еще к XII в. и получивших широкое распространение в 20 — 60-е гг. нашего столетия является отсутствие достаточно достоверных упоминаний о Лаоцзы и его книги до второй половины IV в. до н. э. Проще говоря, если не упоминали, значит, не знали, а не знали, значит, и не было. Другой, может быть, более существенный аргумент состоит в утверждении того, что в период, когда по традиции должен был жить Лаоцзы, то есть в VI в. до н. э., китайцы еще не знали индивидуального творчества в виде книги, возникшего в связи с появлением частной школы, первооткрывателем которой выступил Конфуций, учивший устно, и чье учение лишь после его смерти и спустя достаточно продолжительное время было записано и сведено в книгу "Изречения". Отсюда следовало, что Лаоцзы мог жить и написать свое произведение значительно позже того времени, когда жил Конфуций. Самый же существенный пункт касался несоответствия "Даодэцзина" эпохе Конфуция по идеям, терминологии, стилю и языку. Лаоцзы оказывался для VI в. "слишком дерзок", отрицая главные для конфуцианства понятия человечности, справедливости и ритуала или характерное для моизма, разделяемое и конфуцианцами, почитание мудрецов, как и выдвигаемый легистами писанный закон, ибо полемику по ним обычно относили к периоду борьбы "ста школ", то есть к V—III вв. Находили также несоответствие в отдельных терминах и словосочетаниях, в жанре, в тонких нюансах грамматики и рифмы.

Выстраивается вроде бы достаточно цельная система доводов против аутентичности "Даодэцзина". Но ей противостоит, как ее зеркальное отражение, тоже исторически сформировавшаяся, не менее целостная и полная система контраргументов.

И действительно, может ли служить факт первоначальной неизвестности учения или книги доказательством того, что их

*Один из последних примеров — изданный у нас энциклопедический словарь "Китайская философия". М., 1994. С. 95.

вообще не существовало? Лаоцзы говорил о непонимании его современниками. А непонятый обычно остается неизвестным. К тому же это составляло один из главных принципов его учения и имело онтологический, бытийный смысл: только тот и приобщен к истинному бытию, кто неизвестен. Такие рассуждения, правда, могут показаться умозрительной игрой, тем более что сразу возникает вопрос о том, как же тогда сберегалось это никому не ведомое учение до момента, когда, наконец, обрело известность, ибо учеников у Лаоцзы тогда тоже предполагать нелогично, хотя о них и говорил Чжуанцзы. Для узкого рационализма ответ ясен: значит, его не было. Тайна подлежит раскрытию и объяснению. Но у Лаоцзы только та тайна раскрывается, которая не перестает быть тайной. Чем таинственнее, тем ближе к разгадке. Предполагать что-то можно и исходя из его существования в соответствии с традиционной хронологией. Мало ли бывает в жизни различных возможностей в сбережении старого духовного наследия! Их в отношении Лаоцзы подсказывают Сыма Цянь, Чжуанцзы и стараются найти современные китайские ученые. Но, может быть, лучше понять эту тайну, не пытаясь ее объяснить, оставляя тайной? Само ведь наличие этой тайны не является доказательством более позднего происхождения и неаутентичности Лаоцзы. Первый великий китайский мыслитель при жизни не пользовался достаточным признанием и славой, и только много времени спустя после своего исчезновения был по достоинству оценен. Это тайна, но в ней — разгадка таких, как он, людей, их личностей и судеб. Поистине никакой пророк не принимается в своем отечестве. Человек его масштаба, Конфуций был гоним и не признан, хотя о нем все же знали, и определенной известностью он пользовался, в отличие от Лаоцзы. Но так ли уж абсолютно неизвестен был Лаоцзы?

Давно спорят о наличии аллюзий на него в "Изречениях" Конфуция, например в главе 14:

Кто-то спросил:

— Что если за зло платить добром?

Учитель ответил:

— А чем же за добро платить?

Плати за зло по справедливости,

А за добро плати добром.*

Сам вопрос: "Что если за зло платить добром?" — представляет собой почти прямую цитату из главы 63 "Даодэцзунь".

* Конфуций. Я верю в древность. С. 133.

зна": "И воздавать добром за ненависть" (здесь два отличающиеся только стилистически перевода одного и того же слова бао — "платить" и "воздавать"). Еще конфуцианский философ Чжу Си (XII в.), большой классик в истолковании "Изречений", считал источником этой цитаты "Даодэцзин", а в западной синологии на то же указывали Р. Вильгельм, А. Масперо. И все же прямой ссылки на Лаоцзы здесь нет: вводится неопределенный "некто", в связи с чем тот же Р. Вильгельм допускает, что в данном случае мог цитироваться и не Лаоцзы, а иной, общий для него с Конфуцием источник. На этом уже категорически настаивает А. Уэйли, который усматривает спорный источник цитирования в "общем устном запасе преданий**", но никаких других конкретных источников, где бы встречалась такая же или сходная мысль, не отмечает. Не могут указать их и все остальные скептически настроенные в отношении аутентичности "Даодэцинина" ученые. Просто потому, что, кроме "Даодэцинина" и "Изречений", нигде больше до них эта очень важная для Лаоцзы мысль не встречается**. Получается прямо по Лаоцзы: цитируется вроде бы он, а может быть, и нет. Отсутствует точная конечная определенность.

Но если даже Лаоцзы и был, и создал свое учение, то возникает еще один роковой вопрос: о существовании книги в VI в. до н. э. Есть убедительные свидетельства того, что в ту эпоху в Китае книги уже начинали делать свои первые шаги. Но возможно и другое: книга изначально могла быть не письменной, а устной, и лишь по прошествии значительного времени, как и учение Конфуция, получить фиксацию на письме. Это тоже одна из древних точек зрения в китайской традиции, ее активно развивали уже в наше время китайские ученые, например Го Можо, а в отечественной науке наиболее аргументированно отстаивала Л. Д. Позднеева***. И все же нерешенность вопроса, написана ли книга автором или передавалась изначально устно, еще не ставит под сомнение ее аутентичность. Главные аргументы остаются за самим произведением.

Вопрос о том, какому историческому периоду соответствует книга Лаоцзы, представляется достаточно банальным, но,

* Waley A. *The Way and its Power*. London, 1956. P. 122 (перв. изд. — 1934).

** См.: Гу Ди, Чжоу Ин. Все о Лаоцзы (Лаоцзы тун). Чанчунь. Кн. 2. 1991. С. 56.

*** См.: Позднеева Л. Д. Ораторское искусство и памятники Древнего Китая // Вестник древней истории. 1959. № 3.

когда в ней видится не смесь разного, а личность, выходящая за все стандарты, он начинает казаться одновременно и сверхсложным, и необычайно простым. Примечательна неоднородность мнений у исследователей: в "Даодэцзине" находят соответствие — и притом определяющее! — самым разным эпохам, от VI до II в. и дальше. Трудно отделаться от впечатления, что тут общее абсолютизируется и вытесняет частное, индивидуальное. А ведь для философии Лаоцзы в высшей степени характерен персонализм. Он должен был прозвучать в свое время как что-то совершенно необычное и непонятное. И при этом чрезвычайно емкое, всеобъемлющее. И оказаться чем-то совершенно новым, что могло быть воспринято и развито не сразу, а значительно позже. Но, выходя за пределы эпохи, Лаоцзы не порывает с ней связи, иначе он рисковал бы утратить все ту же свою необычность, индивидуальность. Он находится на грани исторического времени и вечности. Вот только, исходя из этого, можно пытаться выяснить, какой эпохе, веку в китайской истории принадлежит его творчество, ту тонкую, трудно уловимую грань, которой оно касается истории.

Китайскими и западными исследователями к настоящему времени собран большой фактический материал, подтверждающий принадлежность "Даодэцзина" именно VI — началу V в. Человечность, справедливость, ритуал были тогда ходовыми нравственными критериями, обсуждение их наряду с принципом выдвижения по способностям и необходимостью писаного закона ставилось в повестку дня. Все будущие краеугольные камни зарождавшихся при Лаоцзы и сформировавшихся впоследствии, в V—III вв., учений конфуцианства, моизма и легизма уже вполне четко обозначились, уже были, и выступление против них Лаоцзы отнюдь не передвигает его на два-три века позднее. Правда, в "Даодэцзине" порой встречается терминология, скажем, военных должностей в главе 31, которая действительно возникает в Китае только в период V—III вв. Но, учитывая характер и значение подобных несоответствий, их справедливо относят к неизбежному искажению первоначального текста при его последующей передаче и переписке.

Наиболее же существенна близость, казалось бы, совершенно несходного, противоположного: учений Лаоцзы и Конфуция, чья историчность не подвергается сомнению. Их объединяют интуиции, хотя и заданные ими на несколько последующих столетий китайской классической философии, но получи-

вшие только у этих двух ее основоположников изначально ясное, наиболее рельефное выражение, которое уже больше никогда не достигалось в истории. У более поздних мыслителей корни скрыты в густой зелени ветвей.

Оба чувствуют себя в полном духовном одиночестве. Одно из личных признаний Лаоцзы:

Мои слова понять так просто, так просто выполнить. Но их понять никто не может, никто не может выполнить. У слов имеется исток, а у поступков то, что ими управляет. Их-то как раз не понимают и потому меня не знают. Коль редкостен, кто меня знает, то я ценен. Именно поэтому Премудрый человек таит под рубищем нефрит (70).

И как близок ему в этом Конфуций!

Учитель сказал:

— Увы! Никто меня не знает.

— Но почему же вас никто не знает? — спросил Цзыгун.

Учитель ответил:

— Не ропщу на Небо, не виню людей, занимаясь низшим, высшее постиг. Не Небесам ли и известен я?*

Внешне может показаться, что Лаоцзы своим одиночеством только гордится, а Конфуций по той же причине испытывает одну горестную озабоченность. Но если вчитаться внимательнее, то можно обнаружить не меньше гордости и у Конфуция, как и озабоченности у Лаоцзы. Оба они объясняют непонимание их людьми своей особой связью с истоком, главенствующим духовным началом — Небом. Такое одиночество не может не вызывать заботы об отрешенности остальной человеческой массы от духовного начала, но в то же время — и осознания собственного человеческого достоинства, которое только в соединении с этим началом и создается.

Отсюда и афоризм Лаоцзы "Я самостен" (17), выражающий первостепенную важность духовной свободы для каждого человека, и ему по сути равнозначен не менее знаменитый девиз Конфуция:

*Человек способен сделать путь великим,
Но великим человека делает не путь**.*

Не только для Лаоцзы, но и для Конфуция, все коренится в человеке. И прежде всего мудрость — главное, чему учат оба. Один из самых известных афоризмов Лаоцзы:

* Конфуций. Я верю в древность. С. 133.

** Там же. С. 34.

Знают Поднебесную, не выходя за дверь, и видят Дао Неба, не подглядывая из окна. Чем далее уходят, тем меньше знают (47).

И ему по сути вторит Конфуций:

Учитель спросил:

— Цы, ты думаешь, что я из тех, кто изучает многое и все запоминает?

— Да, а разве нет?

— Нет! У меня все пронзено одним*.

Человек открывает весь остальной мир, многое в себе одном, одиноком. Лаоцзы и Конфуций предпочитали единое многому, внутреннее внешнему, духовное вещественному. Таков предпочтение внутреннего, духовного в человеке внешнему миру стало главной определяющей интуицией китайской философии VI—III вв. Древние конфуцианцы акцентировали самосовершенствование человеческого духа, и тем же занимались их даосские оппоненты. В следующую большую эпоху, когда былая политическая раздробленность Китая сменилась его объединением под властью династии Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.), акцент переместился с внутреннего мира на внешний. Эта тенденция ханьского времени, может быть, наиболее ярко была представлена с самого начала в одном из его важнейших философских произведений — "Хуайнаньцзы" (II в. до н. э.). В нем встречается высказывание — прямая противоположность призыву Лаоцзы познавать мир, "не выходя за дверь" своего дома: "Жизнь всем людям обеспечивают одежда и пища, но заточи человека в темную комнату, и он утратит саму способность радоваться, пусть даже его кормили бы отборным мясом, одевали в лучшие шелка. И это потому, что он там ничего не видит и не слышит. А проделает щель, увидит, что идет дождь, и с радостью вздохнет. Что же говорить, если откроет двери, распахнет окна и из своей крошечной тьмы увидит яркий свет? Тогда еще с большей легкостью испытает радость. И тем более, когда выйдет из комнаты и усядется в зале, увидит сияние солнца и луны? Видя их сияние, он возрадуется неудержимо. А что если еще поднимется на гору Великую, ступит на камни, на жертвенную насыпь, чтобы окинуть взором все окраины, и небо покажется ему покрывалом, реки поясом и между ними будет все сущее? Неужели его радость не окажется великой?"**

* Конфуций. Я верю в древность. С. 136.

** История китайской эстетики. Т. 1. С. 457 (на кит. яз.).

Переход к этой новой интуиции произошел не сразу, подспудно подготавливаясь в предшествующий период, и у очень крупного мыслителя доханьского времени Сюньцзы (IV—III вв.) намечается перенос акцента с внутреннего духовного самосовершенствования на активную внешнюю деятельность человека по преобразованию окружающего мира*. "Хуайнаньцзы" в своей основе больше даосское произведение. Сюньцзы — философ преимущественно конфуцианский; таким образом, указанная выше переориентация относилась не только к какому-то одному течению мысли, но ко всей философии, к культуре тех веков. И именно в IV—III вв. особенно большое влияние приобрел легизм, который, хотя и мог порой использовать учение Лаоцзы для обоснования собственных взглядов, с ним кардинально расходился уже только потому, что выдвигал в качестве главного ориентира поставленный извне над человеком писанный закон.

Что же получается у тех, кто объявляет "Даодэцзин" созданием четвертого или третьего, а то и второго веков до н. э.? Очевидное несоответствие с общей направленностью мысли в то время. Из одних только полемических соображений такое основополагающее произведение возникнуть не могло. По своей главной интуиции оно явно относится не к эпохе Хань и не к концу предшествующего ей классического периода китайской философии, а к его первому, самому раннему этапу, то есть к VI — началу V в. до н. э.

Лаоцзы и Конфуций близки друг другу не только в своих исходных мыслях, но и по стилю дошедшего от них слова. И это при очевидном и весьма большом стилистическом различии между ними. Лаоцзы — сплошной монолог, а Конфуций часто обращается к диалогу. И вместе с тем даже в таком, казалось бы контрастном, несходстве есть их связующая общая грань. Каждый из них стоит по сути на "одном", исходя из целостности всеобъемлющего, и хотя и выделяет в ней одну из противоположностей, монолог или диалог (без этого к людям не обратишься и своего слова им не оставишь), но без отрыва от другой, без разрушения их органического единства. Внутренне в монологе Лаоцзы таится диалог, а в диалоге Конфуция — монолог**. В этом они объединены чрезвычайной

* См.: История китайской эстетики. Т. 1. С. 331—333 (на кит. яз.).

** См. об этом главы II и IV первого раздела и кн.: Конфуций. Я верю в древность. С. 49—50.

краткостью и смысловой емкостью высказывания. У обеих речь как бы постоянно стремится сосредоточиться в одном изречении или даже слове. И потому при своей необычайной внутренней целостности она легко дробится, распадается на отдельные, короткие высказывания. По этому внешнему признаку нередко делают вывод об антологичности "Даодэцзина", отрицая его аутентичность. Но тут есть та стилистическая особенность, которая роднит его с "Изречениями" и отличает от произведений более позднего времени.

В "Даодэцзине" очень важна и рифма. Именно по ней Б. Карлгрэн в 30-е гг. отличил его от древнекитайского поэтического свода, "Книги песен", который создавался в XI—VII вв., и сблизил с рифмованными отрывками из философской прозы IV—III вв. Но исследования крупнейшего специалиста по древнекитайскому языку Ван Ли, других китайских ученых выявляют у Лаоцзы единый с "Книгой песен" тип рифмы, отличающий эти произведения от литературы V—II вв. В России о том же писал академик Н. И. Конрад. Эти научные данные тем более важны, что воссоздать рифму, подделать ее под более раннюю в древности не могли: тогда еще не было словарей рифм.

Решение вопроса об аутентичности книги тесно связано с изучением сохранившихся ее рукописей и вариантов. До нашего времени дошла масса различных текстов "Даодэцзина". Но самых древних, а значит и наиболее близко стоящих к предполагаемому оригиналу, насчитывается меньше десятка, из которых несколько сохранились только частично. Они относятся к разному времени, охватывая приблизительно девять веков: III в. до н. э. — VI в. н. э. Два наиболее древних рукописных текста — рукописи на шелку — найдены в 1973 г. в древних могилах г. Чанша и относятся к концу III — началу II в. до н. э. Кроме них наиболее древними являются еще четыре полностью сохранившихся текста, называемые обычно по именам их редакторов или комментаторов. Один — под редакцией Фу И (555—659), восходящий к очень раннему рукописному источнику, другой — с комментарием Ван Би (226—249) и еще два текста анонимного "Старца с речного берега", фигуры легендарной, относимой чаще всего ко II в. до н. э. Комментарий, который ему приписывается, считают нередко более поздним, хотя соединяемые с его автором тексты, особенно один из них, достаточно древнего происхождения.

* См.: Конфуций. Я верю в древность. С. 48.

Самыми распространенными являются тексты именно "Старца с речного берега" и Ван Би.

Все тексты по своей фактуре разделяются на две основные группы: тяготеющие больше либо к простонародной, либо к ученой философской традиции. Вариант "Старца с речного берега" представляет первую группу. Ван Би — вторую. По мнению современного китайского текстолога, исследователя "Даодэцзина" Гу Ди, найденные в г. Чанша шелковые манускрипты отличает недостаточно высокая культура их переписчиков, обусловившая разного рода текстовые искажения. Поэтому он обоснованно полагает, что они отнюдь не лучшие, хотя и самые древние. В любом случае, беря за основу какой-либо из древних текстов, требуется дополнять его многими другими вариантами.

Само название книги "Даодэцзин" — "Каноническая книга о Дао и Дэ" — возникает достаточно поздно; не раньше рубежа нашей эры и получает распространение, видимо, только с III в. н. э. До этого, во II—I вв., ее называли "Лаоцзы", определять же ее канонической, сохраняя название "Лаоцзы", стали с I в. до н. э. Разделение на две части уже имеется в текстах, восходящих к III в. до н. э. Но порядок их расположения различен. В шелковых рукописях и в одном наполовину утраченном тексте I в. до н. э., в отличие от всех остальных изданий, включая наиболее распространенные, они даны в обратной последовательности. Каждый из древних текстов состоит из 81-й главы, за исключением одного, не полностью сохранившегося (где их указано 72). Эта важная примета подтверждает изначальное разделение "Даодэцзина" на множество устойчивых целостных компонентов, сравниваемых иногда со строфами поэмы. И указанных компонентов — глав или строф было с самого начала, скорее всего, именно 81. Такое число соответствует учению Лаоцзы (см. главу II первого раздела книги). Во всех распространенных древних текстах (Фу И, Старца с речного берега, Ван Би) в первой части — 37 глав, во второй — 44, и последовательность их внутри частей совпадает, за исключением незначительных вариаций из рукописей на шелку, где изменен порядок расположения нескольких (24, 41, 80 и 81) глав. В наиболее ранних текстах нет ни названий глав, ни самого обозначения "глава", ни их нумерации. Они разделены только красной строкой или особыми графическими точками. Изначально главы, видимо, никакими внешними знаками не выделялись, ибо каждая из них представляет собой относительно самостоятельную целостность,

и их единство должно было складываться из внутреннего соотношения этих отдельных целостностей. То что состав каждой целостности, как и их последовательность внутри обеих частей произведения, повторяется с незначительными изменениями почти во всех древних вариантах, представляющих разные традиции в передаче текста "Даодэцзина", заставляет усомниться в разумности перекомпоновки структуры или состава той или иной главы и общей последовательности их расположения. А такой перекомпоновкой занимаются уже давно в Китае и на Западе, навязывая свой, неизбежно ограниченный, взгляд древней и в данном случае достаточно единой традиции.

Лаоцзы учит бережному отношению к дошедшему от него слову. Необходимость эта неизмеримо возрастает, когда оно становится предметом перевода на другой язык. Переводить древний текст вообще трудно. Ведь его отделяют от нас тысячелетия. А Лаоцзы и тут представляет особый случай. Балансируя сам на грани, он придает ту же особенность своему слову, а значит, и его переводу на другой язык. Перевод должен улавливать и передавать эту почти неуловимую грань китайского, дошедшего от Лаоцзы, слова. И как во всем его учении, эта грань противоположностей: язык Лаоцзы, с одной стороны, вроде бы достаточно прост, легок для понимания и может показаться, что многих других китайских мудрецов читать и понимать гораздо труднее, но, с другой стороны, он с такой же легкостью способен ставить в тупик и казаться непреодолимо сложным. Поэтому "Даодэцзин"; видимо, и стал наиболее часто переводимым произведением не только китайской литературы (его переводов на английский язык к 60-м гг. нашего века насчитывалось больше 40). Из этого следует, что, если книгу Лаоцзы так часто переводят, значит, она для перевода легка, но в то же время и сверхсложна, поскольку при наличии огромного количества переводов, на каком-либо одном, удовлетворившем бы многих не останавливаются, делают все новые, и им не видно конца.

В связи с этим высказывалась мысль о том, что "Даодэцзин" на иностранные языки непереводим. Один из самых крупных французских сиологов XX в. М. Гранэ аргументировал ее так: "Следует признать, что эта книга, которая снова и снова переводится, в сущности непереводима. Составляющие ее короткие фразы служили, видимо, темами для медитации. Бесплезно пытаться придавать им какой-либо единственный, или хотя бы немного более определенный, смысл. Эти

формулы ценились за ту большую суггестивность, которую в них находили. Они имели одно или несколько эзотерических значений, ныне полностью утраченных; комментарии к ним явно посредственны и касаются только внешнего*.

Все же ближе к истине — Р. Вильгельм, который в предисловии к своему опубликованному в 1911 г. переводу "Даодэцзина", объясняя, почему он трудился над ним при уже сделанных до него, говорил о Лаоцзы как неисчерпаемом источнике мысли. Слово Лаоцзы в высшей степени индивидуально и потому в не меньшей мере рассчитано на такой же индивидуальный отклик. Отражением этой его особенности и являются нескончаемые переводы "Даодэцзина", ибо каждый переводчик, да и читатель находят в Лаоцзы что-то свое, чего не было прежде, неповторимо-индивидуальное. Но это не уравнивает переводы. Индивидуальное в слове Лаоцзы совпадает со всеобщим. Эта та ситуация, когда, чем индивидуальнее, тем более емко по смыслу. Таково всякое великое творение, и "Даодэцин" явно в числе лидеров. Чтобы его понять, требуется возвращение к себе, к своей забытой сущности. И только тот, кому хотя бы на очень короткий срок удается этого достигнуть, кто тем самым обретает свою индивидуальность и может попытаться вступить в монологический диалог с Лаоцзы.

В судьбе "Даодэцзина" особенно большую роль играет комментаторская традиция. В Китае и Японии за прошедшие тысячелетия ему была посвящена почти тысяча комментариев, и несколько сотен из них сохранилось. И что примечательно: даже в этом специфическом жанре, который, казалось бы, привязывает к исходному тексту, ограничивает авторскую индивидуальность комментатора, обнаруживается парадокс творческого понимания Лаоцзы, классически воплощенный философией Чжуанцзы. Самый творческий, новаторский комментарий "Даодэцзина" и оказывается ему наиболее родственным.

Таким стало толкование Ван Би (226—249), настоящего вундеркинда китайской философии, которому из всех ее великих представителей был отпущен наименьший жизненный срок, но его труд заложил основу для нового ведущего философского направления целой эпохи в Китае — с III по VI в., известного под названием "учение о сокровенном", и, являясь примером самобытной самостоятельной мысли, составил од-

* Granet M. La pensée chinoise. Paris, 1934. P. 502—503.

новременно высшую классику в комментаторской литературе о Лаоцзы. Он ответил на главную духовную тенденцию своей эпохи: вернуться к истоку мудрости, к Лаоцзы, Конфуцию, Чжуанцзы и другим ранним китайским мыслителям, чей взор в поиске вселенского начала устремлялся внутрь человека и в какой-то мере противостоял более позднему, непосредственно предшествовавшему Ван Би ханьскому времени, с его увлеченностью внешним миром.

Может быть, поэтому не случайно комментарий Ван Би один из древнейших среди полностью сохранившихся, если не самый древний. Он рискует уступить свое первенство по времени создания только уже упоминавшемуся ранее комментарию "Старца с речного берега", атрибуция которого остается дискуссионной, ибо неизвестны ни его скрытый под псевдонимом автор, ни подлинная датировка, варьируемая в пределах II в. до н. э. — IV в. н. э. Но как философское произведение труд Ван Би его намного превосходит. Их даже нередко противопоставляли в качестве родоначальников двух основных линий комментаторской литературы о Лаоцзы: Ван Би — философской, а "Старец с речного берега" — религиозно-магической. И хотя философское комментирование "Даодэцзина" началось не с Ван Би, и "Старец с речного берега" отнюдь не чужд философии, принципиальное отличие между ними выявляется с полной очевидностью. В современной научной литературе звучит уже почти как аксиома утверждение о том, что Ван Би, в отличие от "Старца с речного берега", не просто объясняет текст и не делает тем более из него какую-либо инструкцию, а предается свободному над ним размышлению.

О философии слова у Лаоцзы, о связанной с ним поэтике, его жанровых и стилистических особенностях говорится в специально посвященной этим вопросам главе II первого раздела книги. Во всех главах данного раздела даются также объяснения основных понятий и образов "Даодэцзина". Для их более углубленного понимания необходим и приложенный к переводу комментарий.

И. Семеновко

ЛАОЦЫ

ДАОДЭЦИН

1

Если Дао могут высказать, Дао не является незбылемым; если могут назвать имя, имя не является незбылемым. Безымянность — вот начало Неба и Земли, в наличии же имени таится мать десяти тысяч вещей. Незбылемое неналичие — желаю поглядеть на скрытые в нем чудеса; наличие в незбылемости — желаю осмотреть его окраину. Выходит эта пара вместе, но именами различается. Даю одно им имя сокровенного. За сокровенным — сокровенное, врата множества чудес.

2

Когда все в Поднебесной знают, что прекрасное прекрасно, то вот и безобразное; когда все знают, что добро является добром, то вот и зло. Наличие и неналичие друг друга порождают, трудное и легкое друг друга образуют, короткое и длинное друг друга формируют, высокое и низкое взаимно соотносятся, тона звучат в гармонии, переднее и заднее друг за другом следуют. Вот почему Премудрый человек пребывает в деле недеяния, проводит в жизнь учение, невыразимое в словах. От десяти тысяч вещей, хотя они и возрастают, он не отказывается; чему дает жизнь, не имеет, что делает, на то не опирается, свершая подвиги, к себе их не относит. Лишь потому, что не относит, и остается с ними неразлучен.

3

Когда не возвышают лучших, в народе нет соперничества; когда не ценят редкие товары, в народе не бывает воровства; когда устраняют все соблазны, сердце народа не находится в смятении. Вот почему Премудрый человек при наведении порядка делает сердца людей пустыми, а желудки полными, стремления слабыми, а кости крепкими. Он неизменно побуждает народ пребывать без знаний и желаний. А на знающих

влияет так, что они не смеют действовать. Когда приводят в действие бездействие, то неизбежно добиваются порядка.

4

Дао совершенно пусто, но при пользовании им его, пожалуй, не наполнить. Как оно глубоко! Это прародитель десяти тысяч вещей. Оно притупляет свою остроту, смиряет всю свою запутанность, смягчает силу своего сияния, делает единой свою пыль. И как же оно скрытно! Но существует, кажется, на самом деле. Я не знаю, чье оно дитя. Похоже, что предшествует Владыке.

5

Небо и Земля не человечесны. Они видят в десяти тысячах вещей лишь соломенных собак; Премудрый человек не человек, он видит в ста фамилиях лишь соломенных собак. Промежуток между Небом и Землей — это как кузнечные мехи: они пусты, но не иссякают, а движутся и все больше производят. Многозначность для числа — тупик, лучше придерживаться середины.

6

Душа долины не подвластна смерти и зовется сокровенной самкой. Врата же сокровенной самки — это корень Неба и Земли. Она, такая непрерывная, вроде существует. При ее использовании не требуется никаких усилий.

7

Небеса с Землею долговечны. Небо и Земля могут быть долговечны, так как не живут сами по себе, и поэтому они способны вечно жить. Вот почему Премудрый человек предпочитает находиться сзади, а оказывается впереди и, отстраняясь от себя, себя сохраняет. Не потому ли это, что у него нет личного? Но именно поэтому он может свое личное осуществить.

8

Высшее добро сходно с водой. Добро воды состоит в том, что она приносит пользу десяти тысячам вещей и при этом не соперничает. Место, где она пребывает, ненавистно для толпы, поэтому она и близка к Дао. Добрым местом обитания

является Земля, добром для сердца выступает глубина, добро в общении составляет человечность, добро в высказывании — это искренность, добро в правлении исчерпывается порядком, добро деяния заключается в способности, добро движения есть время. Не соперничает и поэтому не вызывает осуждения.

9

Наполнить до краев, придерживая, чтобы не разлить, — не идет в сравнение с тем, когда уже пусто. Не сохранить надолго острым то, что натачивают все острее. Когда забита вся палата золотом и нефритом, никто не сможет их сберечь. Кто гордится тем, что знатен и богат, сам обрекает себя на несчастье. Дао Неба в том, чтобы успешно завершить свои труды и удалиться.

10

Возможно ль, сохраняя душу и в объятиях с единым, с ними не расстаться? Возможно ль, как младенцу, сосредоточивать дыхание и быть предельно мягким? Возможно ли избавиться от недостатков, если добиться чистоты и зреть сокровенное? Возможно ли без знаний любить народ и управлять страной? Возможно ли без самки открыть или закрыть Небесные врата? Возможно ль, находясь в бездействии, все ясно понимать? Рожать и возвращать, чему давать жизнь — не иметь, на свои действия не опираться, быть старшим, но не властвовать — это зовется сокровенной добродетелью.

11

Ступицу окружают 30 спиц, но пользоваться повозкой позволяет пустота отверстия в ступице. Мнут глину, чтобы вылепить сосуд, но пользоваться сосудом позволяет его пустота. Строя дом, проделывают дверь и окна, но пользоваться домом позволяет его пустота. Приносит пользу то, что в них имеется, но пользоваться ими позволяет то, чего в них нет.

12

Пять цветов ведут к утрате зрения, пять тонов ведут к потере слуха, пять ощущений вкуса расстраивают вкус, охотничий азарт приводит к умопомрачению, редкие товары делают лю-

дей преступниками: Именно поэтому Премудрый человек заботится о чреве и пренебрегает тем, что можно лицезреть очами. Он отбрасывает то и берет это.

13

Благоволение сменяется позором наподобие того, как конь трепещет. В знатности, как в нашем теле, заключено великое несчастье. Что подразумеваю, когда говорю: благоволение сменяется позором наподобие того, как конь трепещет? Благоволение проявляют к низшим. При обретении его они походят на вострепетавшего коня и походят на вострепетавшего коня, когда лишаются благоволения. В этом смысл высказывания: благоволение сменяется позором наподобие того, как конь трепещет. Что значит в знатности, как в нашем теле, заключено великое несчастье? Я потому страдаю от великого несчастья, что у меня есть тело. Но разве испытаю я несчастье, если у меня не будет тела? Кто своим телом станет Поднебесной, когда знатен, тому можно ее поручить. Кто своим телом станет Поднебесной, будучи любимцем, тому можно ее вверить.

14

На что гляжу, но не могу увидеть, называю ровным; что слушаю, но не могу услышать, называю редким; что пробую схватить, но никак не удается, называю крошечным. Эти три расследовать нельзя, и потому создам из них одно, смешав. Что у него сверху, то не блестит, а что внизу, то не тускнеет; оно бесконечно и ему нельзя дать имени. Все время возвращается к отсутствию вещей. Это вид невидного, образ отсутствия вещей. Оно расплывчато, неясно. При встрече с ним не видят его спереди, а следуя за ним, не видят сзади. Владеют Дао древности, чтобы править нынешним наличием; в способности знать древнее начало заключена разгадка Дао.

15

Искусные мужи древнего времени были тонки, чудесны, сокровенны, пронизательны. Их глубины не различить. А раз не различить, то опишу их через силу внешне. Они выглядят такими нерешительными, словно зимою переходят реку. И такими неуверенными, словно боятся окружающих соседей. Своей учтивостью напоминают гостя. Расхлябанны, как лед перед

началом таяния. Они просты, как дерева обрубок, и просторны, как долина. У них все смешано, словно в грязи. Кто может, успокаиваясь, постепенно добиваться чистоты в грязи? Кто может при посредстве вечного движения постепенно воскрешать в покое? Кто сберегает это Дао, не стремится к полноте; ведь потому лишь, что не полон, он в состоянии, не прибегая к новому, достигнуть совершенства в ветхом.

16

В пределе достижения пустоты неколебимо сберегается покой. В возрастании десяти тысяч вещей я зрю их возвращение. Вещей несметно много, и каждая возвращается к своему корню. Возвращение к корню называется покоем. Это означает возвращение к судьбе. Возвращение к судьбе делает незыблемым, знание незыблемого называется просветом. В незнании незыблемого — зло бессмысленного становления. Знание незыблемого емко, в емком общее, общее есть царь, царь — это Небо, Небо означает Дао, а если — Дао, значит, вечен и в безопасности всю жизнь.

17

Наивысший — это когда низшие лишь знают о его существовании; ниже его тот, кого с любовью хвалят; еще более низкого — боятся, самого же низкого — презирают. Кто не способен доверять другим, тому не доверяют. С какою неуверенностью наивысший относится к словам! Он ими дорожит! Когда же свершены дела, достигнуты успехи, то все в народе говорят: "Я самостен".

18

Лишь стоит пренебречь великим Дао, приходят с человечностью и справедливостью. А возникает мудрость, и появляется большая ложь. Когда враждует вся родня, то начинают исповедовать сыновнюю почтительность с родительской любовью. Страна объята распрей, и тогда жалуют преданные подданные.

19

Когда отринут мудрость и отбросят знания, от этого народу польза возрастет во много раз. Когда отринут человечность и отбросят справедливость, в народе воцарятся вновь сыновняя

почтительность с родительской любовью. Когда отринут изощренность и отбросят выгоду, то воры и разбойники переведутся. Эти три дают лишь лоск и не годятся, поэтому проникнись главным: будь безыскусен, неразлучен с первоизданым, уменьши свое личное, умерь желания.

20

Не ведаешь заботы, когда перестаешь учиться. Как мала разница между словами "да" и "ладно"! И как же связаны между собой прекрасное и безобразное! Чего страшатся люди, не может не страшить. Какое запустение! Нет этому конца! Толпа находится в веселье, словно на пиру или на празднике весны. Один я только пребываю безучастным и ни в чем себя не проявляю, как новорожденный, который еще не научился улыбаться. Я выгляжу понурым как бездомный. В толпе у каждого имеется какой-либо излишек, и лишь у одного меня — словно все утеряно. Какое сердце у меня, глупца! В нем столько безрассудности! Обыденные люди отличаются понятливостью, один я только ничего не смыслю. Обыденные люди дотошно во всем разбираются, один только я остаюсь невеждой. Какое у меня спокойствие! Оно напоминает океан. Несусь как ветер в вышине! Слово не могу нигде остановиться! Каждый из толпы находит себе применение, один я являюсь ни на что не годным неучем. В отличие от остальных людей, я дорожу лишь тем, чтобы меня кормила грудью мать.

21

Все вмещается великой добродетелью, и в этом она следует лишь Дао. Дао в смысле вещи всецело смутно и расплывчато. И в нем, таком смутном и расплывчатом, есть образы! И в нем, таком расплывчатом и смутном, есть вещи! И в нем, таком глубоком и неясном, есть сгущенность! Его сгущенность обладает высшей подлинностью. В нем все является реальным. Издревле и донныне не исчезает его имя. Так оно собирает множество великих. Откуда мне известно, каким видом обладает множество великих? Отсюда.

22

Изогнутое цело, кривое прямо, пустое полно, ветхое ново, в малом обретают, при многом заблуждаются. Поэтому Пре-

мудрый человек держит в объятиях единое и в этом выступает образцом для Поднебесной. Себя не видит и поэтому находится в просвете; не считает себя правым и поэтому заметен; не хвастается и поэтому заслужен; не зазнается и поэтому всех старше. Он не соперничает и поэтому никто не может с ним соперничать. Разве не имеют смысла сказанные в древности слова о том, что изогнутое цело? К истинно целому и возвращаются.

23

天地 | То слово самостно, что редко. Поэтому-то вихрь не буйствует все утро, ливень не хлещет целый день. Кто это делает? Небо и Земля. Коль даже Небо и Земля ничего не в силах делать вечно, то человек тем паче. Поэтому и предаются Дао. У кого Дао, тот ему тождествен; добродетельный тождествен добродетели, утративший тождествен утрате. Кто отождествляет себя с Дао, того Дао тоже обретает с радостью; кто отождествляет себя с добродетелью, того добродетель тоже обретает с радостью; кто делает себя тождественным утрате, того утрата тоже обретает с радостью. Кто не способен доверять другим, тому не доверяют.

24

Долго на носках не устоять, далеко широким шагом не пройти. Кто себя видит, тот не ведает просвета; кто считает себя правым, не заметен; кто хвастается, не заслужен; кто зазнается, тот других не старше. У кого Дао, тот этого не делает, ибо такое поведение, согласно Дао, равняется тому, когда передают или впустую ходят, а этого не любит, кажется, никто.

25

天地 | Существует одна вещь, совершенная по смеси. Она родилась прежде Неба и Земли. О, как она безмолвна и бесформенна! Стоит одна и неизменна, ходит кругом, и ей ничто не угрожает. Она может быть для Поднебесной матерью. Мне не известно ее имя. Наделяю эту вещь прозванием "Дао" и через силу отыскиваю для него имя "Великое". Великим называю уходящее, уходит — значит далеко находится, а далеко находится — значит возвращается. Поэтому-то Дао и велико, велико Небо, велика Земля, велик и царь. Во вселенной пребывают четверо

великих, и место одного из них занимает царь. Примером для людей является Земля, для Земли примером служит Небо, для Небес примером выступает Дао, Дао свой пример находит в самости.

26

Тяжесть составляет корень легковесности, покой есть государь поспешности. Вот почему Премудрый человек, даже когда он целый день идет, не разлучается с тяжелою поклажей. И даже разместившись в царственных чертогах, он остается беззаботен и далек от мира. Да и как может властелин десятка тысяч колесниц относиться к себе легковеснее, чем к Поднебесной? При легковесности утрачивают корень, из-за поспешности теряют государя.

27

Умелая езда не оставляет следа, от умелых слов не остается крапин, умея сосчитать, не прибегают к счетным биркам; когда умело запирают дверь, не применяют никаких замков, но ее не отпереть; когда с умением завязывают узел, не используют веревки, но его не развязать. Так и Премудрый человек проявляет неизменное умение спасать других, и потому нет брошенных людей; умеет с неизменностью спасать вещи, и потому они не брошены. Это зовут внезапно набегающим просветом. Поэтому-то добрый человек недоброму наставник, недобрый же для доброго опора. Когда не дорожат своим наставником и не шадят своей опоры, то пусть бы были даже и умны, но пребывают в тяжком заблуждении. В этом заключается вся суть и тайна.

28

Кто, зная о своем мужском начале, сберегает в себе женское, становится ущельем Поднебесной? А став ущельем Поднебесной, не разлучается с незыблемою добродетелью и возвращается к младенцу. Кто, зная, что он светел, сберегает свою темноту, становится для Поднебесной образцом. А став для Поднебесной образцом, не вносит изменения в незыблемую добродетель и возвращается к бескрайности. Кто, зная что он славен, сберегает свою опозоренность, становится долиной Поднебесной. А став долиной Поднебесной, преисполняется незыблемою

добродетелью и возвращается к тому, что первоначально. Первоначально же рассыпается на чаши. Когда Премудрый человек для них находит применение, то становится главой чинов. Великое кроют не разрезая.

29

Кто вознамерится взять Поднебесную и ею заниматься, на мой взгляд, это ему не удастся. Поднебесная — чаша душевная, и сформовать ее нельзя. Формуя, ее только портят, владея же, утрачивают. Среди сущего одни ведут, другие следуют; одни выдыхают медленно, другие — быстро; одни становятся сильны, другие чахнут; одни поднимаются, другие гибнут. Именно поэтому Премудрый человек отбрасывает крайность, отвергает неумеренность, отказывается от излишества.

30

Кто помогает государю на основе Дао, не подминает Поднебесную оружием. В противном случае лишь ожидает крах. Где стоит войско, там растут колючие кустарники. После прохода большой армии наступают голодные годы. У искусного сбывается, и только! Он не смеет брать оружием и подминать. У него сбывается, и он не зазнается; сбывается, и не кичится; сбывается, и не гордится; сбывается как неизбежное; сбывается при том, что он не подминает. На смену возмужалости, когда находятся в расцвете сил, приходит старость. Это значит действовать вопреки Дао. А тому, кто действует вопреки Дао, конец приходит рано.

31

Отличное оружие — несчастья инструмент. Его, кажется, никто не любит. И им не ведает, у кого Дао. Благородный муж обычно самой ценной стороной считает левую, когда же он берется за оружие, то ценит правую. Оружие — несчастья инструмент, и благородный муж его своим не признает. Он пользуется им лишь по необходимости. Считает наилучшим сохранять невозмутимость и не восторгаться победой на войне. Ведь ею восторгаться — значит радоваться убийству людей. А кто радуется убийству людей — не может быть главою Поднебесной. В праздничной обрядности дорожат левой стороной, в траурной предпочитают правую. Подчиненные военачальника находятся на левой стороне, сам он занимает место

справа. Значит, они размещаются согласно погребальному обряду, и им при множестве убитых следует оплакивать их с горечью и скорбью. Победа на войне заслуживает погребального обряда.

32

Дао, будучи незыблемым, не имеет имени. И хоть перво-
зданное ничтожно, никто под Небесами его сделать своим
подданным не в силах. Если владетели и царь смогут ему
следовать, все десять тысяч вещей сами сочтут себя гостями,
Небеса с Землей соединятся и снизойдет сладчайшая роса. 7 1
Народ, не получив ни от кого приказа, сам меж собою уравниет-
ся. С началом кройки возникает имя; а возникает имя, узнают,
когда остановиться. Узнав, когда остановиться, можно избе-
жать опасности. Дао Поднебесной напоминает горную долину
со стремящимся по ней в реку к морям потоком.

33

Знающий людей умен, знающий себя находится в просвете.
Одолевающий других обладает силой, одолевающий себя ста-
новится могучим. Кто знает то, что для него достаточно,
— богат; кто действует с настойчивостью, когда могуч, тот
обладает волей. Кто не утрачивает своего места, долговечен;
кто не уходит, когда умирает, продолжает жить вечно.

34

Какая широта в великом Дао! Он может находиться слева,
справа. Опираясь на него, вещей родится десять тысяч. И от них
он не отказывается. Но его заслуги не приносят ему славы.
Дает одежду, пищу всем вещам, но не становится их господи-
ном. У него незыблемо отсутствие желаний, и он может нахо-
диться в унижении. Все вещи к нему возвращаются, но он не
становится их господином и может получить имя великого. Он
потому может осуществить свою великость, что не признает
себя великим.

35

К держащему великий образ уходит Поднебесная. Уход
к нему не причиняет ей вреда, но приносит мир, спокойствие

и благоденствие. Музыка и яства останавливают проходящих странников. Но как же пресно, как безвкусно Дао, когда истекает из уст! Глядя на него, в нем не вполне найдешь, чего увидеть; слушая его, в нем не вполне найдешь, чего услышать; когда же пользуешься им, его не исчерпать.

36

Прежде чем что-либо сжать, следует сначала его растянуть; прежде чем что-либо ослабить, следует сначала его укрепить; прежде чем что-либо низринуть, следует сначала дать ему подняться; прежде чем у кого-либо отнять, следует сначала ему предоставить. Это зовут неуловимым крошечным просветом. Мягкое и слабое одерживает верх над твердостью и силой. Рыбе не годится выплывать из глубины. Бразды правления не следует показывать.

37

Дао, будучи незыблемым, находится в бездействии, но оно при этом непременно действует. Если владетели и царь смогут ему следовать, то десять тысяч вещей сами же преобразуются. Когда они, преобразовываясь, пожелают возрасти, в их укрошу посредством приведения к безымянной первоизданности. В состоянии безымянной первоизданности не появится желаний. А при отсутствии желаний и в покое Поднебесная сама придет к стабильности.

38

Верх добродетели — ее не проявлять и потому быть добродетелью проникнутым. При низшей добродетели стараются ее не упустить и потому не обладают добродетелью. При высшей добродетели бездействуют и лишены намерения действовать. При низшей добродетели берутся за дела и преисполнены намерения действовать. При высшей человечности берутся за дела, но лишены намерения действовать. При высшей справедливости берутся за дела и преисполнены намерения действовать. При высшей ритуальности берутся за дела, и если не встречают отклика, то тащат с пылом за собой. Поэтому с утратой Дао и обретают добродетель; с утратой добродетели овладевают человечностью; с утратой человечности усваивают справедливость; с утратой справедливости веряют себя ритуалу. Ритуальность составляет мелочь в проявлении преданности и доверия. В ней заключается начало смуты. Различать заранее

— это цветок Дао и начало глупости. Именно поэтому великий муж довольствуется сутью и не гонится за мелочами, предпочитает плод цветку; отбрасывает то и берет это.

39

Есть издавна обретшие единое. Благодаря ему Небо и делается чистым, Земля хранит устойчивость, души обретают чудотворность, долины наполняются, вещей рождается десять тысяч, владетели и царь становятся для Поднебесной образцом. Достигнуть этого им помогает именно единое. Когда у Неба нет того, что доставляет чистоту, оно, пожалуй, разломается; Земля, не обладая тем, что придает устойчивость, пожалуй, станет шаткой; души, не имея того, что сохраняет чудотворность, пожалуй, перестанут проявляться; долины при отсутствии того, что позволяет им наполниться, пожалуй, пересохнут; десятки тысячам вещей по неимению того, чем можно жить, не избежать, пожалуй, истребления; владетели и царь, не обладая тем, что обеспечивает знатностью и высшим положением, пожалуй, этого лишатся. Знатность коренится в худородстве, высокому основой служит низкое. Именно поэтому владетели и царь называют себя: "сирый", "вдовый" и "убогий". Не значит ли это, что в худородстве заключается их корень? Разве не так? Отсюда и выходит, что все части, из которых состоит повозка, довозкой еще не являются. Не стремись быть редким словно яшма или многим как простые камни.

40

В обратном ходе заключается движение Дао, в слабости — его использование. Десяти тысячам вещей под Небесами жизнь дает наличие, а само наличие рождается от неналичия.

41

Высший из мужей, слыша о Дао, усердно претворяет его в жизнь; средний из мужей, слыша о Дао, пребывает в замешательстве; низший из мужей, слыша о Дао, над ним насмехается. Над чем не смеялись бы, то не было бы Дао. Поэтому есть веские суждения. Дао уясняют, словно помрачатся; по нему идут вперед, как пятятся назад; оно ровно, будто все в ухабах; верх добродетели напоминает впадину долины; пречистое походит на запятанное; бескрайность добродетели уподобляется изъязну; добродетель делают незыблемой как бы невзначай;

безыскусная правдивость кажется чем-то превратным. У великого квадрата нет углов, великое изделие не скоро создается, великая мелодия является беззвучной, великий образ не имеет формы. Дао скрытно, у него нет имени, но лишь оно умеет дать взаймы и довести до самого конца.

42

Дао порождает единицу, единица родит двойку, два рождает тройку, три дает жизнь десяти тысячам вещей. Все вещи, прислоняясь спиной к Тени (*Инь*), обнимают Свет (*Ян*), и дыхание (*ци*) пустоты приводит их к гармонии. Что людям ненавистно — это оказаться "сирым", "вдовым" и "убогим", но так зовут себя цари с князьями. Выходит, что ущербность может доставлять прибыль, прибыль — приносить ущерб. Такое наставление я получаю от людей. И я их тоже наставляю: за произвол, насилие ждет преждевременная смерть. Это будет моим самым главным наставлением.

43

Мягчайшее под Небесами проскакивает сквозь твердейшее. Неналичие проходит в то, что не имеет промежутка. Именно поэтому я знаю о полезности бездействия. В Поднебесной редко кому удастся овладеть учением, невыразимым в слове, и полезностью бездействия.

44

Милее славу занять или живым остаться? Ценней живым остаться или разбогатеть? Больней приобрести или утратить? Это объясняет, как дорого приходится расплачиваться за свою привязанность, и сколь велик убыток, приносимый накопительством. Кто знает то, что для него является достаточным, не подвергается бесчестью; кто ведает, когда остановиться, пребывает в безопасности и может долго жить.

45

Верх совершенства кажется изъяном, но польза от него не умалется; верх полноты напоминает пустоту, но польза от нее не иссякает. Верх прямоты походит на извилистость, верх мастерства напоминает неуклюжесть, верх красноречия уподобля-

ется косноязычию. Поспешность преодолевает холод, покой одолевает жар. Покой, невозмутимость — главное в Поднебесной.

46

Когда Дао в Поднебесной есть, то скакунов отводят унавоживать поля; когда Дао в Поднебесной нет, то боевых коней растят в походах. Нет худшего несчастья, чем незнание того, что для тебя является достаточным; нет тяжелее бедствия, чем страсть к приобретению. Когда же ведают о том, что то, чего достаточно, является достаточным, находятся в незыблемом достатке.

47

Знают Поднебесную, не выходя за дверь, и видят Дао Неба, не подглядывая из окна. Чем далее уходят, тем меньше знают. Именно поэтому Премудрый человек не делает ни шагу, а все знает, он прозревает в то, чего не видит, и добивается успеха, находясь в бездействии.

48

Когда учатся, имеют каждый день прибыль, а занимаясь Дао, ежедневно терпят умаление. Умаление следует за умалением, и так доходят до бездействия. Но в состоянии бездействия непременно действуют. Поднебесную берут незыблемо посредством надеяния. А кто при помощи деяний собирается взять Поднебесную, тому для этого их никогда не хватит.

49

Премудрый человек не ведает незыблемости сердца. Сердцем для него являются сердца простых людей. С добрыми я добр, но и с недобрыми я тоже добр. К добру приводит добродетель. Кто честен, тем я доверяю, но и нечестным я тоже доверяю. К честности приводит добродетель. Премудрый человек под Небесами беспристрастен и ради Поднебесной мутит свое сердце. При нем все по-детски улыбаются.

50

Выходят, чтобы жить; входя обратно, умирают. Из каждых десяти лишь три вступают в жизнь и три, уж находясь в конце

ее, вышагивают к смерти. И те, чья человеческая жизнь является лишь местом смерти, по которому им двигаться, тоже составляют три из десяти. Чем это объясняется? Тем, что они всего превыше ценят жизнь. Говорят, есть человек, умеющий заботиться о жизни. Когда идет по суше, на него не нападает носорог и тигр, вступая в войско, он не запасается оружием и латами. Носорогу некуда его ударить рогом, тигру негде в него впитаться когтями, мечу некуда в него вонзиться острием. Чем это объясняется? Тем, что в нем нет места для смерти.

51

Дао рождает, добродетель возвращает, вещь оформляется, обстоятельства приводят к завершению. Поэтому-то среди десяти тысяч вещей нет ни одной, которая не почитала бы Дао и не ценила добродетель. Чтить Дао, ценить добродетель — это не чей-либо приказ, а незыблемая самость. Дао рождает, добродетель возвращает. Она растит, лелеет, совершенствует, делает зрелым, содержит, укрывает. Чему давать жизнь, не иметь, на свои действия не опираться, быть старшим, но не властвовать — это называют сокровенной добродетелью.

52

У Поднебесной есть начало, и оно становится ей матерью. Дитя, только окажется пред матерью, и мать сразу же его узнает, а узнает, и дитя вновь будет ее слушаться и до окончания жизни не изведает опасности. Закрыв отверстия и заперев врата, до самого конца избавившись от тягот, а если распахнешь их и возьмешься за дела, не испытаешь никогда спасения. Видеть малое значит быть в просвете, в сбереженной мягкости заключено могущество. Пользуясь сиянием Дао, вновь возвращаются в его просвет и не причиняют себе зла. Это называют навыком к незыблемому.

53

Знай я совсем немного, вступил бы на Великий Путь и лишь боялся бы с него сойти. Великий Путь отменно ровен, но людям нравятся тропинки. Когда дворец блещет убранством, поля заполоняют сорняки и житницы стоят совсем пустые. И надевать при этом яркие наряды, носить отборные клинки, чрево-

угодничать, купаться в роскоши — это зовется воровской кичливостью. В ней все противоречит Дао.

54

Умеющего крепко встать не шелохнуть, умеющего охватить не оторвать. Сыновья и внуки будут непрестанно поминать их жертвами. У того, кто это совершенствует в себе, добродетель делается подлинной; у того, кто это совершенствует в семье, добродетель достигает изобилия; у того, кто это совершенствует в селении, добродетель возрастает; у того, кто это совершенствует в уделе, добродетель процветает; у того, кто это совершенствует и в Поднебесной, добродетель делается всеобъемлющей. Поэтому-то зрят себя собою, семью семьей, селение селением, удел уделом, Поднебесную всей Поднебесной. Откуда мне известно истинное состояние Поднебесной? Отсюда.

55

Кто преисполнен добродетели, походит на младенца. Его не ужалит ядовитая змея, не схватит лютый зверь, не заключет пернатый хищник. Его кости слабы, сухожилия мягки, но держит в горсти крепко. Хотя ему еще неведома связь самца и самки, он всецело развит. Его сгущенность совершенна. Он может целый день кричать и не охрипнуть. Гармония в нем совершенна. Знание гармонии зовут незыблемым, знание незыблемого называется просветом. Становиться взрослым, отходя от состояния младенца, значит предрекать себе несчастье. Когда сердце властвует дыханием, это говорит о силе возмужалости. Но ей на смену спешит старость. Это значит действовать вопреки Дао. А тому, кто действует вопреки Дао, конец приходит рано.

56

Кто знает, тот не говорит; кто говорит, не знает. Закрывать свои отверстия и запереть свои ворота, умерить свою остроту, смирить свою запутанность, ослабить силу своего сияния и сделать единой свою пыль — это значит находиться в сокровенном тождестве. Кто в нем, того нельзя приблизить, нельзя и отдалить, нельзя сделать ему что-либо полезное, нельзя и навредить, нельзя его возвысить и нельзя принизить. Поэтому он в Поднебесной и становится превыше всех.

Порядок в княжестве наводят прямо, в военном деле прибегают к хитрости, Поднебесную берут посредством недеяния. Откуда это мне известно? Отсюда. В Поднебесной множатся запреты, и народ все более беднеет; в народе много острого оружия, и в стране усиливается разлад; у людей искусność увеличивается, и каверзы становятся в почете; законы и приказы возрастают, и воров с разбойниками появляется все больше. Поэтому Премудрый человек и говорит: "Я нахожусь в бездействии, и народ сам преобразуется; я предаюсь покою, и народ сам исправляется; я пребываю в недеянии, и народ сам богатеет; у меня не появляется желаний, и народ сам обретает первозданность".

При несведущем правительстве народ бесхитростен и добр, при вьедливом правительстве народ корежит недовольство. В несчастье коренится счастье, в счастье укрывается несчастье. Кто знает их пределы? В них нет определенности. Прямолинейность переходит в хитрость, добро приносит пагубу. Люди заблуждаются уже очень давно. Вот почему Премудрый человек, квадратным делаясь, не режет; остер углами, но не колок, прям, но не задирист, ярк, но не затмевает.

Для управления людьми и службы Небу нет лучше бережливости. А бережливость — это когда загода посвящают себя Дао. Загода посвятить ему себя значит скопить вдвое больше добродетели. Кто скапливает ее вдвое больше, становится непобедим. Когда становится непобедим, его предел перестает кому-либо быть ведом. А чей предел становится неведом, тот может иметь княжество. Мать, обладающая княжеством, может достигнуть долговечности, и это называется глубоким корнем, прочным основанием, Дао вечной жизни и нескончаемого видения.

Править великим государством — это как готовить кушанье из мелкой рыбы. Когда правят Поднебесной на основе Дао, души умерших не имеют чудотворной силы. Они не

только не имеют чудотворной силы, но и не наносят вреда людям. Не только души не наносят вреда людям, но и Премудрый человек не причиняет вреда людям. А так как обе стороны друг другу не чинят вреда, их добродетели между собой соединяются.

61

Великая держава образует нижнее течение реки. Это скрепа Поднебесной, ее самка. Самке неизменно в состоянии покоя удается побеждать самца. Покой ей позволяет быть внизу. Когда великая держава ставит себя ниже небольшого государства, то она его берет; когда небольшое государство принижается перед великою державой, то оно ее берет. Так берут тем, что ставят себя ниже, либо находятся внизу. Не пожелай великая держава, когда что-либо захватывает, большего, чем возвращать людей, а небольшое государство — большего, чем вступить в то, где служат людям, то оба обрели бы исполнение своих желаний. Великому пристало быть внизу.

62

Дао — это святыня десяти тысяч вещей, сокровище для людей добрых и то, что берегут недобрые. Прекрасные слова могут найти непревзойденный спрос, почтенному поступку могут все последовать. Зачем отбрасывать людскую скверну? Ведь именно для этого поставлены Сын Неба и три его советника. Хотя они и выезжают на четверке лошадей с большой регалией из яшмы впереди, им лучше было бы сидя продвигаться в Дао. Почему же в древности ценили это Дао? Не потому ли, что, благодаря ему, успешно обретали то, к чему стремились, и избегали наказания, когда были виноваты? Поэтому нет ничего его ценнее в Поднебесной.

63

Действовать в бездействии, заниматься делом недеяния и наслаждаться вкусом не имеющего вкуса. Находить большое в малом, многое в немногом и воздавать добром за ненависть. Добывают трудное из легкого, создают великое из незначительного. Все, что в Поднебесной трудно делать, начинать легко, и все великие дела берут начало в самом незначительном. Именно поэтому Премудрый человек никогда не делает велико-

го и потому он наделен способностью осуществить свою великость. Кто много обещает, тому мало доверяют. Большая легкость оборачивается великим затруднением. Вот почему Премудрый человек как бы во всем испытывает затруднение, но именно поэтому он никогда не затрудняется.

64

Легко придерживаться безопасного, легко замыслить еще не начавшееся, легко разъединить непрочное, легко рассеивать мельчайшее. Начинают заниматься тем, что еще не возникло; наводится порядок там, где он еще не нарушается. Дерево в охват рождается из самой малости, девятирусная насыпь восстает из пригорошни земли, далекий путь берет начало в пяди под стопой. Кто действует, тот терпит поражение; кто чем-то обладает, тот его теряет. Вот почему Премудрый человек находится в бездействии и потому не знает поражения, ничем не обладает и потому не ведает потерь. В своих делах люди обычно накануне достижения успеха терпят поражение. Не терпят поражения, когда в конце бывают так же осторожны, как в начале. Поэтому Премудрый человек желает не иметь желаний и не ценит редкие товары, он учится быть неученым и возвращается к тому, что скопище людей минует. Помогая десяти тысячам вещей быть самостоятельными, он не смеет действовать.

65

Кто в древности умел следовать Дао, с его помощью не просвещал народ, а делал глупым. Когда люди много знают, ими трудно управлять. Править на основе знаний для государства — это подлинное бедствие; когда в правлении не полагаются на знания, приносят государству счастье. Кто ведает об этой царе истин, тот постигает вечный образец. А знать неколебимо вечный образец — это называют сокровенной добродетелью. Она глубока, далека и со всеми возвращается. Но только так ей удается достигать великой слаженности.

66

Моря и реки потому способны царствовать над горными потоками, что умеют быть внизу. Только поэтому они способны царствовать над горными потоками. И при желании подняться над народом следует словесно перед ним принизиться,

при желании быть впереди народа следует поставить себя сзади его. Именно поэтому, когда Премудрый человек встает над всеми, народу он не делается в тягость; когда он пребывает впереди, народу не наносится вреда. Все в Поднебесной с радостью его выдвигают и им не пресыщаются. А так как сам он не соперничает, никто и не способен с ним соперничать.

67

Все говорят о том, как сходство Дао моего велико с недостойным сыном. Но мое Дао потому-то и велико, что напоминает сына, не похожего на предков. А было бы похожим, то уж давно бы измельчало. У меня есть три сокровища, я их держусь и берегу. Одно зовется материнскою любовью, второе — бережливостью, а третье — тем, когда не смеют находиться впереди других. Люблю по-матерински и поэтому способен преисполниться бесстрашия, обладаю бережливостью и потому способен обрести широкость, не смею находиться впереди других и потому способен стать распорядителем готовых чаш. Кто отрекается любить по-матерински и предпочитает быть бесстрашным, отбрасывает бережливость и предпочитает широту, отказывается быть сзади и предпочитает находиться впереди, того ждет гибель. Когда сражаются, преисполняясь материнскою любовью, побеждают, а оборона с ее помощью становится незыблемой. Спасение грядет от Неба, дающего защиту с материнскою любовью.

68

Умеющий быть воином не ведает воинственности, умеющий сражаться — не бывает гневен, умеющий одерживать победу над противником с ним не вступает в схватку, умеющий использовать людей становится их ниже. Это называют добродетелью отказа от соперничества, способностью использовать людей и верхом сочетания с Небесной древностью.

69

Стратеги говорят: "Я смею быть лишь гостем, не хозяином, скорее отступлю назад, чем двинусь на вершок вперед". Это называют маршированием без маршировки, боевитостью без боевитости, завоеванием при неналичии противника, стратегией без войн. Нет большего несчастья, чем пренебрежение противником. Пренебрежение противником близко к утрате моего

сокровища. Поэтому когда идут войною друг на друга, то побеждает тот, кто сострадает погибающим на поле боя.

70

Мои слова понять так просто, так просто выполнить. Но их понять никто не может, никто не может выполнить. У слов имеется исток, а у поступков то, что ими управляет. Их-то как раз не понимают и потому меня не знают. Коль редкостен, кто меня знает, то я ценен. Именно поэтому Премудрый человек таит под рубищем нефрит.

71

Знать о том, чего не знаешь, всего выше; а не знать, что знаешь, значит быть больным. Перестают болеть, лишь когда болеют о своей болезни. Премудрый человек не болен. Он болен о своей болезни и потому не болен.

72

Когда народу не страшны угрозы, грозит великая беда. Не гнушайтесь его местом обитания, не пресыщайтесь тем, что он растит. Не пресытитесь, и вам не будет тошно. Именно поэтому Премудрый человек в своем самопознании себя не видит и при любви к себе не придает себе значения. Он отвергает то и берет это.

73

Когда смелы в том, чтобы сметь, предают смерти; когда смелы в том, чтобы не сметь, то воскрешают. В обоих случаях приносится иной раз польза, а иной раз вред. Кто знает, почему бывает Небу что-то ненавистно? Именно поэтому Премудрый человек как бы во всем испытывает затруднение. Дао Небес умеет без борьбы одерживать победу, умеет молчаливо откликаться, является само без зова, умеет неумышленно замыслить. Широко раскинута сеть Неба, и хоть она редка, но из нее не выскользнуть.

天道
天

74

Когда народ не ощущает страха смерти, то как же можно смертью устрашать народ? И кто посмел бы это делать, если бы народ неизбежно боялся смерти, а тех, кто строят козни, мне

удалось бы взять и предать смерти? В незыблемости пребывает ведающий убиением, который подвергает смерти. Убивать вместо него — это все равно как попытаться что-либо вытесывать, вообразив себя великим плотником. Скорей всего поранишь только свои руки.

75

Народ голодает, ибо стоящие над ним объедают его податями. Именно поэтому и голодает. Народом трудно управлять, ибо стоящие над ним привержены деянию. Именно поэтому и трудно управлять. Народ не придает значения смерти, ибо стоящие над ним всего превыше ценят жизнь. Именно поэтому не придает значения смерти. Но ведь не гонясь за жизнью сохраняют ее лучше, чем когда ею дорожат.

76

Человек, когда родится, слаб и нежен; умирая же он делается тверд и крепок. Вся тьма существ, деревья, травы при своем рождении нежны и слабы, когда же гибнут — засыхают. Твердое и сильное выступают спутниками смерти, нежное и слабое — спутниками жизни. Поэтому, когда могуче войско, оно победы не одерживает, когда крепким вырастает дерево, его срубают на оружие. Великое и сильное низки, а слабое и нежное высоки.

77

Не сходно ль Дао Неба с тем, как натягивают лук? Сгибают его верхний конец и поднимают в то же время нижний, отнимают от избытка и восполняют недостаток. И Дао Неба восполняет недостаток, отнимая от избытка. Людское Дао заключается в обратном: ущемлять лишнего достатка и одаривать живущего в избытке. Кто способен одарить своим избытком Поднебесную? Лишь тот, кто обладает Дао. Именно поэтому Премудрый человек не ищет для себя опоры в том, что делает, и не относит к себе совершенные им подвиги. Он не желает выставить на обозрение свои достоинства.

78

Слабей и мягче, чем вода, нет ничего под Небесами, но в сокрушении твердости и силы ее не превзойти. В этом ее нечем

заменить. Слабость побеждает силу, мягкость преодолевает твердость. Это известно в Поднебесной всем, но претворить в деяние никто не может. Премудрый человек так говорит: Править страной — значит принять ее позор, царить в Поднебесной — значит принять беду своей страны. В правдивом слове есть подобие ему обратного.

79

Большая ненависть, когда ее смягчают, лишь делается затаенной. Как может это приводить к добру? Именно поэтому Премудрый человек дает по соглашению взаймы и, владея левой половиной бирки, счета никому не предъявляет. В ком добродетель, тот заботится о соглашении, в ком ее нет, следит за тем, чтобы взыскать. Дао Небес не ведает пристрастия и неизменно помогает добрым людям.

80

В небольшом и малолюдном государстве способствовать тому, чтобы таланты не использовались, даже если бы их было в десять, сто раз больше, чем обычно, и побуждать народ из почтения к смерти не ездить далеко. Появись там лодки и повозки, им не нашлось бы места для использования, появись там даже латы и оружие, их негде было бы расположить. Пусть люди снова бы завязывали на веревках узелки вместо письма и было бы им сладко есть, прекрасно одеваться, удобно жить и радостно изведывать свои обычаи. Со странюю по соседству друг на друга бы глядели издалека и слушали бы друг у друга лай собак и крики петухов, но меж собою не общались бы до самой старости и смерти.

81

Нет красоты в правдивом слове, нет правды в сказанном красиво. Кто добр, не спорит, кто спорит, тот не добр. Пониманию чужда ученость, ученость далека от понимания. Премудрый человек не скопидом. Но он все больше обретает, всецело помогая людям, и неизменно богатеет, когда все людям отдает. Дао Неба, доставляя пользу, не вредит; Дао Премудрого человека действует без противоборства.

Комментарии

Даодэцзин. Пер. с др.-кит. *И. И. Семеновко* по изд.: "Чжу цзы цзичэн" ("Собрание сочинений философов"). Пекин, 1957. Т. 3.

1. Программная глава, формулирующая цель создания "Даодэцзина" — раскрыть тайну жизни. Используемое здесь слово "сокровенное" — *сюань*, помимо указания на непостижимое и таинственное, подразумевает также черный с оттенком красного цвет, Небо, глубину. Сокровенное значит беспредельно глубокое — к этому пониманию подводит определение Дао в главе 4. Здесь нет агностицизма. Только понять эту тайну, заглянуть в ее "бездну" обычным способом — путем чувственного восприятия и рационально — невозможно. Она открыта лишь мистической интуиции, внимательному всматриванию в нее всем своим существом. Тогда и понятен вывод главы в заключительной фразе: чем сильнее ощущение непостижимой глубины и таинственности, тем реальнее войти во "врата", то есть приблизиться к разгадке. Слово "врата" имеет еще значение средства, ключа к пониманию, овладению. Сама тайна распадается на "чудеса" и "окраину". В "чудесах" — спектр значений прекрасного, совершенного, утонченного, изумительного, необычного, глубокого, вполне соответствующий понятию сокровенного. "Окраина" буквально значит "граница" и вместе с "воротами" намекает на главную особенность философии Лаоцзы: ее пограничный, "пороговый" характер. Находиться в воротах, в дверях значит быть и не там и не тут, а на границе, на краю, по сути нигде и в то же время повсюду. Тайна заключена в пребывании на границе, в "воротах", или, как мы еще бы сказали, "на пороге". Раскрытию способа, используя который можно там оказаться, и посвящен весь "Даодэцзин".

У Лаоцзы стиль полностью совпадает с его философией. Композиция с первой же главы строится по принципу "пары", о котором здесь прямо и говорится. Основные понятия этой главы и всей философии Лаоцзы — Дао, имя, безымянное, наличие, нелюбовое находятся во взаимосвязи как пары противоположностей с акцентом на их тождестве. Разным по именам противоположностям пары дается одно название сокровенного. Получается удвоение сокровенного, как бы наложение одного на другое и создание их целостности: "за сокровенным сокровенное" выводит к "воротам", на порог. Когда первое сокровенное соединяется со вторым и получается третье — ворота, то это уже пара как триединство. С него и начинается первая глава, а значит, и "Даодэцзин" в целом, ибо первые четыре строки первой

и главы 42, где Дао связывается с рождением "десяти тысяч вещей" через первые три числа, составляют между собой полную параллель (см. об этом главу II первого раздела книги).

У древнекитайского слова Дао широкий спектр значений: дорога, путь, способ, средство, искусство, технический прием, закон, принцип, истина, учение, мнение, основание, проводить, проходить, проистекать, говорить, выражать, приносить жертву духу дороги. Многие из них подразумеваются и обыгрываются в "Даодэцзине". В первой же фразе первой главы Дао используется в двух значениях: трансцендентной истины и ее словесного выражения.

2. Здесь главной является мысль о взаимном порождении противоположностей. Все в жизни состоит из противоположностей, в ней нет ничего что не было бы чему-то противоположным. И каждая противоположность возникает только "в паре" с соответствующей другой. "Узнавание" одной из них говорит о том, что уже наличествует ей противоположная. Ключевым в этой главе является слово "возрастание" — *цзо*. Из его древних значений на первый план выступают: вставать, подниматься, восход, подъем, рост. Имеется в виду эмпирическое становление вещей, их устремленность к силе зрелости, то есть предпочтение одной противоположности — силы другой — слабости. Взаимное обособление того, что не может существовать отдельно. Этому противопоставляется во второй части главы идеал "Премудрого человека". Суть его поведения заключается в пребывании на грани противоположностей. Последовательность в перечислении пар противоположностей и аспектов поведения мудреца соответствует структуре триединства. В их шести парах первой части она повторяется дважды, составляя пару уже в самом этом перечислении: удвоенную триаду пар противоположностей. Это следует из взаимосвязи и последовательности понятий. Наличие и неналичие означают степень наличия, наличность, которая есть вечность или единичность, единица. Трудное и легкое или степень трудности осуществления подразумевает возможность, потенцию. А что обеспечивает осуществление единицы, возможность ее наличия? Конечно, вторая "женская" позиция триединства, двойка как множество, на фоне которого только и вырисовывается единица. Длинное и короткое, длина ассоциируется с "пядью под стопой" — начальной точкой "далекого пути" (64) и соответствует третьей позиции, выводящей на грань этой "дали" — множества вещей. Полна подобных ассоциаций со структурой триединства и вторая триада пар противоположностей. Что касается поведения мудреца, то в нем триада аспектов: рождать — делать — совершать подвиги. Рождение вызывает прямую ассоциацию с рождаемой единицей, делание — с ее оформлением двойкой, создающей целостность пары, то есть уже единицу лиминальную, на грани первых

двух чувственно воспринимаемых чисел; и совершение подвигов, означающих полную законченность "дела", указывает на окончательное оформление исходной единичности, выводящее ее на порог чувственного мира.

3. Первые три положения начальной части главы образуют триединую структуру, где то, чем предлагается пренебрегать — "лучшими" людьми, "редкими товарами" и "соблазнами" (дословно: "желаемым", "вожделенным"), являются негативными аналогами трех ее позиций. Вторая часть строится по принципу парности, тоже с отрицательными параллелями: "желудку" (более точно: "чреву", "нутру") и "костям" противопоставляются "сердце" и "воля" ("желание"). Сердце — эмпирическое дифференцированное сознание, "чрево" — суть человеческого существа, его цельность как "орган" мистической интуиции (см. главу III первого раздела книги). Под "костями" понимается прежде всего "скелет", намекающий на структуру триединства, которая незыблемо крепка, будучи самотождественной неразложимой "смесью" трех разных чисел — позиций. Ей противопоставляется "воля — желание", соединяющая ее обладателя с "редкими товарами" и "соблазнами". "Знать", то есть различать, и "желать" обладать различаемым также ведут к образованию "скелета", структуры, но уже не Дао, а эмпирического бытия. Тут же указываются другие важнейшие противоположности в учении Лаоцзы: пустота и наполненность, слабость и сила. Ведущим является образ наполненного чрева. "Наполнять" — *ши* означает также: "семя", "зерно", "плод", "истинное", "настоящее", "реальное", "факт", "деяние", "действительность". Зерно, плод символизируют источник жизни. Чье "нутро" полно, кто воспринимает жизнь "нутром", становится ее источником. Это и будет настоящим деянием, равнозначным приобщению к космической целостности — "действию в бездействии".

4. Это первая глава, всецело посвященная определению Дао как лиминальной единичности. "Дао совершенно пусто" — "Дао чун", где *чун* в своем первоначальном значении есть то, когда "чаша пуста". Исходное определение Дао — пустота чаши. И потому в следующей фразе говорится уже о ее "использовании" — "наполнении". Отсюда и "глубина" Дао — емкости, которую "не наполнить", означающая буквально "пучину", "бездну", "бездонно глубокое". "Использование" отмечает пригодность и полезность, указывающие, в свою очередь, на вещьность. Все это есть Дао как "вещь", то есть в качестве триединства или лиминальной единичности (см. главу I первого раздела книги). В данном качестве оно вмещает, или, иначе говоря, творит абсолютно все, являясь "прародителем" сущего — "десяти тысяч вещей".

В четырех последующих положениях раскрываются этапы его становления как триединства. Слово "острота" — *жуй* означает пре-

жде всего то, что сужается, сосредоточивается в одной точке и является лучшим, отборным, превосходящим остальное. Это есть Дао, "порождающее единицу". Его "притуплением" будет переход от единицы к двойке — множеству, "притупляющему" сосредоточенность на одном. На единицу указывает и "запутанность", равнозначная "смеси", смещению в одно, и потому "смирение", дословно означающее "расчленение", отмечает тот же переход к двойке, "расчленяющей" единицу. Слово "смягчать" буквально означает "привести к гармонии". Гармония у Лаоцзы есть смесь. Поэтому смягчение силы сияния соответствует тройке, создающей целостность пары, "смещение" ее первых членов — противоположностей. И на ту же третью позицию указывает приведение к тождеству "своей пыли" — "пыли" первых трех чисел, на которые "рассыпается" исходная единица. Получаются две пары высказываний, выражающие соответственно переходы от единицы к двойке и от двойки к тройке — структуру триединства.

В последней строке "Владыка" — верховное божество древних китайцев. Лаоцзы придает своим высказываниям в этой главе оттенок сомнения, чтобы подчеркнуть неуловимость переходного лиминального Дао, недоступного словесному понятийному определению.

5. Главный вопрос этой главы — соотношение единого и многого. Дао как лиминальная единичность предстает в образах "промежутка между Небом и Землей", "кузнечных мехов" и "середины". В промежутке граница совпадает с пустотой, в кузнечных мехах подчеркивается "неиссякаемость" и пустоты, то есть ее беспредельность, и сочетание пустоты, тождественной покою, с движением — творчеством. Многозначительна семантика слова "середина", особенно такие его значения как: "центр", "промежуток", "средоточие", "главное", "внутреннее", "глубинное", "душа", "нутро". Все это подводит к пониманию лиминальной единицы как бытийной емкости — пустоты, неиссякаемого творческого источника жизни. Ключевой здесь является предпоследняя строка: "Многоречивость для числа тупик". Возможны другие варианты перевода: "Многословие приводит к частым неудачам" или: "Многоречивость оборачивается плохим концом". Именно этим вариантам отдается предпочтение в переводах "Даодэцзина". Но Лаоцзы нередко прибегает к нарочитой многозначности, используя то или иное слово в его широком семантическом спектре. Это относится к слову *шу*, которое имеет значения: "число", "количество", "счет", "арифметика", "считать", "перечислять", "несколько", "много раз", "частый", "плотный", "быстрый", "искусство", "игра", "принцип", "правило", "судьба", "рок", "осуждать". И чисто грамматически, и исходя из контекста "Даодэцзина", в котором числу придается трансцендентный смысл (27, 42), *шу* в данной фразе указывает не только на часто происходящее или на судьбу, а одновременно может понимать-

ся и в своем основном значении числа. По Лаоцзы, многое избегает уничтожения, конца, тупика, составляя только единое целое, одно, лиминальную единицу. Так сберегается бытийное число, тождественное бытию и сущности числового ряда. Не случайно оно ставится, как и в главе 27, сразу же после упоминания о слове. Функция множественности иносказательно раскрывается в ее сравнении с соломенными чучелами собак, которых в Древнем Китае использовали в качестве очистительной жертвы духам и в конце обряда, как уже совершенно ненужную вещь, попирали ногами и сжигали. Множественность не имеет самостоятельного значения и служит лишь достижению целого — лиминальной единичности.

6. "Дух долины", "сокровенная самка" — иносказания лиминальной единичности или триединства. "Сокровенная самка" как "корень Неба и Земли" тождественна "безымянному" (1). Небо и Земля — пара противоположностей; являясь ее "корнем", "началом", "самка" и "безымянное" образуют целостность пары, связующее звено противоположных членов, тождественное промежутку между ними, их грани, границе. Слово "самка" означает еще "замочную скважину" и "русло горного потока" или "ущелье", и эти значения здесь тоже подразумеваются в связи с тем, что "самка" выступает определением "души долины". И в долине, и в самке на первый план выходит образ ограниченной пустоты, порожней емкости, творящей мир. "Непрерывность" указывает на нераздельное единство, тождество составляющих пару противоположностей. "Самка", женское начало, оказывается ведущим, главным в образовании такой пары, самого принципа парности, совпадающего с триединством. Поскольку это грань, нечто ускользающее, трудно уловимое, то и кажется чем-то эфемерным, нереальным. Отсюда и оттенок сомнения: "вроде существует". Ее не требующее усилий использование — эквивалент "действия в бездействии", равнозначного пребыванию в нераздельной целостности со всем миром.

7. Сравнение "Премудрого человека" с "Небом и Землей" намекает на необходимость соблюдать космический принцип пары в человеческой жизни — жить только в паре, в нераздельном единстве с миром. В этом смысл "отстранения от себя" и самопринижения. Главная тема главы — связь долголетия, жизни вообще с понятием личности. В начале говорится о достижении вечной жизни, а в конце об "осуществлении личного". Уже чисто композиционно Лаоцзы подводит к мысли о тождестве личности и бытия. Пренебрежение "личным" подразумевает отказ от себялюбия, от противопоставления себя другим. "Себя" — перевод иероглифа *шэнь* — "тело", указывающий на вещественную единичность человека. Только при вхождении с миром в пару при создании ее целостности, равнозначном пребыванию на грани

между собой и всем остальным, возможно "осуществление личного", становление подлинной личности, обретение своего "я".

8. Центральным в этой главе является слово *шань*, которое повторяется в девяти из тринадцати строк и ставится почти в каждой точно посередине. Его основные значения: "хороший", "добрый", "дружественный", "считать хорошим", "быть умелым, искусным в чем-либо", "хорошо владеть", "улучшать", "любить", "дорожить", "хорошее", "добро", "достоинство". Оно достаточно подробно анализируется вместе с понятием "добродетель" в главе V первого раздела книги. Добро есть искусство жизни, состоящее в умении находиться посредине мира, в промежутке, на границе между противоположностями (а из них образуется абсолютно все), то есть быть образующим целостность их пар вмещающим пустым местом. "Добро" воды и определяется по "месту" ее пребывания, означающему устремленность вниз, приниженность. Вода является иносказанием Дао как лиминальной единичности. И перечисление видов добра — от "места пребывания" до движения — раскрывает парную, а значит, и триединую структуру этой единичности, ибо заключено в рамки пары двух основополагающих противоположностей самого Дао: "пребывания на месте" — *цзюй*, подчеркивающим состояние неподвижности — покоя и движения. Ведь Дао как "вещь", то есть в качестве лиминальной единицы, и "стоит одна" и "ходит кругом".

9. В этой главе богатство, знатность и обусловленная ими высокая самооценка, как то, что составляет цель и кульминацию в эмпирическом становлении людей, сближаются с физическими свойствами наполненности и остроты. Наполненный сосуд символизирует отход от Дао, образом которого является пустота чаши. Тут же возникает вопрос и о связи с бытием: "наполнить до краев" и бояться как бы "не разлить" намекает на опасность для жизни стремления к полноте эмпирического существования. В соответствии с Дао для сбережения жизни требуется не максимум, а минимум наличия, пребывание на грани наличия и отсутствия, представленного в образе того, кто "удаляется" — *туй*, то есть "отходит", "отступает", "возвращается домой", "успешно завершив свои труды".

В слове "острый", частично разобранным в комментарии к главе 4 "Даодэцзина", в данном случае, кроме сведения на нет и превосходства над остальными, на первый план выходят еще два значения: "острое оружие" и "спешка". Крайне отточенный — не просто острый, а предельно четкий, выявленный, ограниченный, подчеркивает выделение, выпячивание себя, противостояние другим, стремление в противоборстве с ними, будучи как оружие острым, в них "вонзиться", занять их место. В утверждении невозможности долго сохранять такую "заостренность" читается тот же намек на ее несовместимость с вечной жизнью и истинным бытием.

10. Вся глава представляет собой развернутое определение называемой в самом ее конце "сокровенной добродетели". В шести волносах первой части (снова можно выявить пару триад в соответствии со структурой триединства) ключевым является понятие "способности" — *нэн*, переводимое здесь словом "возможно". О том, что такой акцент на нем выявляет у Лаоцзы идею тождества возможности и действительности, как и о других смыслообразцах этой главы, говорится в первом разделе книги. Особого внимания заслуживает тезис о "сосредоточении дыхания". Основные значения слова "дыхание" — *чи*: "газ", "пары", "дыхание", "дуновение", "воздух", "атмосфера", "климат", "погода", "сезон", "запах", "нюх", "энергия", "жизненная сила", "духовное состояние", "дух", "нрав", "темперамент", "материя". Из всех трех случаев его упоминания в "Даодэцзине" в двух оно связывается с младенцем (10, 55), а в одном — с пустотой, точнее с пустотой чаши (42). В соединении с младенцем *чи* предстает как первое проявление жизни, принадлежность же к пустой емкости позволяет тогда отождествлять *чи* прежде всего с дыханием. Тут сразу возникает ассоциация с "кузнечными мехами" (5) — иносказанием лиминальной единичности, на которую намекает и образ младенца. Нагнетание, концентрация воздуха в мехах и его выпуск, как знак этого творящего мир единого, составляет прямую аналогию с концентрацией дыхания младенца.

Разные толкования в комментаторской традиции получает понятие "Небесных врат". Наиболее обоснованной версией является его отождествление с "вратами множества чудес" (1), то есть с самим Дао, взятым в качестве лиминальной единичности. Это также и "врата сокровенной самки" (6). Небо у Лаоцзы часто связывается с Дао и может даже его заменять (67, 73), а "врата" указывают на свойственную ему лиминальность. "Закрытие" и "открытие" этих "врат" соответствуют покою и движению Дао. И как покой совпадает с движением при счете до трех, который заканчивается на неизменной единице, так и "закрыто-открытыми" являются "Небесные врата". Оставаться пустым, в покое, закрытым значит становиться открытым, двигаться, вмещать, наполняться, творить. Следующая после вопросов заключительная часть почти полностью повторяется в главе 51, и два ее положения встречаются во второй. Она тоже вполне соответствует структуре триединства. Слово "властвовать" — *цзай* означает также "забивать скот", "разделять мясо". В этой главе впервые в "Даодэцзине" приводится одно из главных его понятий "добродетель" — *дэ*. Его древняя семантика в качестве основных включает такие значения, как "добродетель", "высокая нравственность", "добро", "благодетельность", "доброжелательность", "качество", "дарование", "достойнство", "доблесть", "счастье", "благо", "быть признательным"

и др. О правомерности перевода *дэ* как "добродетели" см. главу V первого раздела книги.

11. В этой главе речь идет, по сути, о двух видах пользы. Один из них выражен словом, переводимым здесь как "польза" — *ли*. Кроме "пользы", "выгоды", а также "прибыли" его основное значение: "острый", и данное понятие связывается с тем, что "имеется", то есть с "наличием" — *ю*, наличным предметным бытием. На другой вид пользы указывает слово *юн*, переводимое как глагол "пользоваться" и означающее: "использовать", "употреблять", "расходовать", "назначать", "употребление", "польза", "пригодность", "назначение", "нужда", "средство", "функция", "действие". Это понятие, в отличие от *ли*, соединяется с тем, чего "нет", с "отсутствием", "неналичием" (в переводе передано также словом "пустота"). Лаоцзы выступает против отделения одного вида пользы — *ли* от другого — *юн*, поскольку они едины, как "наличие и неналичие", которые "друг друга порождают" (2). Погоня за пользой — выгодой (*ли*) с ее предметной "заостренностью" равнозначна себялюбивому противостоянию другим: его образом является увлечение "острым оружием"; определение "оружия" как "острого" передается тем же словом *ли* (53, 57). Ведущей из этих двух видов Лаоцзы считает пользу неналичия, находя именно в ней само свойство вещи быть вещью, вещьность (см. главу I первого раздела книги).

12. В этой главе Лаоцзы негативно оценивает эмпирическое сознание, признавая его губительным для здоровья и благополучия человека. Символом такого сознания становятся "очи", выступающие наиболее ярким признаком исключительной ориентации на чувственное предметное бытие.

Число пять связано с традиционным древнекитайским представлением о мироустройстве. Согласно ему, космос, все предметы и явления образуют вполне определенную систему взаимосвязей, где ведущими являются силы *Инь* и *Ян* (о них см. главу I первого раздела книги) и "пять элементов": вода, огонь, металл, дерево, почва, которым соответствуют "пять цветов", "пять звуков" и "пять вкусов". Их схема могла быть такой:

пять элементов	металл	дерево	вода	огонь	почва
пять цветов	белый	синий	черный	красный	желтый
пять звуков*	шан	цзюэ	юй	чжи	гун
пять вкусов	острый	кислый	соленый	горький	сладкий

* Имеются в виду пять ступеней гаммы (пентатоники), названия которых здесь приводятся.

В конце главы формулируется ее главная антитеза: "очам" противопоставляется понятие *фу*, означающее: "живот", "брюхо", "чрево", "утроба", "нутро", "центр", "середина", "внутренний", "глубинный", "обнимать", "охватывать", "лелеять". О нем как о синониме интуитивного знания и истинного бытия см. главу III первого раздела книги. Тот же смысл в противопоставлении "этого" "тому", где "это" ассоциируется с "я" (см. главу IV первого раздела).

13. Здесь — два наиболее важных для понимания всей главы слова. Первое — *цзин*: "бояться", "страх", "беспокоиться", "содрогаться", "потрясение", указывающие в своем исходном значении на то, когда конь от испуга трепещет, шарахается, безудержно мчится, не подчиняясь управлению. Об этой основополагающей эмоции в земном человеческом самоутверждении, негативном корреляте метафизического страха см. главу V первого раздела книги. Вторым понятием является *шэнь* — "тело", "туловище", "ствол", "сам", "свой", "лично", "я". Имеется в виду не только плоть, не "тело" лишь в физическом смысле, а эмпирическая личность человека в ее вещественной определенности и единичности. Тезис об отождествлении такой личности с Поднебесной, то есть со всем сущим (в несколько иной формулировке он приводится также в главе 26), равнозначен добродетели самоуничижения и уступчивости, только и обеспечивающей универсальность и личную духовную свободу человека.

14. Одна из центральных, наряду с главами 21 и 25, посвященная описанию Дао как лиминальной единицы. Структура первой части, которая завершается формулировкой триединства, рассматривается в главе I первого раздела книги. Триединое имя Дао — "ровное", "редкое", "крошечное" часто переводят, исходя не из семантики составляющих его слов, а из общего смысла отрывка: "невидное", "неслышное", "неощутимое". Но следует учитывать и контекст "Даодэцина" в целом. Слово "ровный", кроме этой главы, встречается еще только в двух случаях, и оба раза прилагается в качестве эпитета "ровный" к Дао как к "пути" (41, 53). Путь настолько ровен, что на нем ничего не выделяется, не различается, и потому не видно, то есть сплошное равенство единицы. Замена "редкого" или "редкостного" — *си* на "неслышное", подчеркивая сверхчувственный аспект триединства, упускает важный для Лаоцзы акцент в этом слове на значении "единственный", "уникальный". Оно встречается в "Даодэцине" шесть раз, в трех из них относится к слову (23), мелодии (41), к тому, что требуется услышать, а в трех остальных случаях указывает именно на редкость, тождественную единственности (43, 70, 74). Уже из такого сочетания напрашивается определение слова и музыки Дао прежде всего как неповторимо единственных, уникальных, тождественных лиминальной единице. И они могут прозвучать в качестве

неповторимого, уникального чуда бытия. Слово "крошечный" — *эй* встречается, включая данную главу, четыре раза (14, 15, 36, 64). Наряду с такими значениями, как "крошечный", "мелкий", "незначительный", оно имеет и другие: "скрытый", "тайный", "неясный", "скрывать", "глубокий", "сокровенный", "тонкий", "низкий", "худородный", "приходить в упадок", "хиреть". То, что в нем на первый план в "Даодэцзине" выходит значение именно "крошечного", "мельчайшего", яснее всего видно по его употреблению в главе 64, где *эй* указывает на предмет, требующий "рассеивать", "рассыпать". "Рассыпать", "рассеять" легче всего именно "мельчайшее", "крошечное". Оно тогда относится к завершающей позиции триединства, когда "первозданное рассыпается на чаши" (28). Об этом же говорит его связь с "просветом" (36), относящимся к той же позиции. "Редкое", определяя в первую очередь слово и музыку, соответствует в числовой структуре двойке. Оно "выражает" изначальное "имя" — пороговую единицу и является той музыкальной "гармонией" — "смесью", которая создает целостность "пары". Принадлежность "ровного" к первой позиции триединства тоже несомненна.

Средняя часть представляет собой описание "вида", "лика" Дао. Начало описания строится по вертикали "верх — низ", середина — "смешение". Дао "расплывчато, неясно", ибо "безымянно" и не имеет очертаний, "вид невидного" с отсутствием предметного разграничения, а конец выводит на горизонталь "вперед — сзади", равнозначный рассмотрению Дао в аспекте времени: "переднему" соответствует древность, "заднему" — современность, о которых и говорится в заключение главы. Неразличение в "облике" Дао верха и низа, переднего и заднего свидетельствует о его целостном промежуточном состоянии, в котором эти пространственные координаты при взаимном разделении в то же время абсолютно тождественны, отмечая начальную и конечную грани пороговой единицы, образуемой "смесительным" действием "расплывчатой" второй позиции. Данное описание полностью укладывается в структуру триединства. Стоит отметить, что у него одинаковые рамки: вертикаль (верх — низ) и горизонталь-время (переднее — заднее) со второй триадой пар противоположностей из главы 2.

О связи древности и современности, подводящей к "разгадке Дао", см. первые две главы первого раздела книги.

15. Дао как "вид" лиминальной единицы, рисуемый в предыдущей главе, дается здесь уже в человеческом "лике". В переводе "внешнее" и есть "лик" — *жун*, означает также "вмещать", "емкость" и в этом значении выражает у Лаоцзы само понятие бытия — пустой вмещающей емкости. На это указывает приводимая в начале общенная характеристика "искусных мужей". "Тонки" — одно из значений отмеченного в предыдущей главе третьего имени Дао — "крошеч-

ный". Здесь впервые встречается лишь слово "проницательны", которое указывает не только на глубину понимания, но и на метафизическую способность проницать, пронизывать все существующее, свойственную "неналичию", "проходящему в то, что не имеет промежутка" (43).

Описанию самого их "лика" посвящена средняя часть главы. Смысл "нерешительности" и "неуверенности" раскрывается в слове "бояться", указывающем в данном случае на страх перед всем своим ближайшим окружением. К этому чувству Лаоцзы относится в нескольких случаях отрицательно, имея в виду страх перед правителем, властями (17, 72). Но в метафизическом смысле он оказывается наиболее ценной эмоцией в "Даодэцзине" — это боязнь "сойти с Великого пути" (53) и страх перед смертью (74), тождественный ее почитанию (80). Пренебрежение смертью (75), как и противником (69), Лаоцзы категорически не приемлет. Боязливость "искусных мужей" — это метафизический страх перед смертью — неналичием, составляющим ближайшее окружение всякого наличия. Ведь истинное бытие есть грань наличия и неналичия. На ней оставаться не легче, чем идти по тонкому льду. Учивость, то есть уступчивость гостя, соответствует основному качеству бытия как пустого места: уступать себя для вмещения других. Сравнение со "льдом перед началом таяния" — та же метафора пребывания в промежуточной онтологической области, на грани исчезновения. Слово "обрубок дерева" — *лу*, в исходном значении: "необработанная древесина", тоже отмечает пороговую, на грани появления, единицу и в других случаях переводится как "первозданное" (19, 28, 32, 37, 57). "Долина" намекает на Дао в смысле пустой вмещающей емкости, а "грязь", муть смешения подчеркивает его неразложимую целостность в качестве "вещи, совершенной по смеси" (25).

В заключение "искусность" древних мужей уже ставится Лаоцзы в виде вопроса о способности добиться тех же качеств, обращенного к своим современникам. "Чистота" (означает еще и "беспримесность") в "грязи" подразумевает различие и тождество в Дао структуры и ее "смешения" — отсутствия, части и целого. "Вечное движение" в "покое" как источник жизни — образ истинного бытия, равнозначного триединству, где движение тождественно покою. В выводе о том, кто "сберегает это Дао", отказ от "полноты" и "новизны" акцентирует необходимость пребывания на грани пустоты — отсутствия, а значит, и старого, ветхого, уже уходящего из эмпирического, настоящего. Постепенность, неторопливость — антитеза поспешности, отрицаемой в главе 26.

16. В главе два ведущих смыслообраза, на противопоставлении которых она построена: *цзо* — возрастать, "входить в силу", на

нее уповать и "корень" — *гэнь*, "возвращение" к нему. Семантика *цзо* и ее суть как эмпирического становления рассматривается в комментарии к главе 2 "Даодэцзина". "Зло" и "абсурд" эмпирического становления заключаются в том, что, несмотря на достижение какой бы то ни было "силы возмужалости" (включая богатство и знатность), "ей на смену спешит старость" и смерть (55). Подробный анализ этого "зла" см. в главе IV первого раздела книги. Под "корнем" имеется в виду "корень Неба и Земли" — "врата сокровенной самки" (6), "тяжесть" (26), а также "Дао вечной жизни и нескончаемого видения" (59). Он вполне идентичен формулируемому в начале абсолютному покою и пустоте и равнозначен Дао как всеохватной бытийной емкости. Отсюда и "знание незыблемого" — Дао совпадает с понятием емкости, которое, в свою очередь, отождествляется с общностью. Слово *мин* — "судьбы" могло еще означать "приказ", "жизнь", "имя", "назначение на должность" и др. В данном контексте ближе всего к нему все же понятие "судьбы" как непостижимо неизбежной сути жизни, "возвращение" к которой становящихся, уповающих на силу вещей происходит только в результате их смерти.

Последовательный ряд отождествлений: знание незыблемого — емкое — общее — царь — Небо — Дао — вечность и безопасность располагается согласно структуре триединства, но в обратном порядке от конца — грани чувственного бытия к изначальному Дао, где вечность и безопасность совпадают с абсолютным покоем и пустотой. Эта исходная "корневая" граница составляет и композиционную рамку данной главы.

17. О четырех типах правления, определяемых по отношению к правителю "низших" и совпадающих с этапами исторической деградации общества в учении Лаоцзы, см. главу V первого раздела книги. Первое, "наивысшее" правление — этап как мир Дао противопоставляется всем последующим, главной, объединяющей чертой которых является отсутствие доверия. Под "доверием" — *синь* подразумевается органическое единство "высшего" и "низших", переживаемое каждым изнутри, в своем "я". Поэтому начальное и последнее понятия главы оказываются тождественными: понятие "наивысший" для "ста фамилий" есть их самостное "я". "Доверие", означающее также "искренность", "правдивость" и "известие", связывается в "Даодэцзине" со словом (8, 63, 81). И в данной главе вслед за "доверием" сразу же говорится о слове. "Неуверенность" в отношении к нему вполне идентична тому "промежуточному" состоянию, в котором находятся "неуверенные", но "искусные мужи" (15), пребывающие на грани наличия и отсутствия. Слово означает саму эту грань и, будучи бытийным, обладает той же ценностью, что и "кормящая грудью мать" (20), "добродетель" (51), "сокровенное тождество" (56), "это Дао" (62), "я" (70).

18. Приводимые здесь понятия и принцип их структурной взаимосвязи см. в главе V первого раздела книги.

19. См. комментарий к предыдущей главе. "Лоск" — перевод слова *энь* с первоначальным значением: "узор", "орнамент", "татуировка" и отсюда — "украшение", "узорчатый", "цветистый". Оно уже в древности означало "письменность", "литературу" и вообще понятие культуры, которое за ним впоследствии и закрепилось. Негативно относясь к культурному "лоску", Лаоцзы противопоставляет ему безыскусность и первозданность. О первозданном см. комментарий к главе 15. "Безыскусное" — *су*, в исходном значении — "некрашеный шелк".

20. Из "личных" глав — центральная в "Даодэцзине". В ней дается образное раскрытие сущности человеческой личности. Вводное изречение о связанных с учением заботах, при своей внешней оторванности от содержания остальной главы, вполне вписывается в ее контекст. Учеба предстает у Лаоцзы как один из самых наглядных знаков эмпирического становления, уводящего людей от пребывания в "чуде" возникающей жизни, от истинного сотворения, бытия на грани неналичия и бездействия (ср. с 48).

"Да" и "ладно" — утвердительные частицы при ответе, выражающем согласие. Разницы между ними по сути нет. Ставя в параллель к этому сходство прекрасного с безобразным, Лаоцзы намекает на то, что истинное бытие, обеспечивающее вечную жизнь, относится к среднему, промежуточному звену противоположностей, связующему их в целостность пары — триединство.

Далее следует один из важнейших тезисов о необходимости страха, под которым подразумевается метафизический страх смерти (см. главу IV первого раздела книги). *Хуан*, в переводе — "запустение" означает также: "заросшая сорняками", "невозделанная земля", "пустошь", "неурожай" и "распущенность", "излишество в удовольствиях". Этот образ (ассоциируется с картиной из главы 53, где есть строка: "поля заполняют сорняки") является переходным от тезиса о страхе к описанию беззаботности людей, не понимающих всего ужаса смерти.

Затем даются родовые признаки человеческого "я" в его противопоставлении "толпе" (см. в главе IV первого раздела книги). Кроме местоимения "я" здесь очень важно многократно относимое к нему слово *ду* — "один", в котором сливаются понятия одиночества и индивидуальности. Оно означает: "один", "только", "отдельный", "бездетный", "одинокий", "единственный", "индивидуальный", "особый", "оригинальный", "своеобразный". "Кормящая грудью мать" — иносказание добродетели, которая является определением Дао как лимитальной единицы, равнозначной подлинному человеческому "я".

21. О месте этой главы в "Даодэцине" см. комментарий к главе 14. В первой строке — общая характеристика добродетели, своего рода формулировка темы главы, а от нее сразу переход к понятию "Дао в смысле вещи", и уже ему посвящается вся средняя основная часть. Очевидно, что добродетель — это и есть "Дао в смысле вещи". Данное тождество подтверждается характеристикой добродетели как "великой" и в то же время "вещающей". О семантике этих определений, приравнивающих добродетель к пустой емкости, см. главу V первого раздела книги. В его первой главе рассмотрено и понятие "вещи" в связи с намеченным здесь триединством "образа", "вещи" и "сгущенности". Определение добродетели как "Дао в смысле вещи" складывается из "пары" противоположностей: с одной стороны, Дао "глубоко", "расплывчато", "смутно" и "неясно", а с другой — отличается наличием "образа", "вещи" и "сгущенности". "Образ" — *сян* указывает на "форму", "фигуру", "портрет", "лицо", на нечто очерченное, ограниченное, имеющее свой "лик". В семантике "вещи" — у особенно важны значения: "предмет", "сорт", "признак", в глагольной функции — "определить", "квалифицировать" и "выбирать". Семантический спектр "сгущенности" — *цзин* в исходном смысле — "отборный, очищенный рис", таков: "чистый", "рафинированный", "без примеси", "отборный", "утонченный", "ясный", "тщательный", "отделанный", "сгущенный", "эссенция", "экстракт", "семя", "сперма", "дух", "душа", "энергия". В этом понятии на первый план у Лаоцзы выходят "чистота", "ясность", "беспримесность", совпадающие с предельной концентрацией, сгущенностью. Исходным и потому ведущим в нем является именно сгущение, которым и достигается абсолютная чистота, тождественная полноценной единичности — единому. То что *цзин* есть прежде всего "сгущенность", доказывает его синонимичность другому важнейшему понятию — "дыхание", главным достоинством которого является именно концентрация (10), означающая "гармонию" — "смесь", сведение к одному, то есть ту же концентрацию противоположностей (42). Будучи "Дао в смысле вещи", добродетель выступает его определенностью, концентрирующей, сосредоточивающей в себе полную безобразность, беспредметность и затемненность ("неясный" в исходном значении — "темный", "тусклый", "сумрак") с совершенной оформленностью, предметностью и ясностью. Это смыслообраз Дао как лиминальной единицы, в которой движение — создание структуры тождественно покою — бесструктурному целому.

"Подлинность" — *чжэнь* означает: "соответствующий действительности", "истинный", "фактический", "правда", "подлинный вид", "истинная сущность" и относит "Дао в смысле вещи" к тому, что есть на самом деле, к истинной бытийности. А словом "реальный" переводится "доверие" — *синь*, которое является также "вестью", откровением

Дао, тождественным указанному выше подлинному бытию. Это и составляет вечное "имя" Дао.

Строка: "Так оно собирает множество великих" допускает и второй вариант перевода: "Так делается зримым прародитель множества". Но он более натянут, чем первый. Перевод зависит от понимания слова *фу* — "великий". Из его семантики непосредственно не следует другое возможное значение: "отец отцов", идущее от более поздних источников. И выражение "множество великих" больше соответствует контексту "Даодэцзина". Это "множество" начинается с "четырех великих" (25), ибо к нему у Лаоцзы относится уже превышающее первые три числа, и оно указывает на все множество вещей в момент их рождения, когда они еще являются "чашами", на которые "рассыпается первоизданное" (28).

22. В первых шести парадоксальных высказываниях последнее явно отличается по смыслу от пяти предыдущих, подытоживая главную заключенную в них мысль. Отрицание "многого" как ценности предметного бытия (5, 57, 65, 75) свидетельствует о том, что перед этим речь идет о "переворачивании" предметных ценностей. Неценным человеческим миром изогнутость, кривизна, пустота, ветхость, малость приравниваются каждая своей почитаемой в нем противоположности. Это полностью соответствует пребыванию на грани противоположностей, прежде всего — наличия и отсутствия, когда по-настоящему существуют лишь при минимуме предметного наличия. Это и будет бытие как единое, заключенное "в объятия", вмещаемое мудрецом, взявшим на себя функцию пустой емкости. Такому "образцу" могут подражать только особым образом: именно вмещением в него, приводящим того, кто вмещается, в то же состояние ограниченной пустоты.

Четыре положения, следующие за "образцовостью" мудреца, раскрывают ее по позициям триединства — аспектам его сущностного самосозидания как вмещающей емкости. Негативным аналогом этому является эмпирическое становление, о котором говорится в главе 24 (см. о нем главу IV первого раздела книги).

"Вернуться" — значит возвратиться домой и жить дома. Это "возвращение к корню" (16) — пустоте и отсутствию, составляющим истинное бытие.

23. Об указанных в первой строке "редкости" и "самости" в приложении к слову см. главу II первого раздела книги. В конце Лаоцзы говорит о "доверии", которое в своих значениях "правдивости" и "вещности" тоже относится к слову и даже составляет его сущность, то есть, начав данную главу со слова, он на нем же ее завершает. Одно только слово здесь и рассматривается. Но слово, конечно, не обычное, выходящее за рамки эмпирической действительности. Его "редкость" — уникальность, тождественная "слабости" предметного выражения, сочетается в нем с вечностью существования, как с тем, что проти-

вопоставляется кратковременности чувственных вещей (вихрь, ливень), обусловленной силой их проявления. Это есть слово на грани наличия и отсутствия, то есть само "Дао в смысле вещи" — "добродетель" (21). А такое Дао — добродетель в сфере предметного бытия предполагает не приобретение, но утрату (48). Отсюда и определение самостного слова — бытия как тождества с Дао, добродетелью и утратой. Слово "Дао" есть добродетель, добродетель же составляет утрату, равнозначную подлинному обретению — вечной жизни (о добродетели как обретении см. также коммент. Ван Би к главе 38 во втором разделе книги).

24. Вся глава посвящена отрицанию эмпирического становления. На него указывают четыре положения — от видения себя до зазнайства, развернутые здесь как отрицательный аналог структуры лиминальной единицы (см. главу IV первого раздела книги). Их обрамляют строки, в которые вводятся две пары противоположностей: стояние на носках и ходьба широким шагом, переедание и ходьба впустую. Они вполне параллельны и по смыслу совпадают между собой. Обе эти пары также являются негативным соответствием лиминальной структуры Дао, где акцентируется, наряду с триединством, принцип парности. Само Дао и "стоит", и одновременно "ходит" (25).

"Переедание" явно ассоциируется с "чревоугодничеством" и "преисщенностью", о которых говорится в главах 53 и 72 (о метафизическом и этическом смысле этих понятий см. главу V первого раздела книги). "Впустую ходить" — значит не "ходить" как Дао, то есть не сформировываться в качестве лиминальной единицы — личности. "Стояние на носках", по семантике этого слова, подразумевает надежду, желание чего-либо добиться, и на то же, по сути, указывает "ходьба широким шагом" — "поспешность", которая отрицается в главе 26.

25. Одна из самых важных глав "Даодэцзина". Все ее понятия достаточно подробно рассматриваются в первом разделе книги, главным образом в его главах I и II. Остается только уточнить понятие примера, подражания, которое здесь не просто космологично, но является принципом метафизическим, бытийным. "Брать пример", "служить образцом", "подражать" — это взятое в глагольной функции слово *фа*, его основные, наряду с данным, значения: "приказ", "закон", "правило", "образец", "норма", "способ". Внешне "четверо великих", составляющих универсум, в соответствии с указанным принципом образуют строгую иерархию, где низшая ступень — человек, а высшая — самость. Но то, что высшим образцом, нормой, законом выступает самость, сразу же всякую иерархичность устраняет. И человек подчиняется не Земле, Небу и даже не Дао, а собственной самости. Кроме нее, он не подчиняется ничему, что от него отграничено, отъединено, опредмечено, не входит в его сущность. Сама эта

"иерархия" представляет собой ту же структуру лиминальной единицы, которую образуют "четверо великих". Если в качестве "великих" они ее составляют в последовательности от Дао к человеку, то в заключение, ориентирующем на подражание, приводится та же структура триединства, но в обратном порядке: от человека до Дао с завершающим акцентом на самости. Это подтверждается всей философией Лаоцзы. Человек, Земля, Небо и Дао проникают друг друга в самости, являясь в ней неразложимой "смесью" единого целого.

26. "Легковесность" и "поспешность" характеризуют человеческую жизнь и в целом — предметное бытие; им противопоставляется их "корень" и "государь" — "тяжесть" и "покой", указывающие на Дао в качестве лиминальной единицы. "Корень" — тот же, что и в главах 6, 16, 59 "Даодэцзина". И он вполне тождествен "государю" как главенствующему метафизическому началу. Точно так же и "тяжесть" равнозначна "покою". Они сводятся в образ долгого ("целый день") "хождения" в неотрывном, слитном единстве с "тяжелой поклажей". Этот образ подсказывается уже одним из значений слова "тяжесть" — *чжун*: "кладь", "грузовая повозка", "обоз". И в семантике "ходить", "хождение" — *син*, поскольку речь идет о "далеком пути", тоже может подразумеваться в качестве побочного смысл "дорожного снаряжения". Поклажа замедляет ходьбу, обеспечивая ее длительность, — явная метафора сложения лиминальной единицы — личности по принципу триединства: движение сливается с покоем, и счет до трех неизменно заканчивается на единице. Этот покой — незыблемость единого выражает и "беззаботность" правителя, его "далекость от мира". Он далек по своей сущности от чувственного бытия, но един с ним, с Поднебесной, которую в себя вмещает. Это и есть его "корень", единичность, единственность, его личность. И она как целостность мира ценнее всей предметной множественности.

"Властелин десятка тысяч колесниц" указывает на верховного правителя Поднебесной — Сына Неба (*Тянь цзы*), царя. По системе административно-территориального деления Древнего Китая эпохи Чжоу (XI—III вв. до н. э.) Сын Неба мог выставить 10 000 боевых колесниц, князя (*чжухоу*) — по 1000.

27. Здесь главное понятие — *шань*, используемое сначала в значении "уметь", "быть искусным в чем-либо", а затем, во второй части, — "доброе", "добра". Искусность незаметно переходит в добро, поскольку речь идет о метафизическом мастерстве сотворения, технике сбережения бытия. И потому в первых пяти высказываниях подчеркивается его сверхчувственный аспект: без "следов", словесных "крапин", "счетных бирок", "запоров" и "веревки". Сами они располагаются в соответствии со структурой триединства (42). "Езда"

("хождение") — переход к единичному, "слова" — выражение его смысла, отмечающее поворот к двойке — паре, "счет" ("число") есть уже третья позиция, тройка как целостность пары, которая и образует сущностное число — лиминальную единицу. "Запирание двери" указывает на ограничение счета до трех этой единицей. А "узел" — переход ко множеству вещей, "завязанных" в целостность той же единицы, основы бытия каждой единичной вещи. "Спасение" и заключается в обеспечении таким образом их бытийности. "Премудрый человек" составляет структуру триединства с "людьми" и "вещами". Слияние индивидуальности и целого определяется как "просвет" — нахождение в промежуточном, лиминальном состоянии, равнозначном мистической интуиции, которая может "набегать" только "внезапно". О мистической интуиции, тождественной бытию, см. главу III первого раздела книги. А в главе V этого раздела рассматривается взаимосвязь "добрых" и "недобрых" людей.

28. Глава раскрывает сущностное самостановление лиминальной, пороговой личности. С первых же строк подчеркивается, что человеческая личность может быть только двуполой, муже-женской (см. об этом главу I первого раздела книги). Отсюда она предстает как целостность двух рядов противоположностей. В ней слиты воедино мужской и женский элемент, свет и темнота, слава и позор. Эти три пары противоположностей образуют три аспекта — этапа становления личности по схеме триединства в трех следующих друг за другом композиционно одинаковых отрывках. Обращает на себя внимание синонимичность "ущелья" в первом отрывке и "долины" в третьем. "Ущелье" еще означает: "горная речка", "пустота", а "долина" — "пропасть", "затруднение", "тупик". "Долина" отмечает переход от второй позиции к третьей, "рождение тройки" — целостности пары, равнозначной ограничению счета единицей, "тупику" как "пропасти", "обрыву" для числа (но не в смысле, подразумеваемом в главе 5 "Даодэцзина"), образующему число сущностное — лиминальную единицу, которая только и может приводить к бытию каждую единичную вещь. И потому связанное именно с "долиной" в третьем отрывке "первозданное" затем, в заключительной части главы, "рассыпается на чаши", то есть на вещи в их изначальном состоянии, указывая уже на создание тройкой при ее возвращении к единице "десяти тысяч вещей" (42). А первый отрывок явно говорит об исходной позиции в возникновении этой единицы, которую рождает Дао; метафорой ее начала является образ младенца. "Бескрайность" означает переход от первой позиции ко второй — неналичию и пустоте множественности как к оформлению единицы, делающему ее беспредельной.

Каждый из рассмотренных отрывков тоже строится по принципу триединства: формулируются противоположности с их "возвращением" к целостности пары. Каждый отрывок имеет и свою специальную

тому, содержание. Первый, связанный с образом младенца, посвящен возникновению жизни, бытию. Во втором, где единство света и темноты равнозначно "просвету" (ибо для Лаоцзы единство всегда — "промежуток"), речь идет о знании. В третьем, противоположности славы и позора, указывают на нравственность, а в четвертом, вводящем образ "главы чинов", имеется в виду государственно-политическая сфера деятельности. Метафизика, гносеология, этика и политика выстраиваются в четкую структуру триединства. Анализ заключения о "Премудром человеке" и "кройке великого" см. в главе V первого раздела книги.

29. Отказ от объективации бытия, его опредмечивания, которые образно выражаются в том, когда что-то "берут" и по отношению к нему производят какое-либо действие, его "делают". При этом сам "делатель" отделен от своего "изделия". Именно так, по мысли Лаоцзы, управляют миром при отходе от Дао. "Душевная чаша" синонимична "душе долины" — "сокровенной самке" (6), ибо "долина", как и "чаша", относится к Поднебесной (28), то есть имеется в виду "долина — чаша" Поднебесной, наделенная "душой", а "самка" отождествляется со "скрепой" или, иначе говоря, со связью, узлом всего в мире, которым является тогда и "душевная чаша". Ее потому нельзя "формовать", что она может составлять только "скрепу" — нераздельное единство со своим "формовщиком". Поэтому опредмечивание мира есть его разрушение и утрата. Опредемчивание и объективация равнозначны разрушению органического единства противоположностей, наблюдаемому в предметном бытии, где каждый оказывается какой-то одной из противоположностей — отдельной, изолированной, не составляющей "пары" с другой: "одни ведут, другие следуют". Так впадают в "крайность", "неумеренность", "излишество", которые приводят к гибели не только ведомых, но и ведущих. На это намекает слово "поднимаются" — цзо. К его более обычной, основной, семантике относятся значения: "разрушать", "ломаться", "подавлять", "оскорблять". Лаоцзы подчеркивает безличие такого нецелостного бытия многократным повторением неопределенного местоимения хо — "некто", в переводе: "одни" — "другие".

30. Ключом к этой главе является слово го с его основными значениями: "плод", "результат", "осуществлять", "становиться фактом", "действительный". В соответствии с контекстом оно переведено здесь как "сбывается" и указывает на то, что происходит непреднамеренно, спонтанно, "вырастая" из своего "корня" — самости, подобно плоду на дереве. Это сущностное становление по принципу триединства, противостоящее отрицаемому в предыдущей главе опредмечиванию. Кульминацией такого предметно-различительного подхода является попытка навязать свою волю миру с помощью оружия

и войны. Здесь же дается и главный ориентир основанного на объективации и опредмечивании эмпирического становления: сила возмужалости, зрелости как высшая ценность, под которой имеются в виду не только физическое состояние, но также материальное и социальное положение (см. об этом главу IV первого раздела книги). Символом этого земного самоутверждения выступает бесплодный колючий кустарник, соединяемый тут же с мыслью о неурожае и голоде. Ему и противопоставляется "плод" — животворное событие бытия, которое "сбывается".

31. Одна из центральных глав, посвященных военной теме. Наряду с отрицанием войны, в собственном смысле, этот образ раздваивается и подразумевает также "войну" как сущностное самостановление личности. Ведущими являются понятия "правого" и "левого". Они достаточно емки по смыслу. Ю — "правая сторона" еще означала "почитаемый", "сильный", "запад", "правильный", "почитать", "помогать". Основными значениями цзо — "левой стороны" были также "низкий", "слабый", "неправильный", "восток", "презирать", "понижать". В Древнем Китае левая сторона в целом, за исключением немногих случаев (скажем, левого места на боевой колеснице), считалась менее почетной, чем правая. Но в философии Лаоцзы приниженность, имевшая метафизический смысл, была основой, источником высокого положения (см., напр., 39, 66) и потому обладала наивысшей ценностью. Правая и левая стороны составляли пару противоположностей, входившую в ряд других, совпадающих с ней и между собой пар, равнозначных триединству — лиминальной единице. Правой стороне соответствовали единица, наличие, Свет (Ян), самец, жар, движение, дерзость, жизнь через "убийство", левой — двойка, неналичие, Тень (Инь), самка, холод, покой, смерть, ведущая к воскрешению. Обрядность у Лаоцзы тоже оказывалась разделенной на противоположности, из которой "правой" была похоронная, а "левой" — праздничная (см. главу I первого раздела книги). В фразе: "Благородный муж обычно самой ценной стороной считает левую" другими основными значениями слова "обычно" — *цзюй* являются: "сидеть", "неподвижно находиться", "помещаться где-либо", "жить", "жилье", "местопребывание". Оно явно составляет здесь пару со следующим за ним выражением "браться (буквально: использовать) за оружие", такую же, как "стоять" и "ходить" (25), то есть образует одну из главных в триединстве пар противоположностей покоя и движения. Пороговая единица при "движении" счета остается в "покое", неизменной, ее неизменность относится к левой стороне, подвижность — к правой. При движении — переходе направо — пребывать в неподвижности слева — таков один из парадоксов лиминальной единичности. Для единицы — наличия — жизни требуется переход к двойке — множеству — неналичию — смерти, то есть война — убийство единицы, в резуль-

тате которого она только и получает свою "самость" — подлинное наличие и жизнь на грани неналичия и смерти. Это означает находиться и направо и налево одновременно — "посредине", между ними, их соединять.

Для Лаоцзы современное ему общество — "место смерти" (50), которое предпочитает "правую сторону", то есть войну и убийство. Он с сарказмом сравнивает военные действия с погребальным обрядом. В подтексте — мысль о том, что его напоминает общество в целом, весь человеческий мир. Жить в нем невозможно без мировой скорби.

32. Приводимые здесь идеи и образы рассмотрены в главе II первого раздела книги. К основным значениям слова "ничтожный" — *сяо*, наряду с отраженным в переводе, относятся: "маленький", "небольшой", "мало", "короткий", "узкий", "неважный", "малолетний", "пренебрегать", "наложница", "мелкий человек". Понятие "гость" — *бинь* в исходном значении не просто гость, а "высокий гость", почетный; поэтому при своей приниженности и уступчивости, которые от него как от гостя требуются, он встречает весьма уважительный прием.

33. Состоит из четырех антитез. Кажутся расхожими мудрыми суждениями, но приобретают у Лаоцзы второй, скрытый план смысла. Взаимная противопоставленность членов внутри пар к концу даже внешне почти полностью снимается. Каждая антитеза есть целостность триединства, в котором первая, отрицаемая противоположность при переходе во вторую только и обретает истинный смысл и реальность. И эти четыре пары антитетических высказываний соответствуют четырем "переходам", образующим триединство: от Дао, рождающего единицу, до рождения тройкой "десяти тысяч вещей" (42). Дао — 1: знание, 1—2: способность (сила), 2—3: достаточность (в числовом выражении ограничение тройкой, равнозначной единице) и действие (осуществленность, оформленность единого), 3 — все множество вещей: долголетие, нескончаемо много лет жизни.

Под "умным" — *чжи* имеется в виду обладатель предметного знания. Оно у Лаоцзы заменяется глупостью, чтобы на их грани обрести "просвет" — высшее знание. В семантике "силы" — *ли* акцент на физической силе, тогда как "мощь" — *цян*, помимо значения физической силы, указывает еще на китайское акме — "сорокалетний возраст" — расцвет всех сил. Тезис о необходимости "знать то, чего достаточно", повторяется в главах 44 и 46. Раздваивается смысл в высказывании о "воле". Чисто грамматически вполне допустим перевод: "кто действует с настойчивостью, обладает волей". *Цян* — "могучий" может иметь здесь значение — "настойчиво". Но двусмысленность, видимо, сознательная: в рамках извест-

ного, общепринятого намекнуть на то, что делает его сомнительным. "Место" отмечает "порог" эмпирического существования, пограничное положение, грань жизни и смерти. Пребывание на нем и является гарантией долговечности. Кто "вечно живет", тот "не уходит" именно с этого пограничного места. "Уходить" — слово *ван* с семантическим спектром: "убегать", "отсутствовать"; "не быть дома", "терять", "погибать", "умирать", "забывать". О проблеме достижения бессмертия в учении Лаоцзы см. главу IV первого раздела книги.

34. "Широта" — *фань* в исходном значении: "бурный разлив", "наводнение", "разливаться", "переливаться", поэтому первая фраза в дословном переводе: "Как бурно разливается великое Дао!" Выражение "находиться слева, справа" разворачивается в такой ряд значений: "по левую и правую руку", "на противоположных сторонах", "со всех сторон", "кругом", "повсюду", "управлять", "помогать", "поддерживать", "вблизи", "приближенные", "ближайшие помощники". Дао и повсеместно, и наиболее близко, и его управление не отличается от помощи, поддержки. Так возникает ассоциация с образом матери. На него уже прямо намекает слово "опираться", "опора" — *ши*, под которым в древнекитайском языке подразумевалась прежде всего мать. Мотив о безотказности Дао в отношении вещей тот же, что и в главе 2 "Даодэзина".

"Великость" Дао вполне тождественна его имени "Великое" (25). Оно "велико", то есть "старше" (у слова "великий" — да есть значение "старший", "первый"), первичнее остального в качестве триединства — все вмещающей пустой емкости. Отсюда и его приниженность: чтобы оставаться пустым, вместительным, уступая себя, свое место другим. По той же причине Дао не может быть господином, хозяином вещей. Им предоставляется полная свобода вмещаться в эту всеобъемлющую бытийную емкость, не дожидаясь "чьего-либо приказа" (51). Следование триединству может быть только спонтанным, самостным. Триединство составляет и композиционную основу главы, раскрывающую главные этапы в жизни чувственного бытия. Первая позиция в триединой схеме — рождение вещей, вторая, "материнская" — обеспечение их "одеждой и пищей", то есть "вращивание" (51), третья — "возвращение" к изначально единому в тот момент, когда они умирают.

35. О заключенной здесь философии вкуса см. главу III первого раздела книги. В первой строке говорится о "держании", в последней — об "использовании". Оба эти понятия относятся к третьей позиции триединства, указывающей на "сгущенность", то есть на полную осуществленность "образа" (21), которой в триединой структуре чувственных восприятий соответствует вкус (первые две занимают последовательно зрение и слух).

"Проходящие странники" — многозначительное выражение. "Проходящие" является тем же словом, что и "миновать" — *го* в главе 64,

характеризующее "скопище людей", "толпу". А "странник" — кэ указывает на "гостя", но в отличие от понятия, упоминаемого в главе 32, в нем подчеркивается значение "человека со стороны", "иноземца", того, кто "живет на чужбине", "имеет временное пристанище". Он покидает свой родной дом, которым для всего сущего является Дао, и, "проживая на чужбине" (в обособленности эмпирического существования), "проходит мимо" родных стен, уже при жизни больше туда не возвращаясь, привлекаемый сугубо внешним, поверхностным.

Такому скитальничеству противопоставляется "уход" мира к "держателю великий образ". "Образ" указывает на первую определенность изначального Дао как единицы. Его обладатель — это та "долина" (28), в которую "стекается" Поднебесная (32). При "уходе" к нему Поднебесная начинает составлять с ним единое целое, становясь такой же, как он, беспредельной вместительной емкостью — "душевной чашей" (29). Это и будет возвращение домой, к истинному бытию. Слово "уходить" — ван (иное, чем в главе 32) означает также: "проходить", "уходить в прошлое", "умирать", "прошедшее", "прошлое", "смерть". Поднебесная, "уходя" к обладателю "великим образом", "идет мимо" предметного бытия, на нем не задерживается и оказывается по отношению к нему в "прошлом", то есть для эмпирической действительности "умирает", но ее "смерть — уход" такого же характера, как и у достигшего идеала вечной жизни (33). "Уход" Поднебесной и его "смерть" вполне идентичны. Это вечность на грани отсутствия и пустоты, которая оборачивается беспредельной полнотой жизни. Потому такой "уход" и "не причиняет вреда".

36. В этой главе нередко усматривают апологию политической хитрости. Но такой подход возможен только при буквальном понимании текста. Если и может тут идти речь о "хитрости", то она изначально относится к Дао, которое остается "скрытым" (4, 41) благодаря тому, что "действует в бездействии" (37).

Исходный тезис: противоположности "друг друга порождают" (2) и по отдельности не существуют. Каждая из них, будучи обособленной, неизбежно сменяется другой. Первые четыре высказывания проникнуты саркастической интонацией. Лаоцзы, как бы исходя из привычной для современных ему правителей психологии, советует им: хотите ослабить, повергнуть противника, тогда сделайте его сильным, дайте ему все. В подтексте этих рекомендаций уступчивость проглядывает как главный политический принцип Лаоцзы.

Сверхсильная слабость означает "использование" Дао (40), а "использование" разворачивается у Лаоцзы в ряд тавтологических значений полезности, пригодности, вечности, наличия, единичности (см. главу I первого раздела книги). "Слабость" подразумевает единичность Дао, совпадающую с бытийностью, которая обретается в "про-

межутке" между противоположностями, на грани полного бессилия. И потому она в сравнении с масштабами предметного бытия, конечно, трудно уловима, "скрытна", "крошечна" и образует именно "просвет" — высшую интуицию Дао при его самоопределении в качестве единого. "Глубина" — *юань* относится тоже непосредственно к Дао (4), а также к сущности "сердца" (6), с семантикой: "пучина", "бездна", "бездонная глубина", какой и является Дао в смысле бытийной емкости — пустоты, "уступающей" свое место абсолютно всему. "Выплыть" обозначается тем же иероглифом, что и "оторвать" — "то" в главе 54, где говорится об "умеющем охватить (дословно: обнять)", которого "не оторвать". "Обнимают" же в "Даодэцзине" единицу, единое (22). По этим семантическим созвучиям, "не выплывать из глубины" значит быть способным "неотрывно" следовать Дао, "держат" его "в объятиях". "Бразды правления" — *ли ци* в своем исходном основном значении "острого оружия" трактуются у Лаоцзы в целом негативно (см., напр., в 57), но в этой исполненной сарказма главе они связываются с метафизикой уступчивости и самоумаления. И в межгосударственных отношениях лишь приниженность обеспечивает власть над миром, под которой имеется в виду достижение всеобщей абсолютной целостности. Не обнаруживать "бразды правления" есть, по сути, то же самое, когда мудрец "не желает выставлять на обозрение свои достоинства" (77).

37. Глава строится на противопоставлении двух понятий: спонтанного "преобразования" и сознательного "возрастания". О "возрастании", указывающем на эмпирическое становление вещей, говорится также в главах 2 и 16. "Преобразование" — *хуа* встречается еще только один раз и связывается, как и в данном случае, с "бездействием" правителя-мудреца (57). "Владетели и царь" могут следовать Дао, именно как принципу бездействия, равнозначного действию. Подразумевается "действие" правителя, составляющего целое с Поднебесной (13) в качестве всеобъемлющей порожней емкости — "душевной чаши" (29), который, "вмещающий" (21) вещи, "находит" им "применение" (28), делает их пригодными, "готовыми чашами" (67), то есть пустыми, способными вмещать по его образцу, а образец этот — самость (25), и потому вмещаться и становиться вместительными вещи могут только самопроизвольно, спонтанно. В таком возвращении к своей чашности, обретаемой при рождении (когда "первозданное рассыпается на чаши" — 28), и заключается "преобразование". Эту "преобразовательную" роль правителя Лаоцзы разыгрывает здесь от себя лично.

"Желание" — *юй* синонимично в "Даодэцзине" сознательной устремленности, "воле" — *чжи*. Это наиболее очевидно в главе 3, где "ослабление воли" приравнивается отсутствию знаний и желаний. Желают то, что знают, различают, считают ценным.

Многозначительна семантика слова "укрощать" — *чжэнь*: "давить", "прижимать", "задержать", "остановить", "обуздать", "успокоить", "умиротворить", "стабилизировать". Тут исходным является значение "прижать", "придавить", то есть положить какой-то груз и тем самым задержать, приводя к покою и стабильности, — явная ассоциация с "тяжестью" и "тяжелой поклажей" (26).

38. Центральная глава в отрицании традиционной обыденной морали. Формулировка "преисполнены намерения действовать", букв. перевод: "есть, что, для чего делать", указывает на исходный и главный в ней принцип разделения предметного бытия на разные по ценности предметы и обусловленного этим целенаправленного практического действия. Она отрицается как "низшая добродетель" в противопоставлении с основанной на трансцендентности Дао "высшей добродетели". "Верх" и "низ", "высшее" и "низшее" составляют у Лаоцзы противоположности, которые отдельно существовать не могут, и подлинно "высшим" является только то, что расположено между ними, в "промежутке", на их грани. Такой лишь и выступает высшая нравственность, "добродетель", граничащая с отсутствием нравственности, "недобром" (см. главу V первого раздела книги). А мораль расхожая, "низшая" представляет собой выпячивание нравственности и добра в противовес аморализму и злу. Завязанный моралист пребывает всецело в сфере чувственного бытия и "накапливает" нравственные ценности так же, как богатч "редкие товары", не ведая, поглощенный предметной множественностью, о том, что составляет источник ее целостности и жизни. К "низшей добродетели" отнесены человечность, справедливость и ритуальность. Определение "высшая" к трем ее составляющим отмечает в них ближайший, самый низкий уровень отхода от "высшей добродетели" — грани единого целого. Эти этические нормы, как и эмпирическое становление, которое они обосновывают, предстают негативным искажающим соответствием триединой структуры Дао в ее нравственном аспекте. "Низшая добродетель" — отрицательный аналог "высшей добродетели", тождественной Дао, который находит свое самоопределение в "порождении единицы". Она противостоит Дао Лаоцзы как этическому учению в целом (67). "Человечность" (которая понималась прежде всего как "любовь к человеку") — это прямое искажение "материнской любви", "справедливость" выступает таким же искажением "бережливости", а "ритуальность" — уступчивости (там же). В числовом обозначении они в негативном плане отражают соответственно 3 перехода: от 1 к 2, от 2 к 3 и от 3 ко множеству вещей.

В понятии "различать заранее" слово "различать" — *ши* (встречается еще в 15) указывает на "знание" с исходным значением: "различать", "отличать", "распознавать", которое и передается в переводе. Оно также означает: "запоминать", "метка", "знак". Это

фиксированное различие предметов. А "заранее" значит до того, как что-то происходит, и прежде, раньше других, в том числе и потомков. Все это составляет рациональную сторону познания, отрицаемую Лаоцзы.

39. Приводится развернутая структура истинно-сущего. "Единое" дословно: "одно", "единица" понимается здесь в двух смыслах. Прежде всего относится к каждой отдельной области действительности как обеспечивающее не просто ее жизнь, а самость. Жить — значит быть самими собой: Небу — чистым, Земле — устойчивой и т. д. Это и есть обретение каждым предметом своей единичности-единственности. Но такая единичность в то же время совпадает с единством не только внутри одного какого-либо предмета, но и его со всем остальным. Исходным в этом единстве является целостность пары. Шесть перечисленных областей действительности распадаются на пары противоположностей: Небо и Земля, душа и долина, вещи и правитель. Отсюда и подведение их под общее определение как пары противоположностей знатности и хунородства, верха и низа. У Лаоцзы ведущим в создании целостности пары выступает второй ее, относимый к "низу", член, в данном случае: Земля, долина и правитель. Без принижения правитель не может быть самим собой, то есть, собственно, правителем. И как каждая пара, становясь третьим компонентом наряду с двумя входящими в нее членами — их целостностью, является триединством, так сочетаются друг с другом и сами эти пары. Единое Неба и Земли "коренится" в пустоте долины — "тройки", рождающей десять тысяч вещей (42), и ею оказываются "владельцы и царь", которые выполняют функцию "царя" главы 25.

"Сирий", "вдовый", "убогий" — традиционные уничижительные самоназвания князей, заменяющих в их речи местоимение "я".

Высказывание: "все части, из которых состоит повозка, повозкой еще не являются" буквально значит: "в полном перечислении повозки нет повозки". Иногда допускают наличие вместо иероглифа "повозка" сходного с ним по написанию, но с другим значением: "слава". Тогда получается иной перевод: "При помышлении о славе ее не имеют".

40. Дается схема миротворения по принципу триединства. Ее числовое выражение приведено в главе 42. Возникновение наличия от неналичия соответствует порождению тройки двойкой, а вещей от наличия — их созданию тройкой (об этой схеме и составляющих ее понятиях см. главу I первого раздела книги). Первые две строки по смыслу совпадают в обратном порядке с двумя последними: первая с четвертой, вторая с третьей. Это две пары высказываний, в которых говорится об одном и том же, но в противоположной последовательности. "Движение" указывает на переход от неналичия к наличию (наличие — единица, мужской элемент, движение), "использование"

— на поворот от наличия к десяти тысячам вещей (10 000 — четное число, множество, а это уже обращает к двойке, женскому элементу, слабости, покою). "Использование" обозначает вещьность — сущность того, что "используется", вещьность Дао как слабость оказывается сущностью чувственных вещей, их вещьностью. См. также главу 11, где главным в наличии, вещьности предметов является неналичие.

"Обратный ход" — перевод иероглифа *фань*: "опрокидываться", "перевертываться", "обратная сторона", "наизнанку", "противоположность", "бунтовать", "идти против", "обвинять", "раскаиваться", "двигаться в обратном направлении", "возвращаться". Семантика "движение" — *дун*: "сотрясаться", "двигаться", "перемещаться", "становиться другим", "меняться", "нарушать", "приводить в беспорядок", "воздействовать", "переход", "перемена", "поворот", "перелом", "преобразование", "действие". А "слабость" — жо означает не только отсутствие силы, но также — "уменьшать", "утрачивать", "юный".

41. Относимое к "мужам" определение "низший" идентично тому, что дается "добродетели" в главе 38. Оно характеризует сугубую ориентацию на эмпирическое предметное бытие. При такой ориентации существенным признаком Дао становится комичность. Смех вызывает мнимая противоречивость Дао, которая формулируется в "веских суждениях". Что может быть для ограниченных рационально-практическим нелепее и смешнее предметной ничтожности Дао с выраженной в ней претензией на всесветную великость? Замечается только его чувственно воспринимаемая "слабость" — малость, незначительность. Быть подобным, походить, казаться — значит иметь какой-то внешний вид, образ, облик. Дао является триединством, тремя в одном, где третье указывает на целостность первых двух — противоположностей, и ее образом, ликом выступает вторая, "нижняя", "женская" противоположность, которая дает границу, очертание, форму первой, ее определяет. Каждая вещь в истинном сущностном смысле существует только на грани своей противоположности, и в предметном бытии лишь в "низком" может проявиться "высокое". О том же говорят понятия квадрата, чаши, мелодии и образа, относимые к "великим". Квадрат так расчленяет, оформляет круг, что в форме круга — квадрате проглядывает круг: квадрат без углов. А "нет углов", то и "не режет" (58). Изделие — та же чаша: все вмещающая бытийная емкость, дающая жизнь; ее позднее завершение противостоит раннему концу тех, кто "действуют вопреки Дао" (30, 55). Завершение чаши — не конец жизни, а жизнь вечная, ибо, будучи поздним, указывает на долгое изготовление, "позднее" (в переводе: "не скоро") синонимично в данном случае "долговечному", каким и является Дао (16). Мелодия, тона связываются с гармонией (2), в которой на первом плане — значение нерасчлененного, "смеси"

(напр., в крике младенца, названного в высшей степени гармоничным, — 55), а "смесь" равнозначна созданию "одного", единого (14). И поскольку в слове "беззвучная" исходным и основным является понятие редкого, уникального, то беззвучная мелодия — это звучание, сливающееся в один-единственный звук на грани всех звуков и тождественный музыке бытия. Об образе, не имеющем формы, см. комментарий к главе 14. О понятиях квадрата, чаши и образа в философии Лаоцзы см. также главу I первого раздела книги.

"Дать взаймы" — значит обеспечить самопорождение вещей, единичность-бытийность каждой из них посредством предоставления им для вмещения пустого свободного места, которое вернуть в качестве долга они могут только при возвращении к своему сущностному "я", составляющему минимум предметного наличия, делая то место, что заняли, снова максимально пустым. К числу основных исходных значений слова "безыскусная" — *чжи*, применяемого здесь для определения "правдивости", относятся: "залог", "соглашение", "договор". Они тоже в данном случае вполне подразумеваются и служат раскрытию смысла последней строки о Дао как искусном заимодавце. Миротворение предстает соглашением, договором о займе, заключенным между Дао и миром, и его залогом. Гарантией исполнения является сама жизнь как возвращение к своей самости. Об этом метафизическом заеме говорится также в главе 79.

42. "Одна из центральных, самых важных глав, где впервые и только единожды во всем трактате в центр миротворения в качестве его промежуточного, а значит, и главного для Лаоцзы, звена ставится число, взятое в последовательном порождении первых трех чисел числового ряда. Рассмотрению этого числа вместе с упомянутыми затем понятиями Тени — *Инь*, Света — *Ян* и дыхания — *ци* посвящена глава I первого раздела книги.

По наиболее распространенной в комментариях традиции, принятой и многими современными исследователями, самого понятия числа как такового здесь нет, ибо под "единицей", "одним" понимают *ци*, под "двумя" — *Инь* и *Ян*, под "тремя" — Небо, Землю и человека. К абстрактному числу, отделенному от вещей, не только в Китае, но и во всем мире, включая его знаменитых апологетов — пифагорейцев, приходили, конечно, не сразу, постепенно. Этот процесс в китайской культуре имел к тому же свою специфику в подчеркивании вещественной сущности числа. Но Лаоцзы имеет в виду не абстрактное число и не просто счет, а число пограничное, лиминальное, на грани собственного отсутствия, как то, что противоположно вещи и составляет истинное бытие. У Лаоцзы в ничто, неналичии заключается источник наличия, бытия, жизни, и самым близким к нему оказывается именно число. Поэтому включение *Инь*, *Ян* и *ци* в числовые показатели не

представляет никакого труда, и то же самое можно проделать почти со всеми понятиями "Даодэцзина". Дао как лиминальное число — бездонная, абсолютно все вмещающая бытийная емкость. Способность так вмещать не только не ставит под сомнение, а, напротив, утверждает его самостоятельную, вполне независимую от чувственных вещей сущность. Эта сущность тоже получает у Лаоцзы название "вещи", но как раз не чувственной, а числовой.

Основные лексические значения слова *Инь*: "северный склон горы" или "южный берег реки" (находящиеся в тени), "пасмурный", "мрак", "тьма", "впотьмах", "скрытно", "молчание", "время", "женское", "коварный". Ему противоположна семантика *Ян*: "южный склон горы" или "северный берег реки" (солнечные), "солнце", "солнечные лучи", "свет", "тепло", "ясный", "внешний", "мужское", "открытый", "притворяться". Семантический спектр *ци см.* в комментарии к главе 10.

Об уничижительном самоназвании правителей "сирый", "вдовый" и "убогий" см. комментарий к главе 39. В словах Лаоцзы о том, что для него оно — поучение, слышится едкая ирония. Это было уже пустой языковой условностью для современных ему правителей, погрязших в произволе и насилии, которые и отрицаются как несовместимые с жизнью в конце главы.

43: Раздумье о том, как мир может вернуться к своему истинному бытию. Две первые фразы составляют между собой явный параллелизм: "мягчайшее" дублируется "неналичием", а "твердейшее" — "тем, что не имеет промежутка". "Твердейшее" дословно: "предельно твердое" — *чжи цзянь*, и само "твердое" непосредственно соединяется с силой (78), сила — с оружием (76), оружие — с латами (50, 80). "Твердое" в древнекитайском языке служило постоянным эпитетом для *лат* и нередко это слово заменяло. Многозначителен и глагол "проходить", "входить" — *жу*, который встречается еще в главе 50 в выражении: "входя обратно, умирают", в буквальном смысле: "уходят в смерть" — *жу сы*. Лишенное промежутка ассоциируется в "Даодэцзине" с латами, оружием, войной — кульминацией соперничества, противоборства и с "местом смерти" как с тем, куда "входят". Это наличие, противопоставляемое неналичию. Оно выступает в качестве множества раздробленных единичностей, непроницаемых друг для друга, как латы для оружия. Такая взаимная непроницаемость символизирует распадение единого целого, происходящее в "месте смерти", где единичное выделено односторонне, незавершено, не соединено с противоположным ему неналичием — множеством. Поскольку противоположности "друг друга порождают" (2), то обособленное наличие неизбежно сменяется неналичием — смертью. В его переходе к ней и заключается "проскакивание" неналичия

— мягчайшего в твердейшем. Весь вопрос в том, чтобы этот переход состоял не в замене смертью наличия — жизни, а в целостности, достигаемой пребыванием на грани, в "промежутке" между наличием и неналичием. "Неналичие" — ую здесь дословно: "отсутствие наличия", то есть уже в его названии, понятии, сущности подразумевается связь с наличием как с тем, что ему противоположно. Их "промежуток" и есть истинное бытие, вечная жизнь. "Овладеть" в последней фразе — это перевод слова цзи с его исходным основным значением: "догонять", "настигать". Поднебесной предстоит, не утрачивая наличия, "угнаться" за указанным выше "промежутком" — "отсутствием наличия". От наличия требуется не выпячиваться и не замыкаться в непроницаемой броне утверждающейся единичности, а "настигнуть" неналичия и с ним вместе "скакать". Средством для этого становится "бездействие" наряду с "учением, невыразимым в слове". "Бездействие" — предел "умаления", грань неналичия (48), и к ней же относится бессловесный, молчаливый наказ "мало", букв.: "Редко" значит: неповторимо-единственным, уникальным образом, сугубо индивидуально.

44. Сбережение жизни противопоставляется погоне за славой и богатством. Внешне это аргументируется тем, что предпочтение какой-то крайности в предметном бытии неизменно приводит к ее противоположности: тщеславие лишает славы, жадность разоряет. Но в реальности, на протяжении одной человеческой жизни, так, увы, чаще всего не происходит и потому за очевидным неправдоподобием утверждаемого проглядывает второй смысловой план. Слово "расплачиваться" — *фэй* кроме указания на "расходы", "трату" означает: "ущерб", "износ", а также: "не щадить", "не жалеть". А "убыток" выражен тем же словом, что и в главе 33, — *ван* (см. коммент. к этой главе), в котором на первый план выходит значение "гибели", "смерти". Гонясь за славой и наживой, люди утрачивают главную ценность — свою жизнь.

"Остаться в живых" — перевод иероглифа *шэнь* — "тело", в нем тут среди других его значений (см. о них в коммент. к главе 13) акцентируется, наряду со "стволом" и "руслom", семантика "жизни" и "возраста". "Жизнь" — вот что составляет главное в человеке, его "ствол", "русло". Но жизнь, конечно, не просто эмпирическая. Ее определяет знание "достаточности" и места "остановки". Основные значения "достаточности" — *цзу*: "нога", "стопа", "подставка", "основа", "быть достаточным", "восполнять", "полный", "быть способным", "годиться", "заслуживать", "быть богатым", "достаток". "Остановиться" — *чжи* кроме этого означает: "нога", "стопа", "стоять неподвижно", "останавливаться на ночлег", "поселяться", "останавливать", "прекращать", "остановка", "предел", "граница". В обоих словах исходным является значение "ноги", "ступни", и это сразу

вызывает ассоциацию со строкой главы 64: "Далекий путь берет начало с пяди под стопой". "Далекий" буквально — "в тысячу миль". О метафизическом смысле понятий "достаточности" и "остановки", указывающих на лиминальную единицу с тождеством в ней покоя и движения, потенции и действия, см. главу I первого раздела книги. Пребывание на границе своей эмпирической личности и всего остального на "пороге" жизни, где умещается только "стопа", лиминальное "я" человека позволяет ему находиться одновременно всюду, в целостности триединства, обеспечивающего жизнь вечную.

45. Подобие высшего качества своей противоположности такое же по смыслу, что и в главе 41. Исходными, подводящими к пониманию остальных являются "совершенство" и "полнота", сближаемые с "изъяном" и "пустотой". "Совершенство" — перевод слова *чэн*, которое в нескольких случаях связывается с понятием "чаши", обозначая ее "завершение" и "готовность" (41, 67). И здесь *чэн* подразумевает прежде всего качество чаши, чашность, поскольку этимологическое значение сопоставляемого с ним понятия "изъян" — *цюэ* — "разбивание чаши". В исходном смысле полная сформированность, готовность чаши сближаться с ее разбитостью. И так же непосредственно связаны с чашностью понятия "заполнения" и "пустоты", тем более что "пустота" — *чун* этимологически указывает на "пустоту чаши", встречается еще в главах 4 и 42. Речь идет о метафизической бытийной емкости, об ограниченной пустоте, обеспечивающей существование на своей границе, на грани неличия и пустоты. Прямота настоящая, существующая на самом деле, в сущностном, бытийном смысле походит на извилистость потому, что существует только на грани собственного отсутствия, на переходе к противоположному ей качеству. И то же самое относится к "мастерству" и "красноречию". Каждое из этих качеств составляет "пару" с соответствующей ему противоположностью и, достигнув "верха", высшей степени, становится "третьим" — целостностью "пары", как той первой противоположностью, к которой "возвращается" вторая, ограничивая и придавая ей свою форму. А это уже будет триединство, формулируемое в конце главы в понятиях "поспешности" и "покоя". "Победа" поспешности над холодом относится в числовом обозначении к единице, мужскому элементу, связанному с движением и теплом, но для ее полной сформированности, "совершенства" требуется переход к двойке — множеству, женскому элементу, покою. Так "самка побеждает самца" (61). И в результате господствует "главное" — "покой" как женский лик мужской единственности, единое, целостность мира.

46. Здесь главным является понятие "достаточности", о котором см. комментарий к главе 44. Вообще, эти две главы между собой очень близки, только в 46-й еще сильнее выделяется мысль о "до-

статочности" с резким противопоставлением тому, что ей в наибольшей степени противоположно — войне. Знание достаточности сводится к ограничению себя своей единичностью — единственностью, вмещающей весь мир. Это и есть "достаток" или "богатство", о котором говорится в связи с той же идеей в главе 33. И в таком "достатке" тоже прямая ассоциация с "корнем" жизни, истинным бытием, предстающим в образе унавоживающего поле скакуна. Скакун — боевой конь, но он переводится в разряд животных, используемых для сельскохозяйственных работ. Война не относится к "хлебу" жизни — сущности, самости мира и человека. Строка: "боевых коней растят в походах" в ближайшем смысловом плане подразумевает, что из-за нехватки коней в военные походы берут кобылиц, которые рожают жеребят прямо на поле брани. Эти жеребята — образ человека в современном Лаоцзы обществе.

47. Отрицание эгоистической любознательности и многозначства. "Дверь" — ху имеет еще значения: "двор", "дом", "семья", "отверстие", "нора", "пещера" и синонимична смыслообразу "ворот" (1, 6, 10, 52, 56). Это "дом" бытия, метафизическая емкость, куда "стекаются" все начала и концы мира. "Выходить", "уходить" здесь то же слово, что и в главе 50: "выходят, чтобы жить", буквально: "выходят, уходят из жизни". "Подглядывать из окна" — сатирический образ любознательности, выделяющий в ней мотив нескромного любопытства в сочетании с попыткой его скрыть. Лаоцзы говорит об истинном знании, подразумевая под ним интуицию как изначальную целостность жизни (см. главу III первого раздела книги). Ему в подтексте противопоставляется предметное знание, многоопытность, многознание, которые знанием не признаются. Далекость ухода раздваивается по смыслу, ибо, с одной стороны, означает физическое расстояние, а с другой — намекает на метафизическую даль, на удаленность Дао (25), добродетели (65) и на интуитивное обнаружение их человеком в своей собственной сущности (80). Все самое далекое от него во вселенной оказывается и наиболее ему близким: прямо "под стопой" (64) или, как в этой главе, в стенах его родного дома, в "я" личности.

В строке: "он прозревает в то, чего не видит", "прозревает" — перевод иероглифа *мин* с его исходным и основным в "Даодэцине" значением "просвета". По другому варианту текста вместо этого слова стоит его омоним — "имя", "именовать". Тогда получается такой перевод: "он именуется то, чего не видит". Смысл от этого не меняется, поскольку "имя" сливается у Лаоцзы с "просветом". "Именовать" и значит находиться в "просвете", "прозревать".

48. Начинается с вопроса об обучении, подводящего к главной политической злобе дня — к проблеме "взятия Поднебесной", обретения власти над миром. "Прибыток" и "умаление" внешне относятся

к знанию и тому, ради чего его получают: престижа, власти над людьми, достигающей своего апофеоза в мировом господстве. Для Лаоцзы учение и Дао несовместимы. Он допускает лишь возможность "учиться быть неученым" (64), то есть приравнивает истинную ученость к ее отсутствию. Древнекитайские слова "учение", "учиться" — сюэ (другие их значения: "школа", "ученость") подразумевают прежде всего подражание, следование примеру, образцу, норме. А в Дао как самости акцентируется развитие на собственной основе. В контексте главы и "Даодэцзина" в целом выражения: "иметь каждый день прибыль" — жи и и "ежедневно терпеть умаление" — жи сунь содержат второй смысловой план, связанный с тем, что у слова жи значение "каждый день", "ежедневно" производно от исходного: "солнце", "солнечные лучи", вызывающего ассоциацию с мужским элементом Ян — Светом, изначально тоже солнечным (о Ян и его оппозиции Инь см. коммент. к главе 42). Следовательно, от учения Ян — в "прибытке", возрастает, а при обращении к Дао — "умалется". Ян соответствует единице и наличию и не мыслится без перехода к женскому началу Инь — Тени, то есть к двойке — множеству и неналичию, с которыми составляет "пару" или целостность триединства — осуществленность, истинное бытие. Умаление солнечного света — жи сунь и знаменует переход от единицы к двойке, от наличия к неналичию, от Ян к Инь, ведущий к созданию единичности лиминальной уже как грани, границы, очертания всего и вся. Отсюда и явный параллелизм строк: "Умаление за умалением" и "Сокровенное за сокровенным". (1). Ян указывает еще на движение, а Инь — на покой, поэтому умаление Ян и означает снижение активности до состояния бездействия на грани абсолютного покоя. О бездействии как действии см. комментарий к главе 37. Наряду с ним Лаоцзы использует понятие "недеяния" — у ши, составленное из двух слов: у — "нет", "не имеется", "неимение" и ши — "дело", "деяние", "занятие", "служба", "событие", "происшествие", "делать", "заниматься", "управлять", "практиковать", "служить". Как и о "бездействии", о "недеянии" говорится неоднократно (48, 57, 63). И оно тоже аналогично бездействию. Есть "дело": "дело бездействия" (2) или "недеяния" (63). Такое "дело" сводится к потенции, "способности" (8). И в данном качестве оно не только "дело", но и "событие", которым предлагается заменить все политические и военные события исторической действительности, нацеленные их инициаторами на захват власти и самоутверждение. Только это и есть, собственно, событие, ибо тождественно тому, что "сбывается", не навязанное извне, а вырастая из своего "корня" — целостности бытия (см. коммент. к главе 30).

Слово "брат", "взять" — цюй тоже постоянно встречается в "Даодэцзине" (29, 30, 48, 57, 61). Одно из его древних значений: "взять

в жены", и оно здесь тоже обыгрывается. Поднебесную можно только "взять в жены", ибо она — это вторая позиция триединой целостности, множество, *Инь*, женское начало, самка. "Самец" же, правитель, входя с ней в "пару", "уменьшает" свой мужской элемент *Ян*, свою силу и активность, поскольку в создании целого женскому началу принадлежит ведущая роль: "самка побеждает самца" (61).

49. "Незыблемость сердца" (дословно: "незыблемое сердце") — эмпирическое дифференцированное сознание с характерными для него разграничением и фиксацией умственных и чувственных образов (см. об этом главу III первого раздела книги). Отсутствие такого сердца представлено здесь как его "замутнение". Слово "мутить", "мутный" — *хунь* по смыслу вполне совпадает с иероглифом "смешивать", "смесь" (читается тоже *хунь*, но другим тоном и иначе записывается), используемым в главах 14 и 25 для обозначения Дао как вещи — целостности триединства, которое называется также добродетелью. "Замутнение" сердца и указывает на образование триединства "одним" — мудрецом, входящим в "пару" с "простыми людьми", буквально: "ста фамилиями". Путем к этому становится равное отношение к добрым и недобрым, честным и нечестным. О добре как о слитности индивидуальности с целым см. главы IV и V первого раздела книги. Доверие и честность, обозначаемые одним иероглифом *синь*, указывают на откровение Дао, которое с великодушием и доверчиво вмещает в свой "промежуток" — сферу истинного добра все противоположности, уравнивая их и тем самым наделяя полноценным нескончаемым бытием. Знаком возвращения к этому первоначальному состоянию и является то, когда "ребенок улыбается" — понятие, выражаемое здесь древнекитайским словом *хай*.

50. Одна из самых горестных глав "Даодэцзина". В ней почти каждое слово раздваивается по смыслу, затаивая за внешним смысловым планом иную сказание. Особую трудность для понимания и перевода составляет начало главы до первого вопроса. Дословный перевод этой части: "Выходят жить и входят умирать. Три из десяти — спутники жизни, три из десяти — спутники смерти, и еще три из десяти — их человеческая жизнь есть место смерти, по которому двигаются". Первая фраза подразумевает и такой смысл: "Выходят из жизни и входят в смерть". Китайский язык допускает также перевод "три из десяти" как "тринадцать", и тогда может возникнуть еще один вариант: "Есть тринадцать дорог жизни..." и т. д. Но этот последний вариант не вписывается в контекст главы, поскольку указанные в начале девять дополняются далее одним, десятым, составляющим с ними десятку, из которой делаются последовательные исключения. А десятка намекает на четное количество вещей ("десять тысяч"), происходящих от нечетно-тройки, тождественной при своем к ним переходе

триединству, лиминальной единице, Дао как единому (39, 42). Словосочетания "спутники жизни", "спутники смерти" встречаются также в другом месте (76), но в главе 50 они нуждаются в уточнении, требующем иного перевода. Исходное значение слова "спутники" — *ту*: "идти пешком". Именно оно подразумевается здесь в первую очередь. "Спутники жизни" — это отнюдь не те, кто сохраняют жизнённость, жизнестойки в течение всей своей жизни, но они ее "спутники" лишь потому, что только родились, находятся в истоке жизни, по нему "идут", "ступают". Такому "ступанию" противостоит то, когда люди забывают о чуде своего рождения и предаются эмпирическому становлению (о нем см. коммент. к главам 2, 16, 37). Это и будет их "движением" по "месту смерти". В результате они в конце концов и оказываются "спутниками смерти", то есть умирают.

Ключевым для понимания всей главы является смыслообраз "место смерти". Исходное значение употребляемого в нем иероглифа "место" — *ди*: "Земля", и в данном значении он часто ставится у Лаоцзы в "паре" с Небом (1, 5, 7, 23 и т. д.). Земля — это вторая позиция триединства, множество, женское начало *Инь*, покой, неналичие. Отсюда и ее связь со смертью. Но в паре с Небом Земля как смерть амбивалентна. Без нее невозможны истинное бытие, вечная жизнь. Каждая вещь относится и к единому, поскольку единична, и ко многому, являясь одной из множества. Ее единичность — это небесное мужское начало *Ян*, наличие, движение, а принадлежность множеству — *Инь*, элемент почвеннический, женский. Чтобы быть, то есть сохранять свою единичность, свое *Ян*, вещи требуется соединять его с *Инь* — смертью. Сама человеческая жизнь, включенная в существование "десяти тысяч вещей", как противоположность порождающего их единого, относится к сфере Земли, покоя, неналичия. И потому, чтобы оставаться в этой сфере, жить, следует составлять с ней "пару", не выпячивать единичное, уменьшать его *Ян*, активность (см. также коммент. к главе 48). Именно так поступает "умеющий заботиться о жизни". Здесь несколько неожиданно на первый взгляд упоминается о "суше", по которой он "идет". Почему вводится "суша" как противоположность водному пространству? В связи с этим обращает на себя внимание еще один семантический нюанс. В выражении "заботиться о жизни" иероглиф "заботиться" — *шэ* служил в Древнем Китае названием вида пресноводной черепахи, чья особенность заключалась в том, что она поедала змей и имела зигзагообразный складной щит на животе, который сама могла сложить и разложить. Змеи ассоциируются с земным злом (см. 55), вмещаемым мудрецом в целое добра, а складной щит напоминает "сложенное" из триединства единое. Если еще учесть, что мужское начало *Ян* воплощает сухость, а женское *Инь* — влажность, то необычность словоупотреб-

ления разъясняется. В человеческой жизни (а она как "людское Дао" явно противопоставляется "Дао Неба" — 77) люди выпячивают свое Ян — силу, наличие, сухость, практическую активность, ибо "всего превыше ценят жизнь" и тем самым разрушают пару жизни и смерти, обрекая себя в конечном итоге только на одну из противоположностей — смерть. В этом "сухом" обществе настоящий мудрец может представлять именно "водным" существом. В нем находит воплощение триединая целостность Дао, в которой ведущей является вторая, женская позиция (о "месте смерти" и других используемых здесь образах см. также главу V первого раздела книги).

51. Четыре первые положения, определяющие главные качества Дао, добродетели, вещи и обстоятельств, полностью совпадают с числовой структурой самостановления Дао как триединства в главе 42. "Дао рождает" — переход от Дао к 1, "добродетель взращивает" — от 1 к 2, "вещь оформляется" — от 2 к 3, "обстоятельства приводят к завершению" — от 3 к "десяти тысячам вещей". О том, что добродетель обозначает Дао как лиминальную единичность с ее структурой сложения от 1 до 3, см. главу V первого раздела книги. Это включает вещи и обстоятельства в состав добродетели. Речь идет о сотворении мира и каждой его мельчайшей части, а также об их бытии, возможных только в соответствии со структурой триединства. "Взращивание", развернутое в целую гамму своих различных проявлений (тоже, кстати, распадающихся, как в главе 2, на пару триад), и указывает на такое сотворение. Культ Дао и добродетели, идущий от "незыблемой самости", является вполне спонтанным и равнозначен для каждой вещи ее независимому, свободному самопорождению, включающему и "обстоятельства". "Обстоятельства" соответствуют третьей позиции триединства, или самому "промежутку" для "вмещения" — созидания вещей. "Обстоятельства" и есть пустое место, предоставляемое вещам, где они рождаются сами, самостоятельно. Об этом же говорит и заключительная триада тезисов, непосредственно подводящая к определению "сокровенной добродетели". Она приводится также в главе 10 и — с модификацией — в главе 2 "Даодэцзина", отражая, как и там, структуру триединства.

52. В главе идет речь о сущностном, бытийном самопознании, равнозначном творческому процессу. Два первых тезиса о "начале" и "матери" параллельны паре высказываний из главы 1: "Безымянность — вот начало Неба и Земли, в наличии же имени таится мать десяти тысяч вещей". Безымянность и обладание именем, неналичие и наличие — это и есть "мать", которой в главе 25 называется Дао как лиминальная единица или триединство. "Дитя" указывает на Поднебесную, "десять тысяч вещей", все сущее. "Окажется" дословно: "обрести". "Обретение матери" означает самопорождение вещи в пус-

той емкости Дао. Эта емкость или ограниченная пустота и есть "мать". Возникая на грани пустоты и ею, по сути, являясь, вещь в таком случае изначально уже содержит в себе свою "мать". "Узнавание" матерью дитя есть то же самое порождение вещи как грани, границы, которой она ограничивается, определяется, то есть получает смысл. Знание дает определенность, смысл познаваемому. Человек должен обнаружить в себе свою "мать" — триединую целостность мира, и тогда она его "узнает", придаст ему определенность, сделает индивидуальностью. "Слушаться" — иероглиф *шоу*, означающий также в других главах: "беречь", "придерживаться", "следовать". Именно он используется, когда говорится о необходимости "сберечь в себе женское" (28), "придерживаться середины" (5), "следовать" Дао (32, 37). В этот контекст вписывается и "дитя", которое "слушается свою мать". Речь идет о сбережении обретаемой в момент рождения самости, совпадающей с лиминальной единичностью-бытийностью. Эти высказывания о "матери" и "дитя" задают смысловую тональность всей главы.

Под "отверстиями" и "вратами" обычно понимают органы чувств. Но это понимание слишком узкое. "Отверстия" и "врата" — та же грань пустой емкости, сама емкость, бытийный промежуток. Исходное значение слова "запирать" — *сай*: "пограничный форт", "крепость на границе", "застава". "Открыть ворота", через которые проходят, значит оказаться в положении тех, кто "выходит" и "входит", "двигаясь" по "месту смерти" (50). "Закрыть" же "отверстия" и "врата" — это пребывать на грани наличия и отсутствия, в сфере истинного бытия. И такое бытие есть уже высшее знание — "просвет", совпадающий с упомянутым в начале главы материнским "знанием" (о "просвете" см. главу III первого раздела книги).

О "мягкости" Лаоцзы говорит постоянно (10, 36, 43, 52, 76, 78). Она указывает на всепроницаемость, обретаемую только в том случае, когда не открывают дверь, держат ее запертой и тем самым не покидают порога жизни.

И многозначительно подводящее итог всей главе слово "навык" — *си*. Его этимология восходит к тому, как птицы учатся летать: несколько раз взмахнут крыльями и полетят. Полет, умение летать совпадает с самим обучением. В этом, по Лаоцзы, и заключается вся "наука" жизни. Умение жить, сберечь свое бытие дается с рождения. А само бытие есть творческий процесс. Жить — значит творить.

53. О пожелании "знать немного", намекающем на пограничный характер истинного знания, граничащего с незнанием, см. главу III первого раздела книги. Во вводной части о "Пути" и "тропинках" неожиданные смысловые грани проступают в словах "сойти" и "ровен". "Ровный" (это определение "Пути" — Дао см. также в главах 14

и 41) указывает еще на то, когда готовят — обряжают тело умершего и выставляют его как предмет глубочайшего почитания в траурной обрядности. Это значение вполне может подразумеваться в связи с выдвинутым Лаоцзы тезисом о необходимости почитать смерть как важнейшее условие для достижения вечной жизни (33, 80). И в данном случае оно, пожалуй, даже акцентируется, поскольку следование по такому "ровному" пути противопоставляется возможности с него "сойти". У иероглифа "сойти" — и (дословно — "петлять", "идти зигзагами") одним из значений является: "выставить труп преступника на рыночной площади". Этот смысл и оказывается завуалированной характеристикой тех, кто "сходит" с "ровной", прямой дороги и "петляет" по "тропинкам". Слово "тропинка" указывает еще на значение, когда в спешке сворачивают в сторону, чтобы идти к цели напрямик, кратчайшим путем — явная аналогия "поспешности", критикуемой в главе 26. Люди "толпы", "массы" предстают в глазах Лаоцзы выставленными напоказ трупами преступников. Это соответствует тому, что он находит в самой предметной множественности зло и преступление, нарушающие целостность бытия (см. главу IV первого раздела книги). И нарушителями бытийного целого выступают у него знать, правители, власть предержавшие. Их характеристике посвящена вся остальная часть главы.

И здесь тоже за внешним скрывается более глубокий смысловой пласт. Другое основное значение слова "дворец" — "утро", связанное самым непосредственным образом с понятием "солнечных лучей" и потому вызывающее ассоциацию с мужским началом *Ян* — первой позицией триединства. "Блещет убранством" в дословном переводе: "в высшей степени вычищен, прибран". Это образ уповающих на силу и богатство правителей, которые выпячивают свое *Ян* и противопоставляют себя народу (см. также коммент. к главам 48 и 50). Но "вычищенный", "убранный" означает еще "убрать", "ликвидировать", "уничтожить". Крайнее усиление *Ян* приводит к его ликвидации. А *Ян* означает наличие, одну из обязательных составляющих истинного бытия. Так правители губят себя своими же руками. Это происходит потому, что они не составляют единого целого со своей противоположностью — народом, соответствующим женскому элементу *Инь* — Тени, Земле, второй позиции триединства (см. главу V первого раздела книги). В тексте главы данная позиция представлена в образе "поля". А целостность этой "пары" — правителя и народа — дана в понятии "житницы". Как известно, третья позиция триединства указывает у Лаоцзы на пустоту порождающей бытийной емкости. Но "житницы" здесь не просто "пусты", а "пусты" в крайней, чрезвычайной степени, в них нет "хлеба", дающего жизнь. Наречием "крайне", "в высшей степени" — *шэнь* определяется в тексте не только состояние "двор-

ца", но также "полей" и "житниц". Такая же иносказательность отличает заключительное описание знати. В нем подчеркивается выпячивание своей единичности за счет обладания "награбленным" наличием — множеством наиболее ценных и редких (тоже единичных) предметов чувственного бытия. "Чревоугодничать" дословно значит "пресыщаться питьем и едой", а "купаться в роскоши" — "иметь в избытке ценности и товары". Это указывает на выпячивание и обособление каждой из составляющей пару противоположности. Тем же наречием определяется и "ровность" Дао как "Великого Пути". Но здесь оно уже подчеркивает абсолютное выравнивание, равенство, тождество противоположностей, образующих триединство.

54. Раскрывается сущностное самостановление личности, совпадающее с мистическим познанием ею в себе всего мира. Смысловой тон здесь задают первые три предложения. Единица, возникая при своем "вставании", сразу "охватывается" двойкой, то есть попадает в "объятия" неналичия, покоя (см. главу I первого раздела книги). Эта "пара" создает, как известно, истинное бытие на грани наличия и отсутствия — переход от "трех" к "десяти тысячам вещей" (42), которые и называются в данном случае "сыновьями и внуками". "Не шелохнуть" дословно: "не выдернуть", "не выкорчевать" — намек на связь с "корнем" — Дао. Невозможность "оторвать" созвучна тому, когда "не выплывают из глубины" (см. коммент. к главе 36). Под "поминанием жертвами" имеется в виду жертвоприношения духам и предкам. У Лаоцзы духи сводятся к "духу долины" (6), а предком всего является Дао (4). Каждое понятие, составляющее первые три суждения, превращает их в одну из многих приводимых в "Даодэцине" формулировок Дао как лиминальной единичности или триединства. И потому в средней части главы центральным становится исходное, указывающее именно на этот смысл Дао понятие добродетели. Ее "совершенствование" противостоит украшенности живых трупов из главы 53. Под ним имеется в виду умение одного составлять "пару", целое со многим: с самим собой, семьей, селением, уделом, Поднебесной. Это и позволяет тогда то, с чем едины, в нем же самом "узреть", увидеть его интуитивно в тождественной ему сущности своего "я". "Отсюда" значит по себе, своей самости, входящей в целое мира.

55. Иносказательно раскрывается принцип истинного бытия как тождества возможности и действительности, способности и действия. Сжатую формулировку этого принципа представляет первое же, вступительное суждение, которое затем развертывается в остальную часть главы. Его дословный перевод: "Держать во рту (таить, скрывать в себе) толщину (глубину, тяжесть, обилие, полноту) добродетели — быть подобным (равным) красному ребенку". "Красный ребенок" — новорожденный, поскольку рождается с розовой кожей. Но "крас-

ный" (чи) означает еще "пустоту", то, когда "ничего нет", а "ребенок" (цзы) — "семя", "плод". Добродетельный приравнивается к плоду пустоты, ничто. Но ведь добродетель у Лаоцзы и есть бытийное пустое место, которым в числовом выражении является лиминальная единица или триединство. Полнота ("толщина") бытия дается каждому в момент его рождения. Неуязвимость этого бытия для обособленной предметной множественности чувственного мира имеет тот же смысл, что и в главе 50. Не случайно иероглиф "схватить" — бо, относимый здесь к попытке хищных птиц "схватить" (в переводе "заклевать") ребенка, используется в главе 14 при характеристике неуловимого для чувственного восприятия Дао. Истинное бытие как пустоту действительно невозможно "ужалить", "разодрать" и "схватить". На нее же указывает "слабость" и "мягкость", синонимичные у Лаоцзы всепроницаемости (см. коммент. к главам 43 и 52). Слабая и мягкая телесная конституция ребенка при его способности "держаться в горсти крепко" — образ всеобъемлющей бытийной емкости, пронизывающей мир и цепко держащей его в своей "горсти". В связи с этим впервые дается понятие сущностного становления, в котором начало, исходный момент, потенция равнозначны полной и конечной осуществленности: "всецелая развитость". "Развитость" — тот же иероглиф, что и переводимый в других главах как "возрастание" (2, 16, 37), указывающий на эмпирическое становление вещей. От последнего сущностное отличает именно целостность как самотождественное различие начала и конца по принципу счета до трех, не идущего дальше единицы и приводящего таким образом к триединству. О "сгущенности", означающей осуществленность, см. главу I первого раздела книги и комментариев к главе 21 "Даодэцзин". В "гармонии" тоже на первый план выходит значение цельности, "смеси" как в том, что определяет качество детского плача с характерной для него "немузыкальностью": нечетким разделением звуков, их недостаточной расчлененностью. Отсюда и переход к "знанию незыблемого" и "просвету", указывающих на ту же изначальную целостность жизни, но уже в качестве данной от рождения интуиции.

"Становиться взрослым, отходя от состояния младенца", — перевод по смыслу выражения, которое дословно значит: "увеличивать жизнь". Это синоним "возрастания" как эмпирического становления. По Лаоцзы, полнота жизни дается уже в момент рождения, и ее остается не увеличивать, а только беречь. Ее увеличить пытаются, когда "сердцем", то есть вполне сознательно, осознанно, рассудочно-практически, начинают управлять "дыханием", формовать свое "первозданное" — "толщину" бытия, называемую еще "чашей", которую тем самым "портят". О "дыхании" см. главу I первого раздела книги и комментариев к главе 10. Заключение, начиная с тезиса о "возмужалости", сменяемой "старостью", полностью повторяет конец главы 30 (см. коммент. к этой главе).

56. Глава посвящена рассмотрению цельного знания как бытийной, слагаемой триединством цельности жизни. И в самом ее начале дается сжатая классическая формула этого словесно невыразимого знания, которая раскрывается затем в следующих шести положениях. Данные положения уже встречались: первые два — в главе 52, последние четыре, в 4-й (см. коммент. к этим главам), но, соединенные здесь вместе, наиболее полно выражают принцип триединства. Они разбиты на три пары, по два сходных между собой высказывания, и эти пары последовательно соответствуют переходам к 1, 2 и 3, образуя в итоге "сокровенное тождество", то есть искомое триединство. В заключительной части главы говорится о том, что тот, кто к нему приобщен, не может быть предметом какого-либо действия в чувственном мире, ибо выходит за грань предметного бытия и находится по сути в трансцендентной пограничной области. Та же мысль как утверждение недостижимости для хищных зверей и птиц выражается в главах 50 и 55.

57. Смысл главы заключается в трех сформулированных в ее начале тезисах, которые затем последовательно раскрываются. Лаоцзы представляет "прямоту" и "хитрость" как способы руководства, деятельности противоположными друг другу лишь внешне. Иносказательна у него и их принадлежность разным практическим сферам: гражданскому управлению и военному делу. "Прямота" — *чжэн* означает еще "парадную", "лицевую" сторону, и у Лаоцзы она становится в человеческих делах "лицом" именно "хитрости". Так соотносятся "прямота" и "хитрость" в картине общественного неблагополучия. С одной стороны, правители множат "запреты", "законы и приказы", то есть то, что может быть отнесено к "прямоте" управлению, ибо "прямой" означает также "правильный" и "исправлять", пытаются "исправить" народ, а с другой стороны, в ответ возрастают только "каверзы" с тождественными им по сути разбоем и воровством. В китайском понятии "каверза" главным компонентом является анализируемый здесь иероглиф "хитрость" — *ци*, у которого имеется значение нечета, единичного, "без пары". Поскольку "прямота" и ее суть — "хитрость" подразумевают утверждение единичного в ущерб целому, они противопоставляются "недеянию", воплощающему принцип парности и триединства. "Недеяние" правителя — мудреца в качестве политического идеала и рисуется в заключение главы (см. об этом главу V первого раздела книги и коммент. к главе 37 "Даодэцзин").

58. Вначале противопоставляются друг другу два исходных положения, которые затем раскрываются: первое — в заключении, второе — в средней части главы. Это противопоставление повторяет, по сути, антитезу главы 20, выявляя ее политический смысл: "Обыденные люди дотошно во всем разбираются, один я только остаюсь невеж-

дой". "Оставаться невеждой" и "несведущее" выражают смысл одного и того же используемого в обоих указанных случаях китайского слова *мэньмэнь*, но относимого здесь к определению уже не младенца, а правительства. Также идентичны "дотошно во всем разбираются" и "въедливое" — чача. Это слово буквально означает: "делать различие", "дифференцировать", "разделять". Основу семантики в "бесхитростном и добром" — *чунь чунь* составляют значения: "простой", "искренний", "добрый", "без примеси", "чистый", "цельный", "крепкое вино". "Корезит недовольство" в своем исходном смысле — "разбитая чаша", а также — "испорченный", "оскудевать", "не хватать", "вакансия", "дефект". Здесь правление, воплощающее вселенскую целостность, противопоставляется власти рассудочно-практической, ориентированной на предметно-ценностную дифференциацию эмпирического бытия (подробнее об этом см. главу V первого раздела книги). В первом случае — счастье всеединства, во втором — разбитая жизнь.

Основная мысль средней части заключается в том, что попытка утвердить и обрести какую-либо предметную ценность неизбежно приводит к противоположному результату. Все в мире, без исключения, существует как противоположность иного. Вещь, чтобы быть, должна отличаться от того, что ею не является, а отличаться от чего-то — значит становиться ему противоположным. Само же отличие есть граница, пролегающая между противоположностями. Эта граница образует облик, контур каждой из них, их определяет, дает им существовать, быть, составляет бытие. Любая вещь существует только на грани своей противоположности, без которой ее, собственно, нет. Отход от этой грани и оборачивается крахом.

Многозначителен смысловой нюанс слова "укрывается" — *фу*. В Древнем Китае оно подразумевало ситуацию, когда в период самого жаркого времени года — от летнего солнцестояния до начала осени — совершался ритуал по усилению связанного с холодом женского элемента *Инь*, который для этого должен был "укрыться" от солнца — "жаркого" мужского *Ян*, чтобы, выйдя наконец из своей "засады" (*фу* значит и "засада"), его потеснить. "В счастье укрывается несчастье", как *Инь* — в палящем зное. Этот смысловой оттенок приоткрывает "теневое" значение фразы: "Люди заблуждаются уже очень давно". Ее дословный перевод: "Заблуждение людей, его дни уже очень давние". Но "день" — *жи* в своем первоначальном смысле — "солнце", "солнечные лучи", то есть может указывать на *Ян* (см. коммент. к главе 48), а "давний" также значит "долгий", "задерживаться", "не торопиться". В контексте главы фраза тогда получает такой смысловой обертон: "Заблуждение людей, его *Ян* уже очень давнее, задерживается". Главное человеческое заблуждение видится

в одностороннем утверждении *Ян* за счет *Инь*, и этот вывод полностью согласуется с общей позицией Лаоцзы, выраженной им в других главах (48, 50, 53).

Заключение тоже глубоко иносказательно. "Квадрат" — *фан* означает также "правильный", "прямой", и в этом смысле вполне синонимичен слову "прямо", "прямолинейность" — *чжэн*, которое используется в данной и предыдущей главах. О том, что квадрат соответствует Земле (*Инь*), а когда "без углов", то является одновременно кругом, Небом (*Ян*), и что их совпадение — знак триединства, см. главу I первого раздела книги. В этом суть характеристики "Премудрого человека": быть на грани противоположностей.

59. Яркий пример того, как Лаоцзы в своем учении связывает воедино разные уровни и сферы человеческой жизни и деятельности: индивидуальное бытие, нравственность, политику. Каждая из них предстает ликом другой. Это взаимное наложение и слияние начинается с первых же слов. Они в оригинале располагаются без соединительного союза: "При управлении людьми, службе Небу..." Уже чисто синтаксически подсказывается, что "управлять людьми" значит "служить Небу". А Небо у Лаоцзы, взятое отдельно, вне "пары" с Землей, тождественно Дао как лиминальной единице — триединству. И потому далее говорится о принципе, сущности нравственности — "бережливости", указывающей на необходимость "экономить" именно триединую целостность. Другой семантической гранью "бережливости" — *сэ* является: "скряжничать", "скупой", "жадный". Не случаен выбор этого слова. Лаоцзы призывает быть "скрягой", скупым на "растрату" лиминальной единицы (об этом понятии см. главу V первого раздела книги).

Слово "загодя" в пожелании "загодя посвящать себя Дао" имеет еще основное значение: "утро", "ранний", "начальный", "первый". Подразумевается та целостность жизни, которую получают изначально, в момент рождения. Оставаться в этом "утре" жизни и означает предусмотрительно, "загодя" обратиться к Дао. В такой предусмотрительности нет рациональности, расчета. Это цельное интуитивное знание, совпадающее с "утром", порогом чувственного бытия. "Вдвое больше", относимое к накоплению добродетели, указывает на выражаемый ею принцип парности, переходящий в триединство. В добродетели ведущим является женское материнское начало, и ее обладатель "непобедим" в том же смысле, в каком "самка побеждает самца" (61). "Предел" означает не только верх, высшую точку, но и край, границу. В данном случае говорится о бытийном "промежутке", который составляет границу, очертание абсолютно всего и в этом качестве безграничен: беспредельно раздвигаемый предел. "Мать, обладающая княжеством", подразумевает правителя, наделенного

"материнской" добродетелью. В связи с тем что добродетель воплощает истинное бытие, в конце главы говорится о "вечной жизни". О понятии "нескончаемого видения" см. главу III первого раздела книги.

60. Упомянутый в начале древнекитайский кулинарный рецепт, подразумевающий невмешательство правителя в дела правления и жизнь своих подданных, задает тему главы (см. главу V первого раздела книги). Центральным здесь становится вопрос о воздействии на людей богов и духов. Внешне Лаоцзы говорит не об отсутствии "душ умерших", а значит, и духов, богов вообще, но о том, что при наличии Дао они перестают воздействовать на человека, воздействие же их мыслится только вредным. Если не воздействуют, то, значит, и не вредят. Но за этим скрывается более глубокий смысловой план. "Чудотворная сила" — перевод слова *шэнь*, которое в других главах означает "душу", "душевное", подразумевая лиминальную единицу как "душу" бытия, бытийную основу, суть жизни (6, 29, 39). В отрывке о "душах умерших" буквально говорится: "Души умерших не чудотворны. Они не только не чудотворны, но их чудотворность (*шэнь*) не наносит вреда людям". С одной стороны, их *шэнь* отрицается, с другой — оказывается безвредной. Получается, что они не имеют *шэнь* как "души умерших", переставая же ими быть, обретают *шэнь*. И в данном качестве ставятся уже в "пару" с мудрецом, то есть как раз с тем, кто только и может безвредно для людей править Поднебесной на основе Дао. Но тогда они уже не "души умерших", а "чаша душевная", какие изначально образуют Поднебесную (29). Их "чудотворность" и есть эта "душа", душа бытия, лиминальная единица или триединство. Только при таком условии они и могут находиться в "паре" с правителем-мудрецом, а их добродетели (тоже иносказание лиминальной единицы) — "между собой соединятся". Слово "соединяются" — *цзяо*, переводимое в следующей главе как "скрепа", имеет многозначительную для данного случая семантику: "пересекаться", "перекрещиваться", "переплетаться", "обмениваться", "связываться", "сноситься", "спариваться", "совокупляться", "связь", "точка пересечения", "стык" и т. д. Имеется в виду соединение правителя и народа как "чаша души" в целое триединства. Их безвредность акцентируется в связи с тезисом о невмешательстве, бездействии, составляющем принцип правления в соответствии с Дао. Правителя — "чашу души" другие "чаши" — его подданные и не должны замечать, находя в нем свою собственную сущность — самость по формуле: "Я самостен", указанной в главе 17 "Даодэцзина". "Наносить вред людям" значит лишать их бессмертия. "Души умерших" — *гуй* не "душа долины", которая "бессмертна" (6).

61. Эта глава подробно рассматривается в главе V первого раздела книги (о понятии "скрепа" см. коммент. к предыдущей главе).

62. Разбор большинства положений этой главы см. в IV и V главах первого раздела книги. К ним относятся: понятие добра, выводимого из единства со "скверной" — "недобром", усмотрение в предметной множественности вины и преступления, подача высших государственных постов и их атрибутики в качестве того, что символизирует распад триединой структуры Дао. Слово "святыня" — ао этимологически подразумевает "юго-западный угол", наиболее почетное в доме место, где жили старшие по возрасту члены семьи и приносились жертвы. В производном от этого смысле указывает на все самое сокровенное, потаенное, глубокое и важное. На первый взгляд, несколько неожиданным представляется выдвигание тезиса о "прекрасных словах" и "почтенном поступке". В других главах Лаоцзы отказывает в красоте "правдивому слову" (81) и постоянно настаивает на "полезности бездействия" (43 и др.). Но слово "почтенный" — *цзунь* указывает прежде всего на старшего по возрасту, а *мэй* — "прекрасный", "красивый" означает в то же время "хвалить", "одобрять", подразумевая большую ценность. В контексте главы они явно сливаются с относимым к Дао понятием "святыни". "Прекрасные слова" — это Слово как Дао, о котором см. главу II первого раздела книги, а о действии или поступке, производном от бездействия, недеяния — главы I и V этого раздела и комментарий к главе 37 "Даодэцзина".

"Три советника" были ближайшими помощниками государя в решении самых важных политических и военных вопросов и относились в табели о рангах к высшим государственным чинам.

63. Здесь тезис о тождестве противоположностей, сквозной в "Даодэцзине", рассматривается с точки зрения ведущей, основополагающей их пары: способности, возможности, равнозначной действию, действительности. Отсюда говорится не об "осуществлении" мудрецом "своей великости", а о его "способности" ее "осуществить". "Великость" относится к "четырем великим" из главы 25, указывая на вхождение мира в целое по принципу триединства. Это равнозначно для каждой вещи возвращению к ее самости. "Осуществление своей великости" совпадает с самоосуществлением, которое тождественно изначально данной способности и противопоставляется тому, когда что-то "делают". "Делать" — значит опредмечивать, объективировать, отделять себя как субъекта делания от его объекта. По Лаоцзы, истинное деяние — это событие бытия, совершаемое только на грани противоположностей, в их "промежутке". Это "недеяние" на грани, на "пороге" деяния, а то, с чего действие начинается (замысел), и содержит в себе всю его потенцию, возможность реализации. Кажущаяся нерешительность мудреца, который "как бы испытывает затруднение", свидетельствует о занятом им пограничном, промежуточном положе-

нии. Он "как бы" не знает, какую из противоположностей выбрать, и остается между ними точно посередине. Вкус безвкусного знаменует способность ощущать лишнее вкуса, то есть неосязаемое. Так способность к ощущению совпадает с самим ощущением. О призыве "воздавать добром за ненависть" см. главу V первого раздела книги.

64. Развитие тезиса предыдущей главы о способности, тождественной осуществленности. Здесь, как и в ряде других случаев, он выражается в форме очевидной общеизвестной истины и житейского совета, затаивающих в себе второй смысловой план. "Безопасное" — *ань*, которое в имеющемся у этого слова значении "спокойствия", "покоя" используется в главе 15, подразумевает неизбежность, неподвижность Дао как единого, не нарушаемую вмещаемым в него движением. "Еще не начавшееся" дословно значит "то, что еще не дает предвестий, не имеет признаков, не начинается, не проявляется". Это может быть только Дао как предшествующая всему сверхчувственная структура триединства. На нее же указывают "непрочное" — *цуй*, означающее также "хрупкое", "слабое", относимое к зарождающейся жизни (76), и "мельчайшее" — *вэй*, которое переводится в других случаях как "крошечный", "тонкий" (14, 15, 36). "Легкость" перечисляемых тут действий указывает на то, что они вполне совпадают со своей возможностью. Способность не требует никаких усилий. Но когда способность сама по себе уже есть действие, то это "действие", совершаемое с такой "легкостью", не может не оказываться равнозначным бездействию. Первые четыре высказывания являются лишь иной формулировкой тезиса о бездействии, имеющем эффект действия. Это подытоживается в следующих за ними двух суждениях. А далее — та же мысль уже в образе трех пространственных измерений: ширины, высоты и длины. "Дерево в охват" ("охват" дословно: "объятия"), "девятиярусная насыпь" ("ярус" — *цэн*: "накладывая слой за слоем") и "далекий путь" намекают на парность ("объятия" предполагают двоих) и триединство ("слоев" — "три на три"), рождающие четное количество (в смысле неопределенного множества вещей), "дальность" пути буквально: "тысяча ли"). Во внепространственном, бесконечно "крошечном" Дао заключено все физическое пространство. И потому кто в Дао, тому ни идти никуда, ни делать ничего не надо, ибо он "проскакивает" всюду (43). В житейском призыве быть осторожным, в конце как в начале предпринятого дела, проглядывает мысль о сведении всего дела к началу.

О смысле отказа от "желаний", "редких товаров" и "учения" см. коммент. к главам 3, 37 и 48. "Скопище людей" — та же "толпа" — *чжун жэнь* из главы 20, находящаяся всецело в эмпирическом становлении. Она "минует", то есть оставляет в прошлом и не замечает в настоящем то, что составляет исток и суть ее бытия — даваемую каждому в момент рождения триединую вселенскую целостность Дао.

65. Здесь в целом повторяется исходный тезис главы 58 о вреде многознания для управления государством. Отрицая сначала знание, Лаоцзы затем утверждает необходимость "неколебимого", или "незыблемого" знания, предметом которого является "вечный образец". Данный образец идентичен упоминаемому в главах 22 и 28 и равнозначен Дао как самости (о самости в значении универсального образца см. коммент. к главе 25). Отсюда вполне естественно отнесение такого знания к "сокровенной добродетели", выступающей определением Дао как лиминальной единицы (о "сокровенной добродетели" см. коммент. к главам 10 и 51). Речь идет о замене предметного знания мистической интуицией — "просветом", совпадающим с запредельной целостностью универсума. Понятие "эта пара" внешне относится к двум высказанным в первой части суждениям: о вреде знания и пользе незнания в управлении государством. Но оно намекает и на суть "просвета" — такого незнания, которое находится на грани знания, в "промежутке" между знанием и глупостью, соединяя их в "пару" — цельное знание. О глупости как высшей государственной мудрости см. главы III и V первого раздела книги.

Приводимое в конце определение "сокровенной добродетели": "глубока, далека и со всеми возвращается" повторяет формулу Дао под именем "Великого": "далеко находится — значит возвращается" (25). Имеется в виду "возвращение" от 3 к 1, совпадающее с возникновением "десяти тысяч вещей". "Великая слаженность" идентична "сокровенному тождеству" (56).

66. В главе раскрывается этика уступчивости, как сущность истинной политики, вырастающая в главный метафизический принцип жизни, бытия. О метафизике уступчивости см. главу V первого раздела книги. Уступчивость связана с вмещением, вмещение — с пустой емкостью — истинным бытием, которое, вмещая все сущее, тем самым дает ему возможность жизни. Таков вводимый с самого начала образ "морей и рек", вмещающих "горные потоки". "Царствовать" в контексте "Даодэзина" значит быть "царем" — одним из "четырёх великих" (25). Синоним указанной выше уступчивости — уклонение от соперничества. Лишь тот никогда не соперничает, когда всегда во всем и всем уступает. Пример того, когда принижают себя словом, Лаоцзы не без иронии по отношению к современным ему правителям находит в самоуничтожительных кличках древнекитайских государей (39, 42).

Отсутствие для людей "тягости" и "вреда" от такого "уступчивого" правителя и его выдвижение ими "с радостью", то есть легкость, непринужденность во взаимосвязи этой "пары" противоположностей, обозначает организацию социально-политической жизни по принципу триединства. Добровольная и очень охотная постанова над собой "высшего" есть не что иное, как следование своей самости. Ею

и оказывается в конечном счете истинный правитель (см. коммент. к главе 17).

67. Эта глава подробно рассмотрена в главе V первого раздела книги. Остается пояснить перевод ее вступительной части, предваряющей рассуждение о "трех сокровищах". Она переводится по-разному, но наиболее вероятным вариантом, отличным от приводимого в книге, может быть такой: "Все говорят о том, как мое Дао велико и вроде бы ни с чем не сходно. Оно потому и кажется ни с чем не сходным, что велико. А было б сходным, то уж давно бы измельчало". Перевод зависит от понимания выражения *бу сяо*, где *бу* — отрицание "не", а *сяо* — "походить", "быть сходным". В древнекитайском языке оно образует и отдельное понятие со значением: "сын не походит на своих предков", то есть "недостойный сын" либо вообще "недостойный человек". Это значение с учетом контекста "Даодэцзина" не может здесь не обыгрываться и скорее всего выходит на первый план, тем более, что и другой, приводимый выше вариант его также подразумевает. Но он не передает всего заключенного тут сарказма.

68. Иносказание Дао как триединства в образе невоинственного воина. Четверо "умеющих" располагаются в последовательности счета от Дао до "десяти тысяч вещей" (42). Первый, "умеющий" — "воин" (*ши*) этимологически обозначает молодого, еще неженатого мужчину и явно намекает здесь на рождаемую Дао единицу: она соответствует мужскому элементу *Ян* и ей надлежит для достижения лиминального качества отождествиться с двойкой, женским началом *Инь*. На ее переход в свою противоположность — на вторую позицию указывает "умеющий сражаться". Сражение предполагает столкновение с противником, связь — противоборство с ним, но отсутствие гнева говорит о том, что это — противоборство внутри единого целого, в котором не отделяют себя от противной стороны. Так сочетается в одной-лиминальной личности мужское начало с женским (28). Эта целостность и достигается "умеющим одерживать победу над врагом". Тут проступает уже аналогия с тем, как "самка побеждает самца" (61), — соответствие материнскому переходу от 2 к 3, со второй позиции на третью. А "использование людей" отмечает поворот от 3 к 10 000 вещей: "использовать" у Лаоцзы значить "рождать" в смысле вмещать в свою пустоту и приводить к ней же вмещаемое — "людей", которые обозначают "других", "многих". Эти положения подытоживаются в трех заключительных высказываниях. "Небесная древность" — исток всей истории и культуры, воплощающий триединую целостность Дао. В древнекитайском языке понятия "Неба" — *тянь* и "древности" — *гу* в значительной степени совпадали и были взаимозаменяемыми.

69. Развитие темы многих глав о метафизике уступчивости. И как в ряде других случаев, она здесь раскрывается с применением поня-

тий, взятых из военной области. Аналогично первым четырем высказываниям предыдущей главы, четыре приводимые в средней части положения, сочетающие несовместимые для практики войны противоположности, по своему смыслу и последовательности размещения полностью соответствуют структуре триединства. В заключение Лаоцзы подчеркивает главный для этой структуры принцип парности, когда предостерегает против "пренебрежения противников". "Противник" — вторая позиция, единица, переходящая к двойке, и двойка при переходе к тройке, на ее грани, то, что создает, собственно, триединство. Поэтому в обеих указанных выше четверках высказываний о нем каждый раз говорится в третьем по порядку суждении. На то же указывают понятия "сокровище" и "сострадание", подразумевающие "материнскую любовь" — воплощение второй позиции, принципа парности в триединстве (17).

70. Одно из самых прямых и ясных в "Даодэцзине" определений "Премудрого человека", мудреца, совпадающее с понятием лиминальной личности. "Простота", дословно: "легкость", которую Лаоцзы относит к пониманию и выполнению своих слов, — та же, что и характеризующая "действия" в главе 64, равнозначные бездействию (см. коммент. к этой главе). Но тогда его "слова" не могут чувственно восприниматься, они беззвучны, ибо находятся только на грани человеческого слова, принадлежа неслышному Слову Дао. Обычная заключенная в звуковую оболочку речь способна содержать их лишь в качестве намека. На то же указывают "исток" слов и главенствующее начало поступков: "Исток" (*цзун*) — это "предок", "прародитель", с которым отождествляется Дао в главе 4 "Даодэцзина", а "то, что управляет" (*цзюнь*), дословно: "государь" обозначает понятие "покоя" — "государя поспешности" (26), подразумевая неизменную, незабываемую целостность Дао. Под "предком слов" и "государем поступков" Лаоцзы имеет в виду себя, но в качестве не эмпирической, а лиминальной личности. Ее понятие и фиксирует местоимение "я". Поскольку же "узреть" другого можно только в своем "я", то незнание "предка слов" и "государя поступков" указывает на незнание самих себя. Здесь ставится проблема познания каждым не "слов" Лаоцзы, а собственного "я". Поэтому, когда Лаоцзы говорит о незнании людьми его "слов", он подразумевает незнание ими самих себя. О том, что под "редкостным" кто его знает мыслитель имеет в виду себя, см. главу IV первого раздела книги. И заключает главу образ лиминальной личности: "затаенный под рубищем нефрит". "Нефрит" — это Дао, называемое "сокровищем" (62, 67), а "Дао скрытно, у него нет имени" (41). "Рубище" мудреца — его неизвестность, и она идентична "скрытности" Дао. Поэтому у Лаоцзы и нет горечи от того, что он неизвестен, не имеет имени, бесславен, низок по своему положению.

Таково условие становления личности по принципу триединства, в соответствии с которым границей, очертанием, формой единицы — мужского начала *Ян*, Света, наличия, имени является все иное, множество, двойка, женское начало *Инь*, Тень, неличие, безымянное.

71. Глава, целиком построенная на игре слов "болезнь", "болеть" — *бин*, которое означает тяжелую степень заболевания, а также: "беспокоиться", "горевать", "мучиться", "досадовать", "трудность", "вред", "недостаток", "уставать", "изнеможение". Смысл этой словесной игры заключен в первых двух высказываниях, поставленных в качестве эпиграфа к главе III первого раздела и в ней рассмотренных. В них высшая мудрость приравнивается к знанию своего незнания или глупости, а "болезнь" подразумевает незнание того, что дается каждому в момент его рождения — изначальной целостности жизни.

72. То, что "народу не страшны угрозы", подразумевает отсутствие у него страха смерти в том же смысле, в каком об этом говорится в главах 74 и 75. Имеется в виду поляризация общества на "высших" и "низших", разрушающая триединую целостность: на одном полюсе — тщетная погоня за личным бессмертием, на другом — готовность умереть. Здесь, как и во многих других случаях, за передним смысловым планом скрыт более глубокий внутренний. Внешне речь идет о запугивании "высшими" народа, об их насилии над ним, его угнетении. Поэтому обращение Лаоцзы к правителям может иметь и другой перевод: "Не тесните его места обитания, не сдавливайте то, что составляет его жизнь. Не сдавите, и вам не будет тошно". Перевод зависит от того, какое из значений используемого здесь слова *янь* предпочесть: "пресыщаться", "чувствовать отвращение", "подавлять". У Лаоцзы они все подразумеваются, но с акцентом на "пресыщении", которое синонимично "перееданию" (24) и входит компонентом в понятие "чревоугодничества" (53). Ключевыми словами в главе являются "место обитания" народа и "то, что он растит". К наилучшему "месту обитания" в главе 8 "Даодэцзина" отнесена "Земля", а она, как и народ, проживающий в этом "низком" месте, соответствует второй позиции триединства, без отождествления с которой сама единичность, бытийность правителя неосуществима. Вторая позиция, женская, материнская, "взращающая" единичное, и потому "место обитания" есть также то, где занимаются выращиванием. Тут "растят" хлеб и в обычном смысле, но в нем же заключено иносказание: это "место", обеспечивающее "взращивание" истинного бытия — лиминальной личности. "Тошнота" правителя означает, что он "объелся" наличием, пресыщен жизнью и отвратился от ее источника — "хлеба" Дао.

О "самопознании", при котором "себя не видят", подразумевающим интуитивное вхождение в целое бытия, см. главу III первого раздела книги. В выражении "любить себя" слово "любить" — ай, имеющее еще значения: "быть жадным", "скупиться", "скрывать", синонимично бережливости как главному нравственному принципу Лаоцзы. Суть этой любви заключается в очень экономном, доходящем до крайней скупости "расходовании" изначально получаемой целостности жизни (см. также об этом главу V первого раздела).

73. Храбрость, смелость Лаоцзы связывает с материнской любовью, указывающей на слитый с триединством принцип парности (67). В личности Дао дерзость и смирение нераздельны. Поэтому и говорится об "обоих": "оба" — это "пара", и, несмотря на их взаимную противоположность, они одинаково вмещаются в понятие храбрости. О связи "убийства" с первой позицией триединства, а "воскрешения" — со второй см. главы I и V первого раздела. Когда они берутся не в "паре" друг с другом, "польза" и "вред" от них непредсказуемы, ибо определяются Небом как всеобъемлющим, которое недоступно для рационально-практического знания. О нерешительности мудреца, знаменующей занятие им промежуточного, пограничного положения, см. коммент. к главе 63. Это храбрость "посредине", на грани дерзости и смирения.

Во второй части главы Дао рассматривается как "сеть Неба", то есть исходя из его принципа структурности, которым является триединство. Саму эту структуру образуют определяющие "Дао Небес" положения — от умения побеждать до искусства неумышленного замысла. Трижды повторяемое здесь слово "умеет" подчеркивает потенциальный характер того, что составляет "замысел" — смысл всего космоса и совпадает с наивысшей действительностью — лиминальной единицей. На ее возникновение, при котором в ней с самого начала заключена "самка, побеждающая самца", указывает умение "без борьбы одерживать победу". Так, "Дао порождает единицу" (42), и ее структура разворачивается далее в следующих за этим трех положениях в соответствии со счетом от 1 до 10 000 вещей. Переход от 1 к 2, с первой позиции на "женскую", вторую, свидетельствующий о тождестве единичного со многим, представлен в образе сердечной близости, понимания без слов: когда "умеют молчаливо откликаться". А "материнский" аспект этой же позиции, подразумевающий поворот к 3 — создание целостности пары, есть то, что "является само без зова". И наконец, третья позиция, грань триединства и "десяти тысяч вещей", выступает в качестве непреднамеренного замысла всего сущего. В "Дао Небес", образующем небесную "сеть" мироздания, целесообразность достигается без сознательного полагания цели, единство создается спонтанно, и взаимосвязь его частей носит сугубо

интимный непосредственный характер. И все это изначально охвачено и пронизано принципом уступчивости, при котором "победу одерживают без борьбы".

74. Как в главах 72 и 75 отсутствие у народа страха смерти, его непочтительное к ней отношение, готовность умереть — знак разрушения триединой целостности общества (см. об этом коммент. к главам 72 и 75). О том, что одним из главных условий вечной жизни является страх смерти, ее боязнь, которая должна быть вечной, неизблемой, как само Дао, см. главу IV первого раздела книги. Эта боязнь в масштабах общества становится возможной только при условии, когда правитель и народ связаны между собой целостностью триединства. "Козни" — это те же "хитрость" и "каверзы" из главы 57, обозначенные иероглифом *ци*, который указывает в данном случае на правителя — единицу в отрыве от своей "пары" — народа (см. коммент. к главе 57). Суть его "козней" сводится к тому, что он пытается запугать "низших" репрессиями и казнями. Но им таким образом страх смерти не только не внушается, но становится совсем недоступен. Выступление Лаоцзы от первого лица с выражением намерения "предать смерти" этих "строящих козни" правителей подчеркивает "игровой", условный характер данного действия: он как бы становится на их место и показывает, чего они заслуживают, если пользоваться их же методом правления. И Лаоцзы едко над ними насмехается. Сам он "марать" свои руки не хочет, не дай бог еще "поранишься", и вводит в "игру" новое лицо — "ведающего убиением". Он напоминает палача, которому поручается исполнение казни. Но в этом "палаческом" образе ясно видны черты совсем иного смыслового плана. Выражение "в неизблемости пребывает" — *чан ю*, дословно: "неизблемо, вечно имеется, наличествует", само по себе, отдельно значит: "неизблемое наличие", которое встречается в главе 1 "Даодэцзина". Это понятие, как и сравнение с "великим плотником" (в одном ряду с образом "великой кройки" из главы 28), явно указывает на то, что под "ведающим убиением" имеется в виду Дао как триединство, построенное на нераздельном сочетании "смерти" и "воскрешения" (см. коммент. к предыдущей главе). "Предать смерти" в соответствии с данным принципом значит положиться на самость и предоставить возможность всему идти своим ходом. И тогда, по логике триединства, правители, которые выпячивают соответствующие им единичность, наличие, мужскую силу *Ян*, подавляя народ, неизбежно обращаются в свою противоположность, то есть перестают наличествовать, гибнут: "за произвол, насилие ждет преждевременная смерть" (42).

75. Подробный разбор этой главы, дающей одну из исходных у Лаоцзы формул общества как "пары" правителя и народа

в ее негативном историческом проявлении, см. в главе V первого раздела книги.

76. О том, какой смысл имеют у Лаоцзы понятия "нежности и слабости" и противопоставляемые им "твердости и силы", см. коммент. к главам 36, 43 и 52. Значение выражений "спутники жизни" и "спутники смерти" раскрывается в комментарии к главе 50.

Иногда отмечают, что слова "деревья, травы" здесь лишние и являются интерполяцией. Но они не кажутся случайными в контексте главы. Одно из основных значений "дерева" (*му*) — "древесина", "лесоматериал", и оно очень близко подходит к этимологии слова "первозданное" (*пу*) — "необработанная древесина". Родственна этой же этимологии и "трава" (*цао*), означающая также: "целина", "пустырь", "невозделанный", "грубый", "черновик", "набросок".

"Слабое и нежное" вообще связываются у Лаоцзы с низким местом, которому он отдает предпочтение перед высоким, но здесь он относит их к "высокому" — *шан*, подразумевая значения данного слова: "старший", "первый", "главный". "Низкое" как корень "высокого" (39) изначально, старше, важнее его и в этом смысле "выше".

77. С натянутым луком Дао сравнивается как принцип триединства. Верхний и нижний концы лука — пара противоположностей, соответствующих 1 и 2, *Ян* и *Инь*, Небу и Земле и т. д., тетива — 3, их целостность, образующая вместе с ними триединство. В натянутости, напряженности лука проскальзывает мысль о бездействии как максимуме потенци. "Отнятие от избытка" и "восполнение недостатка" — образ истинного бытия, находимого на грани наличия и отсутствия. Этому противопоставляется "людское Дао" как обособление, размежевание противоположностей, уводящее с грани, порога жизни в абсолютное ничто. Именно о нем говорится в главах 50, 53, 57, 72, 74, 75.

"Одарить своим избытком Поднебесную" — это единичному и для себя наличествующему отождествиться со многим, которое по отношению к нему выступает как его отсутствие, и образовать с ним пару — триединство. На такое способен только тот, кто становится всеобъемлющей пустой емкостью — "чашей души". Отсюда и заключительная часть главы, подчеркивающая важность держаться в тени, согласно метафизическому принципу уступчивости.

78. Отмечая хорошо известный обыденный факт — способность воды источать любое препятствие на своем пути, проникать в самое неприступное, Лаоцзы выставляет его в качестве образца для межгосударственных отношений и способа обретения власти над миром. О воде см. коммент. к главе 8, о "слабости и мягкости" и их превосходстве над "твердостью и силой" см. коммент. к главам 36, 43, 52. Вода с ее свойствами "слабости и мягкости" выступает знаком Дао как бытийной емкости, требующей от политика прежде всего приниженно-

сти и уступчивости. Приводимые здесь высказывания "Премудрого человека" перекликаются с положениями главы 61. Сходство "правдивого слова" с тем, что ему противоположно, идентично по смыслу подобию противоположностей, которое указывается в главах 41 и 45 (см. коммент. к этим главам).

79. Под "добром" Лаоцзы понимает достижение целостности, свойственной "паре", триединству. Этому противоречит целенаправленная попытка "смягчить", то есть устранить, недовольство, ненависть, зло, поскольку, по принципу триединства, без зла нет добра, и истинное добро достигается только в "промежутке" между ними, на их грани.

В Древнем Китае договор о кредитовании вырезался на деревянной бирке, которую разделяли на две половины, и, как свидетельство о кредите, левую хранил у себя заимодавец, правую — должник. У Лаоцзы левая и правая стороны подразумевают "пару" противоположностей, составляющую триединство Дао: "левая" — неналичие, *Инь* и т. п., "правая" — наличие, *Ян* и пр. (см. коммент. к главе 31). Сам договор о ссуде превращается в иносказание сущностного самостановления личности (см. коммент. к главе 41). Сохранение мудрецом своей части "бирки" говорит о том, что он "долга" не списывает, но ждет только его добровольного возврата, предоставляя полную самостоятельность "должнику". Это противопоставляется тому, когда стараются "взыскивать". "Взыскание" — *чэ* обозначает конкретный вид налога в эпоху Чжоу (XI—III вв. до н. э.), но он здесь приобретает более широкий смысл, отражаемый в переводе. По принуждению добрыми люди не становятся. Их "возвращение" к своему "я" — "добродетели" может быть только свободным и самопроизвольным. Под помощью небесного Дао имеется в виду "вечная жизнь", достигаемая тем, кто "умеет вмещаться" в триединое целое мира.

80. Эта глава полностью подробно рассмотрена в конце главы V первого раздела книги.

81. О красоте, знании и добре в соответствии с тем, как их понимает Лаоцзы, см. главы II, III и V первого раздела книги. Мудрец, отдающий все людям и неизменно остающийся в прибыли, — лиминальный знак его личности. Он "уступает" себя другим и при этом не только ничего не утрачивает, но в качестве бытийной емкости, в которую превращается за счет такой уступчивости, вмещает и охватывает "десять тысяч вещей".

И. Семеновко

Ван Би
Комментарий к "Даодэцзину"*

¹ "...имя не является неизблемым" — ...Дао, которое могут высказать и имя назвать, указывая на дела и создавая формы, не составляют их неизблемого. Поэтому и нельзя высказать, нельзя назвать.

"...вещей" — Все наличие происходит от неналичия. В бесформенном и безымянном — начало десяти тысяч вещей, а при наличии формы и имени становится их матерью: "растит, пелеет, совершенствует, делает зрелым"¹. Значит, Дао дает начало и завершение десяти тысячам вещей благодаря бесформенному и безымянному. Иметь начало, завершение и не знать, как они даны, — это "за сокровенным сокровенное". "...чудеса" — Чудеса — предел крошечного. Десять тысяч вещей берут начало в крошечном и лишь затем достигают завершения, получают начало в неналичии и тогда только рождаются. Вот почему, когда неизблемо бесстрастны и пусты, могут увидеть чудо изначального вещей. "...окраину" — Окраина есть возвращение к концу. Всей выгодностью наличия позволяет пользоваться только неналичием. В чем заключен корень желаний осуществляется, лишь когда следует Дао. Поэтому при неизблемом наличии желаний можно увидеть окраину конечного вещей. "...чудес" — Пара есть начало и мать. Один исток означает то, что оба происходят от сокровенного. Что во главе, то называется началом, а что в конце, то — матерью. Сокровенное составляет мрак, безмолвие, неналичие. Это то, откуда происходят начало и мать. Их нельзя называть, и потому им нельзя дать одно имя сокровенного. Но когда называют сокровенным, такое название дается с учетом его невозможности. Называя так, нельзя ограничиваться одним сокровенным, иначе в этом имени будет большое упущение. Поэтому и говорится: "За сокровенным сокровенное". У множества чудес один источник, о котором и сказано: "врата множества чудес".

² "...следуют" — Прекрасному человеческое сердце радо всецело, безобразное ему ненавистно и мерзко. Прекрасное и безобразное — это как радость и гнев, а добро и недобро — как правда и неправда. У радости и гнева один корень, у правды и неправды одни ворота. И потому их нельзя выдвигать по отдельности. Эти шесть — число ясное,

* В кавычках указываются слова и выражения "Даодэцзина", за которыми следует комментарий Ван Би. — *Примеч. ред.*

и выражает оно невозможность выдвигать в самостном по отдельности.

"...недеяния" — Самости вполне достаточно, когда же действуют, терпят поражение. "...не опирается" — В мудрости само по себе уже все имеется, в действии же она становится ложью. "...не относит" — Лишь следуя вещам, их использует. Подвиги свершаются благодаря другим, поэтому к себе их не относит.

³ "...в смятении" — Лучший — это способный; возвышать — значит хвалить; ценить — значит ставить высоко. Но если к службе привлекаются только способные, к чему же их хвалить? Если полезное только и используется, зачем же его ставить высоко? Когда возвышают и славят лучших, то репутация становится важнее службы, и тогда, предаваясь действию, состязаются в способности друг друга превзойти. Когда сами товары ценят больше их использования, жадные люди наперегонки спешат "прорыть лаз или перелезть через стену", "пошарить по сундукам"², чтобы своровать, рискуя своей жизнью. Поэтому, когда все соблазны устранены, в сердце нет того, что приводит в смятение. "...полными" — Сердце содержит знание, желудок — пищу. Освобождают от знания и наполняют незнанием. "...крепкими" — В костях основа благодаря тому, что не имеют знаний, от стремлений — смута, так как ведут к деянию. Когда сердце пусто, то стремления слабы. "...желаний" — Берегут в себе то, что является подлинным. "...действовать" — Знающий — это тот, кто со своим знанием действует.

⁴ "...Владыке" — Кому под силу управлять одним домом, тот не способен сделать его совершенным, кому под силу управлять одной страной, тот не способен привести ее к совершенству. Когда при подъеме тяжести истощают силы, не способны к использованию. Поэтому, зная, как управлять десятью тысячами вещей, но делая это не в соответствии с Дао двух образцов, не могут добиться полноты. Хотя Земля и является душой формы, но если она не следует Небу, то не способна сохранить в целостности свою устойчивость. Хотя Небо — это образ сгущенности, но если оно не следует Дао, то не может сберечь свою сгущенность. Когда же используется, будучи пустым, то такое использование неисчерпаемо. Наполняют, чтобы наполнить, а когда наполнено, то переливается через край. Поэтому используется, будучи пустым, и при этом не наполняется. Это предел неисчерпаемости. Хотя его форма и велика, но она не способна обременить его тело, хотя дел у него и много, но они не могут заполнить его емкости. Если десяти тысячам вещей это отбросить и искать хозяина, то где он находится? Не он ли это: "Как оно глубоко! Кажется прародителем десяти тысяч вещей"? Притупляет остроту, но не испытывает вреда; смиряет запутанность, но не утруждается; смягчает силу сияния, но

свое тело не мараает; делает единой свою пыль, но не искажает своей подлинности. Не это ли: "И как же оно скрытно! Но существует, кажется, на самом деле"? Земля сберегает свою форму, и ее добродетель не может быть больше того, что она поддерживает; Небо удовлетворяется своим образом, и его добродетель не может быть больше того, что оно покрывает. Если даже Небо и Земля не способны с ним сравниться, то это ли не "похоже, что предшествует Владыке"? Владыка — это владыка Неба.

⁵ "...собак" — Небо и Земля полагаются на самость, находятся в бездействии и ничего не создают, и десять тысяч вещей сами друг другом управляют. Поэтому и нечеловечны. Кто человечен, тот непременно создает, ставит, проводит, преобразует, он добр и деятелен. Когда создают, ставят, проводят, преобразуют, то десять тысяч вещей утрачивают свою подлинную сущность. Когда добры и деятельны, то десять тысяч вещей лишаются полноты существования. Когда вещи лишаются полноты существования, то у них нет достаточной поддержки. Земля не производит соломы для животных, но животные солому едят. Не производятся и собаки для людей, но люди их едят. При отсутствии действий по отношению к десяти тысячам вещей каждая из них соответствует своему назначению и тогда не может не быть достаточности. А на ум, который устанавливают от себя, нельзя полагаться. "Премудрый... собак" — Премудрый соединяет свою добродетель с Небом и Землей⁵, и для него сто фамилий подобны соломенным собакам. "Промежуток... производят" — Кузнечные мехи — ряд мешков, трубка в них напоминает флейту. Внутри мешков пусто, нет ни чувства, ни действия, и потому, будучи пустыми, не могут истощиться, находясь в движении, не способны иссякнуть. Между Небом и Землей свободны полагаться на самость, поэтому, как и мехи, неистощимы. "...середины" — Чем больше действуют, тем больше имеют утрат. От вещей — зло, от дел — слова, но тут нет ни успехов, ни слов, ни порядка, а только число тупика. Когда становятся кузнечными мехами и придерживаются середины числа, то не истощаются. Если себя отбрасывать и доверяться другим, не может не установиться порядок. А вознамерятся мехи издавать звуки — это не понравится тому, кто их раздувает.

⁶ "...усилий" — Дух долины — это середина долины, где долины нет. Нет ни формы, ни тени, ни выхода навстречу, ни противодействия, находится внизу без движения, и в покое не ведает упадка. Долина образуется благодаря этому и не показывает своей формы. Это совершенная вещь. Находясь внизу, не может получить имени и потому — "это корень Неба и Земли". "Она, такая непрерывная, вроде, существует. При ее использовании не требуется никаких усилий". Врата есть то, что служит для прохода сокровенной самки. Следует

своим проходом и составляет одно тело с наипридельнейшим, поэтому называется "воротами Неба и Земли". Скажешь ли, что она существует? Ведь своей формы не показывает. И скажешь ли, что ее нет, когда благодаря нее рождается все сущее? Поэтому "она, такая непрерывная, вроде, существует". Ничто не оставляет незавершенным, и пользоваться ею не составляет труда, поэтому и говорится: "При ее использовании не требуется никаких усилий".

⁷ "...не живут сами по себе" — Кто живет сам по себе, соперничает с другими, кто не живет сам по себе, к тому все возвращаются. "...осуществить" — У кого нет личного, тот сам не действует и тогда оказывается впереди и себя сохраняет. Поэтому сказано: "может свое личное осуществить".

⁸ "...для толпы" — Людям ненавистно низкое. "...близка к Дао" — Дао — это неналичие, вода — наличие, поэтому и говорится, что "близка" (а не тождественна). "...осуждения" — Значит, все люди следуют в правлении Дао.

⁹ "...уж пусто" — Придерживать — значит не утрачивать добродетели. Но когда стараются добродетель свою и не утратить, и добиться ее полноты, то неминуем крах. Поэтому лучше быть вообще, без добродетели и заслуг, чем не уметь вовремя остановиться. "...все острее" — И стучать по концу, чтобы заострить, и натачивать, делая острее, — это неминуемо его сломать. Поэтому и нельзя надолго сохранить. "...их сберечь" — Лучше остановиться. "...на несчастье" — Не сможет долго сберегаться. "...и удалиться" — Четыре сезона следуют один за другим, успешно завершают свои труды и сменяются.

¹⁰ "...не разлучаться" — Сохранять — это как проживать. Душа для человека является местом постоянного проживания. Единое есть подлинная сущность человека. Говорится о том, что если человек может жить в своей постоянной обители, держать в объятиях единое, хранить в чистоте душу и способен с этим никогда не разлучаться, то "десять тысяч вещей сами сочтут себя гостями"⁴. "...мягким" — Сосредоточивать — значит доверяться, предельный значит наивысший. Говорится о том, что если доверяться силе самости, достигать гармонии наивысшей мягкости и быть способным, подобно младенцу, ни к чему не стремиться, то вещи становятся целостными и обретают природную сущность. "...сокровенное". — Сокровенное — это предел вещей. Говорится о том, что если способны смыть прикрасы зла, достигнуть видения предела и могут в душе не затемнять вещами уяснения недостатков, то в итоге становятся единым с сокровенным. "...страной" — Знание — это когда используют различные приемы для достижения успеха и прибегают к расчетам в поиске скрытого. Но когда видят скрытое и лишены недостатков, отказываются от мудрости. Не полагаться при управлении государством на знания значит их отбросить. Когда обходятся без знаний, то народ не

уклоняясь поддается управлению. "...Небесные врата" — Небесные врата означают проход, которым следует Поднебесная. Их открытие и закрытие — это грани порядка и беспорядка. Для Поднебесной неизбежно быть то открытой, то закрытой, поэтому и говорится: "открыть или закрыть Небесные врата". Самка вторит, а не запевает, прилаживается, а не действует. Это значит, что если при открытии и закрытии Небесных врат способны быть самкой, то вещи "сами сочтут себя гостями" и пребудут в мире. "...ясно понимать?" — Говорится о том, что если ясно все понимают, ни в чем не заблуждаются и способны обходиться без того, чтобы что-то и для чего-то делать, то вещи преобразуются. Это и есть то, когда "Дао, будучи неизбежным, находится в бездействии. Если владельцы и царь смогут ему следовать, то десять тысяч вещей сами же преобразуются"⁹.

"Рождать..." — То есть не перекрывать у вещей их источника. "...и взращивать" — То есть не подавлять их природы. "...добродетелью" — Когда не перекрывают источника у вещей, то они сами рождаются. Какая же тут перед ними заслуга? Когда не подавляют природы вещей, то они сами себе содействуют. На какие же действия по отношению к ним опираться? Вещи сами полностью вырастают без того, чтобы их кто-то разделявал и завершал. Когда проникаются добродетелью, не ведая над собой хозяина, — чем это может быть, как не сокровенным? Под сокровенной добродетелью всегда имеют в виду то, когда проникаются добродетелью, не ведая над собой хозяина. Это идет от непостижимого.

¹¹ "...в ступице" — Ступице дает возможность соединять тридцать спиц неналичие. Именно благодаря заключенному в ней неналичию она способна принимать вещи и потому может посредством его заполнения соединять. "...чего в них нет" — Эти три вещи потому образуются из дерева, глины и стен, что пользоваться ими позволяет неналичие. Это значит, что неналичие обеспечивает полезность наличия и все используется на основе неналичия.

¹² "...к умопомрачению" — Расстраивать — значит утрачивать. Утрачивают пригодность рта, и потому говорится о расстройстве. Ведь уши, глаза, рот и сердце следуют своей природе. Не используют их в соответствии с природой и путем, а, напротив, наносят вред самости, поэтому и говорится, что утрачивают зрение, слух, расстраивают вкус, помрачаются умом. "...преступниками" — Редкие товары препятствуют идти прямым путем, поэтому "делают людей преступниками". "...берет это" — Кто заботится о чреве, питает себя вещами; кто стремится лицезреть очами, делает себя рабом вещей, поэтому Премудрый человек "пренебрегает тем, что можно лицезреть очами".

¹³ "...трепещет" — Благоволение всегда приводит к опозоренности, слава непременно оборачивается несчастьем. Благоволение

и позор — одно и то же, слава и несчастье одинаковы. Если низший при обретении благоволения, позора, славы и несчастья как конь трепещет, то не способен ввергнуть в беспорядок Поднебесную. "Что значит в знатности... великое несчастье?" — Великое несчастье одного рода со славой и благоволением. Когда жизнь превыше всего, вступают в место смерти — это и называется великим несчастьем. Пристрастие человека к славе и благоволению дает обратный результат для его тела, отсюда и говорится: "В знатности, как в нашем теле, заключено великое несчастье". "...*есть тело*" — От того, что у него есть тело. "...*если у меня не будет тела?*" — При возвращении к самости. "...*поручить*" — Называется знатным, ибо не допускает, чтобы Поднебесная изменяла его тело. Такому тогда ее можно верить. "...*вверить*" — Называется любимцем, ибо никто не может нанести вреда его телу. Такому тогда ее можно поручить. Лишь тому можно поручить Поднебесную, кто из-за благоволения, позора, славы и несчастья не наносит вреда своему телу и его не изменяет.

¹⁴ "...*смешав*" — Не имеет ни вида, ни образа, ни звука, ни отголоска и потому способно куда угодно направляться и повсюду проходить. Непостижимо. Тем более нельзя дать ему имя, полагаясь на слух, зрение и осязание. Поэтому "нельзя расследовать, и создает, из них одно, смешав". "...*образ отсутствия вещей*" — Скажешь ли, что его нет, когда благодаря ему образуются вещи? Скажешь ли, что оно существует? Ведь своей формы не показывает. Поэтому и говорится: "Это вид безвидного, образ отсутствия вещей". "...*неясно*" — Не может быть определено. "...*нынешним наличием*" — Наличие относится к наличию того, что ныне происходит. "...*разгадка Дао*" — Неимеющее формы и имени есть прародитель десяти тысяч вещей. Хотя древность и современность неодинаковы, и меняются времена, обычаи, но только благодаря ему во всем обретается порядок, и потому можно "владеть Дао древности, чтобы править нынешним наличием". И пусть древность далека, но ее Дао до сих пор существует. Поэтому, живя и ныне, можно знать древнее начало.

¹⁵ "...*переходят реку*" — Выглядеть нерешительными при переходе зимой через реку — это как бы и хотеть и не хотеть переходить. Описывается то, что их чувства невыразимы. "...*вокруг соседей*" — Когда соседи со всех сторон вместе нападают, глава центра находится в нерешительности, не зная, куда повернуться. Это подобно тому как нельзя рассмотреть изначальное людей высшей добродетели, невозможно увидеть направленность добродетели. "...*словно в грязи*" — Все эти "словно" означают, что лики и образы таких людей нельзя изобразить и назвать. "...*воскрешать в покое?*" — Когда упорядочивают вещи в темноте, добиваются просвета; успокаивают их в грязи — достигают чистоты; двигают ими, используя состояние

покоя, — обретают жизнь. Это Дао самости. "Кто может", указывает на то, как это трудно. "Постепенно" значит полностью и осторожно. "...не стремится к полноте" — Полное переливается через край. "...в ветхом" — Ветхое — это покрывать.

¹⁰ "...сберегается покой" — Говорится о том, что достижение пустоты составляет в вещах предельно неколебимое, а сбережение покоя — их истинное правильное. "В возрастании... вещей" — Находятся в движении и росте. "...зрю их возвращение" — Их возвращение зрят в пустоте и покое. Все наличие возникает из пустоты, движение — из покоя. Хотя десять тысяч вещей и находятся в движении, они, в конце концов, возвращаются к пустоте и покою. Это в вещах предельно неколебимо. "...к своему корню" — Каждая возвращается к своему началу. "...делает незыблемым" — При возвращении к корню обретают покой, поэтому называется покоем. Когда находятся в покое, возвращаются к судьбе и потому это означает возвращение к судьбе. При возвращении к судьбе обретают незыблемость жизни, поэтому делает незыблемым. "...бессмысленного становления" — Незыблемое в качестве вещи не является односторонним и никак не выделяется, у него нет вида того, что блестит или тускнеет, образа чего-то теплого или холодного, поэтому говорится: "знание незыблемого называется просветом". Только это возвращение делает способным охватить и пронизать десять тысяч вещей и все вмещать. С утратой же этого зло проникает в природные задатки, и вещи с ними расстаются. Поэтому и говорится: "В незнании незыблемого зло бессмысленного становления". "...емко" — Нет ничего, что не охватывают и не пронизают. "...общее" — Когда нет ничего, что не охватывают и не пронизают, то достигают необъятной беспристрастности. "...есть царь" — При необъятной беспристрастности становятся всеобъемлющими. "...это Небо" — Когда становятся всеобъемлющими, то делаются равными Небу. "...означает Дао" — Когда соединяют добродетель с Небом и воплощают великую пронизаемость Дао, то достигают предельной пустоты и неналичия. "...вечен" — Когда доходят до высшего предела пустоты и неналичия и обретают незыблемость Дао, то достигают предела, который не кончается. "...всю жизнь" — Неналичие в качестве вещи водой и огнем не повредить, металлом и камнем не разрушить. Когда им сердечно пользуются, тигру и носорогу некуда впиться клыками и рогом, оружиею некуда вонзиться острием⁶. Откуда же взяться опасности?

¹¹ "...о его существовании" — Наивысший значит великий человек. Великий человек занимает высшее положение и потому говорится: "наивысший". Великий человек, занимая высшее положение, "пробывает в деле недеяния, проводит в жизнь учение, невыразимое в словах. Хотя десять тысяч вещей благодаря ему и возрастают, но он

не считает это своим начинанием”⁷. Поэтому “низшие лишь знают о его существовании”. Это значит, что они следуют высшему. “...хвалят” — Не способны действовать в бездействии, наставлять без слов, но осуществляют добро, оказывают милости, приводя к тому, что низшие могут их с любовью хвалить. “...боятся” — Не способные двигать людьми милосердием и человечностью, опираются на страх и силу. “...презирают” — Не способные законами исправлять и приводить к порядку народ, правят государством на основе знаний, и низшие знают, как от них уклоняться, их приказам не следуют. “...не доверяют” — Когда в управлении телом утрачивают природу, то заболевают, если, содействуя другим, утрачивают истинную сущность, возникают зло и раздор. Кто не способен доверять, не получает доверия. Это Дао самости. Знанием при неспособности доверять порядка не наладить. “...самостен” — Начала самости невидимы, намерение в ней неуловимо. Ничто не может изменить ее слова, и слово непременно находит отклик. Поэтому и говорится: “С какою неуверенностью наивысший относится к словам! Он ими дорожит!” “Пребывает в деле недеяния, проводит в жизнь учение, невыразимое в словах”. Он устанавливает вещи, не используя формы. Вот почему, когда свершаются дела и достигаются успехи, сто фамилий не знают, отчего это происходит.

¹⁸ “...справедливостью” — Утрачивают дело недеяния и на основе распространения знаний утверждают добро, чтобы вести и продвигать вещи. “...ложь” — Когда полагаются на ум и используют различные приемы для выявления коварства и лжи, то намерения обнаруживаются, формы проявляются, и все знают, как от этого уклоняться. Поэтому когда возникают знания и мудрость, рождается большая ложь. “...подданные” — Слава наипрекраснейшего рождается от великого зла, то есть у прекрасного и безобразного одни ворота. Шесть родственников — это отец и сын, старший и младший братья, муж и жена. Когда шесть родственников сами по себе приходят к согласию и в стране само собой устанавливается порядок, то никого не интересуется, где находятся сыновья почтительность, родительская любовь и преданные подданные. Только когда есть Дао, при котором рыбы забывают друг о друге в просторах рек и озер, возникает добродетель взаимопомощи⁸.

¹⁹ “...умерь желания” — Мудрость и знания определяют талант, человечность и справедливость определяют человека, изощренность и выгода определяют пригодность. А тут прямо говорится о том, чтобы их отринуть. Лоск совершенно не годится. Если не содействовать тому, чтобы проникались главным, то будет нечем понять его суть. Поэтому говорится: “Эти три дают лишь лоск и не годятся”, и потому призывает проникнуться главным: проникнуться безыскусностью, первозданным, ограничением желаний.

²⁰ "...не может не страшить" — Во второй части⁹ говорится: "Когда учатся, имеют каждый день прирост, а занимаясь Дао, ежедневно терпят умаление"¹⁰. В таком случае учение есть стремление к приросту того, на что способны, и к увеличению своих знаний. Но если быть удовлетворенным при отсутствии желаний, то зачем стремиться к приросту? Если достигать всего без знаний, то зачем стремиться к их увеличению? И у ласточек, и у голубей есть пары. Жителям холодной местности знакомы войлочные шубы. Самостного вполне достаточно, и добавлять к нему значит ввергаться в заботы. Какая разница — удлинить ли лапы у утки или укоротить ноги у журавля? Чем отличается то, когда продвигаются из страха за свою репутацию, от страха перед наказанием? Как мала разница между "да" и "ладно", прекрасным и безобразным! Поэтому чего страшатся люди, я тоже страшусь и не смею полагаться на это для своего использования. "...этому конца!" — Вздыхает о большой разнице между ним и обыденными людьми. "...весны" — Толпу соблазняют красота и продвижение вперед, сбивают с толку слава и выгода. Желая продвинуться вперед, стремятся состязаться и потому "находятся в веселье, словно на пиру или на празднике весны". "...улыбаться" — То есть я безграничен, не имею определенной формы и поддающихся установлению признаков, "как новорожденный, который еще не научился улыбаться". "...бездомный" — Словно негде жить. "...утеряно" — У толпы не может не быть чувств и стремлений, переполняющих грудь и сердце, поэтому и говорится: "у каждого имеется какой-либо излишек". Лишь я один безграничен, пребываю в бездействии, не имею желаний, словно их утратил. "...глупца!" — Сердце совершенного глупца ничего не различает. В нем нет ни привязанностей, ни желаний. В подобном состоянии его чувства не проявляются. Я словно совсем спик. "...безрассудности!" — Ничего не различает и не может сделать ясным. "...понятливостью" — Сияют своим светом. "...разбираются" — Проводят различия и разлагают. "...океан" — Чувства не проявляются. "...остановиться!" — Ничем не связан. "...применение" — Применение означает использование. Все хотят, чтобы у них было то, что может быть использовано. "...неучем" — Ничего не стремится делать, ничего не смыслит, остается невеждой, словно ничего не различает. Поэтому и говорит: "Являюсь ни на что не годным неучем". "...мать" — Кормящая грудью мать указывает на корень жизни. Человек отбрасывает то, что является корнем его жизни, и дорожит несущественными прикрасами. Поэтому и говорится об "отличии от остальных людей".

²¹ "...лишь Дао" — Великая означает щель, пустоту. Лишь когда считают пустоту добродетелью, способны действовать в соответствии с Дао. "...всецело смутно и расплывчато" — В "смутном", "расплыв-

чатом" выражается восхищение отсутствием формы и связанности. "...вещи" — Начало вещей — в бесформенном, и они получают завершение благодаря несвязанности. Обретая таким образом свое начало и завершение, десять тысяч вещей не знают, почему это происходит. Поэтому и говорится: "И в нем, таком расплывчатом и смутном, таком смутном и расплывчатом, есть образы!" "...сгущенности!" — В "глубоком", "неясном" выражается восхищение глубоким и далеким. Глубокое и далекое не может быть увидено. Но десять тысяч вещей благодаря ему становятся видимыми и определяется их подлинная сущность. Поэтому и говорится: "И в нем, таком глубоком и неясном, есть сгущенность". "...реальным" — Реальное — это реальное свидетельство. Вещи возвращаются к глубокому и неясному, и достигается предел подлинной сгущенности, определяется природа десяти тысяч вещей. Поэтому и говорится: "Его сгущенность обладает высшей подлинностью. В нем все является реальным". "...имя" — Высшая подлинность в своем пределе не может получить имени. Безымянное тогда и будет ее именем. Издревле и донныне именно таким образом все получало свое завершение. Поэтому и говорится: "Издревле и донныне не исчезает его имя". "...собирает множество великих" — Множество великих — это начало вещей. По безымянному судят о начале вещей. "Отсюда" — Это указывает на сказанное выше. Как я узнаю, что начало вещей заключается в неналичии? Узнаю отсюда.

²² "...цело" — Когда не видит себя, его просвет целостен. "...прямо" — Когда не считает себя правым, его правота заметна. "...полно" — Когда не хвастается, то заслужен. "...ново" — Когда не зазнается, его добродетель вечна. "...заблуждаются" — Дао самости подобно дереву. Чем больше вырастает, тем дальше отрывается от своего корня, а растет мало, и не отрывается от корня. При многом удаляются от своей подлинной сущности, поэтому и говорится, что заблуждаются. В малом обретают свой корень, поэтому и говорится, что обретают. "...для Поднебесной" — Единица — предел малости, образец есть то, чему подражают.

²³ "...редко" — "Что слушаю, но не могу услышать, называю редким"¹¹. В одной из следующих глав говорится о том, что "как же пресны, как безвкусны" слова, источаемые Дао. "Глядя на них, не вполне найдешь, чего увидеть, слушая их, не вполне найдешь, чего услышать"¹². В таком случае безвкусное слово, в котором не вполне найдешь, чего услышать, и является совершеннейшим словом самости. "...тем паче" — Это говорит о том, что все сильное, стремительное, красивое и цветущее не вечно. "...ему тождествен" — Предаваться — значит предаваться Дао в своих действиях. Дао отсутствием формы и бездействием завершает и поддерживает десять тысяч ве-

щей. Поэтому у кого Дао, считает своим господином бездействие и наставляет без слов, "так непрерывен, вроде существует"¹³, и вещи обретают свою подлинную сущность и становятся одним телом с Дао. Поэтому и говорится: "ему тождествен". "...тождествен добродетели" — Обретение указывает на малое¹⁴, "в малом обретают", поэтому и говорится об обретении. Когда действуют так, что обретают то становятся одним телом с обретением. Поэтому и говорится: "тождествен обретению". "...тождествен утрате" — Утрата — это множество забот. При множестве забот терпят утрату, поэтому и говорится об утрате. Когда действуют так, что утрачивают, то становятся одним телом с утратой. Поэтому и говорится: "делает себя тождественным утрате". "...утрата тоже обретает с радостью" — Это значит: по мере того как что-то делают, оно становится им тождественным и откликается. "...не доверяют" — Кто не способен от всей души доверять низшим, тому не доверяют.

²⁴"...не устоять" — Стремясь продвинуться вперед, лишаются безопасности, поэтому говорится: "Долго на носках не устоять". "...ходят" — Если судить, исходя из Дао, это подобно поведению Си Чжи¹⁵ или объедкам от роскошного угощения. Прекрасное вначале может стать мерзким, и заслуженный вначале, когда этим кичится, начинает походить на бородавку.

²⁵"...прежде Неба и Земли" — Смешанное непостижимо, но десять тысяч вещей, благодаря ему, получают завершение, поэтому и называется "совершенной по смеси". Неизвестно, чье дитя, и отсюда: "родилась прежде Неба и Земли". "...неизменна" — Безмолвна и бесформенна значит не имеет формы и тела. Ничто ей не пара, поэтому говорится: "Стоит одна". Возвращается ли, или преобразуется, приходит ли к концу или началу, но своей незыблемости не утрачивает. Поэтому и сказано: "неизменна". "...матерью" — Ходит кругом и, бывая всюду, избегает опасности, способна рождать и хранить в целости великую форму. И потому "может быть для Поднебесной матерью". "...ее имя" — Именем определяется форма. Совершенное по смеси и бесформенное не может быть определено. Поэтому и говорится: "неизвестно ее имя". "...прозванием "Дао" — Именем определяется форма, а прозванием величают. Можно называть "Дао", потому что нет ничего, что из него бы ни исходило. Из совершенного по смеси оно может величаться самым великим. "...имя "Великое" — Я потому даю ему прозвание "Дао", что оно может величаться самым великим. Если допытываться, откуда идет определение его прозвания, то оно связано с великим. А когда великое с чем-то связано, непременно возникает разделение, при разделении же оно утрачивает свою высшую предельность. Поэтому и говорится: "через силу отыскиваю для него имя "Великое". "...уходящее" — Уходящее

значит ходит. И только не придерживается какого-либо одного великого тела. Ходит кругом и всюду бывает. Поэтому и называется "уходящим". "...возвращается" — Далеко находиться — значит достигать предельного. Везде до конца его исчерпывает и не замыкается только на том, чтобы уходить. Поэтому и говорится: "далеко находится". Не ограничивается тем, куда направляется. Телом независима. Поэтому и говорится: "возвращается". "...велик и царь" — В жизни Неба и Земли самым ценным является человек, а царь — главный у людей. И хотя не ведаёт великим, но тоже относится к великому и составляет пару трем остальным. Поэтому и говорится: "велик и царь". "...четверо великих" — Четверо великих — это Дао, Небо, Земля и царь. Вещи при наличии звания и имени не составляют своего предельного. Когда говорят о Дао, то у этого есть источник. А есть источник, и только затем дается название Дао. В таком случае это Дао, самое великое из величаемого, уступает невеличаемому великому. Невеличаемое, которое нельзя назвать, — это вселенная. Дао, Небо, Земля и царь находятся внутри невеличаемого. Поэтому и говорится: "Во вселенной пребывают четверо великих". "...занимает царь" — Велик, ибо является главой людей. "...в самости" — Брать пример значит подражать. Человек не идет против Земли и тогда обретает полную безопасность — так он подражает Земле; Земля не идет против Неба и тогда может всецело поддерживать — так она подражает Небу; Небо не идет против Дао, и тогда способно полностью покрывать — так оно подражает Дао; Дао не идет против самости и тогда обретает свою природу. Когда подражают самости, в квадратном подражают квадратному, в круглом — круглому. В самости ничему не противостоят. Самость говорит о том, что не поддается величанию, выражает верх предельного. Использовать знание — это хуже, чем не иметь знания. Душа тела уступает образу сгущенности, образ сгущенности уступает бесформенному. Иметь образец — это хуже, чем не иметь образца. Поэтому и подражают последовательно один другому. Дао следует самости, и потому Небо на него опирается, Небо берет пример с Дао, и потому Земля ему подражает, Земля берет пример с Неба, и потому человек ей уподобляется. Таким образом он и становится главным, являясь тем главным, кто соединяет их в одно.

²⁸ "...государь поспешности" — Ничему легкому не под силу удержать тяжелое и малому — одолеть великое. Кто не ходит, заставляя ходить, кто не двигается, заведует движением. Именно поэтому тяжесть непременно составляет корень легковесности, покой всегда является государем поспешности. "...поклажей" — Считает тяжелое корнем и потому с ним не разлучается. "...далек от мира" — Не занимает этим своего сердца. "...теряют государя" — Легко-

весному не одолеть тяжелое. Утратить корень — это потерять себя, утратить государя значит лишиться положения государя.

²⁷ "...следа" — Действуют, следуя самости, не создают, не начинают, поэтому вещи достигают совершенства и не оставляют следов. "...крапин" — Следуют природе вещей, не различают, не разделяют, поэтому их врата никаким крапинам недоступны. "...биркам" — Опираются на числа вещей без обращения к форме. "...не развязать" — Опираются на самость вещей, не учреждают, не используют, поэтому запоров и веревки не применяют, а отпереть и развязать нельзя. В этих пяти говорится о том, когда следуют природе вещей, не учреждают, не используют, не ограничивают вещи формой. "...людей" — Премудрый человек не устанавливает форм и имен для контроля над вещами, не создает стимулов продвижения, с помощью которых отличают и отбрасывают недостойных. Помогая десяти тысячам вещей быть самостными, не считает это своим начинанием. Поэтому и говорится, что "нет брошенных людей". "Когда не возвышают лучших и способных, в народе нет соперничества; когда не ценят редкие товары, в народе не бывает воровства; когда устраняют все соблазны, сердце народа не находится в смятении"¹⁶. Когда неизменно способствуют тому, чтобы в сердце народа не было желаний и заблуждений, то нет брошенных людей. "...наставник" — Выдвигают доброго для наставления недобрых, поэтому называется наставником. "...для доброго опора" — Опора значит завладеть. Добрый человек добром выравнивает недобро и устраняет добром недобро. Поэтому недобрые люди — это то, чем овладевают добрые. "...заблуждении" — Хотя и имеют знания, но из-за того что полагаются на знания и не следуют вещам, непременно ошибаются в своем учении. Поэтому и говорится: "пусть бы были даже и умны, но пребывают в тяжком заблуждении".

²⁸ "...к младенцу" — Самец относится к переднему, самка — к заднему. Умеющий быть впереди всех, непременно держится сзади. "Вот почему Премудрый человек предпочитает находиться сзади, а оказывается впереди"¹⁷. Ущелье не занимается поиском вещей, но они сами к нему возвращаются. Младенец не пользуется мудростью, а находится в согласии с мудростью самости. "...образцом" — Образец — это норма. "...изменения" — Изменение значит ошибка. "...к бескрайности" — Нельзя исчерпать. "...к тому, что первоизданно" — В этих трех говорится о том, что, когда возвращаются и сначала до конца держатся позади, добродетель сберегает то, где она находится. В одной из последующих глав сказано: "В обратном ходе заключается движение Дао"¹⁸. Заслуг насильно не добиться, и неизбежно остаются со своей матерью. "...чинов" — Первоизданное — это подлинная сущ-

ность. Когда подлинная сущность распространяется, то, словно чаши, возникают и появляются различные нравственные качества и разновидности. Поскольку они рассеяны, Премудрый человек устанавливает для них глав чинов, делает добрых наставниками, а недобрых — их имуществом, изменяет нравы и обычаи, способствует возвращению к единому. "...не разрезая" — Для великого закройщика сердцем является сердце Поднебесной, поэтому "не разрезает".

²⁸ "...душевная" — У души нет формы и очертания. Чаша создается соединением. Соединяет бесформенным, поэтому называется чашей души. "...утрачивают" — Природу десяти тысяч вещей составляет самость. Ей можно следовать, но ее нельзя формовать, в нее можно проникать, но ею нельзя владеть. Природа вещей незыблема, а ее совершенствуют и поэтому непременно портят. Вещи появляются и уходят, а ими владеют и поэтому непременно утрачивают. "...излишества" — Все эти "одни" и "другие" говорят о том, что вещи, идут ли против, вслед или перевертываются, не поддаются овладению и раскраиванию. Премудрый человек достигает высшей самости, проникает истинное положение десяти тысяч вещей и потому, следуя им, их не формует и, находясь с ними в согласии, ничего им не навязывает. Он устраняет то, что сбивает их с толку, и удаляет то, что повергает их в сомнение. Поэтому сердца не находятся в смятении и природа вещей сама собой обретается.

²⁹ "...Поднебесную оружием" — Даже тот, кто только помогает государю на основе Дао, не может подминать Поднебесную оружием. Тем более это относится к самому государю, который лично следует Дао. "...крах" — Зачинатель обязательно стремится установить заслуги и дать жизнь событиям, а у кого Дао, всегда устремлен к возвращению и надеянию. Поэтому и говорится: "В противном случае лишь ожидает крах". "...голодные года" — Говорится о том, что армия — это зло и беда. От нее никакой помощи, а только один вред; губит людей, приводит к запустению поля. Поэтому и говорится: "там растут колючие кустарники". "...и подминать" — Сбываться — это помогать. Говорится о том, что тот, кто искусен в использовании армии, спешит только помочь в беде. Он не захватывает Поднебесную силой оружия. "...не гордится" — Я не считаю войну почетным занятием и прибегаю к ней, лишь когда она неизбежна. Какие тогда могут быть зазнайство и гордость? "...он не подминает" — Это значит, что, используя войско, хотя и стремится помочь в беде и обеспечить успех, но лишь по причине времени и как неизбежное. Когда же их вновь приходится использовать, то только для устранения беспорядка, и никогда не пользуется тем, что сбывается, для насилия. "...рано" — Возмужалость указывает на резкое военное усиление. Подразумеваются те, кто подминают Поднебесную оружием. "...вихрь не буйствует все утро, ливень не

хлещет целый день"¹⁹. И потому резкое усиление — это непременно: "А тому, кто действует вопреки Дао, конец приходит рано".

^{32*} "...гостями" — Дао бесформенно и не связывает; будучи незыблемым, не может иметь имени; в безымянном незыблемо, поэтому и говорится: "Дао, будучи незыблемым, не имеет имени". Сердцем первозданного как вещи является неналичие, и оно тоже безымянно. Поэтому для обретения Дао нет ничего лучше, чем сберегать первозданное. Умный может служить своими способностями, храброго могут использовать в военном деле, искусный может быть привлечен к работе, физически сильный может носить тяжести. А первозданное как вещь отличают тупость, отсутствие односторонности, близость к неналичию, поэтому и говорится: "Никто под Небесами его сделать своим подданным не в силах". Когда держат в объятиях первозданное, находятся в бездействии, не обременяют вещами в себе подлинного и не наносят вреда желаниями своей душе, то вещи сами считают себя гостями, и Дао само по себе обретается. "...уравняется" — Говорится о том, что когда Небо и Земля соединяются, то сладчайшая роса сама снисходит без чьих-либо поисков. Если я сберегаю свою подлинную сущность, то народ, не получая никаких приказов, сам меж собой уравнивается. "...опасности" — Начало кройки — это когда рассыпается первозданное и впервые назначают глав чинов. В самом начале главы чинов не могут не устанавливать в соответствии с достоинствами имени для определения высоких и низких. Так "с началом кройки возникает имя". В связи с тем что после этого начинают бороться за разные пустяки, говорится: "а возникает имя, и узнают, когда остановиться". Называть же вещи, доверяясь имени, — это то, что ведет к утрате порядка. И потому, "узнав, когда остановиться, можно избежать опасности". "...потоком" — Потоки в горных долинах стремятся к рекам и морям, и реки с морями их не созывают. Без призыва и поиска сами собой возвращаются. Те, кто осуществляют Дао в Поднебесной, сами меж собой уравниваются без всяких приказаний и обретают себя без того, чтобы это искать. Поэтому и говорится: "Напоминает горную долину со стремящимся по ней в реку к морям потоком".

³³ "...в просвете" — Знающий людей лишь умен и уступает знающему себя — тому высшему, что превосходит ум. "...могучим" — Одолевающий других лишь располагает силой и уступает одолевшему себя, силу которого ничто не может умалить. Прилагать свой ум к другим — хуже, чем прилагать его к себе, прилагать свою силу к другим — хуже, чем прилагать ее к себе. Когда входят в просвет

* В сохранившемся тексте комментария Ван Би остались непрокомментированными две главы — 31 и 66.

сами, то ничто не может от него уклониться, когда прилагают силу к себе, то другие не претерпевают от этого изменений. *"...богат"* — Знающий свою самодостаточность ничего не утрачивает и потому богат. *"...волей"* — Когда упорно трудятся, чтобы быть способными претворить в жизнь, то их воля непременно осуществляется. Поэтому и говорится: "Кто действует, когда могуч, тот обладает волей". *"...долговечен"* — Когда в просвете вглядываются в себя, действуют, взвешивая свои силы, и не утрачивают своего места, то непременно достигают долговечности. *"...жить!"* — Хотя и умирает, но, если добивается того, чтобы его Дао жизни не утрачивалось, может сберечь свое долголетие. Дао продолжает существовать и при исчезновении тела, когда же тело существует, Дао тем более не приходит к концу.

³⁴ *"...справа"* — Это значит, что Дао разливается и проходит всюду, может быть слева и справа, вверху и внизу и в своем вращении по кругу находит применение. В таком случае оно не может не достигать всего. *"...в унижении"* — Все вещи рождаются благодаря Дао, но, родившись, не ведают о своем источнике, и поэтому, когда в Поднебесной незыблемо отсутствие желаний, каждая из десяти тысяч вещей обретает свое место как бы без того, чтобы Дао для вещей что-то делало. Отсюда и сказано, что "находится в унижении". *"...великого"* — Десять тысяч вещей возвращаются к нему для жизни, но оно прикладывает все силы к тому, чтобы они не знали о своем источнике. Это уже не является унижением и потому оно "может получить имя великого". *"...великим"* — "Создают великое из незначительного, добывают трудное из легкого"²⁰.

³⁵ *"...Поднебесная"* — Великий образ — мать небесного образа. Не является ни холодным, ни теплым, ни прохладным и потому способен охватывать и соединять все вещи, не причиняя вреда. Когда государь его придерживается, к нему уходит вся Поднебесная. *"...благоденствие"* — Не имеет ни формы, ни различия, не проявляет односторонности и не заметен. Поэтому десять тысяч вещей могут без вреда к нему уходить. *"...не исчерпать"* — Это значит, что Дао глубоко и велико. Когда люди слышат слово Дао, то это совсем не то, как музыка и яства незамедлительно трогают и радуют человеческие сердца. Музыка и яства побуждают проходящих странников останавливаться, слова же, источаемые Дао, пресны и безвкусны. Когда, глядя на него, в нем не вполне находят чего увидеть, то оно не может радовать глаза, когда, слушая его, в нем не вполне находят чего услышать, то оно не может услаждать уши. Кажется непригодным, но при своем использовании неисчерпаемо.

³⁶ *"...просветом"* — Этими четырьмя способами устраняются насилие и беспорядок. Следуют природе вещей и приводят их к самоунич-

тожению. Создавая великое, не прибегают к наказаниям для устранения того, что само к этому близко. Потому и называется "неуловимым крошечным просветом". Чтобы сделать достаточно растянутым, доводят до этой достаточности, но если стремятся еще больше растянуть, то будет многими сжато. Более полезно то, когда при недостаточной растянутости изменяют это в стремлении растянуть, но тогда подходят к опасному рубежу. "...показывать" — Бразды правления — это оружие, которым государству приносится выгода. Когда следуют природе вещей, не прибегают к наказаниям для приведения других к порядку, и оружие становится невидимым, и каждая вещь обретает свое место — только это и составляет оружие, выгодное для государства. Показывать его людям значит полагаться на наказания. Когда управляют государством на основе наказаний, его теряют. Рыба, выплывая из глубины, непременно терпит утрату. Когда делают острым оружие государства и устанавливают наказания, показывая их людям, — это тоже непременно приводит к утрате.

³⁷ "...в бездействии" — Следует самости. "...действует" — Все вещи именно благодаря действию обретают порядок и завершенность. "...к безымянной первозданности" — "Когда они, преобразовываясь, пожелают возрасти"; "возрасти" — значит образуются желания. "Я их укрощу посредством приведения к безымянной первозданности", но при этом "не стану их господином"²¹.

³⁸ "...и берет это" — Добродетель — это когда обретают. Незыблемо обретают и не утрачивают; имеют выгоду и избегают вреда — отсюда и название добродетели. Как обретается добродетель? Благодаря Дао. Как добродетель доводится до своего завершения? Использованием неналичия. Когда неналичие используется, то все получает поддержку. С неналичием ничто не остается без руководства, наличия же недостаточно для сбережения своей жизни. По этой причине, хотя и необъятны Небо и Земля, сердцем для них является неналичие, хотя и велики премудрые цари, своим господином они считают пустоту. Поэтому и говорится: когда глядят по Возвращению, сердце Неба и Земли становится видным, при размышлении в день солнцестояния совершенство древних царей делается зримым²². Кто устраняет в себе личное и не имеет своего тела, четыре моря²³ за ним почтительно следуют, далекие и близкие к нему приходят. Когда же себя выделяют и целеустремленны, то даже тело свое не могут сохранить в целости, и у них мускулы с костями друг друга не способны вытерпеть.

По этой причине человек высшей добродетели использует только Дао. Он не проявляет своей добродетели, ничем не владеет, ни к чему не годен и потому в силах иметь добродетель и не может не действовать. Не ищет, а обретает; не действует, а успешно

завершает. Так он не называется добродетельным, хотя и обладает добродетелью.

При низшей добродетели обретают в поиске и успешно завершают, когда действуют. Таким образом и утверждают добро, чтобы управлять другими. Отсюда и получают имя добродетельных. Когда обретают в поиске, непременно утрачивают, когда успешно завершают, действуя, то непременно терпят поражение. Возникает название для добра, и ему вторит недобро. Поэтому "при низшей добродетели берутся за дела и преисполнены намерения действовать". Когда "лишены намерения действовать" — это говорит об отсутствии односторонних действий. Всякая неспособность действовать в бездействии относится к низшей добродетели. Таковы человечность, справедливость и ритуальные нормы. Для прояснения разницы между высшей добродетелью и низшей последняя противопоставляется высшей вплоть до низшей меры добродетели — высшей человечности, следующей ниже того предела, когда "лишены намерения действовать". При ней могут достигать того, когда "лишены намерения действовать", и все же "берутся за дела". "Берутся за дела, но лишены намерения действовать", отсюда и беда от наличия действия. Корень — в бездействии, мать — в безымянном. Когда отбрасывают корень, отвергают мать и уходят к ее сыновьям, то хотя и велики успехи, но пользы никогда не приносят, хотя и прекрасно имя, но ложь тоже непременно возникает. Берутся действовать при неспособности завершать в бездействии и наводить порядок, ничего не начиная. Так появляются те, кто всеохватны в своих щедрых милостях и человеческой любви. А эта любовь беспристрастная, неодносторонняя, поэтому "при высшей человечности берутся за дела, но лишены намерения действовать".

Когда же неспособны сохранить в любви беспристрастность, то появляются те, кто обуздывают непослушание, исправляют подлинное и наводят порядок по справедливости. Они ненавидят пживых, помогают честным, поддерживают одних, нападают на других. Во всем действуют с определенным намерением. Поэтому "при высшей справедливости берутся за дела и преисполнены намерения действовать". При неспособности быть до конца прямыми появляются те, кто чтят по ритуалу, занимаясь дутым украшательством и совершенствованием слога. Когда нескончаемо состязаются в требовательности относительно значения хорошего и совершенствования почтительности, то между соперничающими сторонами возникает злоба и ненависть. Поэтому "при высшей ритуальности берутся за дела и если не встречают отклика, то тащат с пылом за собой".

Ведь предельно великим является только Дао. Стоит ли почитать все то, что его ниже? Хотя и является цветущим дело, великим

богатство, и обладают десятью тысячами вещей, из которых каждая к тому же обрела свою добродетель, и пусть даже, будучи знатными, пользуются неналичием, но неспособны отказаться от того, чтобы делать неналичие телом. А раз неспособны отбросить неналичие в качестве тела, то утрачивают в себе великое. Как говорится, "с утратой Дао обретают добродетель". Использовать неналичие значит обрести свою мать. И потому можно не утруждать себя, и при этом все вещи непременно находятся в порядке.

Ниже этого то, когда утрачивают мать достижений и неспособные к бездействию дорожат щедрым благодеянием. При неспособности к щедрому благодеянию дорожат справедливостью, а при неспособности быть справедливыми дорожат прикрасами почтительности. Как говорится, "с утратой добродетели овладевают человечностью, с утратой человечности усваивают справедливость, с утратой справедливости вверяют себя ритуалу". Ведь ритуал начинается с ослабления преданности и доверия, скрытости отношений, с того, когда требуют полного совершенства во внешнем и соперничают в овладении самым незначительным. Человечность и справедливость возникают внутри и при своем осуществлении становятся ложью. Можно ли, тем паче, долго прожить, отдавая все силы внешним прикрасам? Отсюда: "Ритуальность составляет мелочь в проявлении преданности и доверия. В ней заключается начало смуты".

Различать заранее значит различать прежде других. Это относится к низшей добродетели. Истощают свой ум, добываясь такого различения, утруждают свои умственные способности для ведения множества дел. И хотя считают себя добродетельными, все больше проникаются коварством и хитростью, хотя имеют блестящую репутацию, но в еще большей мере утрачивают правдивость и честность. Своим трудом только запутывают дела, и их усилия приводят к нарушению порядка. До конца используют свою мудрость и знания, но тем самым еще больше наносят народу вреда. Кто отбрасывает себя и доверяется вещам, находится в бездействии, и мир и покой сберегаются. Будучи безыскусным и правдивым, не следует правилам и установлениям, принимает достигнутое другими и отбрасывает то, чему придерживался сам, различает "цветок Дао и начало глупости". При обретении матери всех достижений "от десяти тысяч вещей, хотя они и возрастают, он не отказывается"²⁴, и все они существуют, но он не прикладывает к этому усилий. Использует не благодаря форме и правит, не прибегая к имени, поэтому человечность и справедливость могут проявиться, ритуал и почтительность могут найти выражение. Когда поддерживают великим Дао и умирят безымянным, ничему не отдается предпочтение и не возникает никаких помыслов. Каждый полагается на свою чистоту, все делается по правде. И тогда доброе-

тель человечности обретает глубину, справедливость правильно осуществляется, ритуал и почтительность отличает чистота. Когда же пренебрегают тем, что поддерживает, отказываются от источника жизни, пользуются конечными формами, утруждают ум, то человечность доказывают, за справедливость состязаются, в ритуалах соперничают. Поэтому то, насколько глубока добродетель человечности, не зависит от способности ее использовать, правильное осуществление справедливости не зависит от достигнутого в ее использовании, чистота ритуала и почтительности не определяется их использованием. Находят поддержку в Дао, управляют при помощи матери, и тогда выделяют без того, чтобы кому-то отдавать предпочтение, и делают заметным при отсутствии соперничества. Используют безымянное, и имя тем самым становится истинным, используют бесформенное, и форма тем самым получает завершение. Когда берегут мать, чтобы сохранить ее детей, почитают корень для поддержания ветвей, то и при наличии имени с формой зла не рождается. При великой, равной Небу, красоте прикрас не возникает. Нельзя удаляться от матери и утрачивать корень. Человечность и справедливость рождает мать, и они не могут ее воплощать. Чашу создает горшечник, и она им быть не может. Когда отверщаются от матери и используют ее детей, отбрасывают корень и тянутся к ветвям, то имена разделяются и формы ограничиваются. Тогда даже предельно великое не может быть всеохватным и в цветущей красоте непременно заключается несчастье и тревога. Стоит ли уповать на заслуги, обретаемые в деяниях?

³⁹ "...единое" — Издавна значит вначале. Единица — это начало чисел и предел вещей. Каждая вещь рождается ею, поэтому является их господином. Все вещи получают завершение благодаря тому, что обретают эту единицу. Получая завершение, останавливаются и неподвижно пребывают в завершенном. Когда же неподвижно пребывают в завершенном, то утрачивают свою мать и потому разламываются, становятся шаткими, перестают проявляться, пересыхают, истребляются и терпят провал. "Достигнуть этого..." — Благодаря единице они достигают чистоты, устойчивости, чудотворности, наполненности, жизненности, образцовости. "...разламается" — Для достижения чистоты использует единицу, а не прибегает для этого к самой чистоте. При сбережении единицы чистота не утрачивается. Если же прибегнет к самой чистоте, то, пожалуй, разломается. От достижений матери нельзя отказываться. Не придают значения своим достижениям из опасения утратить корень. "...простые камни" — Чистое само по себе не способно быть чистым, полное — полным. На это у них есть мать, которая обеспечивает их сформированность. Чистотой не стоит до-

рожить, полному не стоит придавать значения. Вся ценность заключается в их матери, но у нее нет какой-либо ценной формы. В таком случае "знатность коренится в худородстве, высокому основой служит низкое". "Отсюда и выходит, что все части, из которых состоит повозка, повозкой еще не являются". Яшма или простые камни, много их или они редки, но в данном своем качестве не идут дальше формы, и потому быть им подобным не стремишься.

⁴⁰ "...движение Дао" — Высокому основой служит низкое, знатность коренится в худородстве, наличием пользоваться позволяет неналичие. В этом состоит их возвращение. Когда в движении известно его неналичие, то вещи проникаются. Поэтому и говорится: "В обратном ходе заключается движение Дао". "...использование" — Мягкое и слабое уравнивают и проникают и не могут быть исчерпаны. "...от неналичия" — Для всех вещей Поднебесной жизнь состоит в наличии, но корнем того, что дает начало наличию, является неналичие. Стремясь к целостности наличия, непременно возвращаются к неналичию.

⁴¹ "...в жизнь" — Обладают волей. "...веские суждения" — Быть веским значит установиться. "...помрачатся" — "ярок, но не затмевает"²⁵. "...пятятся назад" — "предпочитают находиться сзади, а оказываются впереди и, отстраняясь от себя, себя сохраняют"²⁶. "...в ухабах" — В ухабах значит неровное. Дао в своей великой ровности следует природе вещей и не держится за то, чтобы быть ровным и тем самым разрезать вещи. Его ровность не проявляется и даже, напротив, кажется неровностью. "...долины" — Не проявляет своей добродетели и ни о чем не заботится. "...запятнанное" — "Кто, зная, что он светел, сберегает свою темноту"²⁷, тогда только может стать пречистым. "...изъяну" — Бескрайняя добродетель не является полной. Пустое и лишенное формы не наполнить. "...невзначай" — Как бы невзначай значит быть под парю. Кто делает добродетель неизбежной, следует самости вещей, ничего не устанавливает, не предоставляет и потому как бы невзначай оказывается всем под парю. "...превратным" — Кто безыскусно правдив, не хвастается тем, что правдив, и потому изменчив. "...нет углов" — "квадратным делаюсь, не режет"²⁸, поэтому нет углов. "...создается" — Великий человек завершает Поднебесную без различения целого, поэтому завершает непременно поздно. "...беззвучной" — "Что слушаю, но не могу услышать, называю редким"²⁹ — это мелодия, которую нельзя услышать. При звучании появляется разделение, а когда есть разделение, то звучит если не *гун*, то *шан*³⁰. Разделенное неспособно соединять многое, поэтому ничто звучащее не может быть великой мелодией. "...формы" — При возникновении формы появляется разделение, когда же разделены — это если не теплое, то жаркое, а не жаркое,

так холодное, и потому образ, обладающий формой, не является великим образом. "...до самого конца" — Все эти прекрасные вещи сформированы Дао. В случае с образом создает великий образ, но он не имеет формы, в случае с мелодией создает великую мелодию, но она беззвучна. Вещи им завершаются, но не видят его конечной формы, поэтому "скрытно, у него нет имени". Дает взаймы, не только восполняя недостаток. Лишь один раз одолжит, и добродетель вещей завершена навечно. Поэтому и говорится: "умеет дать взаймы". Но завершает, не как режет ловкий ремесленник, и ничто не может не обрести своей формы. Поэтому и говорится: "умеет довести до самого конца".

⁴² "...ущерб" — У десяти тысяч вещей десять тысяч форм, но все они возвращаются к единице. Как приходят к единице? Благодаря неналичию. Исходя из неналичия, приходят к единице. Единица может называться неналичием. А раз единица уже названа, то как можно обойтись без слова? Но если есть слово и есть единица, то что это как не два? Имеем единицу, имеем двойку, и тогда получаем три. Переходя от неналичия к наличию, число на этом исчерпывается. Что за это выходит, не относится к Дао. Я знаю, кто является господином в рождении десяти тысяч вещей. Хотя они обладают десятью тысячами форм, но дыхание пустоты в них одно. У ста фамилий сердца неодинаковы, в разных странах различны обычаи, но где обретают одно, там господствуют цари и владетели. Единица является господином. Как же можно от нее отказываться? Чем больше число, тем от нее дальше. При уменьшении к ней приближаются. Когда же уменьшение доходит до конца, то достигают предела. Назвать единицей значит уже дойти до трех. Тем паче могут ли приблизиться к Дао, когда предпочитают не одну основу? Разве не имеют смысла слова о том, что "ущербность может доставлять прибыль"? "...тоже наставляю" — Я не принуждаю людей этому следовать, но прибегаю к самости для выдвижения ее высшего принципа: когда ей следуют, то непременно счастливы, а нарушают — всегда несчастны. И как люди учат друг друга ее нарушать, и сами навлекают на себя несчастье, так я их учу тому, что ее нельзя нарушать. "...наставлением" — Когда творят произвол и насилие, то никогда не умирают своей смертью. Как люди учат друг друга творить произвол и насилие, точно так же и я учу их тому, что они не должны творить произвол и насилие. Указать же в целях обучения на то, что за произвол и насилие их ждет преждевременная смерть, — это все равно как сказать, что, когда следуют моему учению, непременно счастливы. Так добивается того, чтобы те, кто идут против его учения, могли бы стать отцом обучения.

⁴³ "...твердейшее" — Нет места, куда не проникало бы дыхание и через которое не проходила бы вода. "...я знаю о полезности

бездействия" — Пустота, неналичие, мягкое и слабое являются всепроницающими. Неналичие не может иссякнуть. Мягчайшее невозможно сокрушить. Исходя из этого и узнают о полезности бездействия.

⁴⁴ *"...остаться?"* — Кто любит славу и высокое положение, жизнь того непременно пренебрежена. *"...разбогатеть?"* — Кто ненасытно жаден, тому всегда остается жить немного. *"...утратить?"* — Обретая много выгод, утрачивают свою жизнь. Что же из этого больнее? *"...накопительством"* — При привязанности не сливаются с вещами, при накопительстве не находятся с ними в одной россыпи. Когда много ищущих и нападающих, это делает вещи большими. Поэтому "дорого приходится расплачиваться" и "велик убыток".

⁴⁵ *"...не умаляется"* — Завершает вещи, следуя им самим, а не придерживается какого-либо одного образа, поэтому "кажется изъясном". *"...не иссякнет"* — Верх полноты указывает на достаточную наполненность. Дает вещам, следуя им самим, без всякой привязанности и сочувствия, поэтому "напоминает пустоту". *"...извилистость"* — Является прямым, следуя вещам, и его прямота не заключается в чем-то одном, поэтому "походит на извилистость". *"...неуклюжесть"* — Великое мастерство — это то, когда формуют чаши, следуя самости, а не создают что-то неординарное, поэтому "напоминает неуклюжесть". *"...косноязычию"* — Великое красноречие — это то, когда говорят, следуя вещам, и сами ничего не создают, поэтому "уподобляется косноязычию". *"...главное"* — Поспешность преодолевает холод, лишь когда доходит до своего конечного предела. Покоем и бездействием преодолевается жар. Исходя из этого, "покой, невозмутимость составляют в Поднебесной главное". В покое сохраняют в целости подлинную сущность вещей, при спешке наносят вред природе вещей. Только в покое, невозмутимости и достигаются те великие, о которых говорится выше.

⁴⁶ *"...поля"* — При наличии в Поднебесной Дао знают о том, что является достаточным и когда остановиться. Ни к чему во внешнем не стремятся, и каждый лишь совершенствует себя внутри. Поэтому отводят скакунов унавоживать поля. *"...в походах"* — Являются ненасытно жадными, себя внутри не совершенствуют, каждый чего-то домогается во внешнем и потому "боевых коней растят в походах".

⁴⁷ *"...из окна"* — У событий имеется исток, у вещей есть господин. Хотя пути различны, но возвращаются к одному и тому же месту; хотя мыслей сотни, но приходят к одному. Дао обладает великой незыблемостью, в принципе заключается великий предел. Когда владеют Дао древности, могут управлять современностью; хотя и относятся к современности, но могут знать древнее начало. Поэтому можно

знать и без того, чтобы выходить за дверь или подглядывать из окна. "*...меньше знают*" — Неналичие находится в одном, а ищут его во многом. Дао — это то, на что глядят, но не могут увидеть, что слушают, но не могут услышать, что пробуют схватить, но никак не удается. Если это знают, то не нуждаются в том, чтобы выходить за дверь, а не знают, то чем дальше уходят, тем сильнее заблуждаются. "*...не видит*" — Обретает предел вещей, поэтому может постигать размышлением без того, чтобы куда-то идти, различает исток вещей, поэтому хотя и не видит, но может давать имя в соответствии с принципом правды и неправды. "*...в бездействии*" — Прозревает природу вещей и только ей следует, поэтому хотя и находится в бездействии, но способствует их завершению.

⁴⁸ "*...прибыток*" — Непременно хотят продвинуть свои способности и увеличить то, что выучивают. "*...терпят умаление*" — Непременно хотят вернуться к пустоте и неналичию. "*...действуют*" — При наличии действия имеются утраты, поэтому в бездействии нет того, что не могли бы делать. "*...недеяния*" — Двигаться — значит неизбежно идти следом. "*...деяний*" — То есть когда делает сам. "*...не хватает*" — Ибо утрачивает в управлении корень.

⁴⁹ "*...людей*" — Двигаться — значит неизбежно идти следом. "*...тоже добр*" — Когда каждый следует своему назначению, добро не утрачивается. "*...добродетель*" — Нет брошенных людей. "*...мстит свое сердце*" — Все мудры. "*...улыбаются*" — Приводит всех к гармонии, освобождает от желаний, уподобляя младенцу. Это является тем, когда "Небо и Земля определяют положение. Премудрый человек завершает имеющее способность, держит совет с людьми, с духами, и сто фамилий принимают участие в том, на что способны"³¹. Способным дается, одаренные избираются, при великой способности возвеличивают, при ценном даре делают знатным. У вещей имеется исток, у событий — господин. В таком случае могут не бояться обмана, и, нося тигру с жемчужными нитями, заслоняющими глаза, не страшатся быть униженными, даже когда желтые подвески закрывают уши. К чему тогда утруждать свой ум для проверки положения ста фамилий? Ведь когда умом вникают в других, то они тоже, состязаясь, реагируют своим умом. Когда вникают в других с недоверием, то они тоже, состязаясь, отвечают недоверием. Сердца в Поднебесной не могут быть одинаковыми. Но когда не смеют различаться в откликах, то никто не захочет пользоваться своим положением. Самое большое зло — больше него нет — это использовать свой ум. "Полагается на ум, и люди с ним тягаются, полагается на силу, и люди с ним соперничают"³². Если умом не превосходит остальных и вступает на путь тяжбы, то заходит в тупик, если силой не превосходит остальных и вступает на путь противоборства, то оказывается в опасности. Еще

не было человека, который мог бы заставить других не применять против него их ума и силы. В таком случае приходится одному противостоять остальным, а остальные тысячами, десятками тысяч противостоят ему. Если же тогда опутывать тенетами законов, насаждать наказаниями, закрывать пути-дороги, осквернять могилы, то десять тысяч вещей утратят свою самость, у людей откажут руки и ноги, птицы наверху придут в беспорядок, внизу у рыб настанет сумятица. Именно поэтому "Премудрый человек под Небесами беспристрастен", в его сердце ничто не господствует, и он "ради Поднебесной мутит свое сердце": ничем в мыслях не дорожит и не пренебрегает. Если ни во что не вникает, зачем же ста фамилиям его избегать? Если ничего не ищет, зачем же ста фамилиям против него бороться? А когда не избегают и не противодействуют, то не могут не использовать свое истинное положение. Человеку не следует отказываться от того, что он способен делать, и делать то, на что не способен, отказываться от достойного в себе и культивировать свои недостатки. Только в таком случае тот, кто высказывается, говорит то, что знает, и тот, кто действует, делает то, на что способен. Тогда каждый из ста фамилий на него взирает и к нему прислушивается, и ему только остается относиться ко всем как к детям.

⁸⁰ "...умирают" — Уходят с места жизни и вступают в места смерти. "...места для смерти" — Три из десяти значит из десяти долей три. Три из десяти выбирают Дао жизни и сберегают ее до предела. Еще три из десяти выбирают Дао смерти и стараются максимально приблизить смерть. И люди, которые ценят превыше всего жизнь, уходят в места, где нет жизни. Человек, умеющий заботиться о жизни, не гонится за жизнью и поэтому в нем нет места для смерти. Из инструментов самым опасным является оружие, среди зверей наиболее опасны носорог и тигр. Когда делает так, что в него некуда оружию вонзиться острием, в нем некуда тигру и носорогу впитаться когтями и рогом, — это поистине тот, кто не отягощает свое тело желаниями. Откуда тогда взяться месту смерти? Червям и саламандрам глубина кажется мелкой, и они там роют норы, орлам и ястребам горы кажутся низкими, и они на их вершинах строят гнезда. Они недосыгаемы для стрел, недоступны для тенет. Живут, можно сказать, в местах, где нет смерти. И все же, соблазненные приманкой, вступают в места, где нет жизни. Не то ли это, когда превыше всего ценят жизнь? Если из-за своих потребностей не отходят от корня, не искажают подлинной сущности желаниями, то, и вступая в битву, остаются неуязвимыми и, идя по суше, находятся вне опасности. Младенцу поистине можно подражать и оказывать почтение.

⁵¹ "...к завершению" — Вещи рождаются и затем возвращаются, возвращаются и затем оформляются, оформляются и затем получают завершение. От чего происходят вещи? От Дао. Что их возвращает? Добродетель. Исходя из чего оформляются? Из сути вещи. Что приводит их к завершению? Обстоятельства. Только потому, что идут следом, ничто не может не оформиться, лишь благодаря обстоятельствам ничто не может не получить завершения. Вообще, вещи рождаются и дела получают завершение по той причине, что у всего есть какой-то источник. А когда есть какой-то источник, то сам он не может не быть источником Дао. Доискиваясь до конца, снова приходят к совершеннейшему Дао. И каждый называется согласно тому, чему следует. "...ценила добродетель" — Дао является источником вещей, добродетель — тем, что они обретают. Обретать могут, только следуя Дао, поэтому и говорится, что нельзя его не почитать. Утрата же добродетели ведет к беде, поэтому нельзя ее не ценить. "...самость" — Имеются в виду приказы наряду с созданием рангов. "...укрывает" — Это значит, что завершает сущность вещей. Каждая из них обретает для себя покров и не наносит вреда своему телу. "...не опираться" — Что создает, не имеет. "...сокровенной добродетелью" — При наличии добродетели не ведают, кто является ее господином. Она происходит от непостижимого. Именно поэтому называется сокровенной добродетелью.

⁵² "...опасности" — Мать — это корень, сыновья — ветви. Сыновей узнают по корню и его не отбрасывают, домогаясь ветвей. "...врата" — Отверстия — это то, откуда рождаются дела и желания, и через врата они проходят. "...от тягот" — Находишься в надеянии и вечной умиротворенности, поэтому "до самого конца избавишься от тягот". "...спасения" — Не закрываешь источника и совершаешь дела, поэтому "не испытаешь никогда спасения". "...могущество" — Успехи правления не заключаются в великом. Когда видят великое, не находятся в просвете. Видя же малое, входят в просвет. Когда сохраняют силу, не могучи. Сберегая же мягкость, становятся могучими. "...сиянием Дао" — Проясняют Дао, чтобы избавить людей от заблуждений. "...в его просвет" — Когда не вникают умом. "...к незыблемому" — Имеется в виду незыблемость Дао.

⁵³ "...сойти" — Говорится о том, что, если бы у меня могло быть хоть немного знаний, я осуществлял бы Великое Дао в Поднебесной и лишь боялся бы предаваться деяниям⁵³. "...тропинки" — Это значит, что Великий путь просторен, прям и ровен, но люди все же склонны отказываться идти по нему и любят следовать кривыми путями. Что же говорить, если еще заграждают Великий путь посредине деяниями? Поэтому говорится: "Великий путь отменно ровен, но людям нравятся тропинки". "...убранством" — Дворец — это дворцовые здания, убра-

нство указывает на чистоту и красивый вид. "...пустые" — "Когда дворец блещет убранством, поля заполняют сорняки и житницы стоят совсем пустые". При утверждении одного рождается много зла. "...противоречит Дао" — Вообще все то, когда обретают не в соответствии с Дао, порочно. Порочность означает воровство. Обрести не в соответствии с Дао и кичиться — это обманом занять не свое место. Поднимать то, что противоречит Дао, и придавать ему блеск является воровской кичливостью.

⁸⁴ "...не шелохнуть" — Не шелохнуть, так как сначала укрепляет корень и лишь потом устремляется к ветвям. "...не оторвать" — Не оторвать, так как не алчет многого и делается равным тому, на что способен. "...жертвами" — Сыновья и внуки будут передавать это Дао посредством жертвоприношений, которые в таком случае никогда не прервутся. "...изобилия" — По себе доходят до других. Когда совершенствуется в себе, добродетель делается подлинной, а совершенствуется в семье, достигает изобилия. Если совершенствование не прекращать, тогда то, что распространяется, становится великим. "...удел уделом" — Они все такие же. "...Поднебесную всей Поднебесной" — Зрят Дао Поднебесной по сердцам ее ста фамилий. Дао Поднебесной, встречное ли оно или попутное, исполненное ли счастья или несчастья, является таким же, как Дао человека. "...отсюда" — Указывает на сказанное выше. Говорится о том, как можно получить знание о Поднебесной. Ее знают, когда вникают в себя и не ищут этого во внешнем. Как говорится, "знают Поднебесную, не выходя за дверь"⁸⁴.

⁸⁵ "...хищник" — У младенца нет никаких стремлений и желаний, и он ни на какое существо не нападает, поэтому ядовитые насекомые его не жалят. Человек, преисполненный добродетели, не нападает на других, поэтому ничто не наносит вреда его целостности. "...крепко" — Способен держать в высшей степени крепко, так как мягок и слаб. "...развит" — Развиваться — значит расти. Ничто не наносит вреда его телу, поэтому способен к целостному росту. Это значит, что, когда преисполнены добродетели, ничто не может нанести вреда их добродетели и исказить их подлинную сущность. Таковы все те, кто, будучи мягкими и слабыми, не занимаются соперничеством и не подвергаются сокрушению. "...не охрипнуть" — Не имеет желаний и не стремится к соперничеству, поэтому может целый день кричать и не охрипнуть. "...незыблемым" — Гармония составляет незыблемость вещей, поэтому, когда познают гармонию, обретают незыблемость. "...просветом" — Что не является ни блестящим, ни тусклым, ни теплым, ни холодным, это — незыблемое. Что не имеет формы и не может быть увидено, называется просветом. "...несчастье" — Жизнь нельзя прибавлять. Когда ее прибавляют, то умирают

рано. "...возмужалости" — Сердцу следует находиться в неналичии. Когда властвует дыханием, становится сильным.

⁵⁶ "...не говорит" — Следует самости. "...не знает" — Кладет начало деянию. "...остроту" — Таит в себе и бережет безыскусное. "...запутанность" — Устраняет истоки соперничества. "...сияния" — Когда нет ничего выдающегося, то и не в чем соперничать. "...пыль" — Когда нет ничего пренебрегаемого, то и нечего стыдиться. "...отдалить" — Когда могут приблизить, то могут и отдалить. "...навредить" — Когда могут сделать что-либо полезное, то могут и навредить. "...принизить" — Когда могут возвысить, то могут и принизить. "...превыше всех" — К нему нечего добавить.

⁵⁷ "...посредством недеяния" — Когда порядок в княжестве наводят на основе Дао, то княжество пребывает в мире, когда порядок в княжестве наводят прямо, то хитрость тут же прямо и поднимается, а при недеянии способны взять Поднебесную. В одной из предыдущих глав говорится: "Поднебесную берут посредством недеяния. А кто при помощи деяний собирается взять Поднебесную, тому для этого их никогда не хватит"⁵⁶. Поэтому когда порядок в княжестве наводят прямо, то не могут взять Поднебесную и в таком случае прибегают к оружию и хитрости. Ведь при наведении порядка в княжестве на основе Дао почитают корень и дают отдых ветвям. Когда же порядок в княжестве наводят прямо, то устанавливают законы и нападают на ветви, корень тогда не установлен, ветви редкие, и у народа нет того, чему следовать. Это с необходимостью и приводит к хитростям военного дела. "...разлад" — Острое оружие — это вообще все приспособления, выгодные для отдельного человека. Когда народ силен, государство слабо. "...в почете" — Когда народ много знает, рождаются коварство и ложь. А рождаются они, — творятся злые дела. "...появляется все больше" — Устанавливают правильное из желания устранить зло, но при этом с хитростью используют оружие. Умножают запреты, стремясь к тому, чтобы стыдились бедности, а народ все больше беднеет. Острым оружием желают укрепить государство, но в государстве усиливается разлад. Все от того, что отбрасывают корень с целью навести порядок в ветвях. Отсюда и результат. "...первозданность" — Чего желает высший, народ этому немедленно следует. Если я желаю лишь ничего не желать, то у народа тоже не будет желаний, и он сам придет в первозданное состояние. Эти четыре положения указывают на необходимость почитать корень и предоставлять отдых ветвям.

⁵⁸ "...и добр" — Это значит, что у искусного правителя нет ни формы, ни имени, ни дел, ни установлений, которых можно было бы предложить. Но он, будучи несведущим, в конечном итоге добывается великого порядка. Поэтому и говорится о "несведущем правительст-

ве". Народ не соперничает, не состязается, великодушен, чрезвычайно бесхитростен и добр. Поэтому и говорится: "народ бесхитростен и добр". "...недовольство" — Устанавливает законы и ранги, определяет награды и наказания, чтобы выявить порок и ложь, поэтому и называется "взедливым". При разделении же на различные категории народ проникается соперничеством. Поэтому и говорится: "народ корежит недовольство". "...нет определенности" — То есть: кто знает пределы искусного правления? Когда не ориентируют на правильность, не наделяют формой, именем, Поднебесная претерпевает великое преобразование. Это и будут пределы. "...в хитрость" — Когда порядок в княжестве наводят прямо, то тут же берутся за военное дело, в котором прибегают к хитрости. Поэтому и говорится: "Прямолинейность переходит в хитрость". "...пагубу" — Когда утверждают доброе для приведения к гармонии десять тысяч вещей, то тут же снова настигает бедствие пагубы. "...давно" — Это значит, что люди находятся в заблуждении и утратили Дао очень давно, и нельзя от них требовать немедленно исправиться и перейти к искусному правлению. "...не режет" — Ориентирует вещи на квадрат, чтобы устраняли в себе кривое, а не обрезает их в соответствии с квадратом. Как говорится, "у великого квадрата нет углов"³⁶. "...не колоч" — Остер значит бескорыстен, колоч ранит. Своим бескорытием делает народ чистым, способствуя его отказу от зла и нечестности. И никому своим бескорытием не причиняет вреда. "...не задирист" — Ориентирует вещи на прямоту, чтобы устраняли в себе неправильное, а не навязывает им своей прямоты. Как говорится, "верх прямоты походит на извилистость"³⁷. "...не затмевает" — Ярко высвечивает то, чем вещи сбиты с толку, а не использует своей яркости для поиска их потаенного. Как говорится, "Дао уясняют, словно помрачаются"³⁸. Все это относится к тому, когда почитают корень и дают отдых ветвям и, не подвергая нападению, способствуют возвращению³⁹.

³⁹ "...бережливости" — "Нет лучше" значит ничто не может ее превзойти. Бережливы земледельцы. При обработке поля они стараются устранить различия, уравнивать и сделать одним. Сберегая ее самость, не наседают на неурожайность, а только устраняют причину неурожайности. Ничто этого не превосходит в том, когда принимают свыше волю Неба и приводят к умиротворению внизу народ. "...посвящают себя Дао" — Загодя посвящают себя незыблемому. "...вдвое больше добродетели" — Лишь после того, как скопят вдвое больше добродетели и не находятся в спешке, могут загодя посвятить себя своей незыблемости. Поэтому и говорится: "Загодя посвятить ему себя значит скопить вдвое больше добродетели". "...его предел перестает кому-либо быть ведом" — Дао неисчерпаемо. "...имеет княжество" — Невозможно править и владеть государством на основе

того, что может быть исчерпано. "*...долговечности*" — Матерью называется то, что обеспечивает безопасность государства. Скапливать вдвое больше добродетели — это значит заниматься прежде всего корнем, а уж потом — ветвями. Тогда и обретают свой конец.

⁶⁰ "*...рыбы*" — То есть не ведать забот. Спешка приносит много вреда, в покое сберегается подлинная сущность. Поэтому чем больше государство, тем спокойнее его правитель, и только тогда он способен целиком обрести сердца множества. "*...души умерших не имеют чудотворной силы*" — "Править великим государством — это как готовить кушанье из мелкой рыбы. Когда правят государством на основе Дао, души умерших не имеют чудотворной силы". "*...но и не наносят вреда людям*" — Чудотворная сила не наносит вреда само-сти. Если вещи сберегают самость, то чудотворная сила не может на них воздействовать. А если не может воздействовать, то о ее чудотворности не знают. "*...Премудрый человек не причиняет вреда людям*" — Когда Дао гармонично, чудотворная сила безвредна для людей. Если она безвредна для них, то не знают о ее чудотворности. Когда Дао гармонично, то Премудрый человек не причиняет вреда людям. А если он не причиняет им вреда, то не знают, что Премудрый человек является премудрым. Иначе говоря, не только не видят в чудотворной силе чудотворную силу, но не видят и в Премудром человеке мудреца. При опоре для контроля над вещами на тенета власти правление приходит в упадок. Когда же добиваются того, что не видят в чудотворной силе чудотворную силу, а в мудреце мудреца, то это — высший предел Дао. "*...соединяются*" — Если чудотворная сила не наносит вреда людям, то и Премудрый человек не причиняет вреда людям. Если Премудрый человек не причиняет вреда людям, то и чудотворная сила не наносит им вреда. Поэтому и говорится: "Обе стороны друг другу не чинят вреда". Чудотворная сила и мудрец находятся в согласии с Дао и вместе этим одаривают.

⁶¹ "*...нижнее течение реки*" — Реки и моря велики, но находятся внизу, поэтому в них стекают все потоки. Если великая держава, будучи великой, себя принижает, то к ней стекается вся Поднебесная. Поэтому и говорится: "Великая держава образует нижнее течение реки". "*...скрепа Поднебесной*" — То есть то, где сходятся Поднебесная. "*...ее самка*" — Все возвращаются к тому, что находится в покое и ничего не домогается. "*...позволяет быть внизу*" — Благодаря своему покою способна быть внизу. Самка указывает на женскую природу. Самец спешит двигаться, полон желания, а самка неизменно находится в покое и потому способна побеждать самца. Благодаря своему покою, а также тому, что способна быть внизу, все к ней возвращаются. "*...ниже небольшого государства*" — "Великая дер-

жава ставит себя ниже небольшого государства" — это то же самое, что сказать: делают великую державу ниже небольшого государства. "...она его берет" — То есть тогда небольшое государство к нему примыкает. "...оно ее берет" — Великая держава его принимает. "...либо находятся внизу" — Это значит, что, только культивируя приниженность, каждый обретает свое место. "...пристало быть внизу" — Небольшое государство, культивируя приниженность, только сберегает себя и не может заставить Поднебесную ему подчиниться. Когда же великая держава культивирует приниженность, то ей подчиняется вся Поднебесная. Поэтому и говорится о том что тогда "оба обрели бы исполнение своих желаний" и "великому пристало быть внизу".

⁶² "...святыня десяти тысяч вещей" — Святыня означает затененное, где обретают покров. "...сокровище для людей добрых" — Сокровище обеспечивает использование. "...берегут недобрые" — Берегут — значит сохраняют благодаря этому целостность. "...могут все последовать" — Говорится о том, что Дао опережает все и нет ничего его ценнее. Никакие драгоценности, кони с большой регалией из яшмы с ним не могут сравниться. Когда о нем говорят прекрасные слова, то они могут затмить по цене все остальные товары. Поэтому и говорится: "Прекрасные слова могут найти непревзойденный спрос". Когда его осуществляют в почтенных поступках, то на них откликаются за тысячу ли. Поэтому и говорится: "почтенному поступку могут все последовать". "...людскую скверну" — Недобрых следует оберегать. Дао дает им избавление и свободу. "...его советники" — Это значит осуществлять Дао благодаря своему высокому положению. "...это Дао" — "Это Дао" относится к тому, о котором говорилось выше. Именно ради него ставят Сына Неба и трех его советников, почитают их положение, придают значение этим людям. Ценнее Дао ничего нет. И потому "хотя они и выезжают на четверке лошадей с большой регалией из яшмы впереди, им лучше было бы сидя продвигаться в Дао". "...в Поднебесной" — Ищут и обретают; стремятся избежать наказания, и удаётся; все становится осуществимым, "поэтому нет ничего его ценнее в Поднебесной".

⁶³ "...вкуса" — Когда пребывают в недеянии, учат, не прибегая к словам, и находят вкус в безвкусном, то это — высший предел правления. "...ненависть" — Небольшая ненависть не заслуживает возмездия. За большую ненависть стараются осудить все. Следовать же тому, что уравнивает Поднебесную, является добродетелью. "...затруднение" — Даже с талантом Премудрого человека испытывают затруднение в самом незначительном и легком. Что же говорить, если стремятся этим пренебречь, не обладая талантом мудреца? Поэтому и говорится: "как бы во всем испытывает затруднение".

⁶⁴ "...не начавшееся" — В безопасности не забывают об опасном; владея, не забывают об утрате; замысливают то, что еще не делается. Потому и говорится, что это легко. "...мельчайшее" — Хотя покидают неналичия и вступают в наличие, но в связи с его малостью и хрупкостью оно недостаточно для совершения великих дел. Поэтому и относится к легкому. Эти четыре положения говорят о необходимости быть осторожным в конце. Нельзя не придерживаться чего-то только потому, что его нет, или не рассыпать, ссылаясь на малость. Если не придерживаться неналичия, то возникает наличие. И если не рассыпать мельчайшее, то возникает большое. Поэтому предполагать беду в конце, как и в начале, значит не иметь поражений. "...не возникло" — Это относится к покою и отсутствию признаков. "...не нарушается" — Это относится к мельчайшему и непрочному. "...теряет" — Проявляя осторожность в конце, следует устранять мельчайшее и с осторожностью к мельчайшему устранять беспорядок. Когда же наводят порядок действием, держатся формы и имени, то это становится источником событий, возникают коварство и зло. Так приходят к поражениям и утратам. "...терпят поражение". — Не осторожны в конце. "...редкие товары" — Желания хотя и мелки, но из-за них поднимается соперничество, редкие товары хотя и незначительны, но являются источником алчности и воровства. "...минует" — Быть способным без обучения — это самость. Подразумевается то, что неучение является ошибкой⁶⁰. Поэтому "он учится быть неученым и возвращается к тому, что скопище людей минует".

⁶⁵ "...глупым" — Просвещение означает многознание и обман, затемняющие первоизданное. Глупость же — это то, когда не имеют знаний, берегают подлинную сущность и следуют самости. "...трудно управлять" — Они много знают и искусны обманывать, поэтому ими трудно управлять. "...бедствие" — Иметь знания значит править. Правление на основе знаний называется бедствием потому, что означает обладание знанием. "Когда люди много знают, ими трудно управлять". Следует всемерно стараться закрывать отверстия и запирать врата⁴¹, приводить к отсутствию знаний и желаний. Когда же побуждают людей хитроумием, то приводят в действие их порочные сердца. И если снова пытаются хитроумием воспрепятствовать лжи народа, то он тут же, постигнув хитрости того, как ему препятствуют, это избегает. Чем изощренней мысль, тем больше коварства и лжи. Поэтому и говорится: "Править на основе знаний для государства — это подлинное бедствие". "...далека" — Вечный указывает на тождественное. В чем тождественны древность и современность, не может быть отринута. Когда способны "знать вечный образец — это называют сокровенной добродетелью. Она глубока,

далека". "...возвращается" — Возвращается к своей подлинной сущности.

⁸⁷ "...измельчало" — "Давно бы измельчало" — это то же самое, что сказать: было бы мелким уже долгое время. Быть похожим значит утратить то, что делает великим. Поэтому и говорится: "А было бы похожим, то уж давно бы измельчало". "...бесстрашия" — "Когда сражаются, преисполняясь материнской любовью, побеждают, а оборона с ее помощью становится незыблемой", поэтому и способны быть бесстрашными. "...широкость" — Когда бережлив, скуп на траты, Поднебесная не ведаёт скудости, поэтому способен обрести широкость. "...чаш" — Лишь когда находится сзади и отстраняется от себя, становится тем, куда все возвращаются. И после этого способен "установить готовые изделия для пользы Поднебесной"⁸⁸ и делается главой над всеми. "...предпочитает быть бесстрашным" — Предпочесть — значит выбрать. "...побеждают" — Сострадают друг к другу и не бегут от трудностей, поэтому побеждают.

⁸⁸ "...воинственности" — Воин значит полководец. Воинственность — это когда любят быть впереди и нападают на других. "...гневен" — Находится сзади, а не впереди, вторит, а не запеваёт, поэтому не может гневаться. "...в схватку" — С ним не соперничает. "...способностью использовать людей" — Если при использовании людей не принижаться перед ними, то их способности не получают применения.

⁸⁹ "...без маршировки" — Они тогда не останавливаются. "...при неналичии противника". — Маршировать — значит идти в боевом строю. Подразумевается то, когда проявляют смирение, уступчивость, сострадание и не смеют находиться впереди других. В таком случае сражение — это как "марширование без маршировки, боевитость без боевитости, стратегия без войн, завоевание при неналичии противника". Это значит, что им никто не противостоит. "...сокровища" — Это значит, что я исполнен сострадания и смирения и не стремлюсь добиваться силой того, чтобы у меня в Поднебесной не осталось противников. Если все же, вопреки желанию, дойду до такого их отсутствия, то это будет для меня великим несчастьем. Сокровище указывает на три сокровища⁹⁰. Поэтому и говорится: "близко к утрате моего сокровища". "...на поле боя" — "Идти" — значит поднимать, "на" значит противостоять. Кто сострадает, тот жалеет других и не стремится к тому, чтобы получить выгоду и избежать вреда, поэтому непременно побеждает.

⁹⁰ "...никто не может выполнить" — Знают "не выходя за дверь" и "не подглядывая из окна"⁹¹, поэтому и говорится: "понять так просто". "Добиваются успеха, находясь в бездействии"⁹², поэтому и говорится: "так просто выполнить". Заблуждение идет от поспешности и желаний, поэтому и говорится: "понять никто не может".

Сбиты с толку погоней за славой и выгодой, поэтому и говорится: "никто не может выполнить". "...управляет" — Исток — это предок десяти тысяч вещей, а то, что ими управляет, означает господина десяти тысяч вещей. "...меня не знают" — По той причине, что у этих слов имеется исток, а у поступков — то, что ими управляет, люди, обладающие знанием, не могут их не знать. "...ценен" — Знающие редки, потому что глубок. И чем меньше знающих меня, тем в большей мере я несравним. Поэтому и говорится: "Коль редкостен, кто меня знает, то я ценен". "...нефрит" — Кто облачен в рубище, един с пылью; кто таит нефрит, тому дорога подлинная сущность. Премудрого человека потому трудно понять, что он един с пылью и себя не выделяет; таит нефрит и остается неизменным. Вот почему его трудно понять, и он так ценен.

⁷¹ "...значит быть больным" — Больны, когда не знают, что на знания лучше не полагаться.

⁷² "...растит" — Местом обитания является невозмутимость, а жизнь — это когда скромно находятся позади и не наполняются. Когда утрачивают невозмутимость и предаются поспешности и желаниям, отказываются от того, чтобы скромно находиться позади, и полагаются на силу власти, то вещи впадают в разброд, народ становится порочным, и власть не может больше сдерживать народ, народ не способен выносить власть. В таком случае верхи и низы терпят полный крах и грядет наказание от Неба. Поэтому и говорится: "Когда народу не страшны угрозы, грядет великая беда. Не гнушайтесь его местом обитания, не пресыщайтесь тем, что он растит". Это значит, что на силу власти нельзя полагаться. "Не пресытитесь..." — Не пресытитесь собой. "...тошно" — Не пресытится собой, и по этой причине никто в Поднебесной им не пресытится. "...не видит" — Не показывает свои знания, чтобы не проявлять в лучах славы власти. "...значения" — Когда кто-либо придает себе значение, то все гнушаются его местом обитания и жизнью.

⁷³ "...смерти" — Никогда не умирают своей смертью. "...воскрешают" — Непременно уравниваются с судьбой. "...вред" — Оба смелы, но результат различен и полезность неодинакова. Поэтому и говорится: "приносится иной раз польза, а иной раз вред". "...затруднение" — Шу означает "кто"⁴⁶. То есть: кто способен знать то, почему Поднебесной что-то ненавистно? Только Премудрый человек. Но и Премудрому человеку с его прозорливостью как бы трудно быть смелым в том, чтобы сметь. Что же говорить о тех, кто, не обладая прозорливостью Премудрого человека, стремится быть смелым в том, чтобы сметь? Поэтому и говорится: "как бы во всем испытывает затруднение". "...победу" — Небо не соперничает

и поэтому никто в Поднебесной не может с ним соперничать⁴⁷.
 "...откликаться" — Когда идут следом, то счастливы, а противодействуют — несчастны. Поэтому "умеет молчаливо откликаться".
 "...без зова" — Находится внизу, и все к нему сами возвращаются.
 "...замыслить" — Нисходят с Неба знаки, и знают о счастье и несчастье; правдивы еще до начала дела; в безопасности не забывают об опасном; замышляют то, что еще не обозначилось. Поэтому и говорится: "умеет неумышленно замыслить".

⁷⁴ "...предать смерти?" — Козни — это когда приводят толпу в беспорядок причудливым и странным. "...руки" — Противодействие для послушного отвратительно и мерзко. Бесчеловечность нелюбима всеми. Поэтому и говорится о том, что "в незыблемости пребывает ведающий убиением".

⁷⁵ "...дорожат" — Это значит, что порочность народа и разлад правления идут от высших, а не от низших. Народ следует высшим.

⁷⁶ "...не одерживает" — Терзать могучим войском Поднебесную значит вызывать всеобщую ненависть. А это никогда не может привести к победе. "...на оружие" — То, что причиняют вещи. "...низки" — Относятся к корню дерева. "...высоки" — Относятся к ветвям.

⁷⁷ "...в обратном" — Соединяются в добродетели с Небом и Землей и тогда способны, как Дао Неба, все охватывать. В человеческом же измерении каждый ограничен своим телом, и не могут друг с другом уравниваться. Лишь отказываясь от себя и личного в самости, могут соединяться в добродетели с Небом и Землей. "...достоинства" — Это значит, что только Дао способно при своей полноте быть совершенно пустым, уменьшать наличие для восполнения неналичия, смягчать силу сияния, делать единой пыль и беспрепятственно со всем уравниваться. Именно поэтому Премудрый человек не показывает свои достоинства и тем самым уравнивается с Поднебесной.

⁷⁸ "...заменить" — "В этом" указывает на использование, "ее" значит: воду. Говорится о том, что в использовании мягкости и слабости вода незаменима.

⁷⁹ "...затаенной" — Неясность соглашения приводит к большой ненависти, а когда она приходит, то смягчают ее добродетелью, но рана остается и поэтому ненависть делается затаенной. "...бирки" — Левая половина бирки предохраняет от возникновения ненависти. "...заботится о соглашении" — Добродетельный человек заботится о соглашении и не позволяет, чтобы возникла ненависть и предъявляя счет людям. "...взыскать" — Взыскивать — значит следить за ошибками людей.

⁸⁰ "...государстве" — Даже небольшое государство с малочисленным населением может быть возвращено к древности. Что же гово-

речь тогда о великом государстве со множеством народа? Поэтому здесь и выдвигается для примера небольшое государство. "...чем обычно" — То есть делать так, чтобы народ хотя и имел бы в десять, сто раз больше, чем обычно, различных приспособлений, но не нуждался бы в их использовании. Зачем тогда беспокоиться о том, что их не хватает? "...далеко" — Побуждать народ ничем не пользоваться, дорожить только собой, не стремиться с жадностью к товарам и взяткам, чтобы каждый был доволен своим местом обитания и "из почтения к смерти не ездил далеко". "...старости и смерти" — Не имел бы желаний.

⁸¹ "...слове" — Сущность заключается в безыскусном. "...красиво" — Корень заключается в первозданном. "...чужда ученость" — Предел заключается в одном. "...не скопидом" — Лично для себя ничего не имеет и лишь добру привержен. Одно только и делает, что относится с полным доверием к другим. "...больше обретает" — То есть его все почитают. "...богатее" — То есть к нему все возвращаются. "...не вредит" — Двигаясь, рождает и завершает. "...без противоборства" — Следуя доставляемой Небом пользе, не причиняют друг другу вреда.

Комментарии

Ван Би. Комментарий к "Даодэцзину". Пер. с др.-кит. И. И. Семеновко по изд.: "Чжу цзы цзичэн" ("Собрание сочинений философов"). Пекин, 1957. Т. 3.

¹ Цитируется глава 51 "Даодэцзина".

² Цитируются "Изречения" Конфуция, глава 17, фрагмент 12 и книга "Чжуанцзы", глава 10.

³ Цитируется комментарий на первую гексаграмму творчество (Небо) в "Книге перемен" — одной из главных священных книг конфуцианского канона, связанной по своему происхождению с гадательной практикой и проникнутой универсальным миропониманием в особых графических знаках — гексаграммах.

⁴ Цитируется глава 32 "Даодэцзина".

⁵ Цитируется с небольшим пропуском глава 37 "Даодэцзина".

⁶ Модифицированная цитата из главы 50 "Даодэцзина".

⁷ Здесь Ван Би приводит цитату из главы 2 "Даодэцзина" в иной, чем у переводчика интерпретации, заменяя слово "отказывается" на "начинание".

⁸ См. "Чжуанцзы", глава VI. Ван Би переосмысливает цитату из книги "Чжуанцзы", где беззаботность рыб в водном просторе ставится выше того, когда они, выброшенные на сушу, смачивают друг друга слюной в порыве "взаимопомощи".

⁹ "Даодэцзин" делился на две части, вторая начиналась с главы 38.

¹⁰ Цитируется глава 48.

¹¹ Цитируется глава 14 "Даодэцзина".

¹² Цитируется глава 35.

¹³ Цитируется глава 6.

¹⁴ Ван Би под добродетелью понимает обретение.

¹⁵ Си Чжи — полководец и государственный деятель княжества Цзинь (VII в. до н. э.), говоривший, что никто не равен ему по правдивости, уму и храбрости.

¹⁶ Слегка модифицированная цитата из главы 3 "Даодэцзина".

¹⁷ Цитируется глава 7.

¹⁸ Цитируется глава 40.

¹⁹ Цитируется глава 23.

²⁰ Эти два высказывания из главы 63 приводятся в обратной последовательности.

²¹ Цитируется глава 34.

²² Под "Возвращением" здесь имеется в виду 24-я гексаграмма; в пояснениях к ней указывается день зимнего солнцестояния, о значе-

нии которого исследователь "Книги перемен" Ю. К. Щуцкий пишет: "Вновь полученная гексаграмма символизирует то время, когда после самого темного периода в году, после времени, предшествующего зимнему солнцевороту, свет вновь начинает прибывать и наступает возврат к светлой половине года" (Щуцкий Ю. К. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1993. С. 348).

²³ "Четыре моря" указывают на Поднебесную, поскольку, по древнекитайским представлениям, Китай был окружен с четырех сторон морями.

²⁴ Цитируется глава 2 "Даодэцзина".

²⁵ Цитируется глава 58 "Даодэцзина".

²⁶ Цитируется глава 7.

²⁷ Цитируется глава 28.

²⁸ Цитируется глава 58.

²⁹ Цитируется глава 14.

³⁰ О тонах в китайской музыке см. комментарий к главе 12 "Даодэцзина".

³¹ Цитируется комментарий "Си цы чжуань" ("Комментарий привязанных слов") к "Книге перемен".

³² Приводится цитата из древнекитайского памятника "Хуайнаньцзы" (II в. до н. э.).

³³ Здесь Ван Би понимает иероглиф "сойти" в другом его значении: "делать", "действовать".

³⁴ Цитируется глава 47 "Даодэцзина".

³⁵ Цитируется глава 48.

³⁶ Цитируется глава 41.

³⁷ Цитируется глава 45.

³⁸ Цитируется глава 41.

³⁹ Имеется в виду возвращение к Дао.

⁴⁰ Здесь Ван Би понимает иероглиф го — "миновать" в другом его значении: "ошибаться", "ошибка".

⁴¹ Об этих понятиях см. главы 52 и 56 "Даодэцзина".

⁴² Цитируется комментарий "Си цы чжуань" к "Книге перемен".

⁴³ См. главу 67 "Даодэцзина".

⁴⁴ Цитируется глава 47.

⁴⁵ Цитата из той же главы.

⁴⁶ Здесь Ван Би конкретизирует слово шу, которое имеет несколько значений.

⁴⁷ Слегка модифицированная цитата из главы 22 "Даодэцзина".

К ИСТОКУ БЫТИЯ



Нить изначального

Дерево в охват рождается из
самой малости (64)

Лаоцзы остался верен себе и в том, что касается восприятия и развития его учения в истории. Незаметное в начале, оно оказалось в фундаменте китайской культуры и при выпавшей на его долю всеохватности сберегло свою первоизданную скрытость. Каждый подлинный выход к нему — разрыв истории и восстановление утраченной изначальной целостности: когда "я" познающего составляет "пару" с "я" Лаоцзы. Историческое как идущее извне есть уже искажение изреченного им слова. Поэтому даже самый проникновенный труд о нем напоминает "затаенный под рубищем нефрит".

Среди ранних сведений о Лаоцзы выделяется его биография, созданная основоположником китайской историографии Сыма Цянем (II—I вв. до н. э.). Как иногда иронизируют, из нее известно, что о Лаоцзы ничего не известно. И все же ее скудные сведения, легендарные по своему источнику, достаточно правдоподобны и в них даже могут находить соответствие с реалиями эпохи, к которой по традиции относят Лаоцзы. Особенно примечательно сомнение Сыма Цяня в его исторической идентификации. Для этого самого выдающегося китайского историка из всего располагаемого им исторического материала наиболее предпочтительна версия о Лаоцзы как о чжоуском архивариусе VI в. до н. э. Поэтому он делает ее главной. Но за недостатком свидетельств приводит и другие версии. Под его кистью Лаоцзы предстает в изначальном близком себе амплуа "пороговой" личности: он, конечно, был, но с каким-то размытым, исторически не вполне четко очерченным ликом.

Удивительно обращение Конфуция к Лаоцзы с расспросами о ритуале. Кроме Сыма Цяня несколько эпизодов об этом приводится в одной из священных для конфуцианцев книг — "Записках о ритуале", включавшей некоторые достаточно ранние исторические материалы. Если у Сыма Цяня ответы Лаоцзы носят общий нравственный характер, то в "Записках о ритуале" он изображается как рьяный приверженец ритуала и большой эрудит в сфере ритуальной техники. Тем, кто из этого заключали, что Лаоцзы не мог написать "Даодэцзина", в котором выражается негативное отношение к ритуалу, обычно указывают на возможную в данном случае попытку более

поздних конфуцианцев "оконфуцианить" Лаоцзы, приспособить его к конфуцианскому учению. И это очевидно, как и расхождение с "Даодэцином" по мысли и стилю приводимых Сыма Цянем ответов Лаоцзы. Но обращает на себя внимание сама идея о связи Лаоцзы с ритуалом, так глубоко укоренившаяся в традиции. Она отнюдь не беспочвенна, если вспомнить о ритуале переходности в философии Лаоцзы (см. главу I первого раздела книги). Тогда вполне логично искать тайну ритуала не у кого-нибудь, а в первую очередь именно у Лаоцзы. Сам Конфуций, этот величайший не только в Китае, но и в мире ритуалист, создатель философии ритуализма, был против педантичного следования ритуалу. Для него обрядность, а если брать глубже и шире — традиция относится не столько к внешнему предметному бытию, сколько к внутренней духовной сути человека, соединяющей его со всем космосом и открытой для бесконечно многообразного выражения. Одной из форм этого выражения и может стать отрицание теряющих свои истоки ритуала и традиции.

Лаоцзы пытались сделать не только завзятым конфуцианцем. Помимо идеи ритуала еще несколько его мыслей были популярны у древних китайцев, особенно же призыв к осторожности. Но вырванные из контекста "Даодэцина", в значительной мере вне своей метафизической сути, они порой снижались до тривиального правила житейской мудрости, а сам Лаоцзы становился героем исторического анекдота. Именно таким он предстает в ряде записей знаменитого каноноведа, литератора и библиографа I в. до н. э. Лю Сяна. Тогда же, параллельно с этим, уже шел процесс обожествления Лаоцзы и превращения его философии в религию. И все же, несмотря ни на какие повороты своей исторической судьбы, он никогда не переставал быть источником творческой мысли. В каждую эпоху можно найти примеры достаточно глубокой зарисовки его мысли.

Но самое глубокое понимание Лаоцзы, видимо, не только для древних китайцев, но на все времена, сложилось у древнекитайского философа Чжуанцзы (IV—III вв. до н. э.). Это был не просто, пусть даже гениальный, последователь и истолкователь Лаоцзы, но близкий ему по глубинному, сущностному уровню и масштабу мыслитель, сотворец его учения, ставшего после того, как он приложил к нему свою руку, вторым, наряду с конфуцианством, основным направлением китайской мысли — даосизмом. И все же искать у Чжуанцзы элементарную передачу сказанного Лаоцзы — пустая трата времени. Перво-

открыватель учения выступает выразителем взглядов его сотворца. Философия Чжуанцзы слита с исходным для нее первоучением, "вытекает" из него и в то же время вполне самобытна, индивидуальна. Тут та же, заданная самим Лаоцзы, парадоксальность: чем больше индивидуальность, тем она ближе к истоку, адекватнее его выражает, но и тем сильнее от него отличается. Лаоцзы в произведении Чжуанцзы находится только на грани исторического Лаоцзы, он — середина, промежуток между тем, что представляло собой его учение, и видением самого Чжуанцзы. А это уже очень близко к художественности. Чжуанцзы, как и Лаоцзы, не только философ, но и замечательный художник слова. Лаоцзы — один из самых досточтимых героев его притч. И такая художественная "выдуманность" может иной раз скорее подводить к пониманию Лаоцзы, чем доподлинно исторические факты из его жизни. Но это еще зависит от понимания Чжуанцзы читателем.

Лаоцзы будил мысль, дух. Его открытость, общительность одна из наибольших в мировой культуре. И это, может быть, глубже всех на Западе впервые почувствовал Л. Н. Толстой, говоривший о том, что Лаоцзы, как и Евангелие, на иностранном языке лучше, чем на родном. Уже в XIX в. его книга стала одной из наиболее часто переводимых на западные языки. А впервые ее перевели на латинский язык в Англии в 1788 г., и главная мысль переводчика, оставшегося неизвестным, заключалась в том, что Лаоцзы знал о христианском догмате Троицы. Таково было мнение немалого числа католических миссионеров-иезуитов, первых переводчиков и исследователей "Даодэцзина", поддержанное крупным французским синологом начала XIX в. Абелем-Ремюза, который попытался даже найти якобы затранскрибированное в китайском тексте имя Иеговы.

Эта первая мысль западных людей о Лаоцзы в той форме, какую она тогда приняла, является, безусловно, мнимой, и ее вполне обоснованно и почти единодушно отвергли в дальнейшем развитии синологии. Но не был ли тут вместе с водой выплеснут и ребенок? Находить у Лаоцзы знакомство с христианской Троицей неверно, но если не связывать только с ней само троичное число, числовую суть Троицы, способную принимать разные исторические формы, то тогда мысль об архетипе Троицы как смысловом ядре "Даодэцзина" не покажется столь уж невероятной (см. главы I и IV первого раздела книги).

В этом убеждает история изучения Лаоцзы за последние полтора столетия. Одна из ее ведущих завершающих тенденций суммируется в выводе об антологичности "Даодэцзина", в котором отказываются найти какое-либо изначальное, внутреннее единство мысли*. Но и когда такое единство отыскивают, усматривая в Лаоцзы то "мистика природы", то рационалиста, в чем-то сходного с Платоном или Гегелем, а то и стихийного материалиста, каждое из этих концептуальных решений не может полностью снять то, что ему противоречит в самом тексте, и оставляет немало непонятого. Отсюда характерное для литературы о Лаоцзы противоречие: при множестве переводов сугубо исследовательских монографических работ мало, поэтому появляется стремление не только представить читателю прежде всего сам философский памятник, но и вынужденное ограничение себя общими словами предисловия и разрозненными частностями комментария. До последовательного воссоздания внутренней мыслительной связности изучаемого текста дело, как правило, не доходит. Исключения редки. К ним относится одна из лучших философских работ о Лаоцзы, принадлежащая К. Ясперсу и приводимая в переводе ниже. Но даже в ней важнейший для понимания "Даодэцзина" отрывок главы 42 о метафизике числа упомянут лишь мимоходом. А в нем заключается та единственная реальная основа, которая только и соединяет высказывания Лаоцзы в единое целое. И она, собственно, проявляется и, не будучи декларируемой, в наиболее самобытных глубоких размышлениях о его учении. И даже вопреки ей, как это произошло с Л. Н. Толстым, отрицавшим саму идею о троичности Бога, не говоря уже о том, чтобы пытаться усматривать что-либо троичное у излюбленного им основателя даосской философии.

В числе наиболее крупных имен мировой культуры Л. Н. Толстой был, видимо, самым большим поклонником Лаоцзы. И он, пожалуй, опережал в какой-то степени русских специалистов-синологов в его изучении и популяризации в России. Во всяком случае, наши китаеведы обращали тогда

* Один из последних примеров — исследование М. Лафарга (*Lafargue M. Tao and Method. New York, 1994*), который хотя и усматривает внутреннее единство в "Даодэцзине", но считает его вторичным, производным от работы составителя, соединившего вполне "намеренно" и с большим мастерством прежде "независимые" изречения и главы. В этом толковании с "прагматическим" уклоном целостность "Даодэцзина" представляется в значительной степени механической, формальной.

свое внимание больше на конфуцианство и буддизм, чем на даосизм, и это проявилось в работе одного из основателей российской синологической школы В. П. Васильева, выдержки из которой приводятся в данном разделе книги. Толстой же, не зная китайского языка, на основе лучших западных переводов попытался создать свою версию афоризмов Лаоцзы на русском языке. Так, первые опубликованные у нас книжки переводов из этого китайского мыслителя делались непосредственно Толстым или под его редакцией.

Лаоцзы являлся одной из заметных духовно-исторических предпосылок панморалистического универсализма Толстого. К ним кроме Лаоцзы относились основоположники других религиозных и философско-этических учений разных стран и эпох. Его соединяло с этими "учителями человечества" наиболее близкое и понятное каждому в отношениях с людьми — нравственность, приравненная им к религии. Особенно большую близость, по крайней мере из восточной мудрости, по собственному признанию Толстого, он чувствовал к Лаоцзы. Большой интерес вызывал у него и другой китайский первоучитель — Конфуций. Это приоткрывает ряд существенных черт в самой творческой личности великого русского писателя.

В триединой сущности бытия Лаоцзы отводил нравственности вторую, среднюю, то есть центральную, позицию (см. главу V первого раздела книги), но именно на ней со своим панморализмом оказывался Толстой: в мировой "середине", и придававшей его нравственному подходу универсальный характер. Находиться в такой средней, связующей все точке значит с неизбежностью вмещать в себя множество противоречий, не утрачивая в то же время целостности своей личности. И заслужить, конечно, за эти противоречия упреки. Один из главных, бросаемых Толстому, относится к его философско-публицистическим произведениям, которые критикуют за доктринерство, посредственность мысли. При общепризнанной гениальности как писателя он видится посредственным мыслителем. И тут возникает парадокс: Толстой, взятый во всей целостности своей личности и творчества, несмотря на отмеченную выше суровую оценку его публицистики, как-то спонтанно и непреодолимо вырастает в одну из главных фигур в истории не только художественного слова, но и мысли России.

Его далекий китайский предтеча, используя расхожие высказывания, тоже стремился мыслить проще, и, судя по тому,

что над Дао, которому он учил, смеялись, оно получало у многих очень низкую интеллектуальную оценку. Но это ему, как и Толстому в России, не помешало стать одним из главных китайских мыслителей. Здесь между ними разница, помимо всего прочего, в том, что простая мудрость сосредоточена у Лаоцзы в одном-единственном произведении, тогда как у Толстого она пронизывает всю его жизнь и творчество. И если у Лаоцзы эта мудрость оборачивается таинственным недосказанием и намеком, то та же тайна есть в самой судьбе нашего великого писателя. Ее помогает понять на первый взгляд совершенно не связанное с данной темой замечание С. Н. Булгакова о близости Толстого к отлучившей его православной церкви: "Даже и отлученный Толстой остается близок к Церкви, соединяясь с ней какими-то незримыми, подпочвенными связями"* . Эта связь и составляет тайну Толстого или подпочвенную среднюю позицию проповедуемой им морали, соединяющую его не только с Христом, и не с одними мудрецами, а со всеми людьми, с природой и миром в целом. Лаоцзы, столь глубоко воплотивший в себе космическую срединность, и становится ему наиболее близок. отождествление Дао с христианской любовью, проводимое Толстым, кажется абстрактным, но в нем есть живое чувство и своя "подпочва", сообщающие высказываниям русского писателя о Лаоцзы особую выразительность.

Определенным дополнением к увлечению Л. Н. Толстого китайской мудростью можно считать ее критику одним из крупнейших русских философов В. С. Соловьевым. Из всей западной философии русская наиболее близка к "лимену", "порогу" человеческого существования, то есть к той же космической "середине", а значит, и к мироощущению китайских мудрецов. И в ней по той же причине яркое совмещение противоположностей. Великий русский писатель живет сродством западной и восточной культур, а великий русский философ переживает их различие. Оба находятся "посредине", но в какие-то моменты Толстой — ближе к "пустому" центру, Соловьев — к его западному краю.

Это, может быть, всего заметнее проявляется в чувстве, в эстетическом восприятии, исходя из которого Соловьев отрицал эстетическое значение классического искусства и литературы Китая. Через западную дымку выделась ему и китайская философия, что непосредственно зависело от тогдашнего

* Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 241.

уровня ее синологической разработанности. Он не находил в китайских мыслителях ничего подлинно индивидуального, личностного, и даже Дао такого яркого персоналиста древности, как Лаоцзы, предстает у него сплошным, абсолютным безразличием. По сравнению с западной китайская личность менее четко очерчена, отделена от других, ее сущность заключается в связи с ними, она скорее не предмет, а отношение и избегает статической фиксации, органически сочетая в себе личное с безличным. Но от этого личное в ней может становиться более сильным, чем когда, напротив, только противостоит безразличию. При западном предметном взгляде на личность китайская "расплывается", ускользает*. И в апологетике традиционализма, в строгом ритуалисте Конфуции не было ничего механистического; в пределах нравственной памяти он допускал достаточно большую, на высшем уровне, можно сказать даже абсолютную свободу, делая акцент на индивидуальном исполнении традиции**.

У Соловьева, исходившего из исключительности христианской истины и абсолютности Христа, просматривается тенденция приземлить правду первых китайских мудрецов, уравнять ее с традиционным массовым сознанием китайцев. Но Лаоцзы и Конфуций были чужды "практическому материализму и жестокости", которые он относит к "главным недостаткам китайского национального характера"***. Пацифизм Лаоцзы вообще один из уникальнейших в мире. И только, конечно, синологическим уровнем того времени можно объяснить замечание Соловьева об отсутствии у Конфуция осуждения лживости. Искренность, правдивость, честность для этого китайского мудреца — синонимы самой жизни****. Традиционному массовому сознанию Лаоцзы и Конфуций противостояли еще при своей жизни, чувствуя себя в полном духовном одиночестве. И, вне сомнения, они были бы не менее одиноки, оказавшись в более позднем конфуцианском обществе или даосской общине, ибо подлинная духовность, возвышающая над толпой,

* "Ускользает" она и от тезиса об отрицании личности, провозглашаемого М. Фуко, Ж. Лаканом, Р. Бартом и другими представителями постструктурализма последних десятилетий нашего столетия. И их аргументы, отрицающие субъективность, могут только подтвердить наличие китайской личности, хотя это наличие и предстает всегда как "ускользающее".

** См.: *Конфуций*. Я верю в древность. С. 44, 381.

*** См.: *Соловьев В. С.* Китай и Европа // *Собр. соч.*: В 10 т. 2-е изд. Спб., 1911—1914. Т. 6. С. 143.

**** См.: *Конфуций*. Я верю в древность. С. 44, 62 и др.

составляет сущность их мудрости. Тот, кто ею проникается, выпадает из массового сознания. Это, конечно, не значит, что Лаоцзы и Конфуций выпадают из китайской традиции или национального характера. Но они в своей подлинной сущности чужаются канонизации, проявляясь в индивидуальном на них отклике, ведущем не к пороку, а к самосовершенствованию.

Так и укореняются в традиции, то есть становятся ее корнем. Истинно новое находят в индивидуальном переживании изначального. От корня к корню складывается традиция и осуществляется переход к иной традиции. Решающий шаг в укоренении Лаоцзы в западной культуре сделал Л. Н. Толстой. Он смог это осуществить, потому что сам был одним из корней культурного развития в своем самобытном переживании изначального, в котором открыл для себя, наряду с Евангелием, Лаоцзы, Конфуция и других учителей человечества. Корень — центр, середина, откуда все расходится, и эта укорененность в центре, посредине западной и восточной культур стала одним из главных духовных ориентиров XX в.

На Западе среди тех, кто вслед за Толстым чувствовал свое духовное родство с китайскими мыслителями, есть очень значительные имена. Альберт Швейцер, немецко-французский мыслитель, теолог, врач, музыкант, которого называют великим гуманистом XX в. Рядом с ним — швейцарский психолог Карл Юнг, немецко-швейцарский писатель Герман Гессе. И классики современной немецкой философии Карл Ясперс, Мартин Хайдеггер. Они и многие другие находят в китайской мысли созвучие со своими основополагающими интуициями. В этом их исходная близость (несмотря на другие существенные различия) толстовской позиции: чувствовать скрытое внутреннее единство мира и с благоговением относиться ко всем его духовным корням.

Созвучия у них с Лаоцзы пунктирно сразу обнаруживаются. Это главная идея А. Швейцера о космической этике с ее основным принципом благоговения перед жизнью. Родственны Лаоцзы многие интуиции Г. Гессе, и одна из исходных — переживание гармонии, соединяющей противоречия. К. Ясперс чувствует близость своего экзистенциального философствования "Даодэцину", приходя к выводу, что Дао Лаоцзы трансцендентно и для его разгадки следует избегать буквального предметного понимания этого текста.

Каждый из них и других духовных друзей Лаоцзы понимает его по-своему и, судя даже по немногим приводимым ниже фрагментам из произведений этих авторов, очень по-разному.

Но, будучи духовной, такая дружба не искажает Лаоцзы, не удаляет от него, а сближает с ним. Он оказывается как бы слит с тем, кто им духовно проникается. И тут опять трудно удержаться от сравнения с Толстым, который признавался в том, что лично переживал такое перевоплощение.

Каждый, кто сближается с корнем духовности, возвращается к истоку бытия. Он тогда не одна верхушка, а все "дерево в охват", составляющее целое со своим корнем. Это не листок, не ветка, не ствол и не просто дерево и даже не только корень, а дерево-корень или корень-дерево, в котором начало и конец не разграничены, они едины.

И тут возникает самый последний вопрос, возвращающий к констатации (в начале книги) того, что Лаоцзы до сих пор, как и в китайской древности, остается непонят. Этому, казалось бы, противоречит только что сказанное о Чжуанцзы или, скажем, о Толстом, Гессе и т. д. И все же противоречия в данном случае нет. Вернее, даже если и есть, то оно составляет противоречие самой нашей жизни. Лаоцзы под пониманием людьми его слова подразумевает понимание ими самих себя, при котором каждый в своем самопознании проникает в сознание всех остальных. Но такое возможно только как чудо воцарения на земле, в человеческой жизни всеобъемлющего, невыразимого целого — Дао. И раз его нет, то нет и понимания того, что говорит Лаоцзы. Лучше его понимает тот, кто понял, что никогда его не поймет, пока он не станет понятен всем и каждому.

И. Семенов

Сыма Цянь

Лаоцзы

Лаоцзы был уроженцем селения Цюйжэнь, волости Ли, уезда Ку, царства Чу¹. Его имя было Эр, второе имя — Дань², фамилия — Ли. Он в царстве Чжоу заведовал книгохранилищем.

Когда Конфуций ездил в Чжоу, он спрашивал его о ритуале, и Лаоцзы ему отвечал: "Вы говорите о тех, кого давно нет и чьи кости уж истлели. Остались только их слова. Благородный муж, когда время ему благоприятствует, ездит на колеснице, а не благоприятствует, ходит с тяжелой ношей. Насколько мне известно, славный купец прячет глубоко, словно у него все пусто. И благородный муж обладает необъятной добродетелью, а своим видом походит на глупца. Откажитесь от гордыни и множества желаний, напыщенных манер и необузданных стремлений. Все это наносит вред вашему телу. Вот что только я и могу вам сказать". Конфуций удалился и сказал своим ученикам: "Птицы, я знаю, могут летать, рыбы, я знаю, могут плавать, звери, я знаю, могут бегать. Бегающих можно изловить в силки, плавающих — вытащить леской, летающих — сбить привязной стрелой. Как же изловить дракона, мне неизвестно. На ветре и облаке он возносится на Небо. Сегодня я был у Лаоцзы, и он походит на дракона".

Лаоцзы исследовал Дао и добродетель, в его учении главным было таиться и не иметь имени. Жил долго в царстве Чжоу, но, видя его упадок, удалился. Когда достиг заставы на границе, ее начальник Радостный обратился к нему с просьбой: "Напишите книгу для меня перед тем как скроетесь". И тогда Лаоцзы написал книгу в двух частях, насчитывающую более пяти тысяч слов, в которой разъяснил смысл Дао и добродетели, и после этого ушел. Никто не знает, где он умер.

Есть те, кто говорит, что Лао Лайцзы, тоже чусец, написал книгу в 15 глав, в которой разъяснил значение даосской школы. Жил, как указывают, в одно время с Конфуцием.

Лаоцзы, вероятно, прожил более 160 лет, другие же говорят, что более 200 лет, ибо при исследовании Дао достиг долголетия.

Через 129 лет после смерти Конфуция, как явствует из исторических записей, главный хронист царства Чжоу Дань был принят циньским князем Сянем и ему сказал: "Цинь³ и Чжоу, будучи вначале едиными, разъединились и соединятся только через 500 лет разъединения. Спустя 70 лет после их соединения появится царь-гегемон". Некоторые говорят, что Дань и есть Лаоцзы, другие им возражают. Никому точно это не известно.

Лаоцзы был благородным мужем-отшельником.

Сына Лаоцзы звали Цзун. Он был полководцем княжества Вэй и получил в надел селение Дуаньгань. Сын Цзуна — Чжу, у Чжу сын — Гун. Праправнуком Гуна был Цзя. Цзя находился на службе ханьского императора Вэньди⁴. У Цзя сын — Цзе. Цзе был наставником у князя Цзяоси Лю Ана, а поселился с семьей в Ци.

В мире люди, следующие Лаоцзы, отвергают конфуцианское учение, а в конфуцианском учении отвергают Лаоцзы. Не об этом ли идет речь в строках: "Когда пути не одинаковы, не составляют вместе планов"⁵?

Ли Эр — это преобразование и исправление себя при недеянии и покое.

Ученики Конфуция

Кому Конфуций почтительно служил, были в Чжоу — Лаоцзы, в Вэй — Цюй Боюй, в Ци — Янь Пинчжун, в Чу — Лао Лайцзы, в Чжэн — Цзычань, в Лу — Мэн Гунчо⁶.

Записки о ритуале

Учитель Цзэн¹ спросил:

— Всегда ли в древности, когда шли в военный поход, выносили для этого из храмов предков таблицы?²

Конфуций ответил:

— Когда Сын Неба совершал объезд удельных князей, то он брал из храмов предков таблицы, помещая их в ритуальную

повозку, что означало необходимость иметь старших. Ныне же нарушают то, чтобы брать в поездку таблицы из семи храмов предков. Ни семь, ни пять храмов предков не оставляют без таблиц³. Без таблицы находятся только при успении Сына Неба, кончине князя или когда выезжают из своей страны либо совершают совместное жертвоприношение предкам. Я вот что слышал от Лао Даня: "При успении Сына Неба, кончине князя жрец забирает таблицы предков из всех храмов и хранит их в храме родоначальника. Таков ритуал. После же завершения плача и траура каждая таблица возвращается в свой храм. Когда государь покидает свою страну, первый советник берет для сопровождения таблицы всех храмов. Таков ритуал. При совершении совместного жертвоприношения в храме родоначальника жрец принимает таблицы из остальных четырех храмов. Когда таблицы выносят из храмов или вносят туда, всякое постороннее движение непременно прекращается". Так говорит Лао Дань. Учитель Цзэн также спросил:

— Когда при погребении выходят на дорогу и случается затмение солнца, делают ли какие-либо изменения или нет?

Конфуций ответил:

— В прошлом я следовал за Лао Данем и помогал совершать погребение в деревне. Когда вышли на дорогу, случилось затмение солнца, и Лао Дань сказал: "Цю, поставь гроб у правой стороны дороги и прекрати плач — ведь произошли изменения. А станет светло, вновь продолжим путь. В этом состоит ритуал". Вернувшись к погребению, я спросил его: "Ведь когда идут с гробом, нельзя возвращаться. Не лучше ли продолжать идти, поскольку при затмении солнца неизвестно, как скоро оно закончится?" Лао Дань ответил: "Князь, идя на аудиенцию к Сыну Неба, выходит при появлении солнца и на закате останавливается для принесения жертв. Сановники и посланцы при появлении солнца выходят и на закате останавливаются. Ведь если гроб не выносить рано, то нельзя не остановиться на ночлег. При появлении звезд продолжают идти лишь преступники и те, кто спешат издалека на похороны отца и матери. Как узнаешь, что затмение солнца не продлится до появления звезд? К тому же благородный муж, совершая ритуал, избегает того, чтобы подвергать опасности своих родителей". Я узнал это от Лао Даня.

Цзыся⁴ спросил:

— То что во время трехлетнего траура, при плаче через сто дней после жертвоприношений, не следует уклоняться от воен-

ных действий, это идет от ритуала или с самого начала — от должностных лиц?

Конфуций ответил:

— Во время Ся при трехлетнем трауре, когда уже ставили гроб с умершим, отходили от дел. И иньцы⁵, приступив к погребению, отходили от дел. В "Записях" сказано: "Благородный муж не наносит вреда человеческим родителям. И он не может им навредить". Не это ли здесь имеется в виду?

Цзыся спросил:

— Всегда ли надо уклоняться от военных действий или нет?

Конфуций ответил:

— Я вот что слышал от Лао Даня: "В прошлом луский князь Бо Цинь⁶, когда была необходимость, от дел не отходил. Я не знаю, чтобы ныне следовали своей пользе, находясь в трехлетнем трауре".

Лецзы

Вскармливающий Медведя¹ сказал:

— Хочешь быть твердым, сохраняй [твердость] с помощью мягкости; хочешь быть сильным, береги [силу] с помощью слабости. [Кто] собирает мягкое, станет твердым; [кто] собирает слабое, станет сильным; наблюдай за тем, что собирается, чтобы узнать, что придет: счастье или беда. Сильный побеждает тех, кто слабее его, а от [руки] равного себе — гибнет. Слабый побеждает тех, кто сильнее его, его сила — неизмерима. Лаоцзы сказал:

Войско могущественное погибнет.

Дерево крепкое сломается.

Мягкое и слабое — спутники жизни.

Твердое и сильное — спутники смерти...²

Старый Чэнцзы учился [искусству] превращений у Преждерожденного Инь Вэня³, но за три года [тот] ничего не сказал. Старый Чэнцзы просил прощения и разрешения удалиться. Преждерожденный Инь Вэнь приветствовал его, ввел в дом, загородился справа и слева и стал ему говорить:

— Когда-то Лаоцзы, отправляясь на Запад, обернулся и сказал мне: "Все, кто обладает жизненной энергией, все, кто обладает внешней формой (телом), смертны. То, что создается, развивается [с помощью] жара и холода, называется жизнью, называется смертью. То, что малым числом достигает многих изменений, то, что легко меняется вслед за [своей] формой, называется превращением, называется преходящим. Процесс создания вещей сокровенен, плоды его бесчисленны, поэтому [процесс] неисчерпаем и бесконечен. Искусство же [в каждой отдельной] форме ясно видно, его успехи невелики, поэтому [оно] исчезает, едва возникнув. Изучать превращения может лишь тот, кто познал, что изменения и превращения не отлича-

ются от [процесса] жизни и смерти. Мы с тобой такие же превращения, так следует ли их изучать?"

Возвратившись домой, Старый Чэнцзы размышлял над словами Преждерожденного Инь Вэня три луны, а затем уже сумел, как хотел, распоряжаться бытием и небытием, менять четыре времени года, вызывать гром зимой, а снег — летом, заставлять летающих бегать, а бегающих — летать. Но за всю жизнь [никому] не открыл своего искусства, и люди [его] не передавали друг другу...

Сын циньца из рода Пан в детстве был очень умным, но, возмужав, потерял рассудок: пение принимал за плач, белое — за черное, аромат — за зловоние, сладкое — за горькое, плохой поступок — за хороший. Он понимал наоборот все, о чем бы ни думал: небо и землю, четыре страны света, воду и огонь, жару и холод.

[Некий] Ян посоветовал его отцу:

— Почему бы тебе не навестить благородных мужей в Лу?⁴ Среди них много искусных и талантливых! Возможно, и сумеют его вылечить?

Отец безумного направился в Лу, но, проходя через Чэнь, встретился с Лаоцзы и рассказал ему о признаках болезни [сына].

— Почему ты думаешь, что твой сын безумен? — спросил его Лаоцзы. — Ныне все в Поднебесной заблуждаются в том, что истинно, а что ложно, что выгодно, а что убыточно. Одной болезнью страдают многие, поэтому никто [ее] не замечает. К тому же безумия одного человека недостаточно, чтобы перевернуть всю семью; безумия одной семьи недостаточно, чтобы перевернуть всю общину; безумия одной общины недостаточно, чтобы перевернуть все царство; безумия одного царства недостаточно, чтобы перевернуть всю Поднебесную. Даже если весь мир станет безумным, кто сумеет его перевернуть? Вот если бы умы у всех в Поднебесной стали такими же, как у твоего сына, тогда ты, напротив, стал бы безумным. Кто сумел бы тогда управлять радостью и печалью, звуком и цветом, дурным вкусом и тонким, истинным и ложным? Ведь и мои слова могут быть безумны, а уж речи благородных мужей из Лу — самые безумные. Как могут [они] исцелить другого от безумия? Лучше тебе поскорее возвратиться домой, чем расходовать провиант на дорогу...

Чэньский полководец приехал послом в Лу и тайно встретился с Шусунем:⁵

— В нашем царстве есть мудрец, — сказал Шусунь.

— Не Конфуций ли? — спросил [гость].

— Да, он.

— Откуда известно о его мудрости?

— Я слышал от Янь Юаня о том, что Конфуций способен использовать форму [тело], отбросив сердце.

— Знаешь ли, что в нашем царстве также есть мудрец? — спросил полководец из Чэнь.

— Кого называешь мудрецом?

— [Одного] из учеников Лаоцзы — Кан Цанцзы. [Он] обрел учение Лаоцзы и способен видеть ушами, а слышать глазами.

Услышав об этом, луский царь очень удивился [и] послал к Кан Цанцзы вельможу с щедрыми дарами. Кан Цанцзы принял приглашение и приехал. Царь Лу униженно попросил разрешения задать вопрос. Кан Цанцзы же ответил:

— Тот, кто передал обо мне, напутал. Я способен видеть и слышать без глаз и ушей, но не способен заменять зрение слухом, а слух — зрением.

— Это еще более удивительно, — сказал царь Лу. — Каково же это учение? Я хочу наконец о нем услышать!

— Мое тело едино с моей мыслью, мысль едина с эфиром, эфир един с жизненной энергией, жизненная энергия едина с небытием. Меня раздражает даже мельчайшее бытие [существо], даже самый тихий отклик. Пусть [они] далеки — за пределами восьми стран света, или близки — у [моих] бровей и ресниц, я о них обязательно буду знать. Не знаю, ощущение ли это, [воспринятое] мною через [все] семь отверстий и четыре конечности, или познание, [воспринятое] через сердце, желудок, [все] шесть внутренних органов. Это естественное знание, и только.

Царю Лу это очень понравилось, и на другой день [он] рассказал обо всем Конфуцию. Конфуций улыбнулся, но ничего не ответил...

Лаоцзы сказал Стражу Границы⁶:

— В ненависти природы кто найдет причину?

[Здесь] речь о том, что лучше [человеку] не подлаживаться под волю Неба, [лучше] не строить предположений о выгоде и вреде...

Циньцзы спросил Ян Чжу⁷:

— Выдернул бы ты у себя один волосок, если бы это могло помочь миру?

— Миру, конечно, не помочь одним волоском.

— А если бы можно было? Выдержул бы?

Ян Чжу промолчал.

Циньцзы вышел и передал обо всем Мэнсунь Яну⁸.

Мэнсунь Ян сказал:

— Ты не проникся мыслью учителя. Разрешить тебе [это] объяснить. Согласился бы ты поранить себе кожу, чтобы получить тьму золота?

— Согласился бы.

— Согласился бы ты лишиться сустава, чтобы обрести царство?

Циньцзы промолчал.

— Рассудим. Ведь волосок меньше кожи; кожа меньше сустава. Однако ведь, по волоску собираясь, и образуется кожа, и кожа, собираясь, образует сустав. Разве можно пренебречь даже волоском, если он — одна из тьмы частей тела?

— Мне нечего тебе ответить, — сказал Циньцзы. — Но если спросить о твоей речи Лаоцзы и Стража Границы, [они] признали бы справедливыми твои слова; если спросить о моей речи великого Молодого Дракона и Мо Ди⁹, они признали бы справедливыми мои слова.

Мэнсунь Ян, обратившись к своим ученикам, заговорил о другом...

Вскармливающий Медведя сказал:

— Те, кто отказываются от славы, не знают печали.

Лаоцзы сказал:

— Имя <слава> — гость сущности, а множество [людей] пекутся о славе без конца. Славу поистине не захотят отбросить! Славу поистине не захотят назвать гостем! Того, кто ныне приобрел имя, почитают и прославляют; того, кто не составил имени, унижают и презирают. Почет и славословия приносят беспечность и наслаждения; унижение и презрение приносят страдания и муки. Страдания и муки попирают [человеческую] природу, беспечность и наслаждения соответствуют [человеческой] природе, и это уже связано с сущностью. Как можно отказаться от славы? Как можно ее назвать гостем? Только из ненависти к тем, кто цепляется за славу и запутывает сущность. Те, кто цепляется за славу и запутывает сущность, ужаснутся опасности, гибели, но не найдут спасения. Разве дело лишь в [различии] между праздностью и наслаждениями [одних] и страданиями и муками [других]?!..

Чжуанцзы

[Когда] умер Лаоцзы, явился оплакать его Цинь Свободный от Суеты, трижды возопил и вышел.

— Разве [вы] не были другом учителя? — спросил ученик.

— Был, — ответил Цинь Свободный от Суеты.

— И так [мало] плакали?

— Да. Сначала я думал, что там его ученики, а теперь понял, что нет. Когда я вошел попрощаться, там были старые, вопившие над ним, словно над родным сыном; были молодые, плакавшие над ним, словно над родной матерью. [Все] они собрались для того, чтобы говорить [там, где] не нужно слов, плакать [там, где] не нужно слез. Это означает бегство от природы, насилие над чувствами, забвение доставшегося [от природы]. В старину это называли карой за отступление от природы.

Когда наступило время, учитель родился; пришло время уйти, учитель покорился. К тому, кто спокойно следует за временем и обстоятельствами, нет доступа ни печали, ни радости. В старину это называли независимостью от природы.

Для рук, заготавливающих хворост, [наступает] предел. Но огонь продолжает разгораться, и есть ли ему предел — неведомо...

В Лу жил изувеченный в наказание [за преступление] по прозвищу Беспалый с Дяди-горы. Ступая на пятках, он пришел повидаться с Конфуцием, но тот сказал:

— Раньше ты был неосторожен и навлек на себя такую беду. Зачем же теперь [ко мне] пришел?

— Ведь я всего-навсего не разбирался в делах, вот и лишился пальцев на ногах — отнесся легкомысленно к собственному телу, — ответил Беспалый. — Ныне же я принес [вам], учитель, нечто более ценное, чем ноги, что стараюсь сохранить в целости. На [вас], учитель, я смотрел, как на небо и на землю. Ведь небо все покрывает, а земля все поддерживает. Разве ждал от [вас], учитель, такого приема?

— [Я], Цю, был невежлив, — извинился Конфуций. — Дозвольте рассказать [вам], чему [я] научился. Почему же вы не входите? [Но] Беспалый ушел.

— Старайтесь, ученики, — сказал Конфуций. — Если [даже] Беспалый, изувеченный в наказание, еще стремится к учению, чтобы возместить содеянное в прошлом зло, тем более [должен стремиться] тот, чья добродетель в целости.

Беспальный же поведал [обо всем] Лаоцзы:

— Конфуций еще не сумел стать настоящим человеком. Почему он без конца тебе подражает? Он стремится прославиться как [человек] удивительный и чудесный. [Ему] неизвестно, что для настоящего человека это лишь пути, [связывающие] по рукам и по ногам.

— Нельзя ли освободить его от этих пут? — спросил Лаоцзы. — Почему бы не показать ему прямо единство жизни и смерти, возможного и невозможного?

— Как его освободишь? Ведь [это] кара, [наложенная] на него природой...

Ян Чжу встретился с Лаоцзы и спросил:

— Можно ли сопоставить с мудрым царем человека сообразительного и решительного, проницательного и дальновидного, который без усталости изучает путь?

— При сопоставлении с мудрым, — ответил Лаоцзы, — такой [человек выглядел бы] как суетливый мелкий слуга, который тренещет в душе и напрасно утруждает тело. Ведь говорят: "красота тигра и барса — приманка для охотников"; "обезьяну держат на привязи за ее ловкость, а собаку за умение загнать яка". Разве можно такого сопоставить с мудрым царем?

— Дозвольте спросить, как управлял мудрый царь? — задал вопрос Ян Чжу, изменившись в лице.

— Когда правил мудрый царь, успехи распространялись на всю Поднебесную, а не уподоблялись его личным; преобразования доходили до каждого, а народ не опирался [на царя]; никто не называл его имени, и каждый радовался по-своему. [Сам же царь] стоял в неизмеримом и странствовал в небытии...

Высоченный Боязливый спросил Лаоцзы:

— [Если] не навести порядок в Поднебесной, как исправить людские сердца?

— Будь осторожен! — ответил ему Лаоцзы. — Не тревожь человеческого сердца! Стоит его низвергнуть — человек унижается, стоит возвысить — человек возгордится. Так он и превращается то в раба, то в убийцу. Сердце может быть нежным и слабым — и тогда ему не совладать с сильным и крепким; оно может быть твердым, словно резец, и гранить драгоценный камень. Оно то вспыхнет словно пламя, то станет холодным как лед. Оно меняется с удивительной быстротой, успевает дважды

побывать за всеми четырьмя морями, пока презрительный взгляд сменится благосклонным.

В покое оно не дрогнет, точно пучина, в движении — устремится к небесам. Оно своевольное, гордое, его не обуздать. Вот каково человеческое сердце!

В старину Желтый Предок¹⁰ встревожил сердца милосердием и справедливостью. А Высочайший и Ограждающий, чтобы воспитать [всех] в Поднебесной, [так трудились, что у них] стерлись волоски на голених и пушок на бедрах. [Они] надрывали [все] свои пять внутренних органов ради милосердия и справедливости, отдавали кровь и дыхание, чтобы установить законы и порядок, и все же не справились. И тогда Высочайший сослал [людей] с Лошадью на Шишаке на Почитаемую гору, переселил Трех Мяо на [гору] Треглавую, изгнал Ведающего Разливами в Обитель мрака. [Но и] этим не справился с Поднебесной.

Когда же пришло [время] царей трех [династий], Поднебесную объял ужас. Появились презираемые: Разрывающий на Части и разбойник Чжи; появились почитаемые: Цзэн [цзы] и Хронист [Ю], а еще появились конфуцианцы и моисты. И тогда стали подозревать друг друга и в радости и в гневе, обманывать друг друга и умные и глупые, порицать друг друга и добрые и недобрые, высмеивать друг друга и лживые и правдивые, и Поднебесная стала приходиться в упадок. В свойствах появились различия, в [человеческой] природе наступило гниение и разложение. В Поднебесной пристрастились к знаниям, и в поисках [знаний] весь народ дошел до крайности. И тут пустили в ход топоры и пилы, стали казнить по [плотничьим] отвесу и правилу, приговаривать с долотом и шилом, ввергли Поднебесную в страшную смуту, и преступления стали тревожить людские сердца. Поэтому-то достойные и скрылись под утесами великих гор, а государи, владевшие тьмой колесниц, дрожали от страха в храмах предков.

Ныне же обезглавленные лежат друг на друге, закованные в шейные и ножные колодки толкаются друг о друга, приговоренные ожидают своей очереди у плахи. А между закованными в наручники и колодки стали появляться конфуцианцы и моисты, расхаживающие на цыпочках, размахивающие руками. О ужас! О позор! О бесстыдство! А нам и неведомо было, что их мудрость, их знания служат наручникам и колодкам; их милосердие, их справедливость служат долоту и ошейнику. Как знать, не явились ли Цзэн [цзы] и Хронист [Ю] гремучей стрелой для Разрывающего на Части и разбойника Чжи? Поэтому-то и гово-

рится: "Забудьте о мудрости, отбросьте знания, и Поднебесная обретет мир"...

Конфуций спросил Лаоцзы:

— Можно ли назвать мудрым человека, который овладевает путем, будто подражая сильному: [делая] невозможное возможным, неистинное истинным; [или] софиста, который говорит, что отделить твердое и белое [ему] так же [легко], как [различить] светила на небе?

— Это суетливый мелкий слуга, который трепещет в душе и напрасно утруждает тело. Ведь уменье собаки загнать яка, ловкость обезьяны исходят из гор и лесов, — ответил Лаоцзы. — Я скажу тебе, Цю, о том, чего нельзя услышать, о чем нельзя рассказать. У многих есть голова и ноги, но нет ни сердца, ни слуха; но нет таких, кто, имея тело, существовал бы вместе с не имеющим ни тела, ни формы. Причины движения и покоя, смерти и рождения, уничтожения и появления не в самих [людях], [но] некоторые [из причин] управляются людьми. Того же, кто забывает обо [всех] вещах, забывает о природе, уподоблю забывшему самого себя. [Только] забывшего о самом себе и назову слившимся с природой...

Конфуций отправился на запад, чтобы спрятать книги¹¹ в чжоуском хранилище, а Цзылу¹² [ему] сказал:

— [Я], Ю, слышал, среди летописцев в Чжоу был Лаоцзы, [но он] отказался от должности и вернулся к себе домой. Не отправиться ли [к нему] за помощью, [если вы], учитель, хотите спрятать книги?

— Прекрасно, — сказал Конфуций и отправился к Лаоцзы, но тот отказался [помочь], и [Конфуций] стал [его] убеждать, излагая [все] двенадцать основ¹³.

— Слишком пространно, — прервал его Лаоцзы и сказал, — хочу услышать самое важное.

— Самое важное — это милосердие и справедливость, — ответил Конфуций.

— Разрешите узнать, каков характер милосердного и справедливого? — спросил Лаоцзы.

— Хорошо, — ответил Конфуций. — Без милосердия нельзя стать благородным мужем; без справедливости нельзя даже родиться благородным мужем. Милосердие и справедливость — таков характер истинного человека. Как же может быть иначе?

— Разрешите спросить, — сказал Лаоцзы, — что [вы] называете милосердием и справедливостью?

— От души радоваться вместе со [всеми] вещами, любить всех без пристрастия. Таковы чувства милосердия и справедливости, — ответил Конфуций.

— О! Почти как в речах последышей. Любовь ко всем разве не нелепость? Беспристрастие — разве это не пристрастие? — сказал Лаоцзы. — [Если вы], учитель, не хотите, чтобы Поднебесная лишилась своих пастырей, вы [должны желать ей] постоянства [такого же], как у неба и земли. Ведь, конечно, будут светить солнце и луна, будет свой порядок у звезд и планет, будут стаи птиц и стада зверей, и деревья будут [расти] вверх. [Если бы вы], учитель, действовали, подражая [их] свойствам, следовали [их] путем, то уже [достигли бы] истинного. К чему же столь рьяно вещать о милосердии и справедливости, точно с барабанным боем отыскивать потерянного сына? Ах, [вы], учитель, вносите смуту в характер человека!..

Конфуций дожил до пятидесяти лет и одного года, а не слышал о пути. Тогда [он] отправился на юг, достиг Пэй, увиделся с Лаоцзы и тот [его] спросил:

— Ты пришел? Я слышал, что ты добродетельный с Севера. Ты также обрел путь?

— Еще не обрел, — ответил Конфуций.

— Как же ты его искал? — спросил Лаоцзы.

— Я искал его в мерах и числах, но за пять лет [так и] не обрел.

— Как же ты еще искал?

— Я искал его в [силах] жара и холода, но за десять лет и два года [так и] не обрел.

— Так, — сказал Лаоцзы. — Если бы путь можно было подносить [в дар], каждый поднес бы его своему государю; если бы путь можно было подавать, каждый подал бы его своим родителям; если бы о пути можно было поведать другим, каждый поведал бы о нем своим старшим и младшим братьям; если бы путь можно было вручать другим, каждый вручил бы его своим сыновьям и внукам. Но этого сделать нельзя по той причине, что [путь] не задержится [у того, у кого] внутри нет главного; не подойдет [тому, кто] внешне [ему] не пара. [Если путь] исходит изнутри, [то] не воспринимается извне, [от] мудрого человека не изойдет; [если] входит извне, [то] не станет главным внутри, и мудрый человек [его] не прячет.

Слава — общее достояние, много [от нее] забирать нельзя. Милосердие и справедливость — [это словно] постоянный двор

древних государей, [там] можно разок переночевать, долго жить нельзя, многие встречные [будут] укорять. Настоящие люди древности проходили дорогой милосердия, останавливались на ночлег у справедливости, чтобы странствовать в беспредельной пустоте, кормиться от небольшого поля, обрабатывать незаложенный <не взятый взаймы> огород, [жить] на приволье, в надеянии. От небольшого [поля] легко прокормиться, с незаложенного <не взятого взаймы> [огорода] не отдавать <займа>. Древние это называли странствиями в сборе истинного. Кто считает истинным богатство, не способен уступить жалованья; кто считает истинным славу, не способен уступить имени; кто любит власть, не способен отдать [ее] рукоять другому. [Тот, кто] держит [все] это в руках — дрожит; [кто] их отдает — страдает. Ни у кого [из них] нет зеркала, чтобы увидеть [себя]: тот, кто не прекращает, [становится] убийцей природного. Гнев и милость, взимание и возврат, советы и обучение, жизнь и казнь — эти восемь [действий] — орудия исправления. Но применять их способен лишь тот, кто следует за великими изменениями и ничему не препятствует. Поэтому и говорится: "Исправляет тот, кто [действует] правильно". Перед тем, чье сердце с этим не согласно, не откроются врата природы.

Конфуций встретился с Лаоцзы и заговорил о милосердии и справедливости.

— [Если], провеивая мякину, засоришь глаза, — сказал Лаоцзы, — то небо и земля, [все] четыре страны света поменяются местами. [Если] искусают комары и москиты, не заснешь всю ночь. [Но] нет смуты большей, чем печаль о милосердии и справедливости — [она] возмущает мое сердце. Если бы вы старались, чтобы Поднебесная не утратила своей простоты, вы бы двигались, подражая ветру, останавливались, возвращаясь к [природным] свойствам. К чему же столь рьяно, будто в поисках потерянного сына, бьете во [все] неподвижные и переносные барабаны? Ведь лебедь бел не оттого, что каждый день купается; а ворона черна не оттого, что каждый день чернится. Простота белого и черного не стоит того, чтобы о ней спорить; красота имени и славы не стоит того, чтобы ее увеличивать. Когда источник высыхает, рыбы, поддерживая одна другую, собираются на мели и [стараются] дать друг другу влагу дыханием, слюной. [Но] лучше [им] забыть друг о друге в [просторах] рек и озер.

Повидавшись с Лаоцзы, Конфуций вернулся [домой] и три дня молчал.

— С чем [вы], учитель, вернулись от Лаоцзы, — спросили ученики.

— Ныне в нем я увидел Дракона, — ответил Конфуций. — Дракон свернулся [в клубок], и образовалось тело, расправился, и образовался узор, взлетал на облаке, на эфире, кормился от [сил] жара и холода. Я разинул рот и не мог [его] закрыть. Как же мне подражать Лаоцзы!

— В таком случае, — спросил Цыгун¹⁴, — не обладает ли тот человек неподвижностью Покойника и внешностью Дракона, голосом грома и молчанием пучины, не действует ли подобно небу и земле? Не удостоюсь ли и [я], Сы, [его] увидеть? — и от имени Конфуция [Цыгун] встретился с Лаоцзы.

Лаоцзы только что уселся на корточки в зале и слабым голосом промолвил:

— Годы мои уже на закате, и [я] ухажу. От чего вы [хотите] меня предостеречь?

— Почему только [вы], Пржедерожденный, считаете, что три царя и пять предков не были мудрыми? — спросил Цыгун. — Ведь [они] управляли Поднебесной по-разному, слава же им выпала одинаковая.

— Подойди поближе, юноша, — сказал Лаоцзы. — Почему ты считаешь, что [управляли] по-разному?

— Высочайший передал [власть] Ограждающему, Ограждающий — Молодому Дракону, — сказал Цыгун. — Молодой Дракон применял силу физическую, а Испытующий¹⁵ военную. Царь Прекрасный покорялся Бесчеловечному и не смел ему противиться. Царь Воинственный пошел против Бесчеловечного и не захотел [ему] покориться. Поэтому и говорю, что по-разному.

— Подойди поближе, юноша, — сказал Лаоцзы. — Я тебе поведаю, [как] управляли Поднебесной три владыки и пять предков. Желтый Предок, правя Поднебесной, привел сердца людей к единству. [Когда] родители умирали, [дети] их не оплакивали и народ [их] не порицал. При Высочайшем в сердцах людей Поднебесной [появились] родственные чувства. [Если] из-за смерти своих родителей люди придавали меньшее [значение] смерти чужих [родителей], народ их не порицал. При Ограждающем в сердцах людей Поднебесной [зародилось] соперничество. Женщины рожали после десяти лун беременности, дети пяти лун от роду могли говорить; еще не научившись [смеяться], начинали узнавать людей и тогда стали умирать малолетними. При Молодом Драконе сердца людей Поднебесной изменились. У людей появились страсти, а [для примене-

ния] оружия — обоснования: убийство разбойника не [стали считать] убийством. Разделяли на роды людей и Поднебесную [для каждого из них свою]. Поэтому Поднебесную объял великий ужас. Поднялись конфуцианцы и моисты. От них пошли правила отношений между людьми, а ныне еще и [отношений] с женами. О чем еще говорить! Я поведаю тебе, как три владыки и пять предков наводили порядок в Поднебесной. Называется — навели порядок, а худшего беспорядка еще не бывало. Своими знаниями трое владык наверху нарушили свет солнца и луны, внизу — расстроили сущность гор и рек, в середине — уменьшили блага четырех времен года. Их знания были более ядовиты, чем хвост скорпиона, чем зверь *сяньгуй*¹⁶. Разве не должны они стыдиться? Ведь не сумев обрести покой в собственной природе, [они] сами еще считали себя мудрецами. Они — бесстыжие!

Цзыгун в замешательстве и смущении остался стоять [на месте].

Конфуций сказал Лаоцзы:

— [Я], Цю, считаю, что давно привел в порядок шесть основ: песни, предания, обряды, музыку, гадания, [хронику] "Весна и осень"¹⁷. Достаточно хорошо понял их причины, чтобы обвинить семьдесят двух царей, истолковать путь ранних государей, выяснить следы [деяний] Чжоу [гуна] и Шао [гуна]. Но ни один царь ничего [этого] не применил. [Как] тяжело! [Как мне], учителю, трудно убеждать, [как] трудно разъяснять учение!

— К счастью, ты не встретился с царем, который управляет современным миром, — сказал Лаоцзы. — В шести основах — следы деяний ранних государей. Но разве в них [говорится о том], как следы проложены? Слова, сказанные тобою ныне, — также следы. Ведь следы остаются и от башмаков, но разве следы — это сами башмаки?

Ведь белые цапли зачинают, [когда] смотрят друг на друга, и зрочки [у них] неподвижны; насекомые зачинают, [когда] самец застрекочет сверху, а самка откликнется снизу; *лэй* [будущи] и самцом и самкой, [сам] от себя зачинает. [Природные] свойства не изменить, жизнь не переменить, время не остановить, путь не преградить. Постигнешь [законы] пути, и все станет возможным, утратишь — ничего не добьешься.

Конфуций не показывался три луны, затем, снова увидевшись [с Лаоцзы], сказал:

— [Я], Цю, это давно постиг! Ворона и сорока высидивают яйца; рыбы зачинают, смазываясь слюной; оса переплощает-

ся в <другое насекомое>, [когда] родится младший брат, старший брат заплачет. Ведь [я], Цю, не превращался вместе [с путем] в человека. [А если] не превращался в человека вместе [с путем], как же могу поучать [других]?

— Хорошо! [Ты], Цю, это постиг! — ответил Лаоцзы...

Конфуций увиделся с Лаоцзы. Тот только что вымылся и, распустив волосы, сушил [их], недвижимый, будто не человек. Конфуций подождал удобного момента и вскоре, когда [Лаоцзы] его заметил, сказал:

— Не ослеплен ли [я], Цю? Верить ли [глазам]? Только что [Вы], Прездорожденный, [своей телесной] формой походили на сухое дерево, будто оставили [все] вещи, покинули людей и возвысились, [как] единственный.

— Я странствовал сердцем в первоначале вещей, — ответил Лаоцзы.

— Что [это] означает? — спросил Конфуций.

— Сердце утомилось, не могу познавать, уста сомкнулись, не могу говорить. [Но] попытаюсь поведать тебе об этом сейчас. В крайнем пределе холод замораживает, в крайнем пределе жар сжигает. Холод уходит в небо, жар движется на землю. Обе [силы], взаимно проникая друг друга, соединяются, и [все] вещи рождаются. Нечто создало [этот] порядок, но [никто] не видел [его телесной] формы. Уменьшение и увеличение, наполнение и опустошение, жар и холод, изменения солнца и луны, — каждый день что-то совершается, но результаты этого незаметны. В жизни существует зарождение, в смерти существует возвращение, начала и концы друг другу противоположны, но не имеют начала, и [когда] им придет конец — неведомо. Если это не так, то кто же [всему] этому явился предком [истоком]?

— Разрешите спросить, [что означает] такое странствие? — задал вопрос Конфуций.

— Обрести [такое] странствие — это самое прекрасное, высшее наслаждение. Того, кто обрел самое прекрасное, [кто] странствует в высшем наслаждении, назову настоящим человеком, — ответил Лаоцзы.

— Хотелось бы узнать, как странствовать? — спросил Конфуций.

— Травоядные животные не страдают от перемены пастища. Существа, родившиеся в реке, не страдают от перемены воды. При малых изменениях не утрачивают своего главного, постоянного. Не допускай в свою грудь ни радости, ни гнева, ни печали, ни веселья. Ведь в Поднебесной [вся] тьма вещей

существует в единстве. Обретешь это единство и [станешь со всеми] ровен, тогда руки и ноги и сотню частей тела сочтешь прахом, а к концу и началу, смерти и жизни, отнесешься, как к смене дня и ночи. Ничто не приведет [тебя] в смятение, а меньше всего приобретение либо утрата, беда либо счастье. Отбросишь ранг, будто стряхнешь грязь, сознавая, что жизнь ценнее ранга. Ценность в себе самом и с изменениями не утрачивается. Притом тьме изменений никогда не настанет конца, и разве что-нибудь окажется достойным скорби? Это понимает тот, кто предался пути!

— Добродетелью [Вы], учитель, равны Небу и Земле, — сказал Конфуций. — Все же позаимствую [Ваши] истинные слова для совершенствования своего сердца. Разве мог этого избежать кто-нибудь из древних благородных мужей?

— Это не так, — ответил Лаоцзы. — Ведь бывает, что вода бьет ключом, но [она] не действует, [эта] способность естественная. [Таковы и] свойства настоящего человека. [Он] не совершенствуется, а вещи не могут [его] покинуть. Зачем совершенствоваться, [если свойства присущи ему] так же, как высота — небу, толщина — земле, свет — солнцу и луне.

Выйдя [от Лаоцзы], Конфуций поведал [обо всем] Янь Юаню и сказал:

— [Я], Цю, в познании пути подобен червяку в жбане с укусом. Не поднял бы учитель крышку, и я не узнал бы о великой целостности неба и земли...

Конфуций обратился к Лаоцзы:

— Ныне, на досуге, дозволейте задать вопрос: [в чем] истинный путь?

— Строго воздерживайся и освобождай свое сердце, очисти до [близны] снега свой разум, разбей свое знание. Ведь путь глубок, [его] трудно [выразить] в словах. Поведаю тебе о его очертаниях, — ответил Лаоцзы. — Светлое-светлое рождается из темного-темного; обладающий порядком <естественным законом> рождается из бесформенного. Духовное — из пути, телесное — из мельчайшего семени, а [все] вещи друг друга порождают с помощью [телесной] формы. Поэтому обладающие девятью отверстиями рождаются из чрева, обладающие восемью отверстиями — из яйца. Их появление не оставляет следов, их исчезновение не имеет границ: нет ни ворот, ни жилищ, [а лишь] открытое со [всех] четырех сторон величайшее [пространство]. У того, кто это постиг, руки и ноги становятся крепкими, ум — пронизательным, слух — тонким, зрение

— острым. [Он] мыслит без усилий, откликается [всем] вещам без ограничений. Небо не может не быть высоким, земля не может не быть широкой, солнце и луна не могут не двигаться, [вся] тьма вещей не может не расцветать — не таков ли [естественный] путь каждого? К тому же, мудрый определил, что многознающий вряд ли [обладает] знанием, а красноречивый вряд ли [обладает] прозорливостью. [Определение] мудрого сохранится: ведь прибавляй к нему — не прибавишь, убавляй от него — не убавишь. Глубочайший, он подобен океану, величайший, он кончится, возвратившись к началу. Держаться вне [всей] тьмы вещей, вмещающая их неистощимую способность к движению, — таково учение благородного мужа. Вместе со [всей] тьмой вещей исчерпывать способности и не истощаться — таков этот путь. В Срединных царствах есть человек, который [не подвержен] ни [силе] жара, ни [силе] холода, обитает между небом и землей. Только временно [он] человек и скоро вернется к своему предку <первоначалу>. [Если] наблюдать за ним с самого начала, с рождения, [увидим] вещь студенистую, [обладающую] голосом. Есть ли какое-либо различие между тем, проживет ли долго, умрет ли преждевременно? Ведь речь [идет всего лишь] о мгновенье! Стоит ли рассуждать о том, [кто был] идеальным, а [кто] порочным — Высочайший или Разрывающий на Части?..

Среди учеников Лаоцзы был Гэнсан Чу. Овладев во многом учением Лаоцзы, [он] поселился на Севере на горе Опасное Нагромождение. Прогнал тех рабов, которые блистали знаниями, отослал тех наложниц, которые кичились милосердием; остался с грубыми и некрасивыми, опирался лишь на старательных, хлопотливых. Прожил три года, и на горе Опасное Нагромождение собрали богатый урожай.

[Тут] жители горы стали друг другу говорить:

— Когда учитель Гэнсан только появился, мы испугались и его сторонились. Ныне у нас [запасов] — нечего и говорить — хватит на день, хватит и на год с избытком. Возможно, он мудрец? Почему бы нам не молиться ему, как Покойнику? [Не воздвигнуть] ему алтарь Земли и Проса?

Услышав об этом, Гэнсан Чу обернулся лицом к югу и [долго] не мог успокоиться. Ученики удивились, а Гэнсан Чу сказал:

— Почему [вы], ученики, удивляетесь? Ведь [когда] начинает действовать весенний эфир, растут [все] травы; установится

осень, созревает [вся] тьма плодов. Разве весна и осень не должны быть такими? [Это] проявление естественного пути. Я слышал, что настоящий человек живет [подобно] Покойнику за круглой стеной, а народ безумствует, не зная, как к нему обратиться. Ныне малый люд на горе Опасное Нагромождение упрямествует, желая приносить мне жертвы среди [других] достойных. Разве я [способен] стать для них образцом? Я [помню] слова Лаоцзы и не [могу] успокоиться.

— Нет! — сказали ученики. — В обычной канаве не вернуться огромной рыбе, не то что пескарю. За холмом [вышиной] в несколько шагов не спрятаться крупному зверю, он пригоден лишь для лисицы, оборотня. Ведь почитаемые и достойные поручали [дела] способным, а добрых заранее награждали. [Если] так [поступали] с древних времен Высочайший и Ограждающий, то тем более [так поступает] народ [на горе] Опасное Нагромождение. Послушайте его, учитель! — Подойдите, дети! — сказал Гэнсан Чу. — Ведь зверь величиной с повозку, в одиночку покинув гору, не избежит сетей и ловушек. Рыбу, глотающую суда, останься она после разлива на мели, замучают даже муравьи. Поэтому птицы и звери неустанно [ищут] большую высоту; рыбы, черепахи неустанно [ищут большую] глубину. И человек, чтобы сохранить свою [телесную] форму и жизнь, скрывается и неустанно [ищет большее] уединение. Разве Высочайший и Ограждающий заслуживают восхваления? Это от них [пошли] различия, [чтобы люди] стали опрометчиво ломать стены и сеять бурьян; причесываться, перебирая по волоску; варить рис, пересчитывая зернышки. По моему ничтожному мнению, этого недостаточно, чтобы помочь миру! [Начали] выдвигать добродетельных, и люди стали друг друга притеснять; возвысили знающих, и люди стали друг друга грабить. Тот, кто пересчитывает вещи, недостойн благодетельствовать народу. Народ стал жаждать выгоды, сыновья — поднимать руку на отцов, слуги — убивать своих хозяев, начали грабить среди бела дня, делать подкопы в полдень. Я говорю вам: корень великой смуты был взращен при Высочайшем и Ограждающем, ее вершина просуществует тысячу поколений и через тысячу поколений люди будут пожирать людей.

[Гут] Карлик Прославленный на Юге выпрямился и взволнованно спросил:

— Какое же учение [Вы] вручите вместе с этими словами такому старому, как [я], Карлик?

— Сохраняй в целости свою [телесную] форму, заботься о своей жизни, не допускай суеты в мыслях и думах и через три года сумеешь постичь эти слова, — ответил Гэнсан Чу.

— Глаза подобны по форме, — сказал Карлик, — я не понимаю, в чем между ними различие, а слепой себя не видит. Уши подобны по форме — я не понимаю, в чем между ними различие, а глухой себя не слышит. Сердца подобны по форме — я не понимаю, в чем между ними различие, а безумный себя не обретает. Тело телу также уподобляется, но их, возможно, разделяют вещи. Стремлюсь найти подобие, но не способен [его] обрести. Ныне [вы] сказали [мне], Карлику: "Сохраняй в целости свою [телесную] форму, заботься о своей жизни, не допускай суеты в мыслях и думах". [Я], Карлик, внимал учению, напрягаясь, но [оно] достигло [лишь] ушей.

— Слова [мои] иссякли, — сказал Гэнсан Чу. — [Ведь] говорят, что шмелю не изменить куколки, юэской курице не высидеть гусяного яйца — это по силам лишь наседке из Лу. Курица подобна курице, свойства их во всем одинаковые. [Если] одна способна, а другая не способна, это, конечно, [означает], что способности бывают большие и малые. Ныне [оказалось], что мои способности малы — недостаточны, чтобы тебя развить. Почему бы тебе не отправиться на юг, повидаться с Лаоцзы?

Карлик взвалил на спину побольше провизии и за семь дней и семь ночей дошел до жилища Лаоцзы.

— Не от Чу ли ты пришел? — обратился [к нему] Лаоцзы.

— Да, — ответил Карлик.

— Почему ты привел с собой столько людей? — спросил Лаоцзы.

Карлик в испуге оглянулся.

— Ты не понял, о чем я спросил? — задал вопрос Лаоцзы.

Карлик потупился от стыда, [затем] поднял голову и вздохнул:

— Сейчас я забыл, что мне ответить, а поэтому забыл и свой вопрос.

— О чем [ты хотел] говорить? — спросил Лаоцзы.

— [Если у меня] не будет знаний, люди обзовут меня Карликом Простаком; [если] будут знания, [они] принесут беду мне самому. [Буду] милосердным, навлеку беду на себя, а немилосердным, напротив, принесу вред другим; буду справедливым, навлеку беду на себя; а несправедливым, напротив, погублю других. [По совету Гэнсан] Чу хотел бы [у Вас] спросить, как мне избежать этих трех бед?

— Сначала я понял твой взгляд, теперь и твои слова это подтвердили. Соблюдая правила приличия, точно сирота без отца и матери, ты берешься за шест, а измерить стремишься морские [глубины]. Как жалок ты, заблудший, в неведении. Стремясь вернуться к своей природе, [не знаешь], откуда начать.

Карлик попросил разрешения остаться в доме, призывал то, что [по учению] любил, отказывался от того, что [по учению] ненавидел, десять дней предавался скорби, а затем снова встретился с Лаоцзы. Лаоцзы сказал:

— Ты омылся, пар [идет, как] от вареного! Однако в тебе еще много ненависти. Ведь когда узы столь многочисленны, что [с ними] не справиться, идут извне, [следует для них] воздвигнуть преграду изнутри. Когда узы столь запутанные, что [с ними] не справиться, идут изнутри, [следует для них] воздвигнуть преграду вовне. Внешних и внутренних уз не выдержать [даже тому, кто владеет] природными свойствами, а тем более [тому, кто лишь] подражает пути.

Карлик сказал:

— [Когда] один человек в селении заболел, земляк спросил его, [что болит], и больной сумел рассказать о своей болезни. Такая болезнь еще не опасна. [Я же], Карлик, выслушал [Ваши слова] о великом пути, будто принял снадобье, чтобы болезнь усилилась. [Мне], Карлику, хочется послушать хотя бы о главном для сохранения жизни.

— О главном для сохранения жизни? — повторил Лаоцзы. — Способен ли [ты] сохранять единое, [его] не теряя? Способен ли узнавать, [что впереди] — счастье или беда, не гадая ни на [панцире] черепахи, ни на стебле [пулавки]? Способен ли остановиться? Способен ли [со всем] покончить? Способен ли оставить всех людей и искать только самого себя? Способен ли парить? Способен ли стать безыскусственным? Способен ли стать младенцем? [Ведь] младенец целыми днями кричит и не хрипнет — это высшая гармония; целыми днями сжимает кулачки, но ничего не хватает — это общее в его свойствах; целыми днями смотрит, но не мигает — ни к чему внешнему не склоняется. Ходить, не ведая куда; останавливаться, не ведая зачем; сжиматься и разжиматься вместе со [всеми] вещами, [плыть с ними] на одной волне, — таково главное для сохранения жизни.

— Все это и есть свойства настоящего человека? — спросил Карлик.

— Нет, — ответил Лаоцзы. — Это лишь способности к тому, что называется "растопить снег и лед". Настоящий же

человек кормится совместно [с другими] от земли, наслаждается природой. [Он] не станет суетиться вместе с другими из-за прибыли или убытка, [которые приносят] люди и вещи; не станет удивляться вместе с другими, не станет вместе с другими замышлять планы; не станет вместе с другими заниматься делами. Уходит, [словно] парит, возвращается безыскусственный. Вот это и есть главное для сохранения жизни.

— Так это и есть высшее?

— Еще нет. Я тебе, конечно, поведаю. [Я спросил], способен ли [ты] стать младенцем? [Ибо] младенец движется, не зная зачем; идет, не зная куда; телом подобен засохшей ветке, сердцем подобен угасшему пеплу. Вот к такому не придет несчастье, не явится и счастье. Что людские беды тому, для кого не существует ни горя, ни счастья!..

Кипарисовый Наугольник, учась у Лаоцзы, сказал:

— Дозвольте странствовать по Поднебесной.

— Оставь, — ответил Лаоцзы. — Поднебесная [всюду] одинакова. [Кипарисовый Наугольник] повторил свою просьбу, и Лаоцзы спросил:

— Откуда же ты начнешь?

— Начну с Ци, — ответил Кипарисовый Наугольник.

— Приду туда, увижу казненного, подниму его и поставлю, сниму [с себя] придворную одежду, прикрою его и стану оплакивать, взывая к Небу: "Сын [мой]! Сын [мой]! Поднебесную постигло великое бедствие, и ты первый пал его жертвой! Говорят: "Не становись разбойником! Не становись убийцей!" Но с тех пор, как возвели [в закон] славу и позор, появились и пороки; с тех пор, как стали копить товары и имущество, начались и тяжбы. Ныне возвели [в закон] то, что ожесточает людей; накопили то, из-за чего ведутся тяжбы; довели людей до крайности, лишив их покоя. Как же можно теперь предотвратить [злодеяния]! Древние государи за [все] блага воздавали [хвалу] народу, а во всех бедах [винили] себя; [все] истинное видели в народе, а заблуждения — в себе. Поэтому только один [царь] терял свое тело и, порицая сам себя, уходил [из жизни]. Ныне же [все] по-иному. Скроют происшедшее и [порицают] не ведающих [о нем] за глупость; поставят невыполнимую задачу и осудят за отсутствие смелости; возлагают тяжкие обязанности и покарают за то, что с ними не справились; [пошлют] дальней дорогой и казнят за опоздание. Люди же, зная, что сил не хватит, заменяют их притворством. С каждым днем все больше лицемерия [у высших]. Как же могут не лицемерить

и мужи, и народ? Ведь [если] не хватает силы, притворяются; не хватает знаний — обманывают; не хватает имущества — грабят. Но кого же [тогда] можно обвинять за кражу?..

Ян Цзыцзюй на юге достиг [местности] Пэй, [и когда] Лаоцзы, странствуя на запад, пришел в Цинь, встретил его на подступах — в Лян.

Посредине дороги Лаоцзы подъял взор к небу и вздохнул:

— Прежде думал, что тебя можно научить, ныне же [вижу], что нельзя.

Ян Цзыцзюй промолчал. [Когда же] вошли в харчевню, [Ян Чжу] подал [Лаоцзы] воды для умывания и полоскания рта, полотенце и гребень. Оставив туфли за дверьми, подполз к нему на коленях и заговорил:

— Недавно [мне], ученику, хотелось попросить у учителя [объяснения], но не осмелился, ибо учитель шел без отдыха. Ныне же есть свободное время, дозволейте [мне] задать вопрос: в чем моя вина?

— У тебя самодовольный взгляд, хвастливый взгляд. С кем сумеешь жить вместе? [Ведь и] "чистейшая белизна кажется запятнанной, совершенное достоинство кажется недостаточным!" — ответил Лаоцзы.

— Почтительно слушаюсь! — сказал Ян Цзыцзюй со всем уважением, изменившись в лице.

Прежде в харчевне [Ян Чжу] приветствовали жильцы, хозяин приносил [ему] циновку, хозяйка подавала полотенце и гребень, сидевшие уступали [место] на циновке, гревшиеся давали [место] у очага. Когда же он вернулся, постояльцы стали спорить с ним за [место] на циновке...

В учение древних входили такие [положения]: считать основной мельчайшее [семя], а вещь — крупное; считать накопление недостатком, жить безмятежно, в одиночестве, с ясным разумом. Услышав о таких наставлениях, обрадовались Страж Границы и Лаоцзы. [Они] построили учение на постоянстве бытия и небытия с главным — великим единством. [Учили] во внешнем — быть терпеливым, мягким, уступчивым, в сущности <во внутреннем> — пустым [чистым], не разрушать [ни одной из] тьмы вещей.

Страж Границы сказал: "[Телесные] формы и вещи сами показываются [тому, кто] на самом себе не останавливается. Его движения подобны [течению] воды, его покой подобен зеркалу, его ответ подобен эху. Туманный, будто отсутствует;

тихий, будто прозрачен, уподобляясь [вещам], гармоничен, приобретаемая [вещи], несет урон. Никогда не опережая других, всегда следует за другими”.

Лаоцзы сказал: “[Кто], сознавая свою мужественность, соблюдает женственность, становится для Поднебесной [главным] руслом. [Кто], сознавая свою чистоту, соблюдает стыдливость, становится для Поднебесной долиной. Все предпочитают быть первыми, лишь он предпочитает быть последним”. [И еще] сказал: “[Он] принимает на себя унижение Поднебесной. Все предпочитают полноту, только он предпочитает пустоту; не накапливает, поэтому обладает избытком. Обладая избытком, высится одинокий. В поведении нетороплив и потерь не несет, [держится] недеяния и высмеивает ловкость [других]. Все домогаются счастья, и лишь он [видит] целостность несовершенного”. [И еще] сказал: “Лишь бы избежать беды. Считать глубокое корнем, умеренность правилом”. [И еще] сказал: “Твердое ломается, острое тупится. [Он] всегда великодушен к вещам, ничего не отнимает у других. Вот что можно назвать высшим совершенством”. Да! Воистину настоящими людьми среди древних были великие Страж Границы и Лаоцзы!

Лю Сян

Заповедник суждений

Когда Чан Цун¹ заболел, Лаоцзы пошел его проведать и спросил:

— Вы очень больны. Не осталось ли еще что-нибудь сказать своим ученикам?

Чан Цун ответил:

— Если бы даже ты и не спросил, я все равно собирался с тобой поговорить. Ты знаешь, почему, проезжая через родные места, слезают с повозки?

Лаоцзы ответил:

— Не потому ли, что не забывают старых друзей?

— А знаешь, почему начинают быстро семенить, проходя мимо высокого дерева?

Лаоцзы ответил:

— Не означает ли это выражение почтительности к его старости?

Чан Цун раскрыл рот и, показывая его Лаоцзы, спросил:

— У меня есть язык?

Лаоцзы ответил:

— Да.

— А зубы есть?

Лаоцзы ответил:

— Нет.

— Знаешь почему?

Лаоцзы ответил:

— Не потому ли, что мягкое выживает, а твердое гибнет?

Чан Цун сказал:

— О, это исчерпывает все в Поднебесной. Больше мне нечего тебе сказать.

Лаоцзы сказал:

— Обретая пользу, беспокойся о вреде; радуясь успеху, опасайся поражения. За дела добрые Небо воздает счастьем, за

дела недобрые Небо воздает бедой. Поэтому и говорится: "В несчастье коренится счастье, в счастье укрывается несчастье". Остерегайтесь! Будьте осторожны! Если благородный муж не будет уделять этому внимание, то как же сможет он всего добиться? Когда высший понимает Небо, то не упускает случая, когда низшим ведома Земля, то они не утрачивают своего достоинства. Если день и ночь быть осторожными, не изведешь несчастья.

Василий Васильев

Даосизм

...Мы думаем, что общая связь всех разнородных систем даосизма заключается в их протесте против конфуцианства, в принятии именно того, что не согласно с этим учением, в соединении под одно знамя всех недовольных. Для этой цели даосизм старается сгруппировать вокруг себя все, что было не досказано конфуцианством, что было им не подобрано в свое время из полуисторической жизни народа, чего оно не хотело принимать, как пришлое извне. С этой точки мы готовы даже более еще расширить рамки даосизма; все в китайской, хотя бы даже и конфуцианской литературе, что не принадлежит к псевдосерьезным трактатам об обязанностях человека или к философским воззрениям нового конфуцианства, о которых будем говорить ниже, можно причислить к даосизму. Так, китайская литература обладает обширным собранием романов и повестей, основанных на чудесном; это чудесное встречается и в драмах, намеки на него — любимый оборот поэтов; чудесное входит в историю действительных исторических личностей, их жизнь обставлена также легендами; все такие произведения китайской фантазии, все, в чем отражаются народные поверия, хотя бы в самой науке, все может быть названо даосизмом. Мы готовы причислить сюда даже все мнения тайных обществ и сект, потому что они борются с не удовлетворяющим их конфуцианством; самое слово "секрет" — талисман уже в духе даосизма. Мы видели уже, что конфуцианство долго было распространяемо только между народом, но не находило исключительной поддержки ни в одном правительстве, даже во времена уделов; когда соединился Китай, то Циньши-Хуанди¹ явился противником и преследователем этого учения; Ханьский дом только поневоле призвал его для того, чтобы ввести дисциплину. Между тем Циньши-Хуанди и первые Ханьские императоры были даосисты; известный историограф Сымацян² был также последователем этого учения, и можно сказать, что

название даосизма давалось в то время всем несогласным с конфуцианством, а не предполагало какой-нибудь системы или правильно организованной религии. Но что могли противопоставить конфуцианству недовольные? Китайская литература в то время была не богата, конфуцианцы захватили в руки все лучшие книги и памятники, много трудились над их обработкой и развитием. Оставалась одна старая книга, тогда еще не вошедшая в конфуцианство, — это И-цзин², книга гадательная. Бессвязный язык ее свидетельствует об ее древности; китайская нация и правительство равно были пропитаны суевериями, гадания были в общем ходу, они особенно нужны были во время войн, веденных с переменным счастьем. Войны же, конечно, вызвали и медицину; при суевериях и она обратилась в волшебство. Мы находим, что уже в самое древнее время в Китае были волхвы, умевшие вызывать дождь: для чего он нужен? Конечно, скорее всего для сельского хозяйства. Конфуцианство держалось практической стороны вопросов гражданской жизни; на первых порах оно отказывалось говорить о загробной жизни, о каких-то таинственных связях с духами. Конечно, оно не могло вполне освободиться от суеверий, но если оно и допускало жертвы, то смотрело на них, как на общепринятые обычаи, и внесло в них идею о том, что надобно приносить жертвы всему, что приносит пользу человеку*. Мы упомянули уже, что Циньши-Хуанди оставил в покое книги астрологические, медицинские и сельского хозяйства. Можно думать, что и последнее не чуждо было суеверий; в самом конфуцианстве, в книге церемоний, мы находим астрологический календарь. Итак, гадание и медицина, в соединении с суевериями, поддерживающими веру в волшебство, вызвали даосизм на борьбу с конфуцианством.

История говорит, что Циньши-Хуанди верил суевериям, что он допускал к себе шарлатанов, которые уверяли, что есть средства достигнуть бессмертия, летать по воздуху, принимать различные превращения. Не только первые Ханьские И-ры³, но и У-ди верили в магические заклинания, в волшебство: его старший сын и наследный принц был убит по наговору в волшебстве. Надобно видеть, какой шум произвело в Китае от-

* Конфуцианству оказались чужды и прочие реальные знания. Когда один князь стал спрашивать Конфуция о военных делах, то он, в негодовании, на другой же день оставил его царство. Когда ученик стал спрашивать его о земледелии, то он возражает: "Куда мне сравняться со старым пахарем!"

крытие западного края, то есть подчинение Китаю всей Средней Азии до Бактрианы⁴, в которой тогда еще не могло изгладиться воспоминание о греческом образовании. Китайцы в первый раз тогда познакомились с кумирами, которым во дворцах приносили жертвы, молились о счастье, совершали какие-то обряды. Память об этом первом соприкосновении с западом осталась, несомненно, в сказаниях даосских; тогда появились сказки о садах гесперидских⁵, утопии, мертвом море, на котором тонет пух, о булатных мечах, рассекающих яшму, о клее, связывающем порванную тетиву. На западе существует китайско-даосский Олимп с дворцами Ван-му, матери богов, с персиками, которые доставляют бессмертие. Даосизм, видимо, обрадовался поддержке в своих суевериях с запада; он, видимо, старается извлечь Китай из односторонней замкнутости, покровительствуемой конфуцианством, презирающим все иностранное; рисует по образцу запада прелести и других частей света, как бы хочет этим прямо сказать, чтобы Китай не думал о себе высоко. Нет сомнения, что этот антагонизм конфуцианским идеям помог много впоследствии и водворению буддизма, как религии, пришедшей с запада. Оттого-то конфуциане так и осуждали усилия китайского правительства расширить свои владения на западе, доказывая, что эти земли бесполезны, требуют много издержек; они опять начали вооружать против правительства народ, возбудили в нем ропот.

Как бы то ни было, в основу даосизма легли одни суеверия — верования в возможность достигнуть продолжительной жизни, бессмертия. Он стремился найти средства к этому в диетических предписаниях, толкуя о пище, влиянии слюны, постукивании зубами, дергании волос, гимнастических позах. Затем, когда даосизм познакомился с буддизмом, то переделал из него созерцание. Другим средством для продления жизни считалось составление пилюль. Иные обратились к составлению талисманов, заключавшихся большею частью в вычурных фигурах, предполагаемых выражением сочетания восьми видов чистейшего воздуха. Но и это едва ли не сформировано по образцу буддистов, приписывавших великую силу дарани, то есть заклинаниям.

Но даосизм, при всей поддержке, оказываемой им суевериям, понимал очень хорошо, что он не может бороться с конфуцианством, если не оспорит самих идей его, если не придаст своим верованиям исторической опоры. Вот почему он выста-

вил своим основателем Лао-цзы, который был будто бы современником Конфуция, но старше его годами. Лао-цзы значит старик или старший годами философ. Это не настоящее имя его; звали его будто бы Ли дань. Конфуций был историк, но кто его сделал историком? Лао-цзы был настоящий историограф, историограф правительственный, при Чжоуском дворе⁶, а не при каком-нибудь удельном княжестве. На этом основании даосисты стали после уверять, что их учение происходит от историографов, и постарались, и без того уже искаженную историю, обогатить новыми небывалыми фактами. Конфуций начинает свою историю с Яо и Шуня⁷. Даосец Сымацянь начинает ее еще раньше, с Хуанди, жившего будто бы около Пекина. Но Хуанди, кроме того, что вознесся на драконе на небо (о чем, однако же, не говорит Сымацянь), знаменит тем, что ему приписывается древнейшая медицинская книга, толкующая о двух силах инь и ян, и которою воспользовались даосы. Последующие даосы вознесли историю еще выше: они создали государя из Фуси, положившего будто бы начало И-цзину, и Шэньнуна, изобретателя земледелия. Но история уверяет, что, собственно, некто Цао-шень стал толковать Ханьскому императору Вэнь-ди (179—156 гг. до Р. Х.) о Лао-цзы и Хуанди. Сымацянь, рассказывая о встрече Конфуция с Лао-цзы, помещает отзыв последнего о церемониях и затем отзыв Конфуция о Лао-цзы, как о драконе, еще очень темно выражая мысль о превосходстве последнего*. Из его рассказа еще не видно, как названа была книга, которую Лао-цзы сочинил для начальника западного прохода, когда он проезжал на запад, где неизвестно, что с ним случилось; Сымацянь говорит только, что эта книга заключалась в двух главах, толкующих

* Кунцзы⁸, прибыв в Чжоу, спросил его (Лаоцзы) о церемониях. Лаоцзы отвечал: "Ты говоришь, как будто о человеке (ты говоришь, как человек?), который сгнил и с костями, а остались одни слова; благородный муж, если найдет благоприятное время, то разъезжает в колеснице, нет — так ходит под тяжестью; я слышал, что купец скрывает свои богатства, как будто у него пусто; благородный муж и при величайших достоинствах имеет вид как бы глупого; оставь свою гордость со страстями и пожеланиями похоти, которые не приносят пользы телу; вот что я могу сказать тебе и ничего более". Кунцзы, расставшись с Лаоцзы, сказал своим ученикам: "Я знаю, как птицы умеют летать, рыбы плавать, звери бегать; бегущего можно остановить тенетами, плавающего — сетями, летающего — силками; но, что касается дракона, я не знаю, как он по ветру и облакам восходит на небо; встретив ныне Лаоцзы, я нахожу его подобным дракону".

о пути Дао* и достоинствах (Д'э) и содержала 5 тыс. иероглифов. Странно, к чему тут нарочно показан счет иероглифов в книге, как будто Сымацзянь хочет непременно освободить ее от подложности. Для нас очень знаменательно и то, что Сымацзянь, или, лучше сказать, дошедшие до него легенды, ведут Лао-цзы на запад, как будто указывая на связь этой книги с западом. В новейшее время в дошедшей до нас книге отыскивали уже имя Иеговы; оно, хотя и переписанное китайскими иерографами, которым дают соответственно языку толкование, поражает, однако, уже тем, что китайский язык, собственно, не употребляет для названия больше двух иероглифов (а здесь три), да и идея, выражаемая ими, также подходит к западным понятиям о Боже-стве, совершенно прежде неизвестном на востоке.

Язык Лао-цзы тоже поражает своею формой; он хотя и темен по отвлеченности идей, но правильнее грамматически, чем язык, например, того же Лунь-юй'я²; он гораздо легче сформирован, чем язык Чжуан-цзы, современника Мэн-цзы. А этого Чжуан-цзы, собственно, и называли прежде всего основателем даосизма. По крайней мере, одно, что мы можем сказать о сочинении Лао-цзы утвердительно, так это то, что оно не могло быть написано в то время, к которому его причисляют. Свидетельство налицо: хотя Лао-цзы и толкует о бездействии и чистоте, но он ратует от лица их против церемоний, против конфуцианского человеколюбия, мудрости. Значит, эта книга написана тогда, когда идеи конфуцианства уже приобрели вес, сделались до такой степени известными, что заставили других говорить, судить о них:

— Если не уважать добродетельных, то люди не будут спорить...

— Небо и земля не имеют человеколюбия... святые (положим, высшие существа) не имеют человеколюбия.

— Когда великое *дао* потеряно, тогда уже является человеколюбие и истина; разум и благоразумие вытекают из великой лжи; когда нарушается гармония в родстве, тогда только является почтительность сыновняя и любовь родительская; когда государство возмущено, тогда только являются преданные престолу чиновники.

— Когда потерян путь (дао), являются доблести (д'э); потеряны доблести — является человеколюбие, истина, церемонии... Церемонии ж имеют самое ничтожное значение в преданности и верности, напротив, они — глава беспорядка.

* Это-то слово *дао* — путь — и дало название даосизму; название *дао жень* — человек пути, — давалось сначала и буддистам.

Ужели можно было говорить так определительно, не имея в виду конфуцианства?

Но чего же добивается Лао-цзы, на каких началах он основывает свою систему? Если б его труд действительно принадлежал VI столетию до Р. Х., то мы могли бы сказать с полным правом: смотрите на Китай, развившийся так рано в гражданском быту; он является в человечестве представителем и самой выпренней философии, какой в то время еще и не существовало во всем мире.

"Существующее и не существующее рождается друг от друга".

"...Самая высшая пустота прочно поддерживает чистоту".

На этих основаниях Лао-цзы говорит, что существует путь непреложный, абсолютный, которого нельзя обозначить именем; что общее имя как существованию, так и несуществованию, которые проявились вместе, но различились по названию, есть темное (Сюань), темное из темных. Потому святой муж (чтоб обратиться к самому высшему пути) пребывает в бездействии; он держит свое сердце в пустоте, не допускает знания до действий, не допускает знания внутрь себя для того, чтоб ослабить свои желания, — действует в бездействии.

"Когда святой муж небрежет о своем теле, то его тело выступает вперед, и он может достигнуть долголетия; когда он не думает о собственной пользе, то может совершить собственную пользу".

"Не спорить, то есть ничего не добиваться, быть подобным воде, которая находится внизу, и между тем приносит пользу всем тварям, заботиться о простоте и маложелании" — вот что рекомендует Лао-цзы. "Дом, наполненный золотом и драгоценными камнями, нельзя оберечь; богатство и знатность возбуждают гордость и влекут за собою вину (несчастье); небесный путь требует, чтоб доблести отступали вслед за телом".

Но эти идеи не могут в одно и то же время не поразить нас сходством со взглядом буддистов на мир в проповедуемом и ими отвержении всякой деятельности, с ее пустотою механическою. Ужели должно объяснять это тем только, что духу человеческому сродно независимое проявление одних и тех же идей в различных местностях?

По крайней мере мы думаем, что наш Лао-цзы не опередил Чжуан-цзы, а представляет, в более обработанной философским языком форме, идеи последнего; и тот говорит тоже о бездействии, чистоте или отречении от всего; но он принял особую

методу выяснять отвлеченные идеи — в форме басен. Китайцы думают, что он писал басню для басни, выдумывал небывалые предметы, а даосы основывают на них свою мифологию. Правда, такое принятие поэтических вымыслов за действительность есть очень обыкновенное явление у всех народов; но в Чжуан-цзы главная цель заключается не в том, чтобы сохранить для потомства имена, а чтобы, так сказать, наглядно выразить свои идеи. Может быть, он брал своих мифологических животных и несуществующие личности и духов и из народных поверий; но не для того, чтобы, как сделали после, освятить их существование, а для того, чтобы облечь в формы свои идеи. Он говорит о рыбе гунь, величиной в несколько тысяч ли (миль), живущей в Северном океане и превращающейся в птицу *пын* (ног у Арабов) с тем, чтобы, поднявшись на 90 тыс. ли вверх, лететь на Южный океан, и из сравнения этой птицы с мушками, которые, как бы ни старались взлететь на иву или тополь, при всех своих усилиях падают на землю, делает следующий вывод: малое знание не доходит до большого, живущий краткое время не поймет, как живут долго; следовательно, остается судить о всем в его границах.

Он выводит разговор Яо с Сюй-ю, которому Яо будто бы уступал престол для того, чтобы сказать, что человеку не надо многого, подобно мыши, которая хотя и пьет из большой реки, но не более того, сколько пойдет в ее брюхо. У него нет цели доказать, что существовали государи южного моря Цзяо, северного — Ху и середины — Хун-тунь, у которого не было семи отверстий: глаз, ушей, ноздрей и рта; рассказывая, что Цзяо и Ху, принятые Хун-тунь'ем в гости, решились из благодарности просверлить ему хотя одно отверстие, от чего Хун-тунь умер, он, конечно, имел в виду сказать, что всякий должен быть доволен тем, что ему дала природа*.

Но Чжуан-цзы и не скрывает, что ему знакомо конфуцианство; он очень часто выводит на сцену не только Конфуция (Чжун-ни), но и ученика его Яньхуй'я, которого ставит даже выше учителя. Вот потому-то именно, что Чжуан-цзы сочинен был после Конфуция, и составили легенду о Лао-цзы, жившем ранее, и дали ему книгу в руки.

*Замечательна следующая статья: "Некогда Чжуан-Чжоу (Чжуан-цзы) видел во сне, что он превратился в бабочку, со всеми свойствами и мыслями, как будто и не знал, что есть Чжуан-Чжоу; проснувшись, он опять стал Чжуан-Чжоу".

У Чжуан-цзы прямо высказывается антагонизм против конфуцианства, против его человеколюбия, мудрости; он ставит в вину святым мужам, что они изуродовали вселенную своими постановлениями, от которых явились споры и корыстолюбие. Вот статья, больше всего не нравящаяся конфуцианцам, которые принимают ее серьезно к сердцу.

Разбитие сундука (цзе-куй). "Чтобы защититься от воров, разламывающих сундуки, развязывающих мешки, лазящих по комодам, крепко запирают или завязывают их; и это в мире называется благоразумием. Но приходят более сильные вору (разбойники) и уносят сундуки, мешки и комоды; таким образом то, что названо было благоразумием, не послужило ни к чему против (сильных) разбойников. Так называемые мудрецы (святые) — поставили ли и они преграду против разбойников? В древности*, в царстве Ци, города и селения переглядывались между собою, лай собак, пенье петухов слышны были на всем пространстве государства; следовательно, как не сказать, что тут все было устроено по закону мудрых людей. И что же? В одно утро Тяньчэн-цзы убил государя царства Ци и украл не только его государство, но и все законы мудрости и благоразумия; и так, он по имени был вор и разбойник, а по месту стал наравне с Яо и Шунем! Ученики спросили у (своего учителя) Чжи: у воров есть ли также путь (дао)? Чжи отвечал: куда ни повернись, везде есть путь; думающий о богатствах внутри дома называется мудрым; тот, кто идет вперед, есть мужественный; выходящий сзади (то есть уступающий другим дорогу) называется справедливым; знающий, что должно быть или нет, есть ученый; разделяющий пропорционально называется человеколюбивым; если б не было этих пятерых, то во всей вселенной никогда не было бы разбойников... в Поднебесной хороших людей мало, а дурных много; поэтому пользы от святых людей мало, а вреда весьма много; потому-то и говорится: когда губы отпадут, то зубы озябнут... Когда родится мудрый муж, то поднимаются разбойники, и они не переведутся, пока не умрет мудрость; управлять вселенною, уважая святых, значит подстрекать разбойников, и этого нельзя остановить! Потому и говорится: (не нужно) вынимать рыбу из пучины; дорогие

* Если принять, что Чжуан-цзы жил в последней половине IV века до Р. Х., а происшествие, о котором он упоминает, случилось в первой половине того же столетия, то как мог он назвать это происшествие древним? Очевидно уж из этого одного, что Чжуан-цзы сочинил гораздо позже, как позже и современное ему сочинение Мэн-цзы.

вещи государственные (нельзя) показывать людям, а эти мудрые люди суть дорогая вещь в государстве и не назначены светить во вселенной. Итак, если отбросить мудрость и благо-разумие, то не будет больших воров; если разрушить яшмы и жемчужины, то не будет воров малых; если разломать меры и весы, то не будет спору (далее нападается, таким образом, на учреждения, музыку, искусства)... если прекратится большое искусство, то обнаружатся действия Лускаго историка (Конфуция) и зажметя рот ученикам Ян-цзы и Мо-цзы¹⁰; если отбросят человеколюбие и истину, то только с той поры добродетели начнут быть повсеместными во вселенной!"...

Но даосизм принял окончательную форму религии только тогда, когда распространился в Китае буддизм. Первые буддисты, как видно, были больше тоже фокусники, и китайцы называли их одним именем с даосами (дао-жень). Но когда буддизм стал распространять свою литературу, то что сделали старые даосы? Они также стали издавать свои книги на образец буддийских, применяя их к своему Лао-цзы, из которого они теперь, по примеру Будды, сделали бога — Лаоцзюнь'я¹¹. "Этот Лаоцзюнь родился сам собою прежде великого несуществования; он не имеет причины (которая бы его произвела), его нельзя определить существованием вселенной; катясь вместе с великим Дао, он создает вселенную, разливая дыхание во всех странах; он ниспускается, как государственный учитель, во все времена, хотя люди и не знают более того, что при династии Чжоу он снова воплотился в фамилии Ли и родился из левого бока (как и Шакиямуни)¹². Название Лао-цзы (старого философа) показывает происхождение его прежде неба и земли, но и то между людьми, а то это название началось прежде бесчисленного множества калп.

"Что такое дао? Нить пустоты и несуществования, корень творения, основание духовного, начало неба и земли; нет ничего вне его, нет ничего такого сокровенного, которое бы не заключалось в нем".

"Что такое д'э (достоинство?). То, что получено небом и землею, то, из чего получают силы Инь и Ян".

Буддисты говорят о безначальности мира, и даосы составили учение о калпах; буддисты толкуют о существовании трех миров, и даосы вводят их у себя, даже называют теми же именами, описывают, подобно буддизму, рост, образ жизни, одеяния небожителей. Но чтобы скрыть переделку, выше этих миров даосские книги принимают четыре неба Брамь¹³ и мир Брамь Пурохиты, известные и в буддийской космологии. На-

звание четырех двипов¹⁴ также чисто буддийское. У буддистов есть учение о преемствах, и даосы сочинили, что учение Лао-цзы переходило от него из рук в руки...

Вот, для образчика, вкратце, метода изложения подобных книг:

Слышал (у буддистов: так мною слышано), что, когда не было еще неба и земли (далее перечисляется, чего еще не было), только наш Лао-цзюнь существовал еще в пустом начале, о котором нельзя сказать, чтоб оно было, потому что не было формы, и нельзя сказать, чтоб его не было, потому что из него родились все твари. Потом, вне восьми стран света (восток, северо-восток и проч.), мало-помалу начали образовываться миры (высчитываются различные периоды хаоса)... наконец является Тай-чу (зародыш, первое существование). В это время Лао-цзюнь ниспускается из пустоты и делается учителем Тай-чу; он произносит из своих уст книгу о сотворении мира в 48 тыс. главах (цзюань), каждая глава (которая в Индии полагалась в 300 шлок) состояла из 48 тыс. слов, каждое слово было в 100 миль (ли!!!). Тай-чу тогда только разделилось на небо и землю, чистое отделилось от мутного, явились образы, определились север, юг, направились восток и запад, поднялись солнце и луна; но еще не было людей, которые создались потом из чистой эссенции неба и земли. За периодом Тай-чу является период Тай-ши (первоначальный), за ним Тай-су (простой); далее период Кунь-тунь (хаос), в котором появляются горы и реки; затем идут периоды: Цзю-гун, Юань-хуан и проч. Во все эти периоды Лао-цзюнь принимает вид учителя и преподает такую-то или такую книгу (вычурные названия которой приводятся в тексте). После периода Тай-лянь является Фу-си¹⁵, при котором Лао-цзюнь ниспустился под именем У-хуа-цзы для научения его 8 гуа (в И-цзине); затем, при Шэнь-нуне, он ниспустился под именем Дачэн-цзы...

По образцу буддистов и у даосов явились обеты; есть пять обетов: не убивать живых существ, не пить вина, не одобрять словами того, чего не одобряешь сердцем, не воровать и не предаваться сладострастию. Есть десять добрых дел (у буддистов тела, слова — духа, но отличные от перечисляемых): 1) почтительность к родителям*; 2) уважение к государю и учи-

* Как сильно было влияние конфуцианства, видно уж из этого термина; даос по обетам — тот же буддийский монах, отрекающийся от мира, погибший не только для своего государя, как подданный, но и для своего отца, как сын. И между тем, чтобы не смущать конфуцианцев, и он ставит почтительность к родителям во главе добродетелей!

телям; 3) любовь ко всем тварям; 4) терпение; 5) чистота; 6) самопожертвование; 7) питание всех тварей (в том числе сеяние трав, сажание деревьев, разведение лесов); 8) разведение гостиниц по дороге (караван-сарай?); 9) доставление другим пользы, просвещение неразумных; 10) чтение священных (даосских) книг (трех драгоценностей), принесение курений, цветов и жертв.

Однако же, с целью скрыть следы, даосизм отпустил плохую штуку с буддизмом. Чтобы не подозревали его в заимствовании у последнего, даосы написали книгу о том, как Будда был просвещен, или лучше, рожден* Лао-цзы, и тем дали понять, что если их книги и походят на буддийские, то это значит, что последние взяты от них, так как Лао-цзы, что известно и по истории, отправился на запад, следовательно, просветил тамошние страны**. Буддисты страшно негодовали на такое оскорбление; им бы ничего, что даосы переняли у них многое, но оскорблять их Будду! Они, при всякой возможности, протестовали против существования такой книги и при монгольской династии¹⁶, в царствование Хубилая, даже добились того, что велено было ее сжечь и истребить.

Но даосизму буддизм нужен был только для примера, для образца; прежде он не знал еще, как пишутся религиозные книги, он начал теперь писать их и, не подделываясь к буддизму, сочинять свое, передавая или народные верования, или просто наполняя их своими фантазиями...

Мы уже говорили, что и за самым Лаоцзы в истории Сымацяня не признаем исторической личности. Впоследствии даосизм, познакомясь с идеями о превращениях — быть может, и не через буддизм, но во всяком случае только после сообщения с Западом, — стал толковать, что Лаоцзы есть воплощение высочайшего существа, называемого Тай-шан Лаоцзюнь — высочайший старый властитель, — и что это перерождение не было первое, только о прежних не сохранилось известия. Пер-

* По даосским легендам Лао-цзы, в одно из своих путешествий на запад, оплодотворил спящую мать Шакия-муни, отчего и родился Будда.

** Однако ж, и это доказывает, что в то время еще не говорили, что Шакия-муни родился за 1027 лет до Р. Х., как принято в Китае; именно, в опровержение такой легенды, китайские буддисты и приняли после такое раннее летосчисление, но за то и даосы сделали из Лао-цзы еще более древнее воплощение.

вое перерождение полагается за полторы тысячи лет до нашей эры, когда Лао-цзюнь, отделив святой воздух, поместил его во чреве прекраснейшей яшмовой девицы, где он и пробыл в нем 81 год (почему и родился с белыми волосами и назван старым); однако же легенда показывает то же самое месторождение его, которое приписывается и Лао-цзы Сымацяня: это деревня Цюй-жень, в волости Лей, в уезде Ку, в царстве Чу (Ху-гуан). Он родился из левого бока под деревом ли (каштан) и, указав на него, сказал: оно будет моею фамилией; голова у него была белая, лицо желтое, уши длинные, глаза большие, окладистая борода, широкая шея, редкие зубы, квадратный рот, на ладонях крест. При Вэнь-ване (около 1150 года) он был хранителем истории; при У-ване (после 1134 года) назначен столбовым историком и отправился странствовать в отдаленный запад в Да-цинъ (Римское), Чжугань (Тогар?) и другие царства; около 1078 года, воротившись назад, опять сделался столбовым историком; в 1029 году в повозке, запряженной черным быком, проезжая через проход Хань-гу-гуань, сообщил свой путь начальнику прохода Инь-си; в 1027 году* прибыл в Сычуань, потом, вместе с Инь-си, переправясь через сыпучие пески, посетил варварские страны; а при Му-ване (1001 год) снова воротился в Китай; в 502 году встретился с Конфуцием, который отозвался о нем, как о драконе; в 305 году опять вышел из Китая, взлетев на Кунь-лунь; при династии Ци он опустил на берег реки Цзя, почему и прозван Хэ-шан Гун'ом (речным господином), тут он передал свое учение Ань-ци-шэну; при Ханьской династии, при императоре Вэнь-ди (179—157 года) известен под именем Гуан-чэн-цзы; император, не могши его дозваться, сам к нему поехал и, когда увидел, что он не кланяется, сказал: "Ты хотя и праведный, но мой подданный, от меня зависит богатство и знатность". Тогда Гуан-чэн-цзы, поднявшись на воздух на сто слишком сажень, сказал: "Теперь, когда я вверху не на небе, в середине (на воздухе), не похож на человека, внизу не касаюсь земли, — что значат твои, государь, награды!" Император уразумел, слез с носилок и извинился. Гуан-чэн-цзы дал ему две книги о Дао и Д'э (это сказание как бы подтверждает мою догадку о позднем появлении книги).

* В этот год, по китайскому счислению, родился Будда.

Лаоцзы прозван так потому, что долго жил. Он указал средства, как добывать девять сортов пилюль, восемь камней, яшмовый напиток, золотую слюну, как покорять демонов и распоряжаться ими, питать природу, не есть хлеба, принимать превращения. Из этого рассказа видно, что и особые личности, существовавшие после Лаоцзы, принимаются за его аватеры¹⁷, но это не выдержано в даосизме до конца...

Лев Толстой

О Лаоцзы

Основа учения Лао-Тзе¹ одна и та же, как и основа всех великих, истинных религиозных учений. Она следующая: Человек сознает себя прежде всего телесной личностью, отделенной от всего остального и желающей блага только себе одному. Но, кроме того, что каждый человек считает себя Петром, Иваном, Марьей, Катериной, каждый человек сознает себя еще и бес-телесным духом, таким же, какой живет во всяком существе и дает жизнь и благо всему миру. Так что человек может жить или той телесной, отделенной от мира личностью, которая хочет только себе блага, или тем бестелесным духом, который живет в нем и который желает блага всему миру. Человек может жить для тела или для духа. Живи человек для тела, — и жизнь горе, потому что тело страдает, болеет и умирает. Живи для духа, — и жизнь благо, потому что для духа нет ни страданий, ни болезней, ни смерти.

И потому для того, чтобы жизнь человека была не горем, а благом, человеку надо научиться жить не для тела, а для духа. Этому-то и учит Лао-Тзе. Он учит тому, как переходить от жизни тела к жизни духа. Учение свое он называет Путем, потому что все учение указывает путь к этому переходу. От этого и все учение Лао-Тзе называется книга Пути. Путь этот, по учению Лао-Тзе, состоит в том, чтобы не делать ничего или хоть как можно меньше делать то, чего хочет тело, с тем чтобы не заглушать того, чего хочет душа, так, чтобы не препятствовать деланием телесных дел возможности проявления в душе человека той силы неба (как называет бога Лао-Тзе), которая живет во всем.

Часто мысль эта, если только она переведена переводчиком верно, выражена как бы умышленно странно, но везде она, эта мысль, служит основой всего учения.

Мысль эта не только похожа, но совершенно та же, как и та, которая выражена в I-м послании Иоанна и лежит в основе

христианского учения. По учению Лао-Тзе, единственный путь, посредством которого человек соединяется с богом, есть Тао. Тао же достигается воздержанием от всего личного, телесного. То же и по учению, выраженному в 1-м послании Иоанна². По учению Иоанна, средство соединения человека с богом есть любовь. Любовь же, так же как и Тао, достигается воздержанием от всего телесного, личного. И как под словом Тао, по учению Лао-Тзе, разумеется и путь соединения с небом, и самое небо, так и по учению Иоанна, под словом любовь разумеется и любовь, и самый бог ("бог есть любовь"). Сущность и того и другого учения в том, что человек может сознавать себя и отделенным и нераздельным, и телесным и духовным, и временным и вечным, и животным и божественным. Для достижения сознания себя духовным и божественным, по Лао-Тзе, есть только один путь, который он определяет словом Тао, включающим в себе понятие высшей добродетели. Сознание это достигается свойством, которое знают все люди. Так что сущность учения Лао-Тзе есть та же, как и сущность учения христианского. Сущность и того и другого в проявлении, посредством воздержания от всего телесного, того духовного божественного начала, которое составляет основу жизни человека³.

"Жизнь человека, как личности, стремящейся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою". С древнейших времен сказал себе это человек, и это внутреннее противоречие жизни человека с необычайной силой и ясностью было выражено и Индийскими, и Китайскими, и Египетскими, и Греческими, и Еврейскими мудрецами, и с древнейших времен разум человека был направлен на познание такого блага человека, которое не уничтожалось бы борьбой существ между собою, страданиями и смертью. В большем и большем уяснении этого несомненного, ненарушимого борьбою, страданиями и смертью блага человека и состоит все движение вперед человечества с тех пор, как мы знаем его жизнь.

С самых древних времен и в самых различных народах ведические учителя человечества открывали людям все более и более ясные определения жизни, разрешающие ее внутреннее противоречие, и указывали им истинное благо и истинную жизнь, свойственные людям. А так как положение в мире всех людей одинаково, и потому одинаково для всякого человека противоречие его стремления к своему личному благу и сознания

невозможности его, то одинаковы, по существу, и все определения истинного блага и потому истинной жизни, открытые людям величайшими умами человечества.

"Жизнь — это распространение того света, который для блага людей сошел в них с неба", — сказал Конфуций за 600 лет до Р. Х.

"Жизнь — это странствование и совершенствование душ, достигающих все большего и большего блага", — сказали брамины⁴ того же времени. "Жизнь — это отречение от себя для достижения блаженной нирваны", — сказал Будда⁵, современник Конфуция. "Жизнь — это путь смирения и унижения для достижения блага", — сказал Лао-Дзи, тоже современник Конфуция. "Жизнь — это то, что вдунул Бог в ноздри человека, для того, чтобы он, исполняя его закон, получил благо", — говорит Еврейская мудрость. "Жизнь — это подчинение разуму, дающее благо человеку", — сказали стоики⁶. "Жизнь — это любовь к Богу и ближнему, дающая благо человеку", — сказал Христос, включая в свое определение все предшествующие.

И удивительное дело! То, что все учения великих умов человечества так поражали людей своим величием, что грубые люди придавали им большей частью сверхъестественный характер и признавали основателей их полубогами, — то самое, что служит главным признаком значительности этих учений, — это самое обстоятельство и служит для книжников лучшим, как им кажется, доказательством неправильности и отсталости этих учений. То, что незначительные учения Аристотеля, Бэкона, Конта⁷ и других оставались и остаются всегда достоянием малого числа их читателей и почитателей и по своей ложности никогда не могли влиять на массы и потому не подверглись суеверным искажениям и наростам, этот-то признак незначительности их признается доказательством их истинности. Учения же Браминов, Будды, Зороастра⁸, Лаодзы, Конфуция, Исайи⁹, Христа, считаются суевериями и заблуждениями только потому, что эти учения переворачивали жизнь миллионов.

"А все-таки вертится". Дело не в том, чтобы опровергать положения Галилея и Коперника¹⁰ и придумывать новые Птолемеевы круги, — их уж нельзя придумать, — а дело в том, чтобы идти дальше, делать дальнейшие выводы из того положения, которое вошло уже в общее сознание человечества. То же и с положением о невозможности блага личности, высказанным и Браминами, и Буддой, и Лаодзы, и Соломоном¹¹, и Сто-

иками, и всеми истинными мыслителями человечества. Не скрывать от себя надо это положение и не обходить его всеми способами, а смело и явно признать его и делать из него дальнейшие выводы.

В календарях значится, в отделе статистических сведений, что вер, исповедуемых теперь обитателями земного шара, — 1000. В числе этих вер предполагаются Буддизм, Брамаизм, Конфуцианство, Таосизм и Христианство. Вер 1000, и люди нашего времени совершенно искренно верят в это. Вер 1000, все они вздор, — что же их изучать? И люди нашего времени за стыд считают, если они не знают последних изречений мудрости Спенсера, Гельмгольца¹² и других, но о Браминах, Будде, Конфуции, Менции, Лао-дзы, Эпиктете¹³, Исаии иногда знают имена, а иногда и того не знают. Им и в голову не приходит, что вер, исповедуемых в наше время, вовсе не тысяча, а только три: китайская, индийская и еврейско-христианская (с своим отрогком магометанством), и что книги этих вер можно купить за 5 руб. и прочесть в две недели, и что в этих книгах, по которым жило и теперь живет все человечество, за исключением 0,07 почти неизвестных нам, заключена вся мудрость человеческая, все то, что сделало человечество таким, какое оно есть¹⁴.

Г-н Золя¹⁵ не одобряет новейших руководителей французской молодежи, рекомендующих ей веру, которая кажется ему ни достаточно ясной, ни достаточно определенной, и со своей стороны предлагает ей верить в то, что является совершенно ясным и определенным — в науку и труд. Существует один малоизвестный китайский философ Лаодзи, основатель религиозного учения (первый и лучший перевод его книги "О пути добродетели" на французский язык принадлежит Станиславу Жюльену)¹⁶, поставившего в основу своего учения тао — слово, которое переводится "путем, добродетелью, истиной". Таким образом, тао может быть достигнуто только неделанием, согласно переводу Жюльена.

По учению Лаодзи, все несчастья человечества происходят не оттого, что люди пренебрегают выполнением того, что нужно, но оттого, что они делают то, что не нужно. Так что, если бы люди соблюдали, как он говорит, неделание, они бы избавились не только от всех личных бедствий, но еще и от тех, какие присущи всякой форме правления, т. е. от того, чем особенно озабочен китайский философ. Мысль Лаодзи кажется странной, но нельзя не согласиться с его мнением, когда мы

рассмотрим результаты, к которым приводят дела огромного большинства людей нашего времени¹⁷.

Если в древности сознание этого противоречия между жизнью человеческой, требующей блага и продолжения ее, и неизбежностью смерти и страданий было доступно только лучшим умам, как Соломону, Будде, Сократу¹⁸, Лао-Тсе и др., то в позднейшее время это стало истиной, доступной всем; и потому разрешение этого противоречия стало нужнее, чем когда-нибудь.

Такою молитвою может быть выражение своими словами своего отношения к богу; но такую же молитвою было и всегда будет для всех людей повторение выражений и мыслей прежде нас живших людей, высказывавших свое отношение к богу и единение душой с этими людьми и с богом. Так Христос молился, повторяя свои псалма, и мы истинно молимся, повторяя слова Христа, и не только Христа, — Сократа, Будды, Лао-Тсе, Паскаля¹⁹ и др., если мы переживаем то духовное состояние, которое переживали эти люди и выразили в своих дошедших до нас выражениях²⁰.

Еще до христианского учения среди разных народов был выражен и провозглашен высший, общий всему человечеству религиозный закон, состоящий в том, что люди для своего блага должны жить не каждый для себя, а каждый для блага всех, для взаимного служения (буддизм, Исаия, Конфуций, Лао-Тзе, стоики)²¹.

Жизнь китайского народа всегда в высшей степени интересовала меня, и я старался знакомиться с тем, что из китайской жизни было доступно мне, преимущественно с китайской религиозной мудростью — книгами Конфуция, Ментце, Лаотце и комментариями на них²².

Как только я понял, что такое богатство, что такое деньги, так мне не только ясно, но несомненно стало, что все другие должны делать, потому что они неизбежно будут это делать. Я понял, в сущности, только то, что я знал давным-давно: ту истину, которая передавалась людям с самых древних времен и Буддой, и Исаией, и Лаодзи, и Сократом, и особенно ясно и несомненно передана нам Иисусом Христом и предшественником его, Иоанном Крестителем²³. Иоанн Креститель на воп-

рос людей: что нам делать? отвечал просто, коротко и ясно: "у кого две одежды, тот дай тому, у кого нет, и у кого есть пища, делай то же" (Лука III, 10, 11)²⁴.

Император Вильгельм²⁵, одно из самых комических лиц нашего времени, оратор, поэт, музыкант, драматург и живописец и, главное, патриот, нарисовал недавно картину, изображающую все народы Европы с мечами, стоящие на берегу моря и по указанию архангела Михаила смотрящие на сидящие вдалеке фигуры Будды и Конфуция. По намерению Вильгельма это должно означать то, что народы Европы должны соединиться, чтобы противостоять надвигающейся оттуда опасности. И он совершенно прав с своей отставшей на 1800 лет языческой, грубой, патриотической точкой зрения.

Европейские народы, забыв Христа во имя своего патриотизма, все больше и больше раздражали и научали патриотизму и войне эти мирные народы и теперь раздражили их так, что, действительно, если только Япония и Китай также вполне забудут учение Будды и Конфуция, как мы забыли учение Христа, то скоро выучатся искусству убивать людей (этому скоро научаются, как и показала Япония) и, будучи бесстрашны, ловки, сильны и многочисленны, неизбежно очень скоро сделают из стран Европы, если только Европа не сумеет противопоставить чего-нибудь более сильного, чем оружие и выдумки Эдиссона, то, что страны Европы делают из Африки. "Ученик не бывает выше своего Учителя, но и усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его" (Лука, VI, 40).

На вопрос одного царька: сколько и как прибавить войска, чтобы победить один южный не покорявшийся ему народец, — Конфуций отвечал: "уничтожь все твое войско, употреби то, что ты тратишь теперь на войско, на просвещение своего народа и на улучшение земледелия, и южный народец прогонит своего царька и без войны покорится твоей власти".

Так учил Конфуций, которого нам советуют бояться. Мы же, забыв учение Христа, отрекшись от него, хотим покорить народы силою и этим только готовим себе новых и более сильных врагов, чем наши соседи.

Один мой приятель, увидав картину Вильгельма, сказал: "Картина прекрасная. Только она означает совсем не то, что подписано. Она означает то, что архангел Михаил указывает всем правительствам Европы, изображенным в виде увешанных оружием разбойников, то, что погубит и уничтожит их, а имен-

но: кротость Будды и разумность Конфуция". Он мог прибавить: "и смирение Лао-Тзе". И действительно, мы, благодаря своему лицемерию, до такой степени забыли Христа, вытравили из своей жизни все христианское, что учение Будды и Конфуция без сравнения стоят выше того зверского патриотизма, которым руководятся наши мнимо-христианские народы.

И потому спасение Европы и вообще христианского мира не в том, чтобы, как разбойники, обвешавшись мечами, как их изобразил Вильгельм, бросаться убивать своих братьев за морем, а, напротив, в том, чтобы отказаться от пережитка варварских времен — патриотизма и, отказавшись от него, снять оружие и показать восточным народам не пример дикого патриотизма и зверства, а пример братской жизни, которой мы научены Христом²⁶.

Но на востоке Браманизм и ушедшие в жреческое изуверство Буддизм и Таосизм (от Лаодзы) продолжают жить и удаляются от Христа. Конфуцианство, без жрецов, остается чистым и близким, как бы не развившимся христианством...

Смысл общего открывшегося сознания было то, что признавать жизнь личную есть заблуждение, что смысл жизни другой. По 1) Будде смысл жизни в отречении от нее, по 2) Лаотзы смысл ее в прекращении желаний, по 3) Конфуцию в служении, по 4) пророкам — в приготовлении [царства] Б[ога], по 5) Сократу в пренебрежении к телу и служении духу.

Вот эти 5 учений я постараюсь изложить по самому существу их.

1) Учение буддийское, 2) учение Лаодзы, 3) учение Конфуция, 4) учение пророков, 5) учение стоиков.

Излагать ложные учения: 1) браминов, 2) ложное христианство, 3) и магометанство²⁷ считаю излишним. Изучение истинного покажет ложное²⁸.

Правда, человек может спуститься и спускается до степени животного и тогда подлечит законам животной жизни и даже мертвой материи, но в общих своих проявлениях человек всегда был и есть существо, отличающееся от всех других существ животного и вещественного мира, ему одному свойственным разумом и свободною волею. И потому жизнь его всякая, и семейная, и общественная, и политическая, и международная, и экономическая складывается, складывалась и должна складываться никак не на основании выведенных из наблюдения об-

щих объективных законов, провозглашаемых разными теоретиками в политическом устройстве народов и в области экономической разными Марксами, Энгельсами, Бернштейнами²⁹ и т. п., а всегда только на основании совершенно другого, одного для всех людей закона жизни, провозглашенного с древнейших времен и Браминами, и Буддой, и Лао-Тце, и Сократом, и Христом, и Марком Аврелием, и Эпиктетом, и Руссо, и Кантом, и Эмерсоном, и Чанингом³⁰, и всеми религиозно-нравственными мыслителями человечества. Религиозно-нравственный закон этот, определяя все проявления жизни человеческой, и семейные, и общественные, и политические, и международные, определяет в том числе и экономические, определяет их совершенно иначе, чем это делают все политические, международные, общественные и социалистические учения. Различие это заключается, во-первых, в том, что тогда как все объективные законы и выведенные из них учения, по которым должны быть устроены человеческие общества, бесконечно разнообразны и противоречат одно другому; религиозно-нравственный закон в своих главных основах, хотя бы в том, признаваемом всеми людьми и всеми религиозными учениями [положении] о том, что всякий человек не должен делать того, чего себе не хочет, религиозно-нравственный закон — один и для всех людей один и тот же. Различие это, во-вторых и главное, заключается в том, что тогда как все политические, международные, общественные, а также и социалистические учения предрешают те формы, в которые будто бы должна сложиться жизнь людей, и требуют от людей усилий для достижения именно этих, вперед определенных форм, религиозно-нравственный закон, не предрешая никаких форм жизни, ни семейной, ни политической, ни международной, ни экономической, требует от людей только воздержания во всех областях жизни от поступков противных этому закону, одним исполнением этого закона достигая всего того блага, которое тщетно обещают все политические, а также и социалистические учения³¹.

Я еще буду, если придется рассказать мою жизнь, много говорить про нее³². Теперь скажу только про отношение народа, яснополянских крестьян к ней, выразившееся во время ее похорон. Когда мы несли ее по деревне, не было одного двора из 60, из которого не выходили бы люди и требовали остановки и панихиды. "Добрая была барыня, никому зла не сделала", — говорили все. И ее любили и сильно любили за это. Лаодзе говорит, что вещи ценны тем, чего в них нет. Также и жизнь:

главная цена ее в том, чтобы не было в ней дурного. И в жизни тетиньки Татьяны Александровны не было дурного. Это легко сказать, но трудно сделать. И я знал только одного такого человека³³.

Религиозное понимание говорит: есть прежде всего и несомненное всего известное нам неопределимое нечто; нечто это есть наша душа и Бог. Но именно потому, что мы это знаем прежде всего и несомненное всего, мы уже никак не можем ничем определить этого, а верим тому, что это есть и что это основа всего, и на этой-то вере мы и строим уже все наше дальнейшее учение. Религиозное понимание из всего того, что познаваемо человеком, выделяет то, что не подлежит определению, и говорит об этом: "я не знаю". И такой прием по отношению к тому, что не дано знать человеку, составляет первое и необходимейшее условие истинного знания. Таковы учения Зороастра, Браминов, Будды, Лаотзы, Конфуция, Христа. Философское же понимание жизни, не видя различия или закрывая глаза на различия между познанием внешних явлений и познанием души и Бога, считает одинаково подлежащими рассудочным и словесным определениям химические соединения и — сознание человеком своего "я", астрономические наблюдения и вычисления и — признание начала жизни всего, смешивая определяемое с неопределяемым, познаваемое с сознаваемым, не переставая строить фантастические, отрицаемые одна другою, теории за теориями, стараясь определить неопределимое. Таковы учения о жизни Аристотелей, Платонов, Лейбницев, Локков, Гегелей³⁴, Спенсеров и многих, и многих других, имя же им легион. В сущности же, все эти учения представляют из себя или пустые рассуждения о том, что не подлежит рассуждению, рассуждения, которые могут называться философстикой, но не философией, не любомудрием, а любомудрствованием, или плохие повторения того, что по отношению нравственных законов выражено гораздо лучше в религиозных учениях³⁵.

Ставить свои духовные силы вне зависимости от силы божеской — это, по учению Лао-Тсе, все равно что верить, что мех не есть прибор, лишь пропускающий через себя воздух, а самостоятельный источник, сам из себя его производящий, и что мех мог бы дуть и в безвоздушном пространстве³⁶.

Великая истина Лао-Тсе — неделание: ничего не делать, не затевать, а только отдаваться тому, чему считаешь хорошим

отдаваться, — отдаваться тому, в чем совпадаешь с потоком, с волей Бога³⁷.

Встал рано, убрал комнату. Андрияша пролил чернила. Я стал упрекать. И, верно, у меня было злое лицо. Миша тотчас же ушел. Я стал звать его, но он не пошел и занялся тотчас же рисованием картинок. После я послал его в комнату Тани спросить о Маше. Таня сердито окрикнула его. Он тотчас же ушел. Я послал его еще раз. Он сказал: нет, я не хочу, я хочу с тобой быть. Где сердятся, там нехорошо. Он уходит оттуда, но сам не сердится, не огорчается. И его радости и занятия жизни не нарушаются этим. Вот чем надо быть. Как говорит Лаоцы — как вода. Нет препятствий, она течет; плотина, она остановится. Прорвется плотина — она потечет, четверугольный сосуд — она четверугольна; круглый — она круглая. Оттого-то она важнее всего и сильнее всего...

Учение середины Конфуция — удивительно. Все то же, что и Лаоцы — исполнение закона природы — это мудрость, это сила, это жизнь. И исполнение этого закона не имеет звука и запаха. Оно тогда — оно, когда оно просто, незаметно, без усилия, и тогда оно могущественно. Не знаю, что будет из этого моего занятия, но мне оно сделало много добра. Признак его есть искренность — единство, не двойственность...

Мое хорошее нравственное состояние я приписываю тоже чтению Конфуция и главное Лаоцы. Надо себе составить Круг чтения: Эпиктет, Марк Аврелий, Лаоцы, Будда, Паскаль, Евангелие. — Это и для всех бы нужно. Это не молитва, а причащение.

Надо писать, т. е. выражать мысли так, чтобы было хорошо на всех языка[x]. Таково Евангел[ие], Лаоцы, Сократ. Евангел[ие] и Лаоцы лучше на других языках...

Читал Конфуция. Все глубже и лучше. Без него и Лаоцы Евангелие не полно. И он ничего без Еванг[елия]³⁸.

Вера благотворнейшее и злотворнейшее дело. Учители Моисей, Конфуций, Брама³⁹, Лаодзы, Будда, Христос делали благотв[орное] дело. Жрецы — дело из него же губительнейшее. Связь с государством, вот что губило всех⁴⁰.

...Еще думал: говоря с Евдокимовым⁴¹ и убеждая его в том, что ничего нет ни исключительного, ни страшного в том, что он

теряет умствен[ные] способности, если бы это б[ыла] и правда, я говорил ему о себе, повторил то, что давно думал, именно то, что всякий человек есть всегда, с рождения, непрестанно гибнущее существо. (Ребенок, как говорит Лао-дзе — делаясь крепким и жестким, теряет уже гибкость и жизненность.) Физическая гибель для человека, сознающего себя в духовном я, обнажает только все больше и больше духовное я. (Гибель мышц рук и ног, а также гибель мозга.) В сознание моего духовного я не входит моя умственная сила. Сознание это в чем-то другом — в смирении, преданности воле божьей — в том, чему большей частью мешает и физическая и умственная сила. — Из погибели физического я вылупляется неволью я духовный⁴².

Великая истина Лаодзы *Le non agir* — ничего не делать, не затевать, а только отдаваться тому, чему считаешь хорошим отдаваться, — отдаваться тому, в чем совпадаешь с потоком, с волей Божьей. Если бы частицы потока воды стремились каждая по своему направлению, поток бы не имел силы и ничего бы не мог произвести. А какая страшная сила — стремиться самому туда же, куда тебя влечет. Илья Муромец сидел сиднем 30 лет. Так и надо сидеть, ожидая призыва от Бога. Делает зло и себе и людям, один раз от того, что не сделал, а 10 тысяч раз от того, что сделал⁴³.

...Попов⁴⁴ здесь. Мы с ним по немецкому Штраусу переводили Лаотзи. Как хорошо! Надо составить из него книжку...

Главное бедствие очень культурных людей, как Амиель⁴⁵, это их балласт разностороннего и, особенно, эстетического образования. Это больше всего мешает им знать, что они знают, как говорил Лаодцы (это болезнь). Им жалко выкинуть этот балласт, а с этим балластом они не могут уместиться на лодке христианского сознания. И им не верится, чтобы для такого простого дела, как христианское спасение, можно бы было пожертвовать таким сложным и утонченным. Это Амиель; имя им легион...

Лаодзи говорит о том, что высшее в мире есть пустота, как вместилище сосуда, пустота ступицы, пустота мехов кузнечных, что главное средство употребления есть пустота. Это не что иное, как свобода — не политическая свобода, к[оторая] никогда не свободна, но свобода внутренняя, свобода от страстей, та свобода, без кот[орой] ничего не может быть совершенно великого, т. е. та свобода, к[оторая], если есть у человека, делает его всемогущим⁴⁶.

Чем больше тратить, тем больше дается. Сравнение Лаодзы с мехами: чем больше из них выходит, тем больше входит. Если бы только человек верил твердо, что жизнь его в душе, а тело — матерьял, пища души, хлеб души и что хлеб этот дается без конца — тогда какая свобода, какая смелость! — Когда мне ясно приш[ла] эта мысль, я испытал то чувство умиления, к[оторое] давно не испытывал, хоть тут не было ничего нового...

За это время думал:

1) Соблазн есть мысль о том, что должно быть сохранено то, что дано для траты; что должна быть усовершенствована и улучшена личность, то, что дано для усовершенствования и улучшения того, что не лично — души и мира Божьего.

2) Заблуждение это тем ужасно, что оно заставляет жалеть то, чего нет конца, что дается тем больше, чем больше оно тратится. Как у Лаодзе сказано, как воздух в кузнечных мехах, чем больше его выходит, тем больше набирается, т. е. тем больше проходит сквозь меха. Так и плотские формы жизни — они бесконечны, и тем больше их проявляется, чем больше их тратится. Только надо верить в это. Если и умрешь, оживешь, веришь ли ты сему?⁴⁷

Лаодзе: не думать, что знаешь, в чем воля Божья, а быть смиренным, и будешь любовным⁴⁸.

Человек представляется составленным из двух существ: одного телесного, которое постоянно ослабляется и идет к смерти (Лао-Тзи прекрасно говорит, что то, что слабо и гибко, как ребенок, то могущественно и полно жизни; то же, что сильно и твердо, то близится к смерти), так что телесная жизнь человеческая идет, уничтожаясь от самого рождения и до смерти; но есть другая жизнь человеческая, жизнь духовная, которая идет, возрастая от рождения сознания и до смерти.

Если человек не знает этой второй жизни, он глубоко несчастлив, он только приговоренный к казни. Но стоит человеку сознать себя в своем духовном существе, и он видит обратное, не постоянное уничтожение, а постоянное возрастание того, что он считает собою⁴⁹.

Думал:

1) Жизнь есть просветление сознания до известного крайнего определенного предела. Как Лао-тзе говорит: что мало и гибко, что растет, то сильно; что велико и твердо, что выросло, то слабо; человек с самого рождения слабеет физически и сильнеет

духовно. Естественно, вне особенных случайностей, человек равномерно слабеет телесно и сильнеет духовно.

И когда человек знает это, ему легко расставаться с уменьшением сил. Всякая убыль физич[еская] с лихвою вознаграждает[ся] прибылью духовной. Если же челове[к] не знает этого, ему ужасно. И пото[му] надо знать это⁵⁰.

Нынче в М[ыслях] м[удрых] л[юдей]⁵¹ чудная выписка Лаотсе, к[оторую] я нынче только как следует понял, что совершенство и польза, и значение, и употребление — только в пустоте. Ступица, сосуд, двери. Для человека высшая и сила, и польза, и благо — в отречении от себя⁵².

Прекрасна мысль Лаодцы о смирении, как я понимаю ее. Он говорит так: Человек, ищущий славы людской, все больше и больше возвеличивается и по мере того, как он возвеличивается в глазах людей, он все более и более слабеет в самом себе и доходит наконец до того, что сам ничего не может сделать. Человек же, ищущий одобрения Бога, все больше и больше унижается перед людьми, но делается все более и более могущественным и наконец доходит до того, что нет того дела, к[отор]ого бы он не мог сделать⁵³.

...Очень значительно было для меня чтение Лаотце. Даже как раз гадкое чувство, прямо противоположное Лаотце: гордость, желание быть Лаотце. А он как хорошо говорит: высшее духовное состояние всегда соединяется с самым полным смирением.

Большие мыслители: Христос, Лаотце откроют истину, люди пониже их духом, ученики (Павел⁵⁴) принизят, приспособят к большинству. Большинство еще принизит, установит легенды. Чем больше круг, тем мельче. А потом явятся уже люди чуждые веры, которые закрепят⁵⁵.

...Записать:

1) Неделание (по Лаотце) уже по тому важнее делания, что делание большей частью вне, а *неделание всегда* в нашей власти. — Все несомненные заповеди, как заповеди: *Не убий, не укради, не лги, не прелюбодействуй*, всегда отрицательные. Положительные заповеди могут относиться только к духовной, всегда свободной деятельности: *люби, желай другому, чего себе...* Неделание же Лаотце вытекает из его веры (метафизической) основы, говоря скверным словом), веры в то, что Тао и в небе, и в человеке, или что есть Бог сам в себе и в человеке. Учение

Лаотзе в том, чтобы *не делать*, т. е. не делать того, чего хочет в тебе человек, а предоставить живущему в тебе Тао-Богу *делать через тебя то, чего Он хочет...*

Нынче спал лучше. Но проснулся слабым и умиленно добрым.

И как-то радостно,
И так все хочется плакать.
В объятья вечности
Так бы и кинулся.

Особенно радостно умиленное чувство. Ночью видел во сне... и блуд, и беседу с Лаотзе, и так ясно было отношение человека к неделанию, — скорее — к Неделающему. Делает человек только по своей слабости в этой жизни. Только не делая, он сливается с Тао, неделающим Началом. Не делает, а живет с Тао. Ночью было вполне ясно и радостно...

Очень важное. Хотя это и очень не скромно, но не могу не записать того, что очень прошу моих друзей, собирающих мои записки, письма, записывающих мои слова, не приписывать никакого значения тому, что мною сознательно не отдано в печать. Читаю Конфуция, Лаотзи, Будду (то же можно сказать и об Евангелии) и вижу рядом с глубокими, связными в одно учение мыслями самые странные изречения, или случайно сказанные, или перевернутые. А эти-то, именно такие странные, иногда противоречивые мысли и изречения — и нужны тем, кого обличает учение. Нельзя достаточно настаивать на этом. Всякий человек бывает слаб и высказывает прямо глупости, а их запишут и потом носятся с ними, как с самым важным авторитетом...

Что у Лаотзе — путь, у Иоанна — любовь. И Лаотзе смешивает путь с Началом всего, с Тао. То же делает и Иоанн, называя любовь Богом...

Проснулся бодрее. Погулял, сел за работу Лаотзе. Недурно поправлял...

Одна из главных причин ограниченности людей нашего интеллигентного мира — это погоня за современностью, старание узнать или хоть иметь понятие о том, что написано в последнее время. "Как бы не пропустить". А пишется по каждой

области горы книг. И все они, по легкости общения, доступны. О чем ни заговори: "А вы читали Челпанова, Куна, Брединга?"⁵⁶ А не читали, так и не говорите". И надо торопиться прочесть. А их горы. И эта поспешность и набивание головы современностью, пошлой, запутанной, исключает всякую возможность серьезного, истинного, нужного знания. А как, казалось бы, ясна ошибка. У нас есть результаты мыслей величайших мыслителей, выделившихся в продолжение тысячелетий из миллиардов и миллиардов людей, и эти результаты мышления этих великих людей просеяны через решето и сито времени. Отброшено все посредственное, осталось одно самобытное, глубокое, нужное; остались Веды⁵⁷, Зороастр, Будда, Лаодзе, Конфуций, Ментце, Христос, Магомет, Сократ, Марк Аврелий, Эпиктет, и новые: Руссо, Паскаль, Кант, Шопенгауэр⁵⁸ и еще многие. И люди, следящие за современностью, ничего не знают этого, а следят и набивают себе голову мякиной, сором, который весь отсеется и от которого ничего не останется⁵⁹.

Читали ли вы Эпиктета, Марка-Аврелия, Спинозу⁶⁰, Конфуция учение и Лао-дзи? Вот мне близкие и дорогие мыслители⁶¹.

Все недоразумение зиждется на том, что вы, говоря о религии, совсем не то понимаете под нею, что понимали Конфуций, Лао-тзе, Будда, Христос. У вас религию надо выдумать или по крайней мере придумать — и такую, которая хорошо бы действовала на людей и сходилась бы с наукой и которая бы совокупляла и обнимала все, согревая людей, поощряя их к добру, но не нарушала бы их жизни. Я же понимаю (льщу себя надеждой, что не я один) религию совсем не так. Религия есть сознание тех истин, которые общи, понятны всем людям во всех положениях, во все времена и несомненны, как $2 \times 2 = 4$. Дело религии есть нахождение и выражение этих истин, и когда истина эта выражена, то она неизбежно изменяет жизнь людей...

В людях существует стремление к *человеческой* жизни и обратное. Вы испытываете в себе это стремление к человечности, я испытываю его. Я знаю безграмотных мужиков, *сознательно* испытывающих его, Конфуция, Лаодзи, Будду, Сократа, Исайю, Христа (как бы ни были разукрашены эти предания, те, кто писал их, испытывали те же стремления и выражали их)...

Об этом самом вопросе мне хочется написать: "именно о том, что есть и была всегда только одна истина жизни и потому одна только вера в эту истину, и она раз навсегда открыта в сердцах всех людей: Будда, Конфуций, Лаодзи, Сократ, Христос делали только то, что они откидывали ложь личных заблуждений, нараставшую на эту истину, и показывали истину во всей ее чистоте"...

Мои планы писать Будду видоизменились так: Род человеческий по верам разделяется так: 31% — буддисты, 30% — христиане, 15 — Магометане, 16 — Брамины, 8 и $\frac{1}{2}$ — Таосисты и др. и 0,3 — Евреи. В числе Буддистов, Магометан и Таосистов есть Конфуцианцы (вместе). Так что вер в мире теперь только 6: 1) Конфуцианство, 2) Лаотзе, 3) Браманизм, 4) Буддизм, 5) Христианство, 6) Магометанство. И книг, излагающих учения религиозные, только 6: 1) Конфуций, 2) Лаотзе, 3) Веды, 4) Буддийская, 5) Библия и 6) Коран⁶². Причислить к этим можно Стоиков и Зендавесту⁶³, как учения бывшие, но исключить Коран как извращение христианства, и выйдет 7 Книг, 7 учений религиозных, которые, мне представляется, очень не трудно изложить. (Я меньше всего знаю браминское и Зендавесту.) Из тех же 4, кроме Библии, которые я немного знаю: Буддизм, Конфуцианство, Таосизм, Стоики так легко, мне кажется, составить книги ясные, поучительные и подтверждающие и даже уясняющие вечное учение истины, открытое нам Христом. Мне хочется это сделать и, разумеется, в самой простой, доступной форме. Вот чем я занят⁶⁴.

Разрешение всех вопросов в себе — в религиозном уяснении смысла жизни и смерти. Если это решение найдено, то найдены и решения всех самых сложных отношений в жизни. Вы обратитесь ко мне за решением. Без ложной скромности и гордости скажу, что я такая чуть светящаяся лампочка при свете электрических солнц мудрецов человечества и вечного солнца истины: Конфуций, Будда, Лао-дзе, Эпиктет и, наконец, Евангелие. Все там есть, и все одно и то же...

Вы скажете: Я не знаю Аристотеля. Да не знаю-то я его потому, что там нет того, что мне нужно знать. А знаю более недалекого от него — Лао-дзы и Конфуция, и не могу их не узнать⁶⁵.

Вопрос о том, что читать доброе по-русски? заставляет меня страдать укорами совести. Давно уже я понял, что нужен этот

круг чтения, давно уже я читал многое, могущее и долженствующее войти в этот круг, и давно я имею возможность и перевести, и издать, — и я ничего этого не сделал. Назвать я могу: Конфуция, Лаодзы, Паскаля, Паркера, М. Арнольда⁶⁶ и мн. др., но ничего этого нет по-русски⁶⁷.

Странное дело, есть книги, к[оторые] я всегда вожу с собою и желал бы всегда иметь, — это книги неписанные: Пророки, Евангелия, Будда (Биля)⁶⁸, Конфуций, Менций, Лаодзы, Марк Аврелий, Сократ, Эпиктет, Паскаль⁶⁹.

Вчера целый день поминал вас, потому что был нездоров и взялся за Лаодзи. Поправил две главы по новым переводам⁷⁰.

Во всех философских системах есть истина, но она мало трогает нас, потому что в системе она всегда перемешана с той оправой, в которую она вставлена. От этого, не говорю уже об Евангелии, мысли Паскаля, Эпиктета, Лаотцы сильнее на меня действуют и больше мне дали, чем книги систематизирующих философов...

Вчера мы читали Лао-дзи. Какие там есть места!

Смысл тот, что для того, чтобы достигнуть великого, человек должен делать малое; но верить, что в этом малом спасение не только его, но всего мира. Пусть человек только сам для себя перед Богом стремится к совершенству, веря, что это его совершенство нужно всему миру; и он совершит великое — спасет мир.

Там лучше сказано. Но меня поразило то, что для того, чтобы спасти мир, нужно верить, что для этого нужно мое совершенствование; но что (что еще необходимее для того, чтобы совершенствоваться, спастись самому), нужно верить, что это спасение спасает весь мир. Нужно верить в огромность этого дела...

...Евгений Иванович⁷¹ мне переписывает. И мы с ним перечитываем и исправляем перевод глубокомысленнейшего писателя, Лао-Дзи, и я всякий раз с наслаждением и напряжением вникаю и стараюсь передать, соображая по французскому и, особенно хорошему, немецкому переводу...

Учения буддизма и стоицизма, как и еврейских пророков, в особенности то, что известно под именем Исаии, а также

и китайские учения Конфуция, Лаотзе и мало известного Ми-Ти⁷², все возникшие почти одновременно, около 6-го века до рождества Христова, все одинаково признают сущностью человека его духовную природу, и в этом их величайшая заслуга. Отличаются же они от христианства, явившегося после них, тем, что они останавливаются на признании духовности человека, видя в этом признании спасение и благо личности. Христианство же делает дальнейший вывод. Выходя из признания людьми своей духовности, по христианскому выражению, признания в себе сына божия, оно провозглашает возможность и необходимость установления на земле царства божия, т. е. всеобщего блага, включающего в себя понятие всеобщего мира⁷³.

Так вот, милая М[арья] А[ркадьевна]⁷⁴, в чем, по-моему мнению, ваше заблуждение. Оно в том, что вы, несмотря на свое искреннее, глубокое понимание истины жизни, как она выражена не в одном Евангелии, а во всех истинных религиозных учениях: и Конфуция, и Лао-тзе, и Будды, и Кришны⁷⁵, вы не можете освободиться от научного суеверия, от этого научного гипноза, так сильно захватившего вас.

Ведь все дело в том, что, если я основой своей жизни признаю свое духовное я, то же самое, какое во всех людях и даже животных и которое я называю богом, когда представляю его само в себе, а не в отдельных существах, то я изучаю прежде всего это мое я и стараюсь исправить, улучшить его, освободить его от того, что мешает проявлению в любви его духовности, и тогда мир мне настолько интересен и важен, насколько он в других существах соприкасается со мною. Самый же мир сам в себе я и не пытаюсь познать, да и не нуждаюсь в этом. Но совсем другое, если я за основу всего признаю мир и себя только как проявление этого мира. Тогда прежде всего то, что я беру за основу, мне совершенно непонятно, и не [потому], [что] я не умел понять, а [потому], [что] оно, по свойству своему и моего ума, недоступно мне. Все в мире, во-первых, бесконечно велико и бесконечно мало по пространству и бесконечно по времени. Выводя же себя, свое сознательное я, из этого непонятного мира, я — то, что я знаю лучше всего, — становится вполне непонятным. Но как ни странно это, а из этой основы вытекают все бредни, называемые наукой. Там, при основе я, человек сам себя изучает и исправляет и улучшает, и для улучшения и исправления себя имеет полную власть, здесь человек изучает

то, что по существу не может быть понятно ему, и исправляет и улучшает то, чего он не понимает и для исправления и улучшения чего он не имеет никакой возможности. А все те экономические писатели, к[отор]ых вы цитируете, все — от Маркса до кого хотите — заняты только этим самым невозможным и нелепым делом...

Вы говорите мне о соединении с церковью. Думаю, что не ошибаюсь, полагая, что я никогда не разъединялся с нею, — не с той какой-либо одной из тех церквей, которые разъединяют, а с той, которая всегда соединяла и соединяет *всех, всех* людей, искренно ищущих бога, начиная от этого пастуха и до Будды, Лао-тзе, Конфуция, браминов, Христа и многих и многих людей. С этою всемирною церковью я никогда не разлучался и более всего на свете боюсь разойтись с ней⁷⁶.

Заниматься же полезно, особенно вам, молодым людям, тем, что вы в гимназии не узнаете, а что, между тем, самое важное на свете дело — вопросом религиозным, что думали о значении жизни и о вытекающем из него руководстве поведения мудрейшие люди всех веков и народов: Конфуций, Будда, Лаотзе, Христос и позднейшие христианские мыслители...

Я не согласен с Арнольдом в его утверждении, что христианство выросло из еврейства. Я полагаю, что христианство только исторически соединено с еврейством. Основные религиозные истины — одни и те же во всех верах: и в Ведах, и у Зороастра, и в буддизме, и у Конфуция, и у Лао-Тзе, и в Библии...

Все на свете развивается, совершенствуется; как совершенствуется отдельный человек, так совершенствуется и все человечество, и главная основа жизни всех людей — их религиозное сознание. Совершенствование же религии состоит в ее упрощении, уяснении, освобождении от всего того, что скрывает ее. Такое освобождение религиозной истины от того, что скрывает ее, совершалось с самых древнейших времен великими мыслителями человечества, сделавшимися основателями всех больших религий. Так, прежде всех других известных нам религий, такое новое, более высокое понимание религии дано было в книгах Веды в Индии, позднее в учениях Моисея, Будды, Конфуция, Лаотце, Христа, Магомета. Все эти основатели новых религий, освобождавшие религию от древнего грубого

понимания ее и заменявшие его более глубоким, простым и разумным, были великие люди, но все-таки люди, и потому не могли выразить истину во всей ее ясности, глубине и чистоте от всяких прошлых заблуждений. Но если бы даже предположить, что люди эти не могли ошибаться, и все, что они говорили, была несомненная истина, то те ученики их, которые стояли много ниже их, не усвоив истину во всей ее глубине, естественно, желая украсить ее, сделать ее обязательною для всех, извращали ее, прилагая к ней опять много ненужного и в особенности чудесного, из-за которого трудно было большинству людей видеть саму истину во всем ее значении. И такие извращения истины, чем дольше исповедовались религии, тем все больше и больше нарастали на открытую основателями истину и затемняли ее. И потому в самых древних религиях больше всего чудесного и всякого рода суеверий, скрывающих истину: более всего в самой древней, в браминской, уже меньше в еврейской, еще менее в буддийской, конфуцианской, таосистской, еще менее в христианской, но уже меньше всего в самой последней большой религии — в магометанской...

...Христос, по моему мнению, был великий мудрец и святой человек, но никак не бог, а был таким же великим учителем, какими были в других странах: Кришна в Индии, Будда в Индии и Китае, Конфуций и Лаотце в Китае. То же, что сделано со Христом в нашей вере, т. е. что человека стали считать богом, делали точно так же и в других верах с их основателями. Так что на ваш вопрос, бог ли Христос или нет, я отвечаю, что нет; но так как я думаю, что в каждом из нас живет бог и от каждого из нас зависит больше или меньше проявить его, то я полагаю, что Христос проявил в высшей степени того бога, какой жил в нем. И потому не в чудесном, а в обыкновенном смысле можно называть Христа сыном бога...

Так что поэтому всякий человек, будь он умен или не очень умен, учен или вовсе безграмотен, всякий может разобрать, какие знания идут к науке и какие одни пустяки, хотя люди и занимаются ими и восхваляют тех, которые знают много таких пустяков. Настоящая наука одна и не очень большая и не трудная, она вся только в том, чтобы знать как о том самом, в чем дело науки о том, как людям надо жить на свете, как об этом думали прежде нас за тысячи лет самые лучшие и мудрые люди. А такие люди были везде, и в Индии Кришна, и в Китае Конфуций и Лаотце и Будда, и в Греции и Риме Сократ,

и Эпиктет, и Марк Аврелий, и Христос, и Иоанн апостол, и Магомет и многие-многие другие. И вот знать это и знать, к чему, одному и тому же пришли они все, в этом истинная наука. И наука эта не длинна и не мудреная, и вкратце наука эта понятна всякому самому простому ребенку или безграмотной старушке, как и не может быть иначе. Неужели бог, или судьба, или закон природы может быть так несправедлив, что откроет истину только тому, что учился 12 лет в учебном заведении?..

Был тут Буланже⁷⁷, которого я рад был видеть. Он составляет книгу о Конфуции. Я, кроме Магомета, составил книжечку изречений Лаотзе с маленьким предисловием. Нам хочется с Иваном Ивановичем⁷⁸ собрать и издать книжечки, копеечные всех мудрецов религиозных. Это, я думаю, очень нужно. Также На каждый день, он Июнь издает просто книжечками по копейке под заглавием не На Каждый день⁷⁹, а *Для души*. Так и все он хочет издать...

...Я не говорю, что вера в божественность Христа, в искупление им грехов, в таинства и пр. несправедлива или ошибочна, я знаю только то, что все это мне совершенно не нужно, когда я знаю заповедь любви, как единую заповедь закона бога, и все силы моей души употребляю на ее исполнение. Твердо же верю я в истину этой заповеди, во-первых, потому, что она согласна не только с моим разумом, но и с разумом мудрецов и святых людей всего мира: браминов, Будды, Конфуция, Лаотзе и др., а также и всех, всех простых людей мира, всегда согласных с этой заповедью и законом любви...

О том, что человек живет только тем духом общим, всемирным, вневременным, внепространственным, который проходит через него и который он имеет счастье сознавать; *je me suis tué à le dire*⁸⁰. Но не я, а все истинно религиозно мыслявшие люди от ведантистов, Конфуция, Лаотзе, Будды, Христа до Марка Аврелия, Платона, Сократа, Канта и нас с вами грешных⁸¹.

О. Человеку не нужно ни просить, ни благодарить бога, а только исполнять его волю. Для более точного исполнения его воли нужно молиться, т. е., читая их, восстанавливать в своей памяти высшие доступные человеку истины, которые находятся и в евангелии и в других учениях великих учителей человечества: Лаотзе, Будда, Конфуций, Сократ, Эпиктет, Марк Аврелий, Руссо, Паскаль, Кант и др.

...Ответ мой будет состоять в указании вам на вечные истины религий, не той или иной религии, а той одной, которая свойственна всем людям мира и которая основывается на авторитете того или другого основателя религий — Будды, Конфуция, Лаотзе, Христа, Магомета, — а на несомненности той одной истины, которую проповедовали все великие мыслители мира и которая чувствуется и теперь сердцем и признается разумом всякого незапутанного ложными, извращенными учениями человека.

Учение это высказано всеми великими мудрецами мира: авторами Вед, Конфуцием, Лаотзе, Буддой, Христом, Магометом, также греческими и римскими мудрецами — Марком Аврелием, Сократом, Эпиктетом, все сводится к одному, к тому, что основа жизни человеческой, не есть тело, а живущее в телах людей, в условиях пространства и времени, непостижимое, но живо сознаваемое человеком духовное начало, которое, несмотря на то, что то тело человеческое, с которым оно связано, постоянно изменяется и при смерти разрушается, остается независимым от пространства и времени и потому неизменным. Так что то, что мы называем нашей жизнью (это особенно ясно выражено в настоящем, неизвращенном учении Сакия-Муни⁸²), есть не что иное, как все большее и большее освобождение этого духовного начала от телесных условий, с которыми оно связано, и все большее и большее слияние этого духовного начала посредством любви с однородным ему тем же духовным началом в других существах и тем же духовным началом в самом себе, называемом людьми богом. В этом, по моему мнению, истинное, общее всем народам религиозное учение...

...Одно, к чему мы призваны и что одно в нашей власти, — это то, чтобы прожить свою жизнь *хорошо*. А прожить свою жизнь хорошо значит прожить ее в любви со всеми людьми, не делая никому зла, и не только не отплачивать другим за их грехи, а прощать всем и все, кроме себя. А что хорошая жизнь состоит именно в этом, это не моя выдумка, а это мысли и учения всех величайших мудрецов мира, начиная с индийских браминов, Будды, Конфуция, Лао-Тзе, Христа, Магомета и до величайших мыслителей последнего времени, не Марксов, Дарвинов, Геккелей⁸³ и им подобных, а Паскалей, Кантов, Шопенгауэров, Эмерсонов и других, которые все говорят одно и то же, а именно, что жизнь человеческая будет хороша для каждого человека только тогда, когда человек все силы свои будет

направлять не на то, чтобы устраивать жизнь других или мстить тем, которых он ненавидит, а на то, чтобы увеличивать в себе любовь и в самом себе исправлять свои недостатки, грехи, пороки, — а их у всех нас достаточно...

Я с людьми, говорящими одним со мной языком: браминами, Буддой, Конфуцием, Лао-Тзе, Христом, Магометом, Паскалем, Руссо, Кантом, Фихте, Шопенгауэром, Эмерсоном, Лихтенбергом⁸⁴ и многими и многими другими, не только не знаю того "закона", по которому люди разделяются на овец и волков, но знаю, напротив, закон, прямо противоположный этому мнимому "закону", а именно тот, что всякий человек есть существо, одаренное теми же, иногда в большей, иногда в меньшей степени, свойствами разума и любви, как и все другие, и что поэтому отношение всякого разумного человека к своим ближним никак не может состоять в том, чтобы признавать их животными (что неудобно уже по одному тому, что люди, признаваемые мною животными, могут точно так же признавать себя людьми, а меня животным), а только в том, чтобы стараться понимать жизнь своих ближних и любить их.

...Священно одно: это душа человеческая, его разум и его искание истины, а истина может быть и в самой незаметной книге и в словах самого неизвестного и незаметного человека столько же, сколько и в какой бы то ни было признаваемой священной книге.

Вы живете в Петербурге, и вам легко будет достать "Кружчтения"⁸⁵. Там на 8-е августа вы найдете эту самую мысль, выраженную с разных сторон. Истина только тогда истина и тогда действительно священна, когда она выражена просто и доступно каждому человеку, и таковы истины, выраженные во многих книгах восточных учений: браминизма, буддизма, Лао-Тсе и в близком нам евангелии, как, например, в гл. V и VI Матфея⁸⁶.

Владимир Соловьев

Китай и Европа

1890

...Идеалы китайца всецело принадлежат прошедшему, он смотрит назад, а не вперед, и если, подобно Конфуцию, хлопочет о реформах, то эти реформы представляются ему лишь как устранение пагубных нововведений, как полнейшее возвращение к старине.

Но самый этот консерватизм, это исключительное пристрастие к традиционным основам жизни послужило Китаю исходною точкою для развития умозрительной мысли, совершенно китайской по своему существенному характеру, но вместе с тем представляющей такое самоуглубление национального духа, при котором окончательно теряются всякие практические мотивы жизни и все человеческие отношения сливаются в первобытном безразличии. Китаизм, как и всякое ограниченное начало, если ему придать абсолютное значение, приводит к нелепости и само себя разрушает. Это доведение до абсурда совершилось для китайского принципа в доктрине величайшего и, может быть, единственного умозрительного философа желтой расы — *Лао-цзы*.

Как умозрительный философ, Лао-цзы ищет абсолютного начала; как истый китаец, он ищет его исключительно в прошедшем, он ищет, следовательно, *безусловного прошедшего*, такого, которое предшествует всему существующему. Ни предмет частного культа — усопшие предки семьи, ни предмет культа государственного — небо, или сто духов, не могут удовлетворить такого абсолютного требования: и предки, и небо представляют лишь *относительное* прошедшее, они сами произошли, имеют за собою нечто им предшествующее. А требуется то, что всему предшествует, само не имея ничего предшествующего. Такое абсолютное *предположение* всякого действительного и определенного бытия есть чистая *возможность* или неоп-

ределенная *потенция бытия*, которая сама по себе равна небытию.

"Все вещи на свете, — говорит Лао-цзы, — родились из бытия, само же бытие родилось из небытия"*.

Эту отрицательную силу всего существующего Лао-цзы называет *тао*, что ближайшим образом значит путь. Так как все происходит из небытия и в него же все возвращается, то оно есть общий путь всего существующего. "Разрешение в небытие — вот движение *тао*, немощь — вот действие *тао*"**, *тао* есть пустота***. На него смотришь и не видишь: его называют бесцветным. Его слушаешь и не слышишь: его называют беззвучным. Его осязаешь и не достигаешь: его называют бестелесным****. Первое безусловное начало всего существующего не имеет *само по себе* никакого положительного определения или имени, оно *есть* *несказанное* или *неизреченное*. С именем как чистая потенция бытия, или путь, которым проходит все существующее, *тао* есть общая *мать* всех вещей и существ и "таинственная самка" (по переводу Stanislas Julien — *la femelle mystérieuse*)*****.

Каково абсолютное начало всего сущего, таков же и окончательный и практический идеал для человека. Понимая *тао* как отсутствие действительного бытия, Лао-цзы последовательно утверждает, что и для нас небытие поистине предпочтительнее бытия. "Тот, — говорит он, — кто не заботится о том, чтобы жить, мудрее того, кто ценит жизнь"*****. Если *тао* пусто и бездейственно, если оно, по выражению Лао-цзы, "постоянно упражняется в бездействии"*****, то в этом же состоит и идеал мудреца. "Единственная вещь, которой я боюсь, — говорит Лао-цзы, — это быть деятельным"*****. Человек, знающий *тао*, не говорит; тот, кто говорит, не знает *тао*. Человек, который знает *тао*, замыкает свои уста, он закрывает

* "Lao-Tseu, Tao-te-king", trad. de Stanislas Julien, Paris, 1842, p. 150 (chap. XL)¹.

** Lao-Tseu, *ibid.*

*** Lao-Tseu, p. 16 (chap. IV). О превосходстве небытия пред бытием см. замечание китайского комментатора, которое приводит Stanislas Julien, p. 38.

**** Lao-Tseu, 46, 47 (chap. XIV). Из этого указания трех отрицательных свойств в *тао*: бесцветности, беззвучности и бестелесности, фантазия некоторых синологов выводила мнимое знакомство китайского мудреца с догматом Троицы.

***** Lao-Tseu, p. 2 (chap. I) и p. 21 (chap. VI).

***** Lao-Tseu, p. 276 (chap. LXXV).

***** Lao-Tseu, p. 135 (chap. XXXVII).

***** Lao-Tseu, p. 194 (chap. LIII).

уши и глаза, он подавляет свою деятельность, он отрешается ото всех связей, он умеряет свой свет, он уподобляется идиотам: тогда можно сказать, что он похож на *тао*; он недоступен для милости и для немилости, для выгоды и для убытка, для чести и бесчестья, поэтому-то он и есть самый почетный человек во всей вселенной***. Тот, кто достиг до верха пустоты, твердо хранит покой****. Как *тао* "постоянно упражняется в бездействии, так и святой человек делает из бездействия свое занятие, наставления его заключаются в молчании"****. "Ибо безмолвный достигает бездействия"****. А бездействие есть настоящая цель мудреца, знающего, что "отсутствие желаний доставляет покой"*****, а всякое качество и всякое действие причиняют страдание и вред*****.

"*Тао* есть нечто неопределенное и смутное"*****, а потому и святой человек, уподобляющийся *тао*, не может иметь никаких постоянных и неизменных убеждений, — он держится колеблющихся мнений толпы*****. Он не вступает ни в какую борьбу*****. Да и из-за чего ему бороться против кого-нибудь или чего-нибудь, когда у него не должно быть никаких определенных мнений и даже чувств. "Небо и земля не имеют никакого особенного пристрастия или приязни к чему бы то ни было; они смотрят на все твари, как на соломенное чучело*****, не иначе относится ко всему и святой человек"*****.

Но если для истинного мудреца, согласно Лао-цзы, закрыта и жизнь сердца, и практическая деятельность, к которой у него не может быть никаких побуждений, то у него точно так же отнимается и область теоретическая, — деятельность ума. Китайский философ в этом вполне последователен. Если истинное начало всего есть абсолютное безразличие, то для соединения или сообразования себя с таким началом путь мышления и по-

* Lao-Tseu, p. 205 (chap. LVI).

** Lao-Tseu, p. 50 (chap. XV).

*** Lao-Tseu, p. 7 (chap. II).

**** Lao-Tseu, p. 83 (chap. XXIII).

***** Lao-Tseu, p. 135 (chap. XXXVII).

***** Lao-Tseu, p. 40 (chap. XII).

***** Lao-Tseu, p. 75 (chap. XXI). Il est vague, il est confus.

***** Lao-Tseu, p. 180, 181 (chap. XLIX).

***** Lao-Tseu, p. 28 (chap. VIII).

***** Буквально соломенная собака. Разумеется, замена реальных жертвоприношений (первоначально человеческих) такими условными предметами, как, например, фигура собаки из соломы, которые сами по себе не имеют никакого значения и интереса.

***** Lao-Tseu, p. 18 (chap. V).

знания годится менее всего; ибо эти деятельности состоят именно в выходе из первобытного безразличия, в утверждении известных определений и различий. Состояние мыслящего и познающего ума есть прямая противоположность состоянию *мао*. "Тот, кто знает *мао*, — говорит Лао-цзы, — не может быть ученым, а кто учен, тот не знает *мао**. — Если человек избавится от света ума, то он может стать свободным от всякой немощи**. Откажись от ученья, и избавишься от печали"***.

Вражда против разума и науки свойственна многим мыслителям-мистикам. Но у Лао-цзы, как настоящего китайца, этот принципиальный обскурантизм имеет своеобразный характер и особенное значение. Предаваясь самым крайним отвлеченностям, он все-таки чувствует себя членом "ста семейств"² и не перестает думать о практическом интересе своего народа. Отрицая разум и науку, он имеет в виду не только погружение личного духа в абсолютное безразличие *мао*, — нет, он рекомендует всему народу простое невежество как истинный социальный идеал. Он самым решительным образом утверждает, что просвещение приносит людям только вред и что хорошее управление царством должно основываться исключительно на народном невежестве****. "Мудрый и святой человек постоянно и всячески заботится о том, чтобы сделать народ вполне невежественным и лишенным желаний. Он старается, чтобы люди знающие не смели действовать, он ко всему прилагает бездействие, и тогда все управляется самым лучшим образом"*****.

"Если вы, — обращается Лао-цзы к государственным людям, — откажетесь от мудрости и бросите благоразумие, то народ станет во сто раз счастливее; если вы откажетесь от человеколюбия и бросите справедливость, то народ вернется к сыновнему благочестию и к родительской любви; если вы откажетесь от уменья и бросите приобретение, в народе исчезнут воры и разбойники*****. Если б я управлял народом, то я заставил бы его вернуться к употреблению тесемок с узлами*****. Если бы мой народ жил так близко от другого народа, что между ними был бы слышен крик петухов

* Lao-Tseu, p. 297 (chap. LXXXI).

** Lao-Tseu, p. 33 (chap. X).

*** Lao-Tseu, p. 69 (chap. XX).

**** Lao-Tseu, p. 243 (chap. LXV).

***** Lao-Tseu, p. 12 (chap. III).

***** Lao-Tseu, p. 65 (chap. XIX).

***** Т. е. вернуться к состоянию первобытной простоты и полудикости, когда для счета и вместо письменных знаков употреблялись только узлы на тесемках или ремнях.

и собачий лай, все-таки ни один человек из моего народа не захотел бы перейти границу и побывать у соседей**.

Это стремление к первобытной простоте связано с общекитайским культом прошедшего, а самый этот культ основывается для Лао-цзы на мысли о первоначальном безразличии. "Царство *тао*, — говорит он, — в прошедшем**. Только соблюдая *тао* древних времен, можно управлять нынешними существованиями****.

Всякий выход из первобытной простоты и пустоты, всякое осложнение форм и определение отношений есть отпадение от *тао* и может приводить только к худшему. Мышление и познание суть зло, ибо ими умножаются желания и печали. Зло — законы, ибо чем больше законов, тем больше воров****. Зло, наконец, и сама нравственность, ибо она лишь переход от блаженного безразличия к насилию и обиде. "Когда люди потеряли *тао*, они приобрели добродетель; потеряв добродетель, они приобрели человеколюбие; потеряв человеколюбие, приобрели справедливость; потеряв справедливость, приобрели вежливость; теряя вежливость, приобретают насилие"*****.

Таким образом, углубив теоретически китайский культ прошлого, дорывшись, так сказать, великою силой своего личного ума до последних основ национального мирозерцания и обнажив эти основы от разных посторонних и случайных наслоений, Лао-цзы тем самым обнаружил коренную и существенную несостоятельность этого китайского консерватизма и традиционализма. Абсолютная пустота или безразличие, как умозрительный принцип, и отрицание жизни, знания и прогресса, как необходимый практический вывод — вот сущность китаизма, возведенного в исключительную и последовательную систему. Отдавая все права одному прошедшему, он заключает в себе принципиальное отрицание настоящего и будущего в человечестве.

Учение Лао-цзы, пытавшегося возвести китаизм на степень абсолютного принципа, не требует опровержения: оно само себя разрушает очевидною невозможностью осуществить свои требования. Прежде всего их не мог осуществить сам Лао-цзы. Он отрицал "свет ума", будучи сам глубоким и тонким мыслителем. Он считал учение корнем зла и имел учеников, основал

* Lao-Tseu, p. 294 (chap. LXXX).

** Lao-Tseu, p. 172 (chap. XLVI).

*** Lao-Tseu, p. 47 (chap. XIV); также p. 50 (chap. XV).

**** Lao-Tseu, p. 210 (chap. LVII); также p. 214 (chap. LVIII).

***** Lao-Tseu, p. 138 (chap. XXXVIII).

целую философскую школу. Он мечтал о возвращении "тесемок с узлами" и, однако, позаботился увековечить свои мысли в книге посредством более совершенных способов письма. Это противоречие между словом и делом у учителя не составляло бы еще, конечно, решительного аргумента против учения. Но требования Тао-те-кинга³, не исполненные самим Лао-цзы, были неисполнимы вообще. Во-первых, если народ уже вышел из состояния первобытной простоты, то это произошло по каким-нибудь естественным причинам, которые не могут быть устранены одною проповедью обскурантизма: требовать от народа, чтоб он отказался от цивилизации и возвратился к варварству, — это все равно что требовать от дуба, чтоб он стал опять желудем. А во-вторых, помимо своей реальной неосуществимости, такое требование и логически несостоятельно; допустим, что народ, достигший известной степени цивилизации, более удален от *тао* (т. е. от абсолютного безразличия), нежели народ варварский; но ведь это разница только относительная. И не только люди, употребляющие тесемки с узлами, но и совершенные дикари находятся все-таки в состоянии не соответствующем *тао*: они имеют чувства и желания, они мыслят, действуют и борются. Идеал абсолютного безразличия последовательно требует не только отрицания цивилизованной жизни, но упразднения *всякой* жизни. На подобном нелепом и фантастическом требовании не мог остановиться благоразумный народ Срединного Царства. Прямолинейное и безусловно последовательное проведение какого-нибудь принципа, хотя бы своего собственного китайского, вовсе не в духе китайцев*. Но также не в их духе было бы и отказаться от своего основного начала — культа прошедшего — ради его внутренней неистинности. Когда в философии Лао-цзы обнажилась пагубная крайность китаизма, гений этого живучего народа потребовал *компромисса* между своим собственным принципом и практическими условиями жизни. Искомый компромисс явился в учении Конфуция, настоящего представителя китайской мудрости и китайских идеалов...

Совмещая в себе добродетели предшествовавших ему мудрецов и святых, Конфуций, по словам Мэн-цзы⁴, был более их всех способен применяться ко всяким обстоятельствам**.

* Поэтому есть внутренние основания думать, что великий метафизик китаизма находился под чужим, именно индийским влиянием. Внешних исторических данных для такого предположения не существует.

** Meng-Tseu, книга вторая, IV, 1 (trad. Pauthier, p. 365)⁵.

Именно такой человек был призван, чтобы совершить необходимый компромисс между отвлеченным принципом китаизма и практическими потребностями национальной жизни. Задача его состояла в том, чтобы восстановить национальную старину в новой, более широкой, стройной и просвещенной форме. Древнюю религию и новую социально-государственную жизнь он ввел в одну систему нравственно-практического порядка, традиционного и консервативного по существу, рационального по форме. Китайскому культу прошедшего он сообщил более моральный и рассудочный характер, утвердив его на основной добродетели сыновнего благочестия, и этот же нравственный принцип он сделал краеугольным камнем всего общественного и политического строя Китайской империи.

Хотя Конфуций был вполне типичным китайцем и действовал в чисто китайском духе, тем не менее дело его не могло не встретить сопротивления. Оно шло с трех сторон. Во-первых, против Конфуциева компромисса были строгие "идеологи" китаизма, и прежде всего сам великий Лао-цзы. Конфуций был его младшим современником и однажды поехал к нему на поклон. Старый мистик отнесся довольно презрительно к практическому философу и объявил всю его деятельность совершенно бесплодной, а Конфуций скромно признался, что для него проповедник абсолютного безразличия подобен дракону, за которым невозможно угнаться...

Китайцы — народ большой, но не великий. В этом народе не было и великих людей. Единственное исключение — Лао-цзы. Но, удивляясь смелым и своеобразным оборотам его мысли, не следует забывать, что все существенное в этой мысли было высказано с неменьшею смелостью, но с большею ясностью и полнотою индийскими мистиками, авторами Упанишад и Багаватгиты...⁶

Последователи даосийской религии связывают себя с Лао-цзы и с его учением о *тао* (*дао* — другое произношение того же слова). И действительно, эта религия вышла из школы учеников старого мистика, материализовавших идеи своего учителя. Лао-цзы, как мы знаем, разумел под *тао* абсолютное безразличие всего, или всеобщее начало бытия в состоянии чистой потенции, не проявленное и не действующее. Даосийцы ищут в *дао* тайну вечной и блаженной жизни неизменной и всеобъемлющей — нечто вроде философского камня или жизненного эликсира. Но, вероятно, за невозможностью достигнуть всецелого обладания этой великой тайной, даосийские

монахи разменяли ее на мелочи и промышляют колдовством, знахарством и торговлей разными волшебными снадобьями. Вместе с тем они суть служители великого множества богов, о которых, конечно, менее всего думал автор *тао-те-кинга*. В сущности нынешний даосизм есть лишь возобновление в более сложных формах той первобытной религии некультурных народов (преимущественно монгольской расы), которая известна под общим названием *шаманства*. Китайцы, как и прочие их соплеменники, были первоначально шаманистами, а после их выделения в особую нацию и государство шаманство⁷ сохранилось как религиозная подпочва в жизни и сознании простого народа. Культ предков семейных, не говоря уже о государственных, никак не мог быть первоначальной религией китайцев. В первобытном состоянии половой анархии и смешения, когда никто не мог знать своего живого отца, никто не мог служить и умершим предкам, их культ, очевидно, предполагает организованную патриархальную семью. Настоящим предметом колдовского шаманского культа были также духи, но не духи предков, а духи неопределенного звания, у которых характер умерших людей смешивался и сливался с характером стихийных сил природы, являвшихся притом нередко в образе животных (зооморфизм). Это и естественно; ибо в жизни дикаря полусознательные, душевно-телесные инстинкты настолько преобладают над рассудочною мозговою деятельностью, его существование настолько сливается с явлениями окружающей природы, от которой он всецело зависит, и личное самосознание в нем так слабо развито, что он вовсе не в состоянии проводить определенную черту между духом человеческим и духом стихийным, а наиболее интенсивное выражение природной жизни он находит не в человеке, а в животном.

Даосийские боги суть те же неопределенно-стихийные духи шаманства, только более фиксированные в человеческом образе. Характер культа также остается существенно шаманским, т. е. колдовским или магическим. Синологи выражают иногда свое удивление тому, что тонкие отвлеченные умозрения Лао-цзы выродились у его последователей в грубое колдовство. Но тут есть некоторая внутренняя справедливость, хотя и не лишенная иронии. Мы знаем, что Лао-цзы проповедовал возвращение назад и был решительным врагом культурного прогресса на том принципиальном основании, что истинный путь жизни, *тао*, есть абсолютная простота и безразличие, тогда как всякий культурный прогресс обусловлен различием и усложнением жизни. Он проповедовал это более на словах, сам

будучи просвещенным мыслителем и культурным человеком. Но идеи имеют свою реальную логику, и в силу такой логики даосийцы исполняют на деле слова старого учителя, вернувшись к простейшей стихийной религии некультурных народов, где человеческий дух не различается от материальных сил природы и сознательная деятельность заменяется пассивным магическим общением с существами низшего порядка.

Массы китайцев, прибегающие время от времени к даосизму, ищут в нем того, чего не может дать им казенная обрядовая религия, — чудесной помощи в бедствиях жизни и свободного общения с нездешними силами. Даосийские монахи, презираемые ученым чиновничеством, как суеверы и шарлатаны, не имеющие никакого официального положения в государстве, дороги народу именно этим своим неофициальным характером, как люди, по призванию отдавшие себя религиозному делу, а не исполняющие его как одну из принадлежностей государственной службы. Но религиозная потребность китайского народа не удовлетворилась и даосизмом, который помогает своим колдовством в бедствиях настоящей жизни, но так же мало, как и официальная религия, знает о жизни будущей. С ответом на высшие религиозные вопросы, оставленные в стороне и конфуцианством и даосизмом, явился из Индии в Китай в половине первого века нашей эры буддизм и занял там прочное, хотя и не господствующее положение. Конечно, китайский буддизм не есть тот, который проповедовал Шакья-муни⁸ и который сохранился в *трипитаке**; между ними существует приблизительно такое же отношение, какое мы видели между нынешним даосизмом и собственным учением Лао-цзы, изложенным в Тао-те-кинге...

* Трипитака — три сборника (буквально — три корзины) священных книг. Первый сборник — *сутры* — буддийское евангелие, содержащее легенды из жизни Шакья-муни и его нравоучительные проповеди; второй сборник — *винайя* — содержит уставы первоначальной буддийской церкви; третий — *абидармы* — заключает в себе буддийскую метафизику.

Альберт Швейцер

Размышления о философии Лаоцзы

Только вечером прихожу я наконец в себя и стараюсь представить, что означает для Европы конец этой вражды и какие чувства испытывает множество людей, когда впервые за несколько лет они могут, ложась спать, не бояться, что их ночью разбудят бомбы. В то время как за окном в темноте тихо шелестят пальмы, беру с полки книжечку изречений Лао-цзы, великого китайского мыслителя VI века до нашей эры, и читаю его проникновенные слова о войне и победе.

"Оружие — недоброе средство, оно не для того, кто благороден душою. Только когда не остается ничего другого, берется он за меч... Покой и мир для него высшее благо.

Он побеждает, но победа не приносит ему радости. Тот, кто радуется победе, радуется убиению людей...

На празднике победы государственный муж должен занять место свое, как то в обычае на похоронах. Убиение множества людей надлежит оплакивать слезами сострадания. Поэтому победивший на войне должен вести себя, как на похоронах"¹.

Таким же образом, как мышление стоицизма, я воспринял и мысль Лао-цзы, когда ознакомился с его книгой "Дао-дэ-цзин". И для Лао-цзы речь идет о том, чтобы человек посредством элементарного мышления пришел к духовному отношению к миру и сохранил в ходе всей своей жизни это единение с ним. Греческий и китайский стоицизм по существу родственны. Они различаются только тем, что греческий стоицизм возник на основе развитого логического мышления, а китайский — неразвитого, но удивительно глубокого и интуитивного.

Это элементарное мышление, выступившее как в европейской, так и в неевропейской философии, не смогло, однако, сохранить за собой лидерство, а должно было передать его неэлементарному мышлению. Оно не смогло пробиться пото-

му, что его результаты были неудовлетворительны. Это мышление не могло осмыслить стремление к действию и этическому поступку, таящееся в воле к жизни духовно развитого человека. Поэтому греческий стоицизм ограничивается идеалом резиньяции, а Лао-цзы — столь необычной для нас, европейцев, благой бездеятельностью...²

Нигде проблема миро- и жизнеутверждения сама по себе и в соотношении с этикой не воплощена в такой элементарной и всеобъемлющей форме, как в китайской мысли. Лао-цзы, Чжуан-цзы, Конфуций, Мэн-цзы, Ле-цзы и другие являются мыслителями, излагающими мировоззренческие проблемы, над разрешением которых бьется наше западное мышление, в чуждой нам, но постижимой и не оставляющей нас безучастными форме. Полемизируя с ними, мы полемизируем с самими собой...³

В мировых религиях запечатлены гигантские попытки прийти к этическому мировоззрению.

Религиозные мыслители Китая *Лао-цзы* (род. в 604 г. до н. э.), *Конфуций* (551—479 гг. до н. э.), *Мэн-цзы* (372—289 гг. до н. э.) и *Чжуан-цзы* (ок. 369—286 гг. до н. э.) пытаются найти обоснование этического в миро- и жизнеутверждающей натурфилософии. При этом они приходят к мировоззрению, которое, будучи оптимистически-этическим, содержит стимулы к развитию внутренней и внешней культуры.

Религиозные мыслители Индии — брахманы, Будда (563—483 гг. до н. э.) и индуисты, как и китайцы, также исходят из мышления о бытии, то есть из натурфилософии. Но их воззрения носят не миро- и жизнеутверждающий, а миро- и жизнеотрицающий характер. Их мировоззрение пессимистически этично и, следовательно, содержит стимулы к развитию лишь внутренней культуры при полном безразличии к внешней.

И китайская и индийская религиозность признают лишь один мировой принцип. Они монистичны и пантеистичны. Их мировоззрение призвано решить, в какой мере мы можем признать первопричину мира этической и соответственно стать нравственными в преданности нашей воли этой первопричине...⁴

Подобно Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и всем китайским мыслителям, Спиноза отстаивает оптимистический монизм, не подозревая, что у него есть великие предшественники, жившие под другим небом и в другие времена. Его смирение носит миро- и жизнеутверждающий характер. В отличие от индийцев

Спиноза воспринимает бесконечное бытие не как нечто невещественное, а как наполненную содержанием жизнь. Поэтому для него совершенство, к которому должен стремиться человек, — не предвосхищение загробного бытия, а основанное на глубоких размышлениях проживание жизни. Устами Спинозы, как и устами Чжуан-цзы, говорит возвышенно эгоистическое миро- и жизнеутверждение.

Таким образом, стремление человека, который не хочет обманываться в отношении самого себя, направлено не на какое-то признаваемое ценным действие, а лишь на то, чтобы сохранить свою жизнь и прожить ее наиболее совершенным образом. Он делает добро другим людям отнюдь не ради них, а неизменно лишь ради самого себя.

Спиноза отказывается от того, к чему пришла современная ему этика, сложившаяся под воздействием религии: он не рассматривает альтруизм как нечто относящееся к существу этики. Он замыкается на мысли о том, что любая этика в конечном счете направлена на обеспечение наших собственных, хотя и высших, духовных интересов. Добровольно, дабы ни о чем другом не думать, кроме логически необходимого, он возвращается в тот самый плен, в котором пребывала античная этика.

Если бы Спинозе представилась такая возможность, он, подобно Чжуан-цзы, спорил бы с моралью любви и долга. Но поскольку он и так уже восстановил против себя власти, еврейских и христианских теологов и вдобавок еще почти всю философию, ему приходится быть осторожным и незаметно прививать людям жизневоззрение мыслящего, глубокого эгоизма.

Подобно Богу — олицетворению универсального бытия — пришедший к пониманию сущности вещей человек также действует не в соответствии с целями, а по внутренней необходимости. Он делает лишь то, что относится к совершенному переживанию жизни, и ничего больше. Добродетель — это способность к высшему самосохранению. Высшее же самосохранение имеет место тогда, когда разум становится высшим эффектом и когда человеком овладевают стремление к познанию и бесстрашие, которые освобождают его, то есть заставляют его определять себя через самого себя путем самоуглубления в собственную сущность. Обычный человек подчинен внешним обстоятельствам, не ведая своего предназначения и своей судьбы, он мечется из стороны в сторону, подобно утлону суденышку на разбушевавшихся волнах. Следовательно, этика состоит в том, что мы переживаем нашу

жизнь больше в проявлении ее через наше мышление, чем через нашу телесную оболочку.

Действуя по внушению глубокого, просветленного разумом эгоизма и исключительно под влиянием аффектов духа, человек поступает во всех отношениях благородно и великодушно. Насколько возможно, он стремится к тому, чтобы за испытываемые им ненависть, гнев и презрение воздавать любовью и благородством, ибо он знает, что ненависть всегда порождает неудовольствие. Он же любую цену пытается создать вокруг себя атмосферу мира.

Никогда человек не действует коварно и лживо, но всегда искренне и откровенно.

Ему нет необходимости испытывать сочувствие. Живя в соответствии с разумом, он делает доступное добро обдуманно, по зрелому размышлению и, следовательно, не нуждается в том, чтобы переживаемое неудовольствие стимулировало появление у него великодушия и благородства. Он избегает сочувствия, ибо все больше и больше уясняет себе, что все, что происходит, происходит по необходимости божественной природы и в соответствии с вечными законами. Не находя в мире ничего заслуживающего ненависти, насмешки и презрения, он не видит также ничего, что пробуждает сочувствие. Человек должен стремиться быть добродетельным и жизнерадостным. Если у него есть сознание того, что он уже сделал добро в доступных ему границах, он может со спокойной душой предоставить людям и мир их дальнейшей судьбе. Нет нужды проявлять участие сверх доступной возможности личного эффективного содействия страждущему.

Могуществен мудрец, исповедующий высшее жизнеутверждение. Он имеет власть над самим собой, власть над другими людьми и власть над условиями бытия. Как все-таки созвучны мысли Спинозы идеям Лао-цзы, Чжуан-цзы и Ле-цзы!

Спиноза на собственном опыте проверяет свою этику. В условиях непритязательной свободы ведет он свою жизнь, которой рано кладет конец чахотка. Приглашение преподавать философию в Гейдельбергском университете отвергается им. Он строг в отношении самого себя. Его безропотное смирение просветляется присущей ему мягкой чертой снисходительного человеколюбия. Преследования, которым он подвергается, не в состоянии ожесточить его.

Стремясь мыслить лишь чисто натурфилософски, Спиноза тем не менее не посвящает себя исключительно изучению двух естественных категорий натурфилософии — природы и отдель-

ного человека, как некоторые из его китайских предшественников. Он проявляет также интерес к организованному обществу. Для него очевидно, что переход человека из "естественного" в "гражданское" состояние является прогрессом. Вынужденный жить вместе с себе подобными, человек свободнее, когда ко всеобщему согласию определено, каковы обязанности каждого и как обществу и его членам надлежит строить свои взаимоотношения. Таким образом, государство должно обладать достаточной властью, чтобы издать всеобщие предписания относительно образа жизни граждан и путем применения наказаний обеспечить своим законам необходимое уважение.

Действительная же преданность обществу представляется Спинозе неуместной. По его мнению, человеческое сообщество становится совершенным в той мере, в какой индивиды руководствуются в своей жизни разумом. В противоположность своему современнику Гоббсу⁵ Спиноза, следовательно, ждет прогресса общества не от административных мероприятий, а от совершенства образа мыслей его членов. Государство должно воспитывать в гражданах не покорность, а подлинную потребность в свободе. Ни при каких обстоятельствах оно не имеет права подавлять изъявления искренности своих граждан. Поэтому оно обязано также проявлять терпимость к любым религиозным воззрениям.

Как ни идет Спиноза навстречу духу времени, в одном он не может с ним согласиться — в том, что в мире надлежит осуществлять объективно разумные этические цели.

Намного опередив своих современников, он пришел к универсальному понятию этики. Он признает, что с точки зрения последовательного мышления любое этическое поведение может сводиться лишь к отношению индивида и универсума. Став же в этом роде универсальной, этика сталкивается с вопросом: в какой мере отношение индивида к универсуму может пониматься как воздействие на универсум? От ответа на этот вопрос зависит, может ли быть выдвинута подлинная этика деятельности или же этика существует лишь постольку, поскольку и смирение может быть истолковано как этика.

Это и есть подводный камень, столь опасный для любой подлинной натурфилософии. Если какой-нибудь мыслитель думает, что в состоянии благополучно обойти его и благодаря собственной находчивости и благоприятному ветру избежать крушения, все равно подводные течения в конце концов вынесут смельчака на мель, и ему уготована та же судьба, что и его предшественникам. Подобно Лао-цзы и Чжуан-цзы, подобно

индийцам, стоикам и вообще всем последовательным мыслителям-натурфилософам предыдущих эпох, Спиноза не в состоянии прийти к тому, чего требует этика, — не в состоянии понять отношение человека к универсуму не только как духовную, но одновременно и как осмысленно-деятельную преданность ему...⁶

Проявляющееся в акте мышления возвышение в абсолютном ближе к натурфилософии, чем осуществляющееся в акте деятельности. Брахманы, Будда, Лао-цзы, Чжуан-цзы, Спиноза и мистики всех времен пережили в нем свое слияние с бесконечным как обретение покоя...⁷

Самому Ницше⁸ не были известны его подлинные предшественники. Как и у Спинозы, их надо искать в Китае. Там жизнеутверждение пыталось познать самое себя. У Лао-цзы и его учеников оно еще этически наивно. В учении Чжуан-цзы оно принимает форму веселой разочарованности, у Ле-цзы превращается в стремление к таинственной власти над вещами, у Ян-цзы, наконец, становится оправданием безоглядного "прожигания" жизни. Этика Ницше представляет собою европейскую форму синтеза учений Ле-цзы и Ян-цзы. Создание философии жестокости было возможно, конечно, только в Европе...⁹

С самого ее зарождения этика самосовершенствования была космической, так как самосовершенствование, по идее, может заключаться только в том, что человек становится в истинное отношение к бытию, находящемуся в нем и вне его. Свою естественную внешнюю принадлежность к бытию человек хочет сделать внутренней, духовной, а свое пассивное и активное отношение к вещам хочет определять своим участием в этом бытии.

Но в этом стремлении человек до сих пор достиг только ступени пассивного участия в мире бытия. Ему не удавалось проявить его в активной форме. В этой односторонности и заключается невозможность взаимопроникновения этики самосовершенствования и этики самоотречения и создания совершенной этики пассивного и активного самосовершенствования.

В чем же причина того, что этика самосовершенствования не смогла выйти из круга пассивности, несмотря на все принятые ею попытки? Причина кроется в том, что она свое духовное, внутреннее самоотречение направила на абстрактное

понятие бытия, а не на действительное бытие. Поэтому она стала в ложное отношение к натурфилософии.

Откуда происходит это заблуждение? Оно есть следствие трудностей, с которыми встретилась этика самосовершенствования, когда она пыталась понять себя в рамках натурфилософии.

Такую же попытку предпринимала и китайская философия, правда, в несколько чуждой для нас, но глубокой форме. Она полагала, что "безличное" мирового процесса каким-то образом скрывает тайну истинно этического. В соответствии с этим китайская философия, определяя сущность духовного самоотречения ради бытия, утверждала, что люди отрешаются от своих внутренних субъективных мотивов и подчиняют свое поведение законам объективности, которые они открывают в мировом процессе.

Много усилий приложили Лао-цзы и Чжуан-цзы, чтобы выяснить это глубокое "становление в подобие миру". Удивительно звучат мелодии такой этики в "Дао-дэ-цзине" Лао-цзы, но они не образуют симфонии. Смысл событий для нас не понятен. Все, что мы знаем о нем, сводится к тому, что всякая жизнь "проживается". Истинной этикой жизни "в соответствии со смыслом событий" была бы, во всяком случае, этика Ян-цзы и Ницше. Напротив, предположение о том, что в мировом процессе господствует объективность, подающая пример для поведения людей, есть не что иное, как попытка этического истолкования мира, предпринятая при очень скудном арсенале средств. Это бытие в соответствии со смыслом мира у Лао-цзы и Чжуан-цзы означает внутреннее освобождение от душевного беспокойства и от внешних событий, связанное с ослаблением всяких тенденций к активности. Там, где жизнь в соответствии со смыслом мира создает действительно активную этику, как это было у Конфуция и Мо-цзы, там и смысл мира получает иное толкование. Там, где вообще человеческое мышление возводит "бытие-в-подобие-миру" в этику, там этическая воля человека так или иначе приписывает мировому духу этический характер, с тем чтобы найти в нем самое себя.

Так как в мировом процессе нельзя обнаружить мотивов этических действий, то этика самосовершенствования должна слить пассивную и активную этику в простом акте духовного, внутреннего самоотречения ради бытия. Из этого акта как такового, без предварительного признания какого-либо этического качества бытия, она должна вывести обе этики. Только

в этом случае мышление приходит к совершенной этике, не впадая при этом в наивность и не прибегая к хитроумным уловкам.

Все это и составляет ту проблему, над решением которой напрасно билась этическая мысль всех времен и народов, мысль, рассматривавшая эту проблему в духе истинной натур-философии. У китайцев, индийцев, стоиков, Спинозы, Шлейермахера, Фихте, Гегеля¹⁰ в мистике единения с абсолютном всюду она превращалась в этику смирения и внутреннего освобождения от мира и никогда — в этику активной деятельности в мире и воздействия на мир.

Очень редко она действительно признавала, что не достигла удовлетворительных результатов. Обычно она только расширяла свои основы и пыталась любым путем поддержать активную этику и связать ее в какой-либо форме с этикой смирения. Чем последовательнее философы, тем скромнее были результаты.

У Лао-цзы и Чжуан-цзы, у брахманов и Будды, у ранних стоиков, у Спинозы, Шлейермахера и Гегеля, у великих мистических мистиков активная этика сведена почти к нулю. У Конфуция, Мэн-цзы, индуистских мыслителей, представителей позднего стоицизма и у И. Г. Фихте она делает большие усилия, чтобы утвердить себя. Ей удавалось это сделать только в той мере, в какой она призывала на помощь наивное и явно искусственное мышление.

Всякое миро- и жизневоззрение, которое намерено полностью удовлетворить мышление, есть мистика. Мироззрение должно стремиться указать смысл жизни человеку таким образом, чтобы он не успокаивал себя идеей о том, что закономерно существует в бесконечном бытии, оно должно сделать это так, чтобы человек постиг эту закономерность в акте сознания как принадлежащую ему внутренне и духовно.

Этика самосовершенствования внутренне едина с мистикой. Судьба мистики решает и ее судьбу. Создать этику самосовершенствования не означает ничего иного, как обосновать этику с помощью мистики. Со своей стороны мистика представляет собой ценное миро- и жизневоззрение только в той мере, в какой она сама этична...¹¹

То, что этические мысли апостола Павла во многом созвучны идеям таких китайских мыслителей, как Конфуций (VI в. до Р. Х.), Мэн-цзы (IV в. до Р. Х.) и особенно Мо-цзы (V в. до Р. Х.), объясняется точно так же, как и моменты сходства с поздним стоицизмом. В китайской мысли происходит то

же самое, что и в стоицизме. Лао-цзы (VI в. до Р. Х.), Чжуан-цзы (IV в. до Р. Х.) и другие китайские мыслители, подобно раннему стоицизму, не приходят еще ни к какой живой этике, поскольку они не в состоянии этически осмыслить и воспринять господствующую в природе изначальную волю. Наряду с ними Конфуций, Мо-цзы, Мэн-цзы и другие приходят к живой этике таким же путем, как и поздний стоицизм, а впоследствии также рационализм XVIII века: они апеллируют к целесообразно и этически действующей мировой воле, которой должен отдаться человек, и таким путем приходят к заповедям любви, в определенной мере аналогичным заповедям апостола Павла...¹²

У тех народов, что достигли определенного уровня культуры, выкристаллизовалось всеобщее убеждение, что царство мира непременно наступит. Впервые эта идея встречается в Палестине у пророка *Амоса* (VII в. до Р. Х.), но в дальнейшем она изжила себя как ожидание Царства Божия в иудейской и христианской религиях. Она фигурирует также в учении, которое проповедовали вместе со своими учениками великие мыслители Китая *Лао-цзы* и *Конфуций* (VI в. до Р. Х.), *Мо-цзы* (V в. до Р. Х.) и *Мэн-цзы* (IV в. до Р. Х.). Она встречается у *Толстого* (1828—1910 гг.) и других европейских мыслителей. Ее считают утопией. Ныне, однако, положение таково, что она так или иначе должна стать реальностью, или же человечеству суждено погибнуть...¹³

То, что мы называем заимствованным из греческого языка словом "этика" или из латинского языка "мораль", состоит вообще говоря, в правильном человеческом поведении. Оно должно занимать не только наше собственное благо, но и благо других, а также всего человеческого общества.

Первым шагом в прогрессивном развитии этики является расширение сферы солидарности с другими людьми.

Для дикаря границы этой сферы достаточно узки. Она включает его кровных родственников, то есть членов его рода, и представляет семью в широком смысле слова. Я говорю на основании опыта. В своем госпитале я сталкивался с такими примитивными отношениями. Если я поручаю одному из выздоравливающих пациентов присматривать за лежащим больным, он соглашается лишь в том случае, когда тот одного с ним рода, его соплеменник. В противном же случае он чистосердечно ответит: "Это не мой брат". И ни наградой, ни угрозами невозможно принудить его оказать услугу этому чужаку.

Но стоит человеку начать задумываться о своем отношении к другим людям, и он поймет, что каждый человек как таковой подобен ему и его ближним.

По мере своего развития он видит, как круг его ответственности расширяется, пока не охватит всех человеческих существ, вступающих с ним в контакт.

Китайские мыслители *Лао-цзы* (род. 604 г. до Р. Х.), *Конфуций* (551—479 гг. до Р. Х.), *Мэн-цзы* (372—289 гг. до Р. Х.), *Чжуан-цзы* (IV в. до Р. Х.), израильские пророки *Амос*, *Осия* и *Исаия* (VII в. до Р. Х.) руководствовались этим высоко-развитым этическим воззрением. И мысль о том, что человек в долгу перед каждым человеческим существом, является этическим основанием в поучении Христа и апостола Павла...¹⁴

Под гуманностью, человечностью, мы понимаем подлинно доброе отношение человека к своему ближнему. В этом слове нашло свое выражение наше стремление быть добрыми не только потому, что это предписывается этической заповедью, но и потому, что такое поведение соответствует нашей сущности.

Гуманность побуждает нас в малых и больших делах прислушиваться к голосу сердца и следовать его велениям. Мы охотно делали бы лишь то, что видится хорошим и исполнимым нашему здравому смыслу. Но веление сердца выше советов рассудка. Оно требует от нас следовать глубочайшим движениям нашей духовной сущности. Человечество не обладает идеалом гуманности извечно. Оно пришло к нему лишь с течением времени.

Понятие гуманности как отвечающего нашей сущности отношения к ближнему впервые выдвинул живший сначала в Риме, а затем в Афинах философ-стоик *Панеций* (180—110 гг. до Р. Х.).

Творцом и провозвестником глубокой и жизненной этики в Китае были *Лао-цзы* (род. ок. 604 г. до Р. Х.), *Конфуций* (551—479 гг. до Р. Х.), *Мо-цзы* (V в. до Р. Х.), *Мэн-цзы* (род. 372 г. до Р. Х.).

В Индии ее представлял *Будда* (550—477 гг. до Р. Х.), в Иране — *Заратустра* (VII в. до Р. Х.).

В греко-римском мире ее развивали философ *Эпикур* (341—270 гг. до Р. Х.) и представители позднего стоицизма: *Сенека* (4 г. до Р. Х. — 65 г. по Р. Х.), *Эпиктет* (род. 138 г. н. э.) и император *Марк Аврелий* (121—180 гг.)...¹⁵

Герман Гессе

Мудрость Лаоцзы

Мудрость китайца Лаоцзы, как и мудрость Иисуса или индийской Бхагавадгиты, как и искусство всех времен и народов, ясно указывают на общность душевных основ у всех народов. Человеческая душа, с ее святостью и способностью к любви, с силой ее страданий, с ее страстью к освобождению, проявляет себя в каждой мысли, в каждом деянии любви у Платона и у Толстого, у Будды и у Августина, у Гете и в сказках "Тысячи и одной ночи"¹. Отсюда вовсе не следует, что христианство и даосизм, философия Платона и буддизм должны отныне соединиться или что из слияния всех духовных миров, которые разделены эпохами, расами, климатом, историей, может возникнуть некая идеальная философия. Христианин есть христианин, а китаец есть китаец, и каждый отстаивает свой способ существовать и мыслить. Но для сознания, что все мы суть лишь разделенные части вечно единого, не может быть в мире лишним никакой путь, никакая окольная тропа, никакое действие или страдание. Ведь и сознание своей детерминированности тоже не сделает меня свободным! Но оно может придать мне скромности, может придать терпимости, придать доброты, ибо, если я детерминирован, я должен предполагать, уважать, принимать в расчет детерминированность и всякого другого существа. Если мы поймем, что святость и предназначение человеческой души по всей земле одни и те же, это тоже будет означать служение духу, в котором, видимо, больше благородства и широты, чем во всякой приверженности одному учению — духу благоговения и любви. И для этого духа открыт путь совершенства и чистого стремления².

Но не только поэтому Вам трудней осознать замешательство и начать поиск решения, чтобы окончить войну. Вам труднее это и потому, что Вы слишком мало слушаете музыку, слишком мало читаете Библию и великих писателей.

Вы усмехнетесь таким словам. Возможно, Вы даже скажете, что, как лицо частное испытываете душевную склонность к Бетховену³, ко всему прекрасному и благородному, и это действительно так. Но мне бы очень хотелось, чтоб именно в эти дни Вы как-нибудь случайно услышали благородную музыку и вдруг вняли вновь голосам, исходящим из этого святого источника! Мне бы очень хотелось, чтобы в один из этих дней Вы как-нибудь в минуту покоя прочли бы притчу Иисуса, стихотворение Гёте, изречение Лаоцзы⁴.

...Я не пацифист, как думают обо мне многие мои друзья и враги. Я так же мало верю в установление вечного мира рациональным путем, посредством проповедей, всяческих объединений и пропаганды, как и в открытие камня мудрости вследствие какого-нибудь химического конгресса.

Откуда же в таком случае может явиться истинный мир на Земле? Не из заповедей и не из материального расчета. Но, как и всякий человеческий прогресс, из познания. Всякое же познание, если понимать под ним нечто живое, а не академическое, имеет один предмет. Истина едина, хотя ее могут высказывать тысячи людей на тысячи ладов. Это — познание живого в нас, в каждом из нас, во мне и в тебе, познание тайного волшебства, тайной божественной силы, которую каждый из нас в себе носит. Это — познание возможности примирения в этой сокровеннейшей точке всех противоречий, превращения белого в черное, зла в добро, ночи в день. Индус называет это "атман"⁵, китаец — "дао", христианин говорит о благодати. Там, где обретается это высшее познание (как у Иисуса, у Будды, у Платона, у Лаоцзы), там преступается некий порог, за которым следуют чудеса. Там прекращается война и вражда. Об этом можно прочесть в Новом завете и в речах Готамы⁶, которые при желании тоже нетрудно осмеять, обозвав "нутряным хламом". Но кому дано это испытать, для того враг станет братом, смерть — рождением, позор — честью, беда — судьбой. Всякая вещь на этой земле имеет две ипостаси, одну — "от мира сего" и другую — "не от мира сего". Все, что вне нас, может стать врагом, опасностью, страхом и смертью. Но лишь когда понимаешь, что все это "внешнее" — не только предмет нашего восприятия, но одновременно и творение нашей души, лишь тогда начинается превращение внешнего во внутреннее, мира в "я", начинается просветление⁷.

Начнем с самых древних и чтимых памятников человеческого духа — со священных писаний и сказаний. Помимо всем

нам знакомой Библии, я ставлю на полку нашей библиотеки ту часть древнеиндийской мудрости, которую называют веданта⁸, в форме подборки из "Упанишад". Сюда же поместим избранные места из проповедей Будды, а равно и подаренный нам Вавилоном "Гильгамеш"⁹, грандиозный эпос о герое, вступившем в борьбу со смертью. Из Древнего Китая возьмем беседы Конфуция. "Дао-дэ-цзин" Лаоцзы и чудесные притчи Чжуан-цзы. Здесь отражены основные темы всей древней литературы: стремление к закону и порядку, воплотившееся в Ветхом завете и у Конфуция, вечные поиски избавления от пороков земного бытия, о которых говорят индусы и Новый завет, вера в вечную гармонию по ту сторону беспокойного и пестрого мира явлений, почитание природных и духовных сил и почти одновременное с этим ясное или смутное предчувствие, что боги — только символы, что величие и слабость, восторг и мука жизни в руках самого человека. Все умозрение отвлеченной мысли, вся многогранность словесного искусства, вся скорбь о бренности нашего бытия, все возможности утешения и юмора, противостоящие этой скорби, уже выразились в этих немногих книгах. Сюда же следует присовокупить подборку классической китайской лирики...

Всякое духовное достоинство, в течение известного срока отстаивавшее себя и оказывавшее свое воздействие, входит в сокровищницу человеческой культуры, откуда его в каждый момент можно извлечь и пробудить к новой жизни, заставить служить душевным потребностям нового поколения. Наши деды не только имели совсем иные представления о Гёте, чем мы, они не только предали забвению Брентано и переоценивали Тидге, Редвица¹⁰ или других модных писателей, они вовсе не знали "Дао-дэ-цзин" Лаоцзы, одну из величайших книг человечества, потому что открыть заново Древний Китай и его мудрость дано было нашему поколению, нашему времени, а не времени наших дедов. С другой стороны, мы, без сомнения, потеряли из виду не одно великое и славное творение человеческого духа, которое ценили наши деды и которое заново откроют наши внуки...

Прошло много лет, и мою неистребимую потребность к познанию удовлетворило новое читательское переживание — насколько в таких делах вообще возможно удовлетворение. Еще раньше, следуя совету моего отца, я познакомился с Лаоцзы, в то время в переводе Грилля¹¹. Впоследствии начала выходить в свет книжная серия — переводы Рихарда Вильгельма¹² из китайских классиков. Одна из самых утонченных и высокораз-

витых культур человечества, известная дотоле немецкому читателю разве что на правах забавного курьеза, стала доступна нам не окольными путями, к каким мы успели привыкнуть, не через латинские или английские переводы, не из третьих и четвертых рук, но непосредственно, в переводах немца, который прожил в Китае полжизни, который сумел познать саму суть китайской духовной традиции, отлично владел не только китайским, но и немецким языком, испытал на себе самом, что может значить китайская культура для европейца. Серия начала выходить в Йенском издательстве Дидерихса, ее открывали беседы Конфуция, и я никогда не забуду, с каким изумлением, с каким удовольствием я поглощал книгу, каким все в ней было неожиданным, но одновременно каким-то правильным, давно желанным, восхитительным. С тех пор серия разрослась, за Конфуцием последовали Лаоцзы, Мэн-цзы, Люй Бувэй¹³, китайские народные сказки. Одновременно целый ряд переводчиков занялись китайской лирикой, а также — и с большим успехом — фольклором Китая. Много прекрасного сделали в этой области Мартин Бубер, Г. Рудельсбергер, Пауль Кюнель, Лео Грайнер¹⁴ и пр. Они приятным образом дополнили труды Рихарда Вильгельма.

Уже несколько десятилетий моя приязнь к этим китайским книжкам непрерывно возрастает. То, чего недоставало индусам — близость к жизни, гармония между благородной духовностью, готовой требовать от себя высших нравственных усилий, и чувственной прелестью повседневной жизни, разумное сочетание строгой дисциплины духа и простодушного жизнелюбия, — все это было здесь в избытке. Если Индия дала много возвышенного и трогательного по части аскезы и монашеского отрешения от мира, то Древний Китай достиг не менее удивительных высот в воспитании строя мыслей, для которого дух и природа, религия и повседневность — противоположности, каждая из которых имеет свои неотъемлемые права. Если аскетическая индийская мудрость обнаружила в радикализме своих требований пуританский пыл юности, то мудрость Китая — это мудрость умственно зрелого, не чуждого юмору мужа, чей жизненный опыт не привел к разочарованию и цинизму¹⁵.

Но и в еще более тесном и привычном круге явлений мы каждый день можем наблюдать, как поистине удивительно, сказочно складываются судьбы книг, как они бывают наделены то силой высочайшего очарования, то даром делаться невидимыми. Поэты живут и умирают, будучи известны немногим или

вообще никому, и только после их смерти, часто лишь спустя десятилетия мы вдруг видим, как их творения возрождаются, окруженные сиянием, будто времени просто не существует. Мы с удивлением видели, как единодушно отвергнутый собственным народом Ницше, задолго до того открывший свою миссию какой-то дюжине душ, с опозданием в десяток лет становится одним из самых любимых авторов, которого издают без конца, или какое упоительное воздействие на учащееся юношество оказали вдруг стихотворения Гёльдерлина¹⁶, созданные более чем за сотню лет до того, или как изо всех древних сокровищ китайской мудрости, спустя тысячелетия, послевоенная Европа открыла вдруг одного-единственного Лао-цзы: плохо переведенный и плохо прочтенный, он делается, похоже, игрушкой моды, как Тарзан или фокстрот, но на живой, творческий пласт нашей духовной жизни он оказывает громадное воздействие¹⁷.

В моих книгах Вы обнаружили образ мыслей, предвосхитивший Ваши раздумья, и потому считаете меня учителем. Однако этот образ мыслей присущ всем людям, которые служат духу, и, само собой разумеется, прямо противоположен образу мыслей политиков, генералов и "вождей". Он удивительно точно (насколько это вообще возможно) сформулирован в евангелиях, в изречениях древнекитайских философов, прежде всего Конфуция, Лао-цзы и в притчах Чжуан-цзы, а также в некоторых индийских дидактических поэмах, как, например, в "Бхагавадгите". Скрытно этот образ мыслей проходит через всю литературу всех народов.

Однако Вы напрасно бы стали искать вождя подобного учения, ибо ни один из нас не обладает достаточным честолюбием или хотя бы просто возможностью быть "вождем". Мы не очень-то ценим вождей, но превыше всего ценим служение. Более прочих добродетелей мы почитаем благоговение, но испытываем его не к отдельным людям.

Я вполне осознаю противоположность между миром, намек на который Вы обнаружите в моих книгах, и тем куда более простым, ясным и, по-видимому, мужественным миром, из которого пришли Вы сами, где существуют четкие предписания относительно того, что есть добро и зло, где все однозначно и сохраняет еще отблеск героического. Клаузевиц и Шарнхорст¹⁸ не приводят Вас к конфликтам, но указывают Вам четко обозначенный долг и в качестве награды за его исполнение сулят вполне реальные вещи: выигранные битвы,

поверженных врагов, генеральские эполеты, грядущие памятники.

Хотя наше анонимное братство тоже знает немало примеров героизма и ставит его очень высоко, но оно ценит лишь тех, кто сам умирает за свою веру, а не заставляет умирать за нее других. То, что Иисус именует "царствием Божиим", а китайцы называют "Дао", — это вовсе не отечество, которому нужно служить за счет других отечеств; это предчувствие целостности мира, со всеми его противоречиями, предчувствие скрытого единства жизни как таковой. Это предчувствие, или идея, выражено во многих книгах, где ему воздается должное, и у него много имен, одно из которых — "бог"¹⁹.

Но чего же тогда, собственно, и желать нам, если есть только выбор между адом героической и мелкостью лишенной истории жизни?

Мы долго размышляли бы об этом и в итоге не нашли бы никакого ответа, если бы нас не осенило, что вопрос, чего нам надо желать, поставлен неверно, что это совершенно бесполезный, просто детский вопрос. Долгий грохот войны сделал нас, по-видимому, немного ребячливыми, немного ребячливыми и примитивными, мы довольно давно забыли почти все, что нашли и чему учили великие учителя человечества. Ведь они учат одному и тому же веками, и любой теолог, да и любой гуманитарно образованный человек может сказать нам это самыми ясными словами, независимо от того, склоняется ли он больше к Сократу или к Лао-цзы, больше к невозмутимо улыбающемуся Будде или к Спасителю в терновом венце. Все они, да и вообще всякий знающий, всякий пробудившийся и просветленный, всякий истинный знаток и учитель рода человеческого, учили одному и тому же, а именно: что человек не должен желать себе ни величия, ни счастья, ни героизма, ни сладких плодов, что он вообще ничего не должен желать себе, ничего, кроме чистого, чуткого ума, храброго сердца, а также верности и мудрости терпения, чтобы благодаря им выносить и счастье, и страдания, и шум, и тишину²⁰.

Карл Ясперс

Лаоцзы

Источники: переводы "Даодэцзина", принадлежащие В. Штраусу, Я. Грилю, Р. Вильгельму; большое количество фрагментов, взятых у Я. Гроота, А. Форке, а также у Я. Вайса, Линь Юйтана. Биография: Сыма Цянь (в переводе Хааса, с. 16—19). Резюме учения Лаоцзы, сделанное Сыма Танем (в переводе Хааса, с. 200—205).

Литература: истории китайской философии (Хакманна, Форке, Ценкера, Вильгельма) и китайской культуры, литературы, государственности (Гроота, Франке, Гранэ, Грубе)¹.

Его жизнь и произведение

Вот что рассказывается о жизни Лаоцзы (Сыма Цянем в 100 г. до н. э.). Он родился в государстве Чу (в современной провинции Хэнань в северном Китае). Некоторое время служил архивариусом (летописцем) центральной власти (государя Чжоу). Его желанием было жить скрытно и оставаться неизвестным. Достигнув преклонного возраста, когда родной ему край Чу пришел в запущенное состояние, он ушел на Запад. По просьбе стража на пограничной заставе написал "Даодэцзин", насчитывающий 5 тысяч слов. И после этого скрылся, уйдя на Запад. "Никто не знает, где он скончался"². Чжуанцзы же говорил, что Лаоцзы умер дома в кругу писцов. Время его жизни относят к шестому столетию (традиционная точка зрения, обуславливающая возможность легендарного разговора между Лаоцзы и Конфуцием), либо к пятому (Форке), либо к еще более позднему — четвертому. Факты (например, то, что его имя не упоминается ни Конфуцием, ни Мэнцзы, ни Мо Ди и что есть еще более поздние предания, которые друг другу противоречат, и т. д.) уравнивают эти версии, не допуская какого-то окончательного вывода. Решить этот

вопрос знающим синологам по стилю произведения при уровне передачи литературного текста в те великие по духу столетия Китая, сравнивая с предписанием эпохи, мне, как неспециалисту, кажется невозможным и невероятным. Предписание эпохи для понимания текста несущественно. Дискуссии об этом подтверждают лишь неопределенность предания.

Бесспорно существование "Даодэцзина". Эта книга в том, что касается ее происхождения, тоже подвергается сомнению и как целое разъединялась. Но ее внутренняя целостность, несмотря на возможные интерполяции и искажения текста, совершенно очевидна и с несомненностью свидетельствует о том, что она создана личностью первостепенной значимости. Эта личность, словно живая, стоит в своем слове перед нами и с нами говорит.

"Даодэцин", "Книга о Дао и Дэ", является произведением, состоящим из разных по объему высказываний, которые разделены на 81 небольшую главу. В архитектонике нет определенной системы. Иногда образуются группы взаимосвязанных глав, как группа "политических", расположенная ближе к концу произведения. Все главное с самого начала сразу же высказывается и затем вновь остроумно развертывается. Это заключенное в афористическую форму сообщение обдуманное без его обоснования. Перед читателем предстает грандиозное единство целого. Повторение в различных модификациях сходного выстраививывает это единство, которое может представлять перед нами как реальная, не в самом произведении проведенная систематика. Несмотря на отсутствие методической терминологии, обнаруживается цельность, поддающаяся методическому истолкованию. Действенная сила парадоксальных тезисов (без произвола остроумного игривого ума), серьезность и привлекающая к себе, кажущаяся непостижимой глубина относят это произведение к одному из совершенно необходимых философских трудов.

Изучение текста для того, кто не является синологом, возможно только путем сравнения многочисленных переводов и их комментариев. Еще не пришли к прочтению Лаоцзы так, как читают Канта, Платона, Спинозу. Переведенный текст говорит не сам непосредственно на своем языке, а через посредника, который его затуманивает, приглушает, либо может ярко озарить. К этому добавляется еще односложный характер и своеобразие китайского письменного литературного языка, настолько далекого нашему, что он все время оставляет несинолога в неопределенности (ср. Hackmann).

Искажение смысла в переводах заходит иногда очень далеко (самые несуразные относятся к 6-й главе): у Гроота речь идет о регулировании дыхания, у других — о корне Вселенной, о "Духе долины", о "Женской бездне"; впрочем, по Лецзы, вся эта глава является (Штраус) цитатой из одного древнего, имевшегося у Лаоцзы произведения, как это обычно Лаоцзы делает, часто приводя стихотворные цитаты из песен и гимнов. Не следует ограничиваться только одним-единственным переводом в чтении Лаоцзы.

Основу изучения составляет "Даодэцин" Лаоцзы в переводе и с комментарием Виктора фон Штрауса, 1870 г. Комментарии Штрауса подводят читателя к трудности перевода, к китайским словам, к многозначности. К этому он, воспитанный немецкой философской традицией, добавляет проникновенную, вдумчивую, иногда несколько причудливую, философскую интерпретацию. Даже там, где его построения неубедительны, их мотивировка поучительна. На основе этой первостепенной по значимости работы следует использовать при изучении более новые переводы. В их большем искажении оригинала по сравнению со Штраусом убеждает его комментарий, то, как он в нем обосновывает свой перевод, предупреждая порой более поздние возражения. При первом чтении перевод Штрауса иногда непонятен, но, может быть, именно поэтому и является лучшим: он кажется нелегким, но, будучи понятным с помощью комментария, за счет своей краткости и скрытности предстает наиболее выразительным.

Я цитирую по переводам, отчасти их комбинируя. Цифры указывают на номера глав "Даодэцина".

Пониманию Лаоцзы способствует рассмотрение особенностей духовного мира китайцев, воззрений эпохи (когда он жил) и предшествовавшей ему традиции. То, что мы можем здесь отказать от их воспроизведения по трудам китаеведов, говорит о сверхвременном разуме этого мыслителя-метафизика, который вернее действует и захватывает в той мере, в какой видят только его самого.

1. Изложение философии Лаоцзы

Источник и цель мира и всех вещей, так же как мыслителя, есть Дао. Содержанием этой философии является, во-первых: что Дао есть; во-вторых: как все, что есть, есть благодаря ему и для него; в-третьих: как человек живет в Дао и как он может

его утратить и вернуть, будучи ли просто человеком, или в качестве правителя.

Так перед нами проступает здесь западноевропейская классификация: метафизика, космология, этика и политика. Во всепроникающей основной мысли Лаоцзы заключено одно. Все четыре момента могут выступать одновременно в немногих тезисах одной небольшой главки. В то время как изложение требует проведения различий и последовательности трактовки, важна еще основная мысль или жизненная настроенность этой философии. Изложение удастся, когда это одно в том, что следует друг за другом, становится присутствующим в сознании.

І. Дао

Первый, проникающий в самые большие глубины, тезис книги гласит: "Если Дао могут высказать, Дао не является незыблемым; если могут назвать имя, имя не является незыблемым. Безымянность — вот начало Неба и Земли" (1)*. Этот тезис отвергает не только всякие опрометчивые суждения, но и вообще то знание, которое человек имеет о конечных вещах и о Дао. "Мне неизвестно ее имя. Наделяю эту вещь прозванием Дао" (25).

Когда о нем говорится, то это могут быть высказывания, отрицающие его признаки (как то, когда указывалось, что у него нет имени, т. е. человеку недоступно его назвать), например: "На что гляжу, но не могу увидеть, называю ровным; что слушаю, но не могу услышать, называю редким, что пробую схватить, но никак не удастся, называю крошечным" (14).

Если же захотеть определить его бытие позитивно, то оно бесконечно. "Дао совершенно пусто" (4), является бесконечной бездной; эта пустота составляет беспредельное, при "пользовании" которым "его, пожалуй, не наполнить" (4). Когда его пытаются назвать, поймать, схватить, хотят его мысленно различить или увидеть в нем различия, то оно исчезает: "Все время возвращается к отсутствию вещей" (14). Его изначальная пол-

* Здесь и далее в работе К. Ясперса, для того чтобы свести к минимуму неизбежные погрешности и неточности двойного перевода (древнекитайский—немецкий—русский), при цитировании "Даодэцзинна" используется перевод И. Семененко, включенный в настоящий сборник. Лишь в тех случаях, когда К. Ясперс дает особую трактовку того или иного фрагмента, цитата приводится в подстрочном переводе с немецкого. — *Примеч. ред.*

нота больше всякой постижимой для нас полноты, его безобразность больше всякого постижимого для нас образа. "Это вид невидимого, образ отсутствия вещей. Оно расплывчато, неясно. При встрече с ним не видят его спереди, а следуя за ним, не видят сзади" (14).

Предмет для нас имеет границы: что дает быть в бытии различий, составляет для нас бытие. Квадрат благодаря его углам, сосуд благодаря емкости, которая может в себя что-то вмещать; картина благодаря заключенному в ней изображению. Если же предмет становится бесконечным и неразличимым, как Дао, то он теряет свою определенность и перестает быть тем, чем был в бытии различий. Поэтому руководством для мышления в рамках Дао может быть мысль, в которой предметом становится безгранично осмысленное. Лаоцзы говорит: "У великого квадрата нет углов, великое изделие не скоро создается, великая мелодия является беззвучной, великий образ не имеет формы" (41).

Поскольку бытие является тем, что мы видим, слышим и хватаем, что составляет картину и образ, то Дао есть ничто. Только в Дао, свободном от бытия, заключается исток. Этот исток есть ничто не в том смысле, что его вообще нет, а в смысле более-чем-бытия, из которого происходит сущее: "наличие рождается от неналичия" (40).

Это небытие, которое как исток и цель всего бытия само по себе есть подлинное бытие, сверхбытие, начинает тут же вслед за отрицательными определениями загромождаться позитивными высказываниями. Дао незыблемо, "стоит одно и неизменно" (25). Оно не стареет (30, 55). Дао выступает самому себе мерой (тогда как человек, Земля, Небо, все вещи, за исключением Дао, имеют свою меру в другом) (25). Дао является простым, простодушным (32, 37), молчаливым (25) и в своем покое непостижимо совершенным (25).

Покой Дао все же не может быть противоположностью движения, иначе оно относилось бы к одному только отрицательному, было бы меньшим, чем бытие. Дао движется, но при этом в то же время находится в покое; его движение есть "обратный ход" (40). Оно не движется, так как ему хотелось бы достигнуть чего-то такого, чем оно еще не было и не обладало. Поскольку Дао ни на что не притязает и у него "отсутствие желаний" (34), они в нем "не появляются" (37), оно невзыскательно (34).

Понятие Дао Лаоцзы унаследовал от традиции. Первоначально это слово означало "путь", затем порядок вселенной вме-

сте с тождественным ему правильным поведением человека. Дао было очень старым основополагающим понятием китайской культуры. Слово "Дао" переводили как Разум, Логос, Бог, Смысл, правильный Путь и т. д. Когда его считали личностным — мужским или женским — божеством, то Дао называли "он" или "она". Уместно все же относить Дао к "оно".

Лаоцзы придавал этому слову новый смысл, называя Дао основой бытия, хотя эта основа сама по себе безымянна. Прибегая к слову, он выходил за пределы всего, что относилось к бытию, за границы вселенной и также Дао как мирового порядка. Он рачительно сберегал как мировое бытие, так и идею всеобщего порядка сущего, но и то и другое у него коренится в трансцендентном Дао.

Дао существует прежде мира и потому прежде всех различий. Мыслимое само по себе, оно не может ни противопоставляться ничему другому, ни различаться в самом себе. Таковы же в нем, например, бытие и должное; все раздельное и составляющее противоположности в мире является до существования мира одним; то же самое относится к закону, по которому все происходит, и к закону, по которому все должно происходить; так же обстоит дело с порядком вечным, как и с достигаемым благодаря нравственному действию. Но это единое бытие противоположного не может быть опять-таки неким отдельным особым бытием в мире и также целостностью мира. Оно пребывает до мира и его цели. Становиться миром — значит разделяться и быть различаемым, разъединяться и составлять противоположности.

Мир для нас полон благодаря разделению и наличию противоположностей. Дао означает пустоту, поскольку оно, не имеющее различий, противоположностей, и беспредметное, не является миром. Дао, наполняясь, устанавливает в себе предметное и создает мир. Но само Дао вследствие этого никогда не наполняется (4). А могло бы быть наполнено созданным миром, то в нем бы появилось. Оно остается — такой должна быть наша интерпретация — в пустоте полнее по своим возможностям всего действительного мира, в небытии превосходящем бытие, в неразличимой сущности большим, чем все предметное, различимое, определенное сущее. Оно остается всеобъемлющим.

2. Дао и мир

Оно было до того, как возникли Небо и Земля (25), и также до Небесного владыки Ди, верховного бога китайцев (4). Вместе с тем Дао относится к действительности, не являясь чем-то недоступным и совершенно иным. Неразличаемое, оно может восприниматься как подлинное бытие в сущем. Благодаря ему, присутствующему во всем, каждая вещь получает свое бытие. Признаки его присутствия в мире следующие:

а) оно тут как небытие; для глаз, ушей, рук Дао недоступно, но оно находится повсюду. "Какая широта в великом Дао!" (34). Его можно сравнить с доступным для чувственного восприятия небытием, благодаря которому все становится определенным сущим: как сосуд благодаря ничто (пустоте) вмещающей емкости или дом за счет ничто (пустоты) окон и дверей. Ничто Дао является небытием, которое только и делает сущее бытием.

Оно кажется еще как бы способным проникнуть в плотное, лишенное пор тело: "Неналичие проходит в то, что не имеет промежутка" (43). Перед ним как ничто сущее бессильно. "И хоть первозданное ничтожно, никто под Небесами его сделать своим подданным не в силах" (32). "Проходит всюду и ему ничто не угрожает" (25).

б) Оно действует, находясь как бы в бездействии: "Дао всегда пребывает в бездействии, но при этом ничто не остается несделанным" (или: "Дао пребывает в вечном бездействии, но при этом непременно действует" (37). Оно действует так незаметно, что кажется бессильным: "в слабости — его использование" (40). Действие Дао нескончаемо, ибо все им создается, но оно действует в неприметности своего безмолвия, которое ничего не делает.

Хотя Дао порождает все сущее, но дает ему свободу, чтобы каждая вещь как будто бы благодаря самой себя, без помощи Дао, была бы той, какая есть. Хотя во всех существах и заложено идущее от их истока почитание Дао, но таким образом, что оно предоставляется их собственному бытию: "Дао почитают всегда добровольно, а не по чьему-либо приказу" (51). Дао пробуждает в существах отзывчивость: "У Неба способ такой: оно одерживает победу без борьбы; ничего не говорит, но знает, как получить правильный ответ; никого не зовет, но все идет ему навстречу" (73).

Дао удается не оказывать принудительного воздействия благодаря тому, что оно приводит себя перед всеми к исчезновению и будто бы находится в полном бездействии и никогда

не действовало. Его способом является: "Чему давать жизнь, не иметь, что создавать, на то не опираться, быть старшим, но не властвовать" (51). "Но его заслуги не приносят ему славы. Дает одежду, пищу всем вещам, но не становится их господином" (34).

Дао утаивает неотразимый характер своего действия, оно приглушает себя, всему уподобляется: "Оно притупляет свою остроту, смягчает силу своего сияния, становится единым со своею пылью" (4).

в) Дао является истоком единого в бытии: все сущее обладает бытием в той мере, в какой связано единством, единым, которое составляет форму порождения, исходящего от Дао, и есть не единица как число, а единство как сущность. "Есть издавна обретшие единое. Благодаря ему Небо и делается чистым, Земля хранит устойчивость, души обретают чудотворность, долины наполняются, десяти тысячам вещей дается жизнь, владетели и царь становятся для Поднебесной образцом" (39).

г) Дао наделяет бытием все существующее: "Как оно глубоко! Это прародитель десяти тысяч вещей" (4). "Оно может быть для Поднебесной матерью" (25). Этому отцу или матери они обязаны своим содержанием. "От его мощи они получают поддержку, его сущность придает им форму, его сила приводит их к завершению" (51). Все без Дао себя утрачивают, но оно от них "не отказывается" (34). "Его дух обладает высшей подлинностью. В нем заключается верность" (21).

д) Пребывая по ту сторону добра и зла, Дао всегда готово оказать помощь: все существа, без исключения, как добрые, так и злые, находят в нем для себя опору и в каком-то смысле неизменность. "Дао — это кладезь десяти тысяч вещей, сокровище для людей добрых и убежище недобрых" (62).

Дао правит, несмотря на его указанные выше любовь, верность и подлинность, без человеческого сострадания, и не зная никакого предпочтения и пристрастия. Это обнаруживается в явлениях внешнего мира; вещи приходят и уходят нескончаемо и бессмысленно: "Промежуток между Небом и Землей — это как кузнечные мехи: они пусты, но не иссякают, а двигаются, и все больше производят" (5). Вселенной безразличны индивиды: "Небо и Земля не человечны, они видят в десяти тысячах вещей лишь соломенных собак" (которых использовали в качестве кукол при жертвоприношении и после выбрасывали) (5). "Дао Небес не ведает пристрастия и неизменно помогает добрым людям" (79). И отсюда также другое высказывание: "Дао Неба, доставляя пользу, не вредит" (81).

Таким образом, основными признаками присутствия Дао в мире были всепроницающее небытие, всемогущее бездействие, всепорождающая сила единого, всеукоряющая поддержка преходящего, получаемая из мира по ту сторону добра и зла.

Становление мира и единичного в мире

Лаоцзы стремится не только созерцать Дао в мире, но и проникнуть в изначальный процесс миробразования, загадку того, что мир возникает из Дао. Эта умозрительная философия не получает у него конструктивного развития, но он на нее намекает. Он не ставит вопрос о том, почему существует мир, и не спрашивает также о том, как происходит его уклонение с правильного пути. Лаоцзы, казалось бы, не знает о становлении мира во времени, приводящем к основополагающему, коренному последствию, либо к событию катастрофического характера. Из его учения скорее можно было бы сделать вывод о вневременном вечном настоящем как фундаментальной сущности бытия. То, что подчеркивается у него в намеке на становление мира, должно, вероятно, пониматься как событие, которое никогда не кончается:

а) изначальных Дао два: во-первых, Дао, которое не может быть названо, "небытие", и, во-вторых, Дао, которое может называться, "бытие". То, что невозможно назвать, есть "начало Неба и Земли", а доступное для называния — "мать десяти тысяч вещей" (1). Эта "мать" есть бытие: "десять тысяч вещей возникают из бытия" (40); у небытия нет имени: "Бытие возникает из небытия" (40). Дао может называться не само по себе, а только когда проявляется в миробытии. Образование вещей из доступного для называния Дао само постоянно является возникновением того, что может называться: "Как только Дао начинает действовать и наводить порядок, возникает его имя. А возникает имя, и его, пожалуй, будут узнавать" (32).

Дао безымянное, и то, что можно назвать, небытие и бытие, "имеют один исток, но разные имена" (1). Когда рассматривают безымянное вместе с называемым, мысль уходит в непостижимое: "Даю одно им имя сокровенного. За сокровенным сокровенное..." (1).

Становление мира в другом случае изображается так: "Дао порождает единицу, единица родит двойку, два рождает тройку, три дает жизнь десяти тысячам вещей. Все вещи, прислоняясь спиной к Тени, обнимают Свет, и дыхание пустоты приводит их к гармонии" (42).

б) Порождающее Дао несет в себе основные факторы миробытия, и называют их формами, образами, веществами, силами: "И в нем, таком смутном и расплывчатом, есть образы! И в нем, таком расплывчатом и смутном, есть вещи! И в нем, таком глубоком и неясном, есть сгущенность!"

в) Становление мира включает становление единичного существа. Движение всех существ в волнении мирового бытия, видимо, двойственно по смыслу. Это либо ничтожность появления из ничто и ухода в ничто, либо возвращение домой к своему истоку: "В возрастании десяти тысяч вещей я зрю их возвращение. Вещей несметно много, и каждая возвращается к своему корню. Возвращение к корню называется покоем. Это означает возвращение к судьбе. Возвращение к судьбе делает незбылемым" (16).

3. Дао и отдельный человек (жизненная практика)

Что является истинным, следует Дао (21). Высшая добродетель, жизнь в собственном смысле (дэ), означает пребывание в единстве с Дао. Только вместе с Дао человек идет правильным путем. Так главные особенности Дао становятся главными особенностями настоящего человека, и прежде всего — действие посредством бездействия, бытие посредством небытия и сила посредством мягкости.

Однако это не относится к необходимости (не природное явление), а, напротив, человек может отступить от Дао, и, по большей части уже отступив от него, может снова стать единым с Дао.

а) Отступление от Дао: преднамеренность и самоутверждение. Такое отступление изначально является самоутверждением, которое идентично преднамеренности действия, заключенного в этом самосозерцании, нарочитости и целенаправленной деятельности.

"Верх добродетели — ее не проявлять и потому быть добродетелью проникнутым. При низшей добродетели стараются ее не упустить и потому не обладают добродетелью" (38). Это значит: я утрачиваю все, что делаю с какой-то целью, поскольку содержанием целенаправленного желания становится существующее. Что я с какой-то целью делаю, относится к конечным вещам, которые составляют преходящее невечное бытие.

Как разрушает это бытие преднамеренность, предполагая страсть к наиболее важному, так губит отдельное существо

саморефлексия, когда стремятся знать себя в созерцании, собою в знании владеть и радоваться такому владению. "Кто себя видит, тот не ведает просвета; кто считает себя правым, не заметен; кто хвастается, не заслужен; кто зазнается, тот других не старше" (24).

Губительность саморефлексии, в которой человек себя утверждает, разъясняют сравнения с практическими действиями: "Уж лучше, чтобы сосуд был пуст, чем держать его и в то же время наполнять до краев. Нельзя долго проверять на ощупь и в то же время натачивать" (9). Это говорит (по Штраусу) о том, что несовместимо держать сосуд (в соответствии с китайским обычаем обеими руками) и одновременно его наполнять — несовместимо трудиться (наполнять) и одновременно хотеть получить в тот же момент награду за свой труд (держать). Тем более несовместимо проверять на ощупь остроту клинка (рефлектирующая проверка) и одновременно его натачивать (действие человека высшего уровня).

Преднамеренность, себя-само  отражение, себя-само — утверждение взаимосвязаны. При них Дао оставляют на произвол судьбы. Ими как бы рассекается живое поведение, которое относится к исходящему из глубины Дао действию. Подлинная жизнь как действительность уничтожается.

Преднамеренность приводит к тому, что противоположности уже не понимаются в своей всеобъемлющей целостности, и к ним проявляется альтернативный подход с фиксацией какой-то одной из сторон — в качестве правильной. В то время как противоположность составляет основную форму проявления Дао в мире и жизнь в соответствии с Дао содержит в себе противоположности, от этого отступают и либо отменяют одну противоположную сторону в пользу другой, либо вообще уклоняются от противоположностей. Преднамеренность обязывает отличать то, что делается с какой-то целью. Поэтому она разделяет переплетенные между собой противоположности и их изолирует. Ведомый преднамеренностью, я уже не вижу и не делаю одно в другом, но либо одно, либо другое, и тогда, колеблясь туда и сюда, один раз — одно и затем — другое. Я утратил Дао потому, что берусь в первую очередь и, исходя лишь из обстоятельств, за одно без его другого, которое в нем и с ним находится, либо потому, что хотел бы иметь это в форме определенного и ясного бытия вместо того, чтобы ради самой действительности становиться в своей самоотверженной искренности всеобъемлющим.

б) Недеяние как источник этоса. Целенаправленная воля, обращенная в мире на конечные и определенные вещи, может

только в том случае овладеть самообоснованной действительностью, когда сливается с отсутствием желаний. Понять это недеяние, бездействие, этот источник действенной непреднамеренности — значит проникнуть в суть этоса Лаоцзы.

Увэй составляет спонтанность самого истока. Недеяние — это никоим образом не безделье и не пассивность, не вялость души или побуждений. Оно является настоящим делом человека, который так его делает, как если бы не делал. Его делают, не придавая ему значения. Эта активность есть недеяние, которое заключает в себе, собой объемлет все деяния, из себя только их выпускает и придает им смысл.

Понятие "недеяния" из-за своей противоположности "деянию" может привести к ложному представлению о том, что у истока вообще нет никаких законов. Но это представление будет относиться не к сути, а к словесному выражению. В увэй не может быть чего-то одного, исключаящего другое, иначе оно вновь было бы втянуто в сферу целенаправленной активности, за рамки которой выходит. Что соединяет в себе противоположности, не может получить адекватного выражения в противоположности слов. Это, как говорит Лаоцзы о Дао: "Дао пребывает в вечном бездействии, но при этом непременно действует" (37). То же самое о высших людях: "Но в состоянии бездействия непременно действуют" (48). И он может определить недеяние как правильное действие человека и назвать делом недеяние: "Премудрый человек пребывает в деле недеяния" (2).

Как непреднамеренность составляет сущность рождаемой истоком активности, так преднамеренность является сущностью активности, вызванной разъединяющим и губительным мышлением. Первую испытывают, ее не желая, и она становится руководящим началом целенаправленной воли, вторую воспринимают как желаемую, и она в конечном итоге оказывается без управления и основы. Первая ведет от Дао к сущему, вторая разрушает, превращая конечное в ничто.

Непреднамеренность действия, исходящего из Дао, не нуждается в том, чтобы удостоверить себя добрыми делами. Ей не требуется накапливать свидетельства доброй воли и находить свое подтверждение в действии.

Непреднамеренность далека и от слов о "непротивлении злу", ибо у Лаоцзы подразумевается активность жизни, укорененной в Дао и с ним единой, а смысл этих слов — в терпении и жертве. Недеяние Лаоцзы является живым, идущим из глуби-

ны действием, недеянием, которое "не сопротивляется злу", и становится средством борьбы, желанием воздействовать самим отказом от сопротивления (вгонять противника в краску стыда).

Накопление свидетельств истинного доброго поведения и жертвенное терпение носят в высшей степени намеренный характер. Непреднамеренность в подлинном смысле, загадочная в своей простоте, никогда, может быть, не приравнивалась в философствовании с такой определенностью, как у Лаоцзы, к основе всего правдивого в поведении. Но ее, по существу, нельзя понять как что-то определенное и дать в качестве наставления. На нее можно только косвенно указать.

в) Знаки единого с Дао бытия, которые разворачиваются из увэй: характеризовать мудреца — человека, святого, высшего, совершенного, благородного, имеющего призвание, так же трудно, как и говорить о Дао. Единство с Дао никогда не может пониматься как одна из двух противоположностей. В отношении человека здесь не идет речь о выборе между двумя лежащими в одной плоскости возможностями. В описании единого бытия обнаруживается не определенность однозначного явления, а картина, которая выглядит как затаивание себя в противоположности. К его ложному пониманию приводит фиксация лишь одной из противоположных сторон. Об этом говорят следующие примеры: "Верх совершенства кажется изъямом... Верх полноты напоминает пустоту... Верх прямоты походит на извилистость, верх мастерства напоминает неуклюжесть, верх красноречия уподобляется косноязычию" (45).

"Дао уясняют, словно помрачаются... верх добродетели напоминает впадину долины... пречистое походит на запятнанное... бескрайность добродетели уподобляется изъямю; добродетель делают незыблемою как бы невзначай" (41). Те же приемы выражения, основанные на сопоставлении противоположностей, используются при обращении к образу мудреца. Тем, что вводит в заблуждение при дословном понимании, как бы торопя в рациональном выборе между противоположностями или игрой парадоксов, сознание приобщается к самому простому и в результате охватывает все перекрестки рациональной мысли мягкой властью действенной уверенности в подчинении целенаправленных действий всеобъемлющей и свободной от цели действительности.

Действенность мягкости: "Мягкое и слабое одерживает верх над твердостью и силой" (36). "Мягчайшее под Небесами

одолевает твердейшее" (43). "Дао Премудрого человека действует без противоборства" (81).

В приводимом ниже сравнении разъясняется жизненность мягкого: "Вся тьма существ, деревья, травы при своем рождении нежны и слабы, когда же гибнут — засыхают. Твердость с силой выступают спутниками смерти, нежное и слабое — спутниками жизни... человек, когда рождается, слаб и нежен; умирая же, он делается тверд и крепок" (76).

Другое сравнение касается слабости женщины: "Самке неизменно в состоянии покоя удастся побеждать самца. Покой ей позволяет быть внизу" (61).

Но наиболее часто приводится сравнение с водой: "Слабей и мягче, чем вода, нет ничего под Небесами, но в сокрушении твердости и силы ее не превзойти" (78). "Моря и реки потому способны царствовать над горными потоками, что умеют быть внизу" (66). "Дао Поднебесной напоминает горную долину со стремящимся по ней в реку к морям потоком" (32). "Высшее добро сходно с водой. Добро воды состоит в том, что она приносит пользу десяти тысячам вещей и при этом не соперничает. Место, где она пребывает, ненавистно для толпы" (8).

Отсутствие самоутверждения. Высший человек в своей жизни берет за образец Дао: "Вот почему Премудрый человек предпочитает находиться сзади, а оказывается впереди и, отстраняясь от себя, себя сохраняет" (7). Итак, двойное "я": вожделеющее, эгоистичное, смотрящее в зеркало с претензией на обладание и значимость, и подлинное "я", которое, только исчезая, выступает другим. "Одолевающий других располагает силой, одолевающий себя становится мужественным" (33). Это одоление имеет следующие последствия. Отсутствие вожделения: "Пять цветов ведут к утрате зрения, пять тонов ведут к потере слуха, пять ощущений вкуса расстраивают вкус, охотничий азарт приводит к умопомрачению, редкие товары делают людей преступниками. Именно поэтому Премудрый человек заботится о чреве и пренебрегает тем, что можно лицезреть очами" (12). "Увеличение жизненных наслаждений означает несчастье; усиление инстинктивной жизни души дает возможность овладеть собой" (55). Кто устремлен только к жизни как жизни, гибнет: "Но ведь не гонясь за жизнью, сохраняют ее лучше, чем когда ею дорожат" (75). "Бесстрастный познает Дао; кого же постоянно обуревают страсти, видит только внешнее" (1). Кого "привлекают музыка и яства", считает Дао пресным и безвкусным (35).

Отсутствие самосозерцания: "Не видит себя и поэтому озарен светом, не считает себя правым и поэтому заметен. Не относит к себе совершенные им подвиги" (77).

Нетребовательность: высший человек "что делает, на то не опирается, свершая подвиги, к себе их не относит" (2). "Чему дает жизнь, не имеет, что создает, на то не опирается" (10). "Он способен потому осуществить свою великость, что ни в коем случае не признает себя великим" (34).

Сдержанность: "успешно завершить свои труды и удалиться" (9). Мудрец "не желает выставлять на обозрение свои достоинства" (77). Он "не ищет для себя опоры в том, что делает" (77), "свершая подвиги, к себе их не относит" (2), "не зазнается и поэтому всех старше" (22).

Познание: жить в единстве с Дао — значит в то же время знать Дао. Знать его — значит в то же время в нем жить.

Познание Дао не является знанием чего-либо. Подходя к нему с мерками обычного знания, это есть познание Дао как ничто: "Когда учатся, имеют каждый день прирост, а, занимаясь Дао, ежедневно терпят умаление... и так доходят до бездействия" (48). О том, кто знает Дао, можно сказать: "С яркостью все проникая, способен быть незнающим" (10). Для него ничего не значит многознание: "Пониманию чужда ученость, ученость далека от понимания" (81).

Знание Дао не обретается извне, оно происходит от внутренне-го: "Знают Поднебесную, не выходя за дверь, и видят Дао Неба, не подглядывая из окна. Чем далее уходят, тем меньше знают" (47).

Познание Дао — это не растекание по всему многообразию знаний, а знание единого: "Знать вечное — значит быть просвещенным" (55). "Незнание вечного приводит к запустению и гибели" (16).

Эти формулировки свидетельствуют о том, что только человеку в его глубинной сути открывается глубина Дао. Дао закрыто для поверхностного и искаженного в человеке, для его алчности, самоутверждения, самосозерцания и требовательности. Но в глубине человека таится возможность совместного с истоком знания. Когда глубина засыпана, над ней проходят волны наличествующего, словно ее и не было.

Поэтому только благодаря Дао возможно истинное самопознание. "Знающий других умен, знающий себя просвещен" (33). Это самопознание, не имеющее ничего общего с самосозерцанием, со стремлением в самопознании к обладанию собой, является знанием о самобытии в Дао, которое прекрасно видит фальшь всякого утверждения собственного бытия и приводит

к его исчезновению. Поэтому самопознание следует понимать негативно: "Знать о том, чего не знаешь, всего выше; а не знать границ своего знания — значит быть больным. Перестают болеть, лишь когда болеют о своей болезни. Премудрый человек не болен. Он болеет о своей болезни и потому не болен" (71). В позитивном смысле самопознание есть познание его самого относительно первопричины, этой матери всех существ: "Дитя только окажется пред матерью, и мать сразу же его узнает, а узнает, и дитя вновь будет ее слушаться" (52).

Всеобъемлющая откровенность. Вернув Дао, человек приходит к угасанию своеволия и становится сам тем, кто живет в далеком, и присутствующее предстает перед ним в своей основе: "Кто знает вечное, является всеобъемлющим, а всеобъемлющий справедлив" (16). В этом всеобъемлющем бытии заключена поразительная диалектика: "У святого человека нет постоянного сердца (либо закрепленного, еще вариант: своего); он делает своим сердцем сердца простых людей" (49). В его жизни с другими нет границ: "Все существа выступают вперед, и он от них не уклоняется" (другой перевод: "Вещи к нему подходят, и он для них не закрыт") (2). Он никого не оставляет, так как "нет брошенных людей" (27).

Он отваживается относиться ко всем одинаково: "С добрыми я добр, но и с недобрыми я тоже добр. Кто честен, тем я доверяю, но и нечестным я тоже доверяю" (49). Он идет еще дальше, требуя от себя: "воздавать добром за ненависть" (63).

Но эта широта означает в то же время величайшую даль. Видя и любя сущность, он всецело прозревает видимость конечного и тем самым относится ко всему особенному с беззаботностью, которая является не пустой, а проникнутой Дао. Он ведет себя здесь, как Дао, стоит по ту сторону добра и зла, но в нем нет безразличия, он глубоко видит и в справедливости и любви придерживается только сущности: "Небо и Земля не человечны, они видят в десяти тысячах вещей лишь соломенных собак; Премудрый человек не человечен, он видит в ста фамилиях лишь соломенных собак" (5).

Изображение мудреца в целом. Просвещенный человек ведет себя по примеру древних учителей: "Они выглядят такими нерешительными, словно зимою переходят реку. И такими неуверенными, словно боятся всех вокруг соседей. Своей учтивостью напоминают гостя. Расхлябанны, как лед перед началом таяния. Они просты, как деревья обрубок, и просторны, как долина. У них все смешано, словно в грязи" (15). "У мудреца три основных качества: милосердие (человечность), бережливость,

скромность (не сметь находиться впереди других)" (67). Мудрец немногословен. "Человек многословный часто выбивается из сил" (5).

Простота и непосредственность ребенка составляют сущность мудреца, который "возвращается к младенцу" (28). "Может уподобляться ребенку" (10). "Кто преисполнен добродетели, походит на младенца. Его кости слабы, сухожилия мягки, но держит в горсти крепко" (55).

Мудрец находится в состоянии незыблемости: "Кто в нем, того нельзя приблизить, нельзя и отдалить, нельзя сделать ему что-либо полезное, нельзя и навредить, нельзя его возвысить и нельзя принизить" (56).

г) Отпадение от Дао. Что человеческий мир отпал от Дао, является для Лаоцзы фактом. В своей наибольшей и потому имеющей общественный характер части действительность далека от Дао. Об этом говорится часто, например: "Поднебесной редко удастся овладеть учением, невыразимым в слове, и полезностью бездействия" (43).

Почему отпадают от Дао? В древности обладали Дао и им жили (14, 15). Отпадение происходит не наподобие поступка человека, не как бытийная катастрофа, происшедшая раз и навсегда, но происходит постоянно и снова. От Дао отпадают в результате преднамеренности, саморефлексии, самоутверждения.

О возможности преднамеренности Чжуанцзы дает высказаться Лаоцзы в беседе с Конфуцием: "К Дао приходят не сами, и это относится к невозможному; утрачивают его тоже не сами, но это относится к возможному". Это значит: к Дао нельзя прийти преднамеренно, по своему желанию, такое совершается не нами самими: это делает во мне и вне меня Дао. И далее: утрачивают Дао тоже не сами: из-за своего поведения — "это относится к возможному" — вследствие того, что я исхожу из преднамеренности и самоутверждения.

Но откуда берется преднамеренность? Об этом Лаоцзы не размышлял. И Лаоцзы не спрашивал о том, могло ли Дао оставаться в изначальном единстве с миром и человеком и не было ли необходимости в отпадении. Он принимает отпадение от Дао как данность.

Ступени этого отпадения. Лаоцзы проводит такие различия: "У кого Дао, тот ему тождествен; добродетельный тождествен добродетели, утративший тождествен утрате" (23). Это значит: в середине между бытием, ставшим единым, и порчей находится действие, которое следует понимать как правильное и совер-

шать в качестве преднамеренного, — добродетель. Только с утратой Дао появляются определенные добродетели и правила. Они выражают то, что отпадение от Дао уже начинается. Это попытка частичного спасения. Лишь с отпадением человека от Дао возникают обязанности. Добродетели, которые кажутся верхом благородства, являются знаками низкой ступени человеческого бытия. Это бытие становится истинным и реальным, только будучи единым с Дао: "Лишь стоит пренебречь великим Дао, приходят с человечностью и справедливостью. А возникает мудрость, и появляется большая ложь. Когда враждует вся родня, то начинают исповедовать сыновнюю почтительность с родительской любовью. Страна объята распрей, и тогда жалуют преданные подданные" (18).

Последовательность ступеней разворачивается от высшей, пребывающей в Дао экзистенции ("высшая добродетель") до определенной добродетельности и конвенциональных приличий, приводящих в конечном итоге к насилию над теми, кто их не принимает: "При высшей добродетели бездействуют и лишены намерения действовать... При высшей человечности берутся за дела, но лишены намерения действовать. При высшей справедливости берутся за дела и преисполнены намерения действовать. При высшей ритуальности берутся за дела, и, если не встречают отклика, то тащат с пылом за собой. Поэтому с утратой Дао и обретают добродетель, с утратой добродетели овладевают человечностью, с утратой человечности усваивают справедливость, с утратой справедливости вверяют себя ритуалу" (38).

Этим ступеням дается характеристика в другом отношении: "Высший из мужей, слыша о Дао, усердно претворяет его в жизнь, средний из мужей, слыша о Дао, пребывает в замешательстве; низший из мужей, слыша о Дао, над ним насмехается" (41).

Возвращение к Дао. Ничего из сущего не может быть полностью покинуто (27). Так, все люди склонны без чьего-либо приказа добровольно поклоняться Дао (51). Существо бессознательное всегда еще тут и презиралось, становясь сознательным. Никогда полностью не утрачивается то, что было заложено в творениях с самого их истока в Дао. "Зачем отбрасывать людскую скверну? Почему же в древности ценили это Дао? Не потому ли, что благодаря ему успешно обретали то, к чему стремились, и избегали наказания, когда были виноваты?" (62).

Если же мы захотим получить какие-либо указания, узнать приемы, которые помогли бы найти обратный путь к Дао, то Лаоцзы ни о чем таком не говорит, ибо намеренно обрести непреднамеренность нельзя. Он показывает, от чего это зависит. Это нельзя обрести как конечную цель, как нечто определенное, и отсюда следует неизбежное отсутствие любых указаний в смысле сведений о планомерно извлекаемом методе. Любое указание было бы уже искажением. Образы и формулировки — не рецепты.

И все же одно из высказываний звучит как бы вроде указания — ссылка на древность и древних учителей, которым надо следовать: "Искусные мужи древнего времени были тонки, чудесны, сокровенны, пронизательны. Их глубины не различить. А раз не различить, опишу их через силу внешне" (15).

Но возвращение к древности имеет двойной смысл. Оно не означает (как говорит Штраус) обновления остающейся одной и той же старины на основе знания литературной традиции — это есть путь Конфуция, но означает обновление вечной старины как изначального в непрерывности связи с проходящими через историю нитями. Дао: "Владеют Дао древности, чтобы править нынешним бытием, и тогда могут знать древнее начало — это есть основа в ткани Дао" (14).

д) Ничто или вечность. На вопрос о том, что является смыслом жизни, Лаоцзы ответил бы так: принимать участие в Дао, чтобы стать самим собой, и это значит быть вечным, бессмертным — в преходящем владеть непреходящим. О бессмертии Лаоцзы говорил с затаенной глубиной: "а если — Дао, значит, вечен и без опасности для себя теряет свое тело" (16). "Пользуясь сиянием Дао, вновь возвращаются к его свету, и тогда не терпят утраты при разрушении тела. Это значит приобщиться к вечности" (52). "На смену возмужалости, когда находятся в расцвете сил, приходит дряхлость. Это значит действовать вопреки Дао. А тому, кто действует вопреки Дао, конец приходит рано" (30, 55).

Бессмертие здесь есть выраженное другими словами участие в Дао, покой в вечности вневременного, оно не является бесконечным продлением существования ни в потустороннем, ни в круговороте возрождения. Что такое бессмертие, каково оно, не получает образа. Становится ясным только сознание вечности. Смерть принадлежит жизни: "Выйти жить — это значит уже войти умирать" (50). Но под угрозой перемены не находится то, что, будучи единым с Дао, делает безопасными жизнь и смерть и что остается, когда тело умирает. Исходя из этого, следует понимать следующее: "Говорят, есть человек, умеющий забо-

таться о жизни. Когда идет по суше, на него не нападают носорог и тигр, вступая в войско, он не запасается доспехами. Носорогу некуда его ударить рогом, тигру негде в нем впитаться когтями... Чем это объясняется? Тем, что в нем нет для смерти места" (50). Тело здесь — для сравнения. У Дао — единой сущности нет места, куда его могла бы поразить смерть, хотя тело умирает, носитель тела по причине своего Дао — единства — бесстрашен, ибо утрата тела ничего больше, чем это, для него в сущности не означает.

е) Судьба последователя Дао — Лаоцзы в мире. Когда единство искажается искусственным порядком власти и закона, то возникает одиночество того, кто на самом деле находится при истинно сущем: не потому, чтобы он был бегущим от мира чудачком, а только потому, что единство и власть не являются истинными, и это значит, что Дао не следуют; и не потому, чтобы он был каким-то стоящим в стороне исключением, а только потому, что желания и радости, цели и побуждения толпы минуют Дао. Лаоцзы является по необходимости не по своей воле одним из тех первых одиноких людей, какими были Иеремия и Гераклит³.

Какой предстает жизнь мудреца в этом мире, показывают некоторые удивительные и очень личные высказывания Лаоцзы: "Чего страшатся люди, не может не страшить. Какое заступление! Нет этому конца! Толпа находится в веселье, словно на пиру или на празднике весны. Один я только пребываю безучастным и ни в чем себя не проявляю, как новорожденный, который еще не научился улыбаться. Я выгляжу понурым, как бездомный. В толпе у каждого имеется какой-либо излишек, и лишь у одного меня словно все утеряно! Какое сердце у меня, глупца! В нем столько безрассудности! Обыденные люди отличаются понятливостью, один я только ничего не смыслю. Обыденные люди дотошно во всем разбираются, один я только остаюсь невеждой. Какое у меня спокойствие! Оно напоминает океан. Несусь, как ветер в вышине! Словно не могу нигде остановиться! Каждый из толпы находит себе применение, один я являюсь ни на что не годным неучем. В отличие от остальных людей, я дорожу лишь тем, чтобы меня кормила грудью мать" (20).

В другом месте Лаоцзы так говорит о факте того, что его не понимают: "Мои слова понять так просто, так просто выполнить. Но их понять никто не может, никто не может выполнить. У слов имеется исток, а у поступков то, что ими управляет. Их-то как раз не понимают, и потому меня не знают. Коль

редкостен кто меня знает, то я ценен. Именно поэтому Премудрый человек таит под рубищем нефрит" (70).

По Сыма Цяню, Лаоцзы, когда его посетил более молодой, чем он, Конфуций, отвергая предпринимаемые им реформаторские начинания, сказал: "Когда мудрец находит свое время, то возвышается. Когда же он его не находит, то предоставляет сорнякам разрастаться и уходит... Путь, заполненный сорняками государя и распутными замыслами. Ничто не будет на пользу самому государю".

4. Дао и государственное правление (практика управления человеческой общностью)

Истинным в государстве, в управлении, в экономике и еще в войне является: сходство с Дао. Поэтому надеяние, освобождение, неприметное действие при управлении указывают на истинное в образе слабости. Государь — единичный человек. Каким он является и как действует — определяет жизнь всего государства. Целое человеческих порядков является таким же, что и единичного человека:

а) Правитель государства. Последовательность ступеней в значимости правителя дается исходя из того, как это видит народ. "Наивысший — это когда низшие знают лишь о его существовании; ниже его тот, кого с любовью хвалят; еще более низкого боятся, самого же низкого презирают" (17). Государь является наилучшим, когда незаметен: "Когда же свершены дела, достигнуты успехи, то все в народе говорят: "мы свободны" (мы такие сами по себе)" (17); и в то же время: "Поднебесная сама придет к стабильности" (37). Совершенный человек "находится в бездействии и потому не знает поражения, ничем не обладает и потому не ведает потерь" (64, 29). Он действует надеянием. "Он может в надеянии любить народ и управлять страной" (10). "Поднебесную берут посредством надеяния" (57).

Это соответствует тому, что хороший государь держится приниженно, делает себя незаметным, нетребователен. Он ставит себя словесно ниже народа, когда собирается встать над ним как государь; он ставит себя его сзади, когда желает идти впереди народа. "Именно поэтому, когда Премудрый человек встает над всеми, народу он не делается в тягость; когда он пребывает впереди, народу не наносится вреда" (66). Такой государь, который, зная о своем величии, все же принижает себя (поэтому называет себя также "сирым", "ничтожным", "недостойным" (39), "становится долиной Поднебесной" (28).

Правление на основе недеяния удается только тому, кто не стремится к власти. Если он полон желания завоевать власть и страшится ее потерять, то не способен на самом деле править.

Поэтому у плохих правителей дела обстоят иначе. Решающим является следующее: "Народом трудно управлять, ибо стоящие над ним привержены деянию" (75). Еще более плохое: "Когда дворец блещет убранством, поля заполоняют сорняки и житницы стоят совсем пустые. И надевать при этом яркие наряды, носить отборные клинки, чревоугодничать, купаться в роскоши — это зовется воровской кичливостью" (53).

б) Действие недеяния. Действие посредством недеяния (увэй) государя является труднодостижимым. Недеянием достигают самопроявление всех существ, но не самовольного, а истинного: "Если владетели и царь смогут следовать недеянию Дао, то десять тысяч вещей сами же преобразуются" (37). В мировоззрении китайцев это действие носит магический характер. Гармония государя и Дао направляет на правильную дорогу ход не только государственной жизни, но также природы и всех вещей. Соответствующее Дао поведение правителя является истоком хороших урожаев и предотвращает разливы, засухи, эпидемии и войны. Это магическое представление также встречается у Лаоцзы (если этот фрагмент подлинный, а не более позднее добавление): "Когда правят Поднебесной на основе Дао, души умерших не имеют чудотворной силы. Они не только не имеют чудотворной силы, но и не наносят вреда людям" (60). Это представление, хотя и не подавляется совсем, отступает у Лаоцзы на задний план.

Зато часто он подчеркивает важность образца: "К держащему великий образ уходит Поднебесная" (35). "Добродетель глубока, далека и со всеми возвращается. Так ей удается достигать великой слаженности" (65). Притягательность высшего человека и обусловленная этим преэминентность Дао приводят народ и государство в упорядоченное состояние. Человек в своем внутреннем бытии является носителем образца. "Порядок в княжестве наводят прямо" (57).

Несомненна спонтанность в действии недеяния. Было бы абсурдно полагать, что действие происходит от безделья. Скорее недеяние, которое не есть безделье, понимается как действие, взятое в целом, охватывающее все планы и предшествующее всякому определенному действию. Такое действие не есть ни пассивность, ни бесплановость. Это действие — не решительное наступление только на конечные цели, а наступление из истока самого Дао. Если бы захотелось более точно

узнать, какова причинность недеяния, то данное требование неуместно для того, о чем идет речь. Точно так же как для проникающего в Дао спекулятивного мышления и раскрытия изначального недеяния, так и для политического анализа тем путем, который выводит к безмыянному, неразличимому.

Определенное высказывание возможно только на ближайшей низкой ступени в бытии различий: конечного, и тогда сразу же получают негативную форму выражения: "В Поднебесной множатся запреты и народ все более беднеет; в народе много острого оружия, и в стране усиливается разлад; у людей искусность увеличивается, и каверзы становятся в почете; законы и приказы возрастают, и воров с разбойниками появляется все больше" (57). Либо варьируются неопределенные позитивные утверждения о том, что, лишь когда ничего не делают, не принимают мер, запретов и приказов, все "само становится истинным и действительным: "я нахожусь в бездействии, и народ сам преобразуется; я предаюсь покою, и народ сам исправляется; я пребываю в недеянии, и народ богатеет; у меня не появляется желаний, и народ сам обретает первожданность" (57). В противоположность этому дается только одна внешняя причинная связь в высказывании: "Народ голодает, ибо стоящие над ним объедают его податями" (75).

Когда в высказываниях Лаоцзы ищут какие-либо указания, то сразу же возникает возражение: все из этого выполнять не следует, ведь люди изменчивы. Но забывают главное в таком возражении: здесь не идет речь об указании по поводу целенаправленного действия. Где истинны недеяние, бесплановость, невмешательство, именно там сказанное, если оно понимается как призыв к деянию и составлению планов, становится бессмысленным. Лаоцзы дает увидеть возможность, которая не является программой для ума, но, обуславливая всякое целенаправленное политическое действие, обращена к истоку в человеке. Как придуманное, реализуемое конечными средствами установление, она была бы плохой утопией магически действующего ничегонеделания. Мысль несет в себе свою правду как выполнение возможности человеческого бытия в политической области. Это может быть выражено Лаоцзы в необычных образах: "Если владетели и царь смогут следовать Дао, десять тысяч вещей сами сочтут себя гостями. Небеса с Землей соединятся, и снизойдет сладчайшая роса. Народ, не получив ни от кого приказа, сам меж собою уравнивается" (32). Смысл этого философствования искажался бы в действии тем, кто в случае

подступившей к миру анархии стал бы действовать, поучать, давать советы в ожидании того, что люди, поскольку они хорошие, тотчас принялись бы сами поддерживать порядок. Либо он, употребляя власть в возникающем из-за него хаосе, стал бы с ее помощью уничтожать все относимое им к злу. А нашелся бы "святой", не понимающий Лаоцзы, пожелавший бы ввести анархию, и оставаясь бы он правдивым и последовательным, то ему было бы суждено уничтожение. Лаоцзы высказывается против этого, никоим образом не подразумевая изменения положений, связанного с указанием и действием, и исходит во взгляде на свою правду из того, чтобы никто не знал, как далеко он может пойти: "Кто скапливает добродетели, становится непобедим; когда становится непобедим, его предел перестает кому-либо быть ведом" (59).

в) Война и наказания. Как Лаоцзы доказывает значение недеяния в государстве, для которого деяние является обязательным и имеет насильственный характер во внешних войнах и внутри при наказаниях? Как появляется принцип "действует без противоборства" (81)?

Война в любом случае является злом: "Отличное оружие — несчастья инструмент. Его, кажется, никто не любит" (31). "Где стоит войско, там растут колючие кустарники. После прохода большой армии настают голодные года" (30). Но он приводит ситуации, в которых мудрец тоже не может уклониться от войны. "Он пользуется им (оружием) лишь по необходимости", правда, при этом для него остается "наилучшим сохранять невозмутимость" (31). Но он решительно ограничивает себя в способах, какими борется и побеждает. "У него сбывается, и он не зазнается, сбывается, и не кичится; сбывается, и не гордится; сбывается как неизбежное; сбывается при том, что он не подминает" (30).

И в борьбе ценится деяние, совершаемое посредством недеяния. Тут говорится: "Мягкое и слабое одерживает верх над твердостью и силой" (36) и также: "Мягчайшее под Небесами проскакивает сквозь твердешнее" (43). Это следует с удивительной для Лаоцзы последовательностью: "Поэтому, когда войско могучее, оно победы не одерживает... Великое и сильное низки, а слабое и ~~рыттое~~ высоки" (76). "Когда сражаются, преисполняясь материнскою любовью, побеждают, а оборона с ее помощью становится незыблемой" (67). "Поэтому когда идут войною друг на друга, то побеждает тот, кто сострадает погибающим на поле боя" (69). Наступательные войны без сомнения дурны: "Нет большего несчастья,

чем пренебрежение противником” (69). И в самой войне лучше всего как можно меньше сражаться: “Стратеги говорят: я смею быть лишь гостем, не хозяином, скорее отступлю назад, чем двинусь на вершок вперед. Это называется маршированием без маршировки, боевитостью без боевитости, завоеванием при неналичии противника, стратегией без войн” (69). Лаоцзы говорит о том, какое отношение к войне является правильным: “Умеющий быть воином не ведает воинственности, умеющий сражаться не бывает гневен, умеющий одерживать победу над противником с ним не вступает в схватку” (68). “Он не восторгается победой на войне. Ведь ею восторгаться — значит радоваться убиению людей... При множестве убитых следует оплакивать их с горечью и скорбью. Победа на войне заслуживает погребального обряда” (31).

Во внутренних делах власть государства выражена в наказаниях, особенно в смертной казни (72—74). Согласованность с Дао обнаруживается в сдержанности судьи. Наказанию подлежит только то, что “ненавистно Небу”. Но небесный судья затаен. Это является утешением для человеческого судьи, который стремится избежать несправедливого наказания, чтобы в случае, если им дано незаслуженное помилование, преступник все равно не ушел бы от своего наказания: “Широко раскинута сеть Неба, и хоть она редка, но из нее не выскользнуть” (73).

г) Деяние в смене и становлении вещей. От вечного Дао удаляются и к нему приходят обратно. Это возвращение находят каждый раз — не для того, чтобы привести мир в совершенно новое состояние. Для Лаоцзы и китайцев оно относится не к течению неповторимой истории, не к нерешенному будущему, а к вечному постоянству нескончаемо волнующейся жизни Дао. В этом, по отношению к Дао, происходит колебание между согласованностью и уклонением. При недеянии достигается совершенное соответствие.

Недеяние — это не то, когда в покое наблюдают, а когда оно является руководящей основой действий. В политике постоянным фактом является беспокойство: противники правления, ростки новой вражды, изменения обстановки. Поэтому правитель, находящийся в недеянии, осуществляет его с постоянным напряжением. В то время как деятельная активность ничего, в сущности, не завершает, и в ней стараются все иметь с какой-то целью, в действии, основанном на бездействии, неизменно присутствует целое, и каждый поступок заранее воспринимается в своих ближайших и далеких последствиях: “В своих делах люди обычно накануне достижения успеха терпят поражение.

Не терпят поражения, когда в конце бывают также осторожны, как в начале" (64).

Поэтому мудрый правитель живет в неразрывной связи со всеми вещами. Он видит самое начало, первые ростки и следует требованию: "Добывают трудное из легкого, создают великое из незначительного" (63). Нужно уметь вовремя и незаметно вмешаться: "Легко придерживаться безопасного, легко замыслить еще не возникшее, легко разъединять непрочное, легко рассеивать мельчайшее. Начинают заниматься тем, что еще не возникло; наводится порядок там, где он еще не нарушается. Дерево в охват рождается из самой малости, девятиярусная насыпь восстает из пригоршни земли, далекий путь берет начало с пяди под стопой" (64).

Уметь в любое время незаметно вмешиваться является тяжелой ношей, ибо равнозначно сбережению связи с основой вещей и всем происходящим. Поэтому так далеко от легковесности недеяние, которое все упорядочивает. Правитель, следующий недеянию, берет на себя тяжелую ношу: "Тяжесть составляет корень легковесности. Вот почему Премудрый человек, даже когда находится в дороге целый день, не разлучается с тяжелою поклажей. Да и как может властелин десятка тысяч колесниц в своем "я" легкомысленно относиться к Поднебесной! При легковесности утрачивают корень" (26).

е) Общее политическое положение, к которому следует стремиться. В соответствии с представлениями китайцев о мире, Лаоцзы рассматривает бытие человека в рамках одного-единственного государства, разделенного стоящим во главе государем на княжества, общины, семьи вплоть до отдельного человека. Это государство представляет собой "живой организм", а не спланированное учреждение, не то, что организуют функционеры (чиновники), подобно созданному столетиями позже императором Шихуанди⁴. Лаоцзы жил при упадке феодальной власти и в ее изначальном состоянии видел соответствие Дао.

Политическое устройство в целом состоит из множества небольших стран, объединенных одним государством. Лучше всего: "В небольшом и малолюдном государстве" (80). Для обеспечения в этом небольшом государстве счастливой жизни "способствовать тому, чтобы таланты не использовались, даже если бы их было в десять, сто раз больше, чем обычно, и побуждать народ из почтения к смерти не ездить далеко. Появись там лодки и повозки, им не нашлось бы места для использования; появись там даже латы и оружие, их негде было бы расположить" (80), необходимо сделать правильными отношения госу-

дарств друг к другу, больших к малым и наоборот: "Великая держава образует нижнее течение реки. Это скрепа Поднебесной. Когда великая держава ставит себя ниже небольшого государства, то она его берет; когда небольшое государство принижается перед великою державой, то оно ее берет" (61). Счастливые земли располагаются по соседству друг с другом без того, чтобы их жители, теряя покой, входили в общение друг с другом: "Со страню по соседству друг на друга бы глядели издалека и слушали бы друг у друга лай собак и крики петухов, но меж собою не общались бы до самой старости и смерти" (80).

ж) Правда изначального. Близость описанного к идиллическому, требование примитивности, зовущее назад к временам до возникновения культуры ("Пусть люди снова бы завязывали на веревках узелки вместо письма", то есть вернулись к дописьменной поре (80), могли бы показаться у Лаоцзы тем "возвращением к природе", которое равнозначно возвращению к грубости. И до этого на самом деле остается лишь один шаг.

К подобному положению вроде бы подводит требование препятствовать просвещению народа. Мудрый правитель "побуждает народ пребывать без знаний и желаний. А на знающих влияет так, что они не смеют действовать" (3). "Кто в древности умел следовать Дао, с его помощью не просвещал народ, а делал глупым. Когда люди много знают, ими трудно управлять. Править на основе знаний для государства — это подлинное бедствие" (65). Стоит сделать только шаг, и речь пойдет об изощренном способе того, как облегчить управление людьми, оставляя их глупыми.

Лаоцзы как бы отвергает высшие ценности человеческой культуры и нравственности: "Когда отринут мудрость и отбросят знания, от этого народу польза возрастет во много раз! Когда отринут человечность и отбросят справедливость, в народе воцарятся вновь сыновняя почитательность с родительской любовью. Когда отринут изощренность и отбросят выгоду, то воры и разбойники переведутся" (19). И тут тоже только шаг до того, чтобы оказаться в том пассивном состоянии, когда на все машут рукой и чуждые всему видимому в мире придерживают-ся воображаемых представлений.

Чтобы уразуметь эти высказывания в их наиболее правильном значении, исходя из целого у Лаоцзы, нужно понимать изначальное в двух смыслах. Изначальное указывает, во-первых, на то, что соответствует Дао, и это имеет в виду Лаоцзы.

Но оно так далеко, так сокровенно, так неуловимо, что, и будучи прочувствованным, в отличие от осуществленного в человеческом мире, не поддается удержанию. Изначальное указывает, во-вторых, на то, что было в начале, на простое, и его путают с этим простым, которое используют в качестве сравнения с подлинно изначальным. Сила философской мысли, чувствующей высшие возможности человека, не может воспрепятствовать тому, чтобы положения Лаоцзы тотчас же — в случайном промахе, относящемся, вероятно, уже к самому мыслителю — маскируясь, подводили к искажению.

II. Характеристика и критика

1. В чем смысл Лаоцзы

а) Противоречие: говорится о том, что вообще невыразимо: "Кто знает, тот не говорит; кто говорит, не знает (другой перевод: "Кто является знатоком Дао, немногословен; кто много говорит, не является знатоком" (56). Эту основополагающую мысль Лаоцзы высказывает неоднократно: "Совершенный мудрец занят бессловесным поучением", или еще иначе: "Его поведение является бессловесным наставлением") (2).

Так попытка Лаоцзы передать глубочайшую истину с помощью того, что может быть выражено словесно, оказывается негодной. И в самом деле, каждый тезис высказывания уводит в сторону. Взятый как таковой, он привязывает к предмету. Чтобы проникнуть в истину, надо выйти за рамки тезиса и предмета, достигая невыразимого. Каждый тезис как высказывание для обретения истинности должен затаиваться в невыразимом.

Почему тогда Лаоцзы пишет свою книгу? Он это не обосновывает. Только в легенде рассказывается о том, что он не собирался ничего писать и сделал это хотя и добровольно, но в то же время неохотно, по просьбе стража границы. На поставленный выше вопрос мы можем ответить так: поскольку эти записанные высказывания должны сами по себе приближать к тому, что их превосходит, под своим руководящим влиянием обращая к размышлению, они выводят на невыразимое. Это произведение Лаоцзы является первым великим образцом непрямого сообщения, на которое всегда полагается подлинная философская мысль.

Только сообщением передается мысль от человека к человеку. Полное молчание было бы в то же время молчанием, которое не может быть услышано, т. е. по сути ничем. Мы вынуждены говорить и слушать. Понимание, передаваемое в сообщении, должно в самопонимании как в понимании со стороны другого вступать в разумно ограниченную, определяющую, различающую, соотносящую и дающую имя мысль. Философское, недоступное для выражения понимание за счет того, что высказывается, приходит к столкновению с самим собой. Но о нем человеку может быть вообще известно опять-таки только в высказывании (прежде всего того, кто размышляет сам с собой).

б) К чему обращено в нас философское высказывание? Мы слышали: не к рассудку, который является знанием предметов, не к воле, сориентированной на цель и на действия по расчету. Лаоцзы, напротив, обращается к изначальному в нас, затуманенному рассудком и целями. Поэтому он стремится не к преодолению себя силой воли, а к более глубокой проверке самих наших побуждений.

В нас покоится или спит то, что можно таким образом пробудить, либо же является пустотой, в которой уже ничто пробудить нельзя. Но об этой последней Лаоцзы не говорит. Он верит в то, что пробудить можно, убежден в Дао по существу. Есть сопротивление, сокрытие, обессиленность, забвение. Поэтому необходимо терпение.

Примером служат политические рассуждения Лаоцзы. Его высказывания настолько близки к наставлению, что размышление можно принять за наставление. Но тогда оказывается, что все такие наставления у Лаоцзы являются не чем иным, как только иносказаниями. Ни одно из них по своему характеру не может быть отнесено к предписанию или закону. Они предстают ложными наставлениями, если ведут к пассивности, вместо того чтобы пониматься как выражение всеобъемлющей основы активности. Они пробуждают мысль, разумность из самых больших глубин всеобъемлющего. Они действуют против слепой ярости, бездумной активности, против власти, забывающей о конце, который надо увидеть на далеком горизонте.

Они могут действовать как импульсы, ограничивающие стремление все упорядочивать с помощью наставлений и законов. Они могут в максимальной степени освободить сознание. Они могут всем наставлениям и законам придавать такую обусловленность, при которой форма наставления отпадает

и воспринимается уже только то, что передается в сообщении от человека к человеку.

Они относятся к тому, что мы должны выполнять, чтобы не оказаться в нескончаемой производственной активности, в которой, несмотря на господствующую целевую установку, в конце концов все становится ложным, так как утрачивает соответствие цели.

Удивительно, как многие решения внутри бюрократии, издавна принадлежащей ко всем великим политическим структурам, по большей части губятся людьми, которые из-за своей целевой установки, не опираясь на целое настоящего, доходят до величайшей бессмыслицы. Самовоспитание действующего человека и общественного духа требует размышления и чувства ответственности, далеко превосходящих по своим масштабам механизм законов и распоряжений. При такой ответственности каждый случай упорядочения следует видеть в целостности жизни и в неразрывной связи с другими случаями упорядочения. При ней надо самым простым образом находить не только когда-либо установленный порядок, но и освобождение для каждого в его повседневной жизни, оставляя открытыми не поддающиеся учету возможности.

Мысли Лаоцзы обращаются к находящейся в нас и вне нас всеобъемлющей основе. Они напоминают о том, что постоянно забывается под воздействием целенаправленной воли и ограниченного рассудка. Лаоцзы взывает к нам в тот момент, когда мы, в домашней ли обстановке, на работе или в политической деятельности, отделяем нашу преднамеренность от того, чему она должна следовать, и его надо услышать, если не желать, чтобы она оказалась в бесконечном круге функционирования, в пустынности всего самого ничтожного, в разрушении, только усиленном производственной активностью, и привела к недоуменному вопросу: "Зачем?" Лаоцзы напоминает о том, от чего человек не должен отрываться, если не хочет утонуть в ничто.

в) Формы мысли Лаоцзы. Лаоцзы ищет не больше, чем "знает" в смысле такого знания. Постигнув основу бытия, он о ней говорит. Лаоцзы сообщает то, чем наполнен. Он дает ответы, не задавая вопросов.

Лаоцзы не размышляет о методе, к которому приходит посредством своих мыслей. Если мы обратим внимание на мышление, представляющее в словесном сообщении Лаоцзы, то в нем выделяется ряд характерных черт.

Во-первых, Лаоцзы заставляет нас мыслить дальше, ибо каждая высказанная им мысль не попадает в цель и никакая

поправка к ней не является исчерпывающей. Например: "через силу отыскиваю для него имя "Великое". Великим называют уходящее, уходит значит далеко находится, а далеко находится значит возвращается" (25).

Штраус интерпретирует это так: "Заставляя себя дать ему имя, называю его великим. Абсолютно великое является тем самым и абсолютно далеким. Но это далекое есть то, что проникает все, заключенное именно сейчас также в моей мысли, и поэтому я должен назвать его возвратившимся".

Во-вторых, чтобы натолкнуться на Дао, мысли приходят в состояние антагонизма, противоречия и парадокса.

Противоположности связаны между собой самыми различными способами: они взаимно себя производят, дополняют, проясняют, удаляются друг от друга, проникают одна в другую, друг за другом следуют. Например: "Бытие с небытием друг друга порождают, трудное и легкое друг друга образуют, короткое и длинное друг друга создают, высокое и низкое взаимно соотносятся, тона звучат в гармонии, переднее и заднее друг другу следуют" (2). Еще один пример: "Тяжесть составляет корень легковесности, покой есть государь поспешности" (26).

Лаоцзы использует эти различные виды противоположностей, чтобы косвенно, в отраженном свете, сделать выразимым невыразимое, бытие в небытии, знание в незнании, деяние в недеянии. Для торопливого читателя, который, размышляя, не углубляется посредством них в прочитанное, такое повторение в одной манере сходных форм может показаться утомительным. В этой игре противоположности взаимно себя затаивают, либо гасят себя как бы до своего полного исчезновения, либо перевертываются одна в другую: "В правдивом слове есть подобие ему обратного" (78). Тут в самом деле находят диалектическую форму мысли, еще саму по себе методически не продуманную, взаимный переход противоположностей, появление одной как противоположности другой, парадоксы единства противоположностей. Она является у Лаоцзы формой высказывания из первоизданной глубины, которое призывает к медитации.

Игра противоположностями разочаровывает, когда ищут определенное знание, но воспринимают всегда только ускользающие парадоксы. Игра обретает убедительную силу только тогда, когда пробуждает личный сущностный отклик. Конечному, ограниченному рассудку следует как бы перевернуться, встать на голову, когда небытие является всеобъемлющей осно-

вой, от которой происходит бытие, и мы с помощью незнания схватываем истину, благодаря недеянию деятельны.

В-третьих, Дао и то, что посредством него есть, может мыслиться только в логическом круге. Оно не происходит от иного и не может мыслиться через отношение к иному. Так как оно безотносительно, его бытие, небытийное в своей основе, может проявляться только вследствие того, что оно есть благодаря самому себе, его познаваемость в незнании — вследствие того, что оно познается лишь через самого себя, его деяние в недеянии — вследствие того, что определяет само себя. Вместо выведения из иного логический круг, выражающий вращение-в-себе Дао. Отсюда следует, что "Дао самому себе закон" (25), я знаю его "благодаря ему самому" (21), познаю его "в нем самом" (54). Когда откидывается маскировка, отпадают искажения и воля приходит в соответствие с Дао, то обнажается исток. И в нем чают не ничто, а "его самого".

Мыслительные формы — то, что заставляет мыслить дальше, выход на противоположности, перевертывание и логический круг, являются средством того, чтобы уверить в истоке. А он есть единое. Поэтому мышление Лаоцзы не знает различий метафизики, этики и политики, которые мы последовательно в целях систематизации используем для изложения своих мыслей. Лаоцзы все время соединяет их в рамках немногих высказываний. Он мыслит в каждом случае целостно: всецело политически, всецело этически, всецело метафизически; это значит, что нам представляется раздельно как метафизика, этика, политика, у него в каждом случае это особенное выводится в своей сущности равным остальным. С утратой же Дао одно отделяется от другого, становится ложным по отношению к целому, абсолютизируется в противоположность, преднамеренность, мораль.

2. Образы вслед Лаоцзы

Лаоцзы говорит из завершеного, или из вечности. Он говорит из всеобъемлющего всеобъемлющему. Если предметное содержание его высказываний берется непосредственно, как то, что можно знать и сообразно чему действовать, то оно утрачивает свой смысл. Это непонимание может проистекать из самой формы мысли в сообщении Лаоцзы. Что у него было иносказанием, принималось за реальность, что служило руководством в движении мысли, становилось объектом для самого дела, что намекало на основу практики, понималось как указа-

ние для преднамеренного поведения. Так, абсурдность речи о словесно-невывразимом, прекрасно понятая Лаоцзы, но остающаяся непреодолимой, вместо того чтобы способствовать движению в этой невыразимости, неверно понималась как предметное познание существующего, или как предписание для нравственного поведения, или же как план для правильного государственного устройства.

Отшельник. Лаоцзы, прибегая к мышлению Дао, выходил за пределы мира, но он не покидал мир. Не покидал его и тогда, когда ушел с родины. Он жил в самом мире благодаря Дао — истоку. Он мыслил Дао, не впадая в экстаз, как и не искал доступа к сущности путем приведения сознания к тому, чтобы в нем отсутствовали "я" и мир. Лаоцзы в этом смысле не мистик. Его мышление есть заверение, получаемое движением мысли, которое позволяет увидеть во всем сущем бытие как удостоверенное и вновь ставшее возможным. Лаоцзы чувствовал и осуществлял Дао в мире. Поэтому миропонимание, этика и политическая мысль являются образами его философии.

Глубокий покой Дао присутствует в каждой мысли Лаоцзы.

Этот покой находится по ту сторону всех целей и устремлений. Он приют и сокровище для всех существ, бездонная глубина и укрытие, конец и совершенство. Но этот покой не покой равнодушия и пассивности, не витальная созерцательность вегетативного существования, а покой в тревоге и страдании среди чуждого Дао мира. Он заключен еще в печали одиночества, в принуждении жить на посмешище в мире, чуждом Дао.

Мысль Лаоцзы искажается в ее неправильном истолковании. Бесстрастность, говорит Лаоцзы, является условием того, чтобы увидеть Дао. Отсюда делается неверный вывод о том, что человек, лишенный страстей, ближе подходит к истоку, человек бездействующий обладает большим родством с основой.

Лаоцзы страдает, но не настаивает на обособлении от мира.

Он не приходит к отрицанию мира и от него не отказывается. При искажении Лаоцзы, но с сохранением свойственной ему манеры, и стали целиком отбрасывать мир как мир из-за его испорченности. Так его мысль, при том что ее смысл сводился на нет, могла использоваться на службе отшельников и монахов. Жить анахоретом, уходить в горы, укрываться в пещерах — все способы обособления от мира были в Китае древней формой жизни, составлявшей противоположный полюс жизненному порядку в семье, общине и государстве. Уже в древних

песнях "Шицзина"³ дается оценка одиночеству: "С радостью избрал он одиночество на ручье в долине. В уединении спит, бодрствует и говорит... Одиночество на склоне горы... Одиночество на высокой вершине..." Монашество проходит через все века. Оно даосское и апеллирует к Лаоцзы (становясь таким образом в Китае не менее древним, чем буддийское).

Художник жизни. Покой Дао мог обнаруживаться перевернутым в мире, представая при этом как рафинированное искусство духовного наслаждения жизнью при всевозможных условиях и особых действиях. Реальное существование воспринимается тут не в качестве задачи, требующей выполнения обязанностей в семье, по профессии, в государстве, а как ситуация, в которой достигается самоутверждение за счет приспособляемости и гибкости в реальностях, не принимаемых самих по себе всерьез. Такое существование требует высокого искусства быть в покое, сохраняя красоту жизни. Это дает объяснение древней истории о разном восприятии уксуса. Уксус выступает здесь символом жизни. Конфуций находит жидкость кислой, Будда горькой, а Лаоцзы сладкой. Поэтому в течение всех столетий конфуцианцы нападали на Лаоцзы, подразумевая под ним существование, соскальзывающее в художественное восприятие жизни, как, скажем, Чжу Си (1131—1200 гг.): Лаоцзы всегда мыслит с выгодой для себя, говорит ли он о пустоте, чистоте, недеянии или отступлении, спорит с неизвестно кем и всегда с усмешкой развлекает.

Литератор. Чжуанцзы является самым знаменитым последователем Лаоцзы. И он в переводе, в отличие от "Даодэцзина", легко читается, остроумен, увлекателен, нагляден, склонен к раскованным высказываниям, равно как и к их заострению, богат на изменения мысли как формы изложения. Он пленяет в своих анекдотах, диалогах, ситуациях изобретательностью и образной фантазией.

Но велико его отличие от Лаоцзы. Лаоцзы захватывает изначальным, серьезностью, несуетностью, правдой глубокого страдания как покоя. Чжуанцзы, напротив, привлекает внимание неожиданным, ошеломляет читателя, показывая себя человеком насмешливым и скептическим, используя мысли Лаоцзы как материал для своей литературной выдумки. Он дает почувствовать преднамеренность литературной обработки. Тем самым смысл каждого слова, воспринятого им у Лаоцзы, преобразуется. Что было горестным парадоксом, неизбежным обходным путем в попытке достигнуть невозможного и благодаря

чему неуслышанное могло с такой проникновенностью трогать, становится литературным методом и воплощением виртуозной жизни мудреца. Поэтому Лаоцзы приоткрывается в своей неисчерпаемой глубине только после его продолжительного обдумывания. Чжуанцзы, напротив, при кажущейся естественности быть понятым, приводит фактически к утрате того, о чем должна, по Лаоцзы, идти речь.

Лаоцзы настроен мирно, Чжуанцзы полемически, полон высокомерия и презрительной насмешливости. Чжуанцзы словно ничего не знает о том, что Лаоцзы показывает как силу слабости, как мягкую власть низкого, как силу воды, которая всегда течет вниз, в самые пренебрегаемые места, и как это доказывает ему его собственное настроение. Лаоцзы выносит страдание Дао — удаленности в мире. Чжуанцзы выражает только естественную печаль человека по поводу бренности смерти, стеля в тщете вопросов: откуда, куда и зачем?

Удивительная изобретательность Чжуанцзы, его проникновенные мысли о мире и действительности, о языке, о различных психологических состояниях, богатство всего этого делает его одним из самых интересных китайских авторов. Но его нельзя смешивать с Лаоцзы и видеть в нем достаточно точного комментатора Лаоцзы.

Маг. На Лаоцзы ссылаются даосы, которые посредством техники дыхания (как мистики во всем мире) хотели добиться состояния самого глубокого откровения; на него ссылаются люди в стремлении изготовить или найти эликсир жизни, напиток бессмертия, и чародеи, намеревающиеся ходить по облакам, присутствовать в любом месте пространства.

Политик у власти. Высказывания о Дао и высшем человеке, находящихся по ту сторону добра и зла, были лишены своего смысла за счет их переиначивания в свободные от морали и нравственных норм принципы человеческого общения. Мятежники могли, превратно толкуя мысль о вечно истинном состоянии мирного анархического покоя жизни в соответствии с Дао, сделать ее целью своего намерения: добиваться этого состояния силой. Один конфуцианец критически высказывался о Лаоцзы, будто тот относился к людям, как к глиняным статуэткам. Его сердце могло оставаться холодным, как лед. Даже если человек был бы убит, он не почувствовал бы страдания. Поэтому его приверженцы часто соблазнялись на мятежи и обман.

Самый большой китайский деспот Циньши Хуанди, который в III в. до Р. Х., используя беспрецедентное для того времени тотальное планирование, с повышенной целеустремленностью преобразовал китайское государство, технизировал жизнь и который приказал сжечь конфуцианские сочинения, сохранил, помимо сочинений по военному делу, строительству каналов и ряда других практически нужных, даосские произведения. Он стремился к личному бессмертию и послал экспедицию к островам в Восточном море, чтобы ему оттуда доставили напиток бессмертия. Что этот властелин был даосом, является примечательным фактом. И самый глубокий мыслитель может быть коренным образом искажен.

3. Место и границы Лаоцзы в истории

Лаоцзы укоренен в древнейшем анонимном предании. Он углубляет мифологическое созерцание и выходит за его границы благодаря философскому мышлению. Изначальность этого мышления неотделима от имени Лаоцзы. Ему не только придавали для большей доступности изящную литературную форму, но за ним также следовали суеверие и очевидное искажение его высказываний. Но он снова и снова становился тем, кто пробуждал к подлинной философии.

Всемирно-историческое значение Лаоцзы неотделимо от китайского духа. Границами Лаоцзы являются границы этого духа. Лаоцзы при всех страданиях остается светел душой. Он не знает ни угрозы буддийского перерождения, а потому и жажды выйти из колеса страданий, ни христианского креста, боязни неизбежной греховности, зависимости от милости избавления благодаря замещающей жертвенной смерти бога, ставшего человеком.

Это по большей части объясняется отсутствием характерного для индийцев и западноевропейцев бытийного созерцания, имеющего всемирно-историческое значение, а не тем, что у китайцев не было неестественности и абсурда, как если бы им в ранние времена так повезло, что они не очутились во власти тех образов, которые, по китайской мерке естественности, могут казаться химерическими. Под какими чарами находится этот китайский дух, способный так неудержимо сетовать, но не доходить в своей жалобе на основу вещей ни до бунтарства, ни до безмерной покорности непостижимому в форме определенного авторитета! И все же граница у китайцев имеется. Именно

она оставляет нас чуждыми чарам их сущности, как будто здесь не разверзлась во всей глубине ужасная бездна. Китайцам не только не удалось изобразить трагедию в поэзии, само трагическое им было недоступно, как бы сильно они ~~беду~~ ни воспринимали и не переживали несчастье.

Как мы должны понимать эту границу применительно к Лаоцзы? Как все самые крупные философы человечества, Лаоцзы мыслит из всеобъемлющего, не ограничивая себя известным. Напряженное мышление в наипросторнейшем ничего из бытия не пропускает. Лаоцзы невозможно обобщенно представить ни мистиком, ни этиком, ни политиком. Глубокий покой Дао достигается им в переходе через все конечное, но при том, что само это конечное, поскольку оно является истинным и действительным, пронизывается Дао. Такое философствование в мире живет основой мира. Граница этого философствования обнаруживается только благодаря наличию того, что требуется перейти, благодаря промежуточным звеньям, которые составляют необходимое во временном сознании. Эти промежуточные звенья являются ступенями трансцендирования или способами приведения к присутствию действительного, по которому только и узнается основа. Они сберегаются в переходе и обеспечивают содержанием трансцендирование, становящееся без них пустым. Границы, которые мы можем воспринимать у Лаоцзы, проходят не через вершину его философствования, а по этим промежуточным ступеням.

Основное представление, охватывающее все эти ступени, может быть кратко сформулировано следующим образом. Для китайского духа мир является природным событием, живым круговоротом, сохраняющей покой при своей взволнованности вселенной. Все отклонения от Дао целого случайны, временны и в самом Дао, несовместимом ни с какой порчей, уже по сути отменены. Для нас, западноевропейцев, мир в себе не закрыт, но, напротив, относится к тому, что не может быть понято, если рассматривать его только как природное событие. Мир и наш дух находятся в напряженной схватке с собой и друг с другом, являются решающим событием в борьбе, имеют неповторимое историческое содержание. Лаоцзы неведом шифр требовательного и гневного, вступающего в борьбу и помышляющего о ней бога.

В мире, во времени, в конечности — в сфере промежуточных ступеней — для нас является необходимым и важным то, чего нет в достаточной степени у Лаоцзы: жизнь с вопросами

и ответами и новыми вопросами, наличие альтернативы, решения, вывода, этой парадоксальной исходной действительности, того, что, решаемое во времени, относится к вечному. Тем самым Лаоцзы не обращается также к неограниченной саморефлексии, к этому непрерывному во времени, в отличие от совершенного покоя в Дао, движению; нет этого оберегающего света, чтобы постоянно изгонять самообман, сокрытие и искажение, которые снова и снова нам себя навязывают.

Библиография

Lao-tse. Tao-te-king, deutsch mit Kommentar und Einleitung v. V. v. Strauß. 1870, Neudruck Leipzig, 1924; *Tao-te-king, aus dem Chinesischen übers., mit Einleitung versehen und erläutert v. J. Grill.* Tübingen, 1910; *Tao-te-king, deutsch v. R. Wilhelm.* Jena, 1915; *Tao-te-king, deutsch v. J. S. Weiß.* Leipzig, o. J.; *Lao-tse, herausgegeben v. Lin Yutang; aus dem Englischen ins Deutsche übers.* Frankfurt a. M., o. J. (1955).

Forke Alfred. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927; *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie.* Hamburg, 1934; *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie.* Hamburg, 1938.

Franke O. Geschichte des chinesischen Reiches. 4 Bde. Berlin, 1930—1948.

Granet Marcel. La civilisation chinoise. Paris, 1929 (deutsch: *Die chinesische Zivilisation.* München, 1976); *La pensée chinoise.* Paris, 1934 (deutsch: *Das chinesische Denken.* München, 1971).

Groot J. J. M. de. Universismus — Die Grundlagen der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin, 1918.

Grube Wilhelm. Geschichte der chinesischen Literatur. Leipzig, 1909.

Hackmann Heinrich. Chinesische Philosophie. München, 1927; *Der Zusammenhang zwischen Schrift und Kultur in China.* München, 1928; *Der Buddhismus.* 3 Bändchen. Tübingen, 1906.

Wilhelm Richard. Kung-tse. Stuttgart, 1925; *Kung-tse und der Konfuzianismus.* Berlin, 1928; *Chinesische Philosophie.* Breslau, 1929.

Zenker E. V. Geschichte der chinesischen Philosophie. 2 Bde. Reichenberg, 1926—1927.

Приложение

Генри Борель

Wu-Wei

Новелла, основанная на философии Лаоцзы

Предисловие

Эту новеллу, основанную на учении Лао-Тзе "Wu-Wei", то есть непротивлении, нельзя рассматривать ни как перевод этого учения, ни даже как свободное переложение его. Я старался в ней только не отойти от истинной сущности этого учения и дал прямой перевод лишь его главным мыслям, все же остальное составляет мое собственное переложение тех немногих принципов, которые были высказаны Лао-Тзе. Мое понимание слов "Тао" и "Wu-Wei" совершенно различно от понимания их большинством из синологов (как, например, Станислава Жюльена, Джеймса и Легга¹⁾), которые перевели учение "Тао-Тех-Кинг". Но я не буду делать по этому поводу каких-либо объяснений для оправдания себя. Пусть каждый сам судит, имеет ли основание и правильно ли мое понимание.

В коротко и просто изложенной книге Лао-Тзе очень мало заключается фраз, которые можно было еще сжать для их чистого первоначального значения (значения, которое совершенно различается от значения тех же самых слов в других трудах)* и, это малое — настоящее Евангелие. Она не содержит в себе трактата по философии, но просто передает только те истины, которыми Лао-Тзе руководствовался в своей философии, изустно передаваемой. Она не дает ни формул и никакой системы, но передает только сущность этой философии. Этой сущностью проникнута моя работа, хотя она совсем и не представляет перевода Лао-Тзе. Таких метафор, как у меня, — срав-

* Например, у Конфуция.

нений с пейзажем, морем, облаками — в труде Лао-Тзе совершенно нет, и ничего он не говорит отдельно об искусстве или любви. Излагая свои мысли о них, я передал мысли и чувства, инстинктивно родившиеся во мне при чтении глубоко проникновенной философии Лао-Тзе. Следовательно, в этой работе содержится — бессознательно — больше собственного, но тем не менее она проникнута мыслями и чувствами, вызванными словами Лао-Тзе.

Пользовался я только китайскими источниками — и очень немногими. Позже, когда я прочитывал некоторые английские и французские переводы, я был изумлен, найдя их так мало проникнувшимися сущностью этого учения и постигшими его.

Я остаюсь верным своему собственному пониманию учения Лао-Тзе и ничего не могу изменить в этой работе, так как чувствую истину его в моей душе, как ясное и непосредственное верование.

Генри Борель

Глава I

"Тао"

Я остановился у храма Shien Shan на одном из островков в Китайском море, находящегося в расстоянии нескольких часов от городка Нэ-То.

Со всех сторон он был окружен горами; их тонкие очертания прерывались только на западе. На востоке же ослепительно сверкало бесконечное пространство океана, а на одной из прибрежных скал, высоко над ним, в тени громадных деревьев Будды, стоял храм.

Очень редко кем посещался островок; иногда только, угрожаемые подымающимся тифоном, рыбаки бросали здесь якорь, если уже потеряли надежду достичь вовремя какого-нибудь ближайшего городка. Никто не знал, почему храм был построен в таком пустынном месте; но течение веков установило его священное право на существование. Изредка заезжали сюда иностранцы; постоянными же жителями была только какая-нибудь сотня бедняков, которая жила здесь просто потому, что здесь жили их предки.

Я приехал сюда в надежде найти образованного, сведущего человека, от которого я мог бы кое-что разузнать. Но напрасно

искал я в течение года по всем соседним храмам и монастырям серьезно образованных священников, которые могли бы мне поведать о том, чего я не мог узнать из книг, специально изучающих китайские верования; я видел только тупые и невежественные существа, которые преклонялись пред идолами, совершенно не постигая их символического значения, и читали чуждые им "Sutras"², не понимая из них ни одного слова.

Все свои научные сведения я почерпал до сих пор из небрежно переведенных работ, снабженных еще худшими, — чем те, которыми я пользовался в китайской литературе, — толкованиями ученых европейцев.

Но, услышав как-то от одного старого китайца о "мудреце храма Shien Shan", как о глубоко сведущем во всех тайнах Неба и Земли, я хотя и без особых, правда, уже упований, помчался разыскивать его.

Храм Shien Shan ничем особенно не отличался от всех других, которые я видел раньше. Такие же грязные священники празднично шатались по лестницам в своих пыльно-серых одеяниях и останавливали на мне свои взгляды с тупым любопытством. В памяти невольно восставали образы "Kwan-Jin"³ и "Sakya-muni" и "Sam-Pao-Fu", светлые под всей этой грубой подделкой, искажающей их первоначальную красоту. Пол храма был покрыт грязью и сором, всюду валялись огрызки апельсиновых корок и сахарного тростника. Душный, спертый воздух стеснял дыхание... Я обратился к одному из священников, сказав: "Я хотел бы посетить мудреца-философа. Не здесь ли живет этот старый отшельник, который известен под именем "Лао-Тзе"? С удивлением на лице он мне отвечал: "Лао-Тзе живет на самой верхушке горы, над пропастями. И он не любит невежественных иностранцев".

Я его спокойно переспросил: "Не сведете ли вы меня к нему, Bikshu⁴, за доллар?" На его лице появилась жадность, но он покачал головою, сказав: "Я не смею, ищите его сами".

Другие священники усмехнулись и предложили мне чаю, в надежде на "взятку". Но я оставил их, решив один взобраться на гору. В какие-нибудь полчаса я достиг ее верхушки, где нашел маленькую квадратную хижину из камня. Я постучался в дверь и очень скоро услышал звук снимаемого засова, и через минуту мудрец-философ стоял передо мной, проницательно глядя на меня.

Чувство какого-то просветления охватило меня; великое, тихое сияние осенило меня при виде этого старика, прямо и строго стоявшего передо мной. Выражение его лица было

полно спокойствия, которое гармонировало с покоем вечера, с шелестом деревьев, с тихим блеском луны; вся его осанка дышала такою мощью, такою же безыскусственной красотой и непосредственностью, как окружающие нас горы или несущиеся над нами облака. Он освещал весь пейзаж, как может освещать все своим тихим сиянием душа, полная молитвенных воззваний. Под его, всего меня пронизывающим взглядом моя ничтожная жизнь открылась во всей своей мелочности. Ни слова я не мог произнести и в молчании чувствовал на себе его озаряющее меня действие.

Жестом, напоминающим движение поднимающегося цветка, он поднял свою руку и сердечно искренно положил ее мне на плечо и сказал — его голос звучал нежной музыкой, музыкой шелеста деревьев: "Приветствую тебя, чужеземец... Чего ты хочешь от меня, такого старого человека?"

— Я ищу учителя, — тихо проговорил я, — я ищу путь к человеческой праведности. Я долго искал эту прекрасную страну, но все люди как будто вымерли, а я так же жалок, как и всегда.

— Ты заблуждаешься в этом, — сказал мудрец, — совсем не надо так усердно стремиться быть праведным. Не стремись к этому, или ты никогда не достигнешь истинной мудрости. Слышал ты историю Желтого Императора⁵, как он нашел потерянную им чудную жемчужину? Я расскажу ее тебе. Путешествуя по северному берегу Красного моря, Желтый Император однажды взобрался на вершину горы Куен-Лунь. Спускаясь к югу, он потерял свою чудную жемчужину. Пытаясь найти ее, он обратился к своему разуму, но эта попытка ничего ему не дала. Он обратился к своему красноречию, но и оно оказалось бессильным. Наконец, он обратился к Ничто, и Ничто открыло ему ее местонахождение. "Как это удивительно! — воскликнул Император, что Ничто помогло мне открыть ее! Понятна ли для тебя, юноша, эта история?"

— Я думаю, — отвечал я, — что жемчужина — это его душа. Знание, зрение и речи скорее затемняют душу, а не освещают ее; только в тишине совершенного покоя к Императору могло вновь возвратиться сознание его души... Не так ли, Учитель?

— Да, ты верно ее понял... Эта прекрасная легенда передана нам Чуанг-Тзе, учеником величайшего китайского философа Лао-Тзе. Не Конфуций и не Менций, а Лао-Тзе положил в этой стране начало чистой мудрости. Он — величайший из мудрецов, а Чуанг-Тзе был его апостолом. Иностранцы, я знаю, тоже

питают перед Лао-Тзе известное почтительное удивление, но, я думаю, мало кто из вас знает, что он был одним из самых чистейших существ, которые когда-либо жили на земле... Читал ли ты "Тao-Teh-King"? И размышлял ли ты, хотел бы я знать, над значением слова "Тao"?

Я просил его разъяснить мне.

— Я думаю, что могу с тобой говорить об этом, — сказал он. — Так как в твоих глазах я читаю не простое любопытство, но искреннее желание мудрости, которое исходит из чистого стремления твоей души... Ну так слушай: "Тao" — это совсем не то, что вы на Западе подразумеваете под словом "Бог". Тao — это Единство всего, начало и конец. Оно обнимает все вещи, и все вещи возвращаются к Нему... Свою книгу Лао-Тзе начал начертанием слова "Тao". Но то, что собственно обозначено этим словом — Наивысшее, Единство всего — не может быть выражено никаким словом — именно потому, что в нем заключается все. Значение вашего слова "Бог" — ему тоже не соответствует. "Wu" — Ничто — это есть Тao; это — абсолютная Реальность — без начала, без конца, а так как мы не можем ее постигнуть, то она и является для нас Ничто. То, что мы в состоянии постигнуть, то, что для нас является относительной реальностью, — есть только подобие истины. Сама же истина превосходит человеческое понимание, так как отражает Абсолютную Реальность, из которой все исходит и к которой все возвращается. Вещи же, для нас существующие реально, не есть вещи "сами в себе". То, что мы называем Бытием, — на самом деле Не Бытие, а то, что мы называем Не-бытием, — есть Истинное бытие. Следовательно, мы пребываем в неведении: то, что мы воображаем реально существующим, — не реально, хотя и исходит из Реального, так как Реальное включает в себе все. Все — и Бытие и Не-бытие — составляет Тao. Однако всегда надо помнить, что Тao — только слово, только возможное обозначение того, чего не способен выразить человеческий язык, и что "идея в своей сущности не передаваема". Все, что дорого для наших чувств, все стремления нашего сердца — не реальны. Тao же есть родоначальник и Неба, и Земли. Единство рождает Дух, Двое — Трех, Трое же рождает миллионы. А миллионы вновь возвращаются к Единству. Вот, если ты совершенно поймешь это, то, это значит, юноша, что ты уже прошел первые ворота по пути к Мудрости. Ты должен понять, что Тao источник каждой вещи: деревьев, цветов, птиц; моря, пустыни и гор; света и тьмы; жара и холода; дня и ночи; лета и зимы и твоей собственной жизни... Миры и океаны поглоща-

ются Вечностью. Человек является из тьмы, смеется в сиянии света и исчезает. Но во всех этих изменениях проявляется Единство: Тао пребывает в каждой вещи. Твоя душа на самой высшей ее ступени есть Тао... Посмотри, юноша, на этот мир, широко расстилающийся перед нами?.. И он величавым жестом указал на океан.

Твердо и непоколебимо стояли горы, ясно вырисовываясь на фоне под тонким налетом света и воздуха, происходящим от расстояния; они стояли, подобно строгим мыслям, очищенным и как бы высвеченным сознательною силою. На одной из вершин, выделяясь в блеске света своею нежною листвою, стояло одиноко деревцо. Спускался вечер, чистый и нежный, и розовый отблеск, полный золотых грез, окутывал горы, очертания которых еще ясно рисовались на горизонте, мирною радостностью. Во всем чувствовалось тихое устремление и спокойное равновесие, как в очищенной атмосфере сознательной набожности.

Плавно колебалось море; скользящее, непрестанное и постоянное движение его напоминало о вечности. Мягко золотился парус маленькой лодки, незаметно подвигающейся все ближе и ближе... Такою ничтожною казалась она в сравнении с необъятным пространством океана, в котором она скользила так доверчиво и без всякого страха!.. Все вокруг дышало незапятнанной чистотою!

И я сказал с внезапным наплывом сильной радости:

— О, Учитель, я чувствую теперь, что то, чего я искал, пребывает во всем. И совсем не надо было искать далеко, так как оно заключается во мне! То, чего я жаждал, — разлито всюду, оно есть — я сам, оно — моя душа! Оно близко мне, потому что оно — мое собственное Я. Бог повсюду. Тао пребывает в каждой вещи!

— Да, да... но только не заблуждайся: хотя во всем, что ты видишь, и пребывает Тао, но Тао все-таки не то, что ты видишь перед собою, и ты не должен думать, что Тао может быть видимо для твоих глаз. Не Тао пробуждает радость в твоём сердце, не оно вызывает в тебе слезы, так как все твои переживания и чувства — относительны и не реальны. Но... ты стоишь еще у первых врат и заметил только первую искру зари, а потому я больше об этом ничего не могу тебе сказать... и это уже много, что ты мог познать Тао пребывающим в каждой вещи. Это сознание позволит тебе в твоей жизни стать более непосредственным и более доверчивым, так как, верь мне, в руках Тао ты находишься в такой же безопасности, как дитя в руках матери. Оно заставит тебя относиться ко всему серьезно и со-

знательно, так как все для тебя будет свято, и ты будешь чувствовать себя так же, как набожный священник, когда он находится в храме. Тебя не будут страшить никакие перемены, ни жизнь и ни смерть, так как ты будешь сознавать, что как жизнь, так и смерть исходят от Тао, и это так естественно, что Тао, которое проникало всю твою жизнь, будет пребывать в тебе и после смерти... Посмотри на пейзаж перед нами! Деревья, горы, океан — наши братья так же, как и воздух, и свет... Посмотри, как океан надвигается на нас! Как свободен, естествен и непорочен он в своем движении, так как он движется — "потому, что так должно быть"... Посмотри вон на то маленькое деревцо, которое наклоняется в нашу сторону! Заметь это безыскусственное устремление его молодых листочков!... Я должен сказать тебе теперь о Wu-Wei, то есть "не-противлении" или о "непроизвольном движении", лежащем в основе каждого твоего побуждения, исходящего от Тао. Человек тогда только истинный человек, когда его жизнь, — такое же свободное проявление его "я", как свободно движение океана или распускание цветка. В каждом человеке таится побуждение к такому самопроизвольному движению, исходящему от Тао и вновь возвращающемуся к Нему. Но люди становятся слепыми вследствие своих собственных чувств и страстей. Они действуют под давлением ожидаемого удовольствия, или желания, ненависти, или стремления к славе и богатству. Их движение стремительно и порывисто, их эволюция — это ряд бессознательных восхождений и тяжелых падений. Они слишком привязаны ко всему нереальному и жаждут слишком многих вещей в своем устремлении к Одному. Они чересчур заняты мыслью стать мудрыми и добродетельными — и это хуже всего. Они жаждут познать слишком многое...

Надо же лишь одно: возвратиться к тому источнику, из которого они вышли. В нас пребывает Тао. Тао есть покой. Только отрекшись от желаний — даже желаний праведности или мудрости, — можем мы достигнуть абсолютного покоя... Напрасны все стремления познать, что такое Тао! Напрасна эта яростная борьба из-за слов, в которых пытаются выразить Его и потом исследовать. Настоящий мудрец следует учению, которое не выражается в словах и не может быть ими выражено. "Те, кто знают Тао, — не говорят про Него, а кто говорит, тот не знает Его". И я тебе не могу сказать, что такое Тао. Ты сам откроешь Его, когда освободишься от всех страстей и стремлений и будешь следовать совершенно самопроизвольному движению без всякого неестественного ему противления. Тао мо-

жет быть достигнуто только движением, полным покоя, подобно движению великого океана, который движется не потому, что он сам так решил, не потому, что он полагает, что в этом заключается мудрость или добродетель, — он движется невольно, он бессознателен в своем движении. Таким же образом должен и ты приближаться к Тао, и когда ты вернешься к Нему — ты этого не будешь сознавать, так как сам уже будешь Тао.

Он кончил говорить, а его глаза, цвета небес, продолжали смотреть на меня с тихой и спокойной ласковостью.

— Отец, — проговорил я, — все, что ты сказал мне, прекрасно; так же прекрасно, как океан, и так же просто, как сама природа; но... ведь это не так-то легко для человека, эта недеятельность, это погружение его без всякого противления в Тао!..

— Не смешивай одного слова с другим, — заметил мудрец, "под непротивлением, — Wu-Wei, — Лао-Тзе не разумел общей недеятельности или слепой беспечности. Он разумел ослабление деятельности, исполненной земных интересов, ослабление желаний нереальных вещей и требовал усиленной деятельности в "реальных" вещах. Под этим непротивлением он разумел могучее движение души, которая стремится освободиться от власти своего тела, подобно птице, которая хочет вырваться из клетки. Он говорил о рождении в человеке внутреннего пробуждения — силы, которую мы получаем от Тао и которая нас вновь влечет к Нему. И, верь мне: движение это так же естественно, как движение облаков над нами!"...

Высоко над нашими головами медленно плыли по голубому небу золотистые, блистающие своей чистотой, как пронизанные чувством высокой святой любви, облачка. Тихо, тихо они подвигались вперед, направляясь в сторону океана.

— Еще минута — и они исчезнут, потонут в бесконечности неба, — сказал отшельник, — и ты ничего не увидишь над собою, кроме вечной синевы... Так, добавил он, и наша душа погружается в Тао"...

"О, моя жизнь полна греховности", — воскликнул я; "Я отягчен темными желаниями и пребываю во мраке неведения; в таком же мраке пребывают и все мои ближние!.. Разве может "такая" жизнь подняться к небесам своей чистой сущностью и вознестись к Тао?! Она так обременена злом, что, конечно, должна упасть назад в грязь".

Но с милой сердечной улыбкой мудрец возразил: "Не думай так, не думай так! Ничто не может уничтожить Тао в человеке, Оно сияет в каждом из нас неумирающим светом нашей души.

Зло, существующее в человечестве, вовсе не так велико и могущественно. Вечное Тао пребывает во всех; Оно пребывает также в злодеях и людях, преданных разврату, как и в философах и поэтах. У всех в глубине их душ кроется неистощимый клад, а потому никто не лучше другого. Никто не больше другого достоин любви, и ты не имеешь права одного благословлять, а другого проклинать. Каждый равен другому в своей сущности, как две песчинки на этой скале. Нет никого, кто бы ни достиг Тао веками, так как все носят Тао в глубине своей сущности. Грехи людей иллюзорны и обладают расплывчатостью пара. Дела их имеют лишь кажущуюся очевидность; и их слова улечиваются, как легкие сновидения. Никто не может быть ни "дурным", ни "хорошим". Неизбежно все влекутся к Тао... как вон та капля воды в неизмеримый океан. Разница только в том, что у одних это происходит медленнее, чем у других. Но — несколько столетий... что они значат перед вечностью!.. А тебя, бедный мой, ужасает твоя греховность?! Но разве ты ее считаешь сильнее Тао? Ты чересчур стремишься к добродетельной жизни, а потому каждую свою ошибку преувеличиваешь. Ты хочешь видеть совершенную добродетель и в тебя окружающих людях, а потому их греховность тебя так несоразмерно удручает. Но все это иллюзия. Тао есть ни добро, ни зло. Тао есть Абсолютная Реальность. Только одно Тао "есть"; жизнь же всех нереальных вещей — это жизнь, основанная на ложных контрастах и отношениях, она не имеет самостоятельного бытия и вовлекает нас в великий обман. Итак, ввиду всего вышесказанного, не стремись быть добродетельным и не считай себя дурным. Ты должен только стремиться к Wu-Wei; то есть непротивлению и свободному следованию своему "я". Не существует ни дурного — ни добродетельного, ни малого — ни великого, ни низкого — ни высокого. Но только тогда ты действительно "будешь", когда, в обыденном смысле, ты как будто не будешь, потому что отречешься от всего кажущегося, от всех желаний и стремлений, а вследствие этого и двинешься бессознательно, следуя лишь своему внутреннему побуждению. И это единственное истинное жизненное начало, это свободное, непротивящееся движение к Тао будет легко для тебя и бессознательно, как таяние этого маленького облачка над нами"...

...Меня охватило внезапное чувство свободы; это не было чувством радости или счастья, но скорее тихим чувством какого-то расширения — раскрытия моего духовного горизонта.

— Не стремись так жадно к мудрости! — продолжал философ. — Не стремись познать слишком многое; только одно, что

ты должен развивать в себе, — это интуитивное познание, потому что познание, вытекающее из неестественного для человека противления, только отклоняет его от Тао. Не старайся познать всего того, что имеет какое-либо отношение к людям и вещам, тебя окружающим, ни того, — и это в особенности, — что касается их отношений и несогласий. А главное, не ищи так жадно счастья и не падай духом перед каждым бедствием: ни то и ни другое не реально, ни радость, ни страдание. Тао не был бы Тао, если бы мы могли Его вообразить себе, как страдание или радость, как счастье или горе, — Тао есть Единое Все и в Нем не может существовать никакого разделения. Вот послушай, как это просто выразил Чуанг-Тзе: "Высочайшая радость не есть радость". И страдание тоже не будет для вас страданием! Не думай о нем, как о реальной вещи, как о существенном элементе жизни. Страдания, которые ты чувствуешь теперь, исчезнут в один прекрасный день, как исчезают туманы на горах, потому что ты поймешь тогда, как естественны и свободны все факты существования; и все великие проблемы, которые носили для тебя печать тайны и темноты, поймутся благодаря Wu-Wei, этому совершенно ясному, не представляющему никакого затруднения основанию всего чудесного для нас. Все исходит от Тао и составляет просто часть великой системы, вытекающей из этого единственного начала. Следовательно, тогда уж ничего не будет иметь власти, ни огорчать, ни радовать тебя. Ты не будешь ни смеяться, ни унывать... Но... ты смотришь на меня с недоверием, ты находишь меня слишком суровым и холодным?.. Ты ошибаешься в этом, и когда ты достигнешь большого совершенства, ты поймешь, что именно "это" и означает быть в полной гармонии с Тао. При виде того, что называется страданием, ты будешь знать, что оно должно прекратиться, так как оно не реально; а то, что называется "радостью", осознается нами, как очень примитивное и иллюзорное, зависимое от времени и обстоятельств чувство, которого кажущаяся очевидность обуславливается лишь контрастом со страданием. При виде "добродетельного" человека ты только найдешь, что это вполне естественно, что он сделался таким, а не иным, и тебя охватит сознание того, насколько он будет прекраснее тогда, когда он не будет из себя представлять "сердечного" и "добродетельного". И на "злодея" ты посмотришь тогда с тем же спокойствием и без особого какого-либо страдания или неприязни, так как ты будешь сознавать свою близость к нему по пребывающему в нем и в тебе Тао, которого никакая греховность не в силах уничтожить. Тогда, — как

только ты достигнешь, наконец, Wu-Wei, то есть непротivления в истинном значении этого слова, — все окажется в гармонии с тобой, и твоя жизнь будет протекать так же спокойно и естественно, как движется этот неизмеримый океан перед нами. Тогда ничто не нарушит твоего покоя. Твой сон не будет отягчен сновидениями, а твое самосознание будет свободно от всех забот. Ты осознаешь Тао во всех вещах, почувствуешь единение со всем существующим и будешь глядеть на всю окружающую тебя природу, как на нечто родственно-близкое тебе. Спокойно перенося все изменчивые превратности дня и ночи, лета и зимы, жизни и смерти, ты достигнешь наконец Тао, в котором не существует никаких перемен и откуда некогда ты вышел таким же чистым, каким ты возвратишься снова.

Несмотря на ясность всего, что он мне говорил, несмотря на то глубокое доверие, которое возбуждали во мне его слова, я чувствовал, что жизнь, как она есть, еще страшно дорога мне, а перед смертью — при одной мысли, что я могу потерять своих близких, мою жену, моего ребенка, — я чувствовал ужас. Смерть казалась мне полной мрака и отчаяния, а жизнь такой радостной — с ее солнцем, с ее зеленеющими и цветущими полями!.. И я ему это высказал.

— Это потому ты так чувствуешь, — ответил он, — что в тебе еще нет понимания совершенной необходимости смерти, которая одинаково реальна с жизнью. Ты слишком много придаешь значения телу и представляешь себе ту глубокую могилу, в которую оно будет положено. Но это чувство похоже на чувство пленника, пред которым внезапно открыли настежь двери темницы, но который боится оставить ту келью, в которой он жил так долго. Ты смотришь на смерть, как на противоположность жизни; но и та и другая — нереальны и представляют из себя только некоторые перемены в кажущейся действительности. Твоя душа должна оставить родное ей море жизни и пуститься в чуждый ей океан, и это пугает тебя. Но ведь твоя душа — единственно реальное в тебе, — никогда не прекратится, а потому и твой страх не может относиться к ней; он должен быть побежден тобой навсегда, или, еще лучше, если это делается само собою, когда ты станешь старше и будешь следовать свободному, естественному движению, приближающему тебя к Тао.

Тогда ты также перестанешь и плакать о тех, кто достигает своей истинной отчизны раньше тебя и с которыми ты — не сознавая уже того — соединишься когда-нибудь; не сознавая

того, говорю я, так как тогда ты уже ничего не будешь противопоставлять себе...

— Но — это ужасно! — возразил я. — Такая мудрость вселяет в меня страх! Если бы я достиг такой мудрости, то вся эта жизнь мне показалась бы бессодержательной и пустой!

— Она такова и есть, — спокойно, без всякого оттенка грусти в голосе ответил мне старик. — И люди полны обмана, как и сама жизнь. Никто не знает ни самого себя, ни своих ближних; хотя каждый похож на другого. То, что мы называем жизнью, не существует как реальность.

Я молчал, безнадежно вперив свой взор в надвигающиеся сумерки. Горы спокойно дремали в нежном мерцании ночных туманов, которые кротко, как дети, покоились под широким небесным сводом.

Под нами неясно мигали красноватые огоньки. Доносился печальный звон, заунывный звук флейты аккомпанировал ему. Глубокою тьмою окутался величественный океан; разносясь несметное число раз по его широкому пространству, звуки то усиливались, то постепенно замирали.

Щемящее чувство тоски овладело мною, мои глаза наполнились слезами, но с пламенной настойчивостью в голосе я воскликнул: "Но... дружба?! Но — любовь?!" Он повернулся ко мне. В темноте я не мог различить выражение его лица, но глаза его светились удивительною нежностью, и он тихо проговорил:

— Это — самые прекрасные вещи в мире с самого его зарождения. Они — первый проблеск Тао внутри нас. Но настанет день, когда ты их будешь так же мало сознавать, как мало сознает река свои берега, когда она изливается в бесконечный океан. Только не думай, что я советую тебе искоренить любовь из твоего сердца, так как это значило бы противиться Тао. Нет, продолжай любить то, что ты любишь, и не думай, что любовь может служить тебе препятствием на твоем пути. Уничтожать любовь в своем сердце было бы очень неправильным и грубым действием, которое тебя отодвинуло бы еще далее от Тао, чем когда-либо ты был. Я хочу сказать только, что настанет день, когда любовь исчезнет сама собою, без твоего ведома, и что Тао не есть то, что называют любовью. Но не забывай, что, насколько я желаю тебе добра и насколько это может послужить тебе, я говорю тебе о самом наивысшем и наиглубочайшем, а если бы я стал говорить тебе об этой жизни и людях, я бы сказал: "Любовь выше всего"... но кто уже приблизился вновь к Тао, для того она является прошлым и забытым чувством"...

Было уже поздно, и он предложил мне переночевать. Медленно, шаг за шагом, спускались мы с горы. Он заботился обо мне, как о ребенке, освещал мой каждый шаг и следил за всеми моими движениями.

Когда мы спустились, он мне указал на маленькую комнатку для приезжающих, принес мне подушку и одеяло. На все выражения моей благодарности он только спокойно посмотрел на меня; как океан, глубок был его взгляд, как ночь, был он сам тих и ласков. Он улыбнулся мне светлой улыбкой и, ничего не сказав, оставил меня.

Глава II

Искусство

“Что такое искусство?” — спросил я старика отшельника.

Мы сидели у склона горы в тени нависавшего над нами утеса. Перед нашим взором тихо колебался океан — бесконечное, сверкающее под лучами солнца пространство, по которому плавно двигались паруса, казавшиеся золотыми; белые чайки стремительно носились над ним то туда, то сюда, широкими кривыми линиями, а по синеве небес величественно плыли неустанные и медлительные в своем движении белоснежные облака.

“Искусство должно быть такою же естественною деятельностью человека, как и движение океана, птиц, облаков”, — ответил он мне. “Понять и почувствовать это тебе будет легче, чем Тао, так как если ты внимательно взглядишься во все окружающее — землю, облака, атмосферу, — то поймешь, что в них заключается ключ к разумению истинного искусства. Поэзия, как и красота, явилась вместе с зарождающимися небом и землею. Солнце, луна, розовые зори и их туманы по утрам и вечерам... все эти непостижимые, чудесные перемены — великие явления природы, для которых у нас недостает ни красок, ни слов. В основе всякого явления лежит звук, который рождается от движения, то есть каждый звук подразумевает уже некоторое движение, которое произвело его. Величайшие из звуков — это ветер и гром... Если прислушаться к шуму горного ручья, бегущего по камням, то в его звенящем движении можно уловить звуки, высокие и низкие, отрывистые и длительные, которые составляют биение его сердца, хотя и не совсем согласное с законами музыки, но все же обладающее известным ритмом и системой. Это — непосредственная музыка природы, в основании ее лежит движение.

Движение человеческого сердца в наивысшем его состоянии — когда огонь вдохновения достигает своего напряжения — претворяется в звуки. Разве не на этой чудесной метаморфозе основано творчество слова?”

— Значит, поэтическое творчество — это претворение исходящих из сердца звуков?

— Да, и это делается совершенно естественно.

Сама природа — великий поэт, и все в ней полно поэзии. И именно вследствие ее непосредственности, она так ясна и непреложна. Где бьет истинный родник, там непосредственно рождаются и звуки, претворяющиеся в поэмы. Только те звуки, которые рождаются сами собой — согласно Непротивлению, — создают истинную поэзию, а не те, которые создаются искусственно. Очень многие — о, как многие! — искусственным напряжением усиливают звуки, но это — не поэты. Истинных поэтов очень мало; творчество их непосредственно и обладает музыкальной ритмичностью, оно величественно, как рокот ручья среди скал, как грохот грома среди туч, и полно нежности, как легкое накапывание вечернего дождя, как тихое дуновение летнего ветерка... Прислушайся внимательно к плеску волн у наших ног! Разве не поют они какую-то чудесную песню? Разве это не настоящая поэма, не настоящая музыка?.. Вглядись в неустанное движение волн, как они колеблются — одна за другой — одна выше другой — все вперед и вперед — все дальше и дальше, — как возвращаются вновь, чтобы еще и еще раз исчезнуть в музыке своего плеска!.. Чувствуешь ты ритмичность их устремления?.. Подобно океану, величествен и непосредствен должен быть поэт! Побуждение к творчеству у поэта, как и у океана, должно исходить от Тао, и так же спокоен, податлив и послушен, как дитя, должен он быть в своем устремлении! Велик океан, велик поэт, величие же Тао для нас непостижимо!”

Он замолчал, прислушиваясь и весь, казалось мне, проникаясь музыкой океана.

Я много раздумывал над его словами о Тао, мне казалось, что его величественная и возвышенная философия может губительно отозваться на артисте и что я сам, отдавшись этой мудрости, сделаюсь неспособным к поэтическому вдохновению и к безыскусственно-детскому восприятию красоты...

Но вот, я видел, он сам, этот мудрец-философ, стоял тут в полнейшем экстазе, как будто впервые лицезрел красоту океана; благоговейно и с сияющими глазами он прислушивался к ропоту волн...

"Не прекрасно ли это? — все повторял он. — Не прекрасны ли эти звуки, исходящие от Тао — тишайшего? Не прекрасно ли это сияние, которое светит от Тао — не светящегося?.. это музыка слов — поэзия, которая рождается от Тао — безмолвного? Разве не окружены мы вечной тайной, которая превратится для нас когда-нибудь в совершенную истину?"...

Мы долго молчали. Действительная непосредственность всего окружающего охватила меня... но я неуверенно спросил его: "Но ведь, конечно, петь и создавать поэмы, стихи для нас не так-то легко, как потоку греметь среди скал!.."

Разве не должны мы для этого сперва несколько заняться и попрактиковаться в этом искусстве и изучить все стихотворные формы, так как это является в нас скорее волевым действием, а не произвольным движением, как в природе?"

Мой вопрос его несколько не затруднил, и он мне сейчас же ответил: "Будь уверен, что важно только одно: действительно ли бьет в человеке тот ключ, из которого может исходить творчество, или же нет? Таится ли внутри его чистое побуждение, вытекающее от Тао, или же побудительной причиной к его творчеству является не только красота? Если в нем "бьет" этот ключ, то он поэт, если же нет — то нет."

Собственно говоря, как ты можешь это себе представить теперь, с высшей точки зрения, все люди — поэты, так как, я уже говорил тебе об этом, в каждом человеке таится свойственное ему самобытное побуждение, вытекающее и вновь возвращающееся к Тао.

Но дело в том, что очень редко в ком это побуждение ясно и строго определено, очень редки люди, одаренные постижением высших откровений красоты, благодаря которым их жизненное течение, вообще такое ограниченное, устремляется в безграничную Вечность. Жизнь обыкновенных людей подобна потоку, текущему по топкой почве среди чахлая растительности, а жизнь поэтов подобна чистому потоку, стремящемуся среди пышных красот природы в бесконечное пространство океана... Но я перестану говорить тебе символами, они могут быть тебе не совсем ясны... Ты хочешь знать, должен ли тот, кто обладает истинным поэтическим вдохновением, все-таки несколько попрактиковаться в своем искусстве, или же может он всецело повиноваться своему непосредственному побуждению, как и все движения природы? Конечно, последнее — во всяком случае: юноша — поэт, принявшийся было за изучение стихотворных форм во всем их разнообразии, сейчас же найдет естественную для своего творчества форму, так что дальнейшее изучение их

уже будет излишним. Его поэзия проявится в данной прекрасной форме просто потому, что всякая другая будет ей чужда. Вот в этом-то и заключается действительное различие между истинным поэтом и любителем: поэт поет свои песни произвольно, побуждаемый к тому внутреннею силою, и затем уже, проверяя их, он найдет их правильно и ритмически выразившими его внутреннее побуждение; между тем как последний, избрав раньше какую-либо стихотворную форму из известных художественных образцов, будет стараться придумывать ряды слов согласно этой форме. Слова же поэта — это произвольное излияние своей души. Если видеть вещи в их истинном значении, то в поэзии ведь не существует постоянных каких-либо и раз навсегда закрепленных форм, для нее нет законов; песни, льющиеся непосредственно из самого родника, скрывающегося в глубине истинного творчества, — льются свободно и разрушают все границы человеческих измышлений. Одному закону следуют они: не признавать никаких законов!.. Не находишь ли ты это, мой юный друг, слишком смело сказанным? Но ведь ты должен помнить, что я сужу не с обыкновенной точки зрения, а исходя из понятия Тао и что я признаю, что истинных поэтов очень, очень мало. Ведь, вообще, людей совершенно искренних и чистых, как сама природа, чрезвычайно мало. Или, может быть, ты думаешь, их много на твоей родине?"

Этот неожиданный вопрос смутил меня, и я молчал, стараясь угадать его цель, и так как было трудно ответить, то я задал ему другой вопрос: "Великий Учитель, я не могу ответить раньше, чем ты не разъяснишь мне более: зачем поэт создает свои поэмы?"

Он, казалось, очень удивился этому вопросу, он повторил его, как бы сомневаясь, правильно ли он его расслышал: "зачем поэт создает свои поэмы?"

"Да, учитель, зачем?"

Тогда он чистосердечно засмеялся и спросил: "А зачем океан шумит? Зачем птица поет? Можешь ты на это ответить, мой сын?"

"Они это делают, потому что не могут этого не делать, просто потому, что должны дать выход своей природе, потому, что они следуют "Непротивлению"..."

"Да, верно... а чем же поэт отличается от них?"

Я несколько помедлил, раздумывая над вопросом, а потом ответил: "Он может, по моему мнению, отличаться от них. Он, проявляя в поэме свое дарование, может задаваться целью создать что-нибудь новое или обогатить поэзию, если ее нет

или она падает. Это может быть одним из его мотивов, — бессознательным мотивом; но, кроме того, он может петь свои песни, имея в виду собственную славу, — из-за честолюбия, из-за желания увидеть себя увенчанным лаврами, добиться благосклонных улыбок прекрасных, милых девушек, усеивающих его путь цветами”...

Отшельник меня остановил: ”Должно себе точно уяснить и не принижать понятия, священного для многих. Люди, про которых ты говоришь, — совсем не поэты. Истинный поэт поет потому, что ему поется, он не задается никакой определенной целью, или же он не истинный поэт”...

”Но, отец, — возразил я, — может же поэт, который, предположим, поет как птица, чувствовать удовольствие, заслужив лавры и розы? И может же он испытать ревнивую антипатию к тем, кто достиг той чести, которой он считает достойным себя?.. Или он должен подавить побуждения своей души и признать за прекрасное то, что дурно, пренебрегши тем, что он сам определил, как красоту? Разве может он надеть на себя лицемерную маску — или может он продолжать держаться своего особого мнения, навлекая этим на себя обвинение в оригинальничанье? Имеет ли он право поставить себя выше общего уровня? Или он должен остановить те руки, которые хотят аплодировать ему?.. Что ты ответишь на это? Ведь это все не может быть приложимо ни к малым птичкам, ни к великому океану?”

”В твоих вопросах, мой юный друг, заключается тот ответ, который я ждал от тебя, — сказал философ. — Эти твои вопросы показали мне, что и на твоей родине не много истинных поэтов в том чистейшем, высшем значении этого слова, которое разумею я. Истинный поэт всю душу вкладывает в свое искусство, он любит его, как свое второе ”я”, и не может смотреть на него, как на средство к приобретению скоропреходящих земных наслаждений. Видя людей и все вещи — их сущность и взаимные отношения — так ясно, как если бы ему была доступна сама природа Тао, истинный поэт претворяет в действительность то, что другие люди чувствуют очень туманно и неопределенно... Как же он может ожидать, чтобы его непосредственное творчество было бы понято туманным мышлением большинства? И разве он может таить в своем сердце чувство неприязни или раздражения к этому большинству, которое его не может понять? Может ли он чувствовать какое-нибудь удовольствие, если это большинство начало бы его хвалить?.. Он видит, что данное положение вещей естественно

вытекает из взглядов большинства и что отношение этого большинства к нему — естественное течение вещей, причину которого он ясно сознает, а потому он и не приходит в отчаяние, если его не слушают, и не чувствует радости, если его хвалят. Нельзя даже сказать, что он равнодушен к общественному мнению, просто оно не касается его. И поет свои песни он ведь не для толпы, а просто потому, что ему поется. Он равнодушен и к критике и к тому, пользуются ли его произведения успехом или на них не обращено внимания. Ведь "высшее честолюбие не есть честолюбие"*. Но... не правда ли, я говорю для тебя такие странные вещи, которые и во сне не могли бы тебе присниться? А между тем я говорю чистейшую истину, такую же простую и естественную, которою проникнуты и этот пейзаж, и океан. Живя все время среди напряженной деятельности твоих сограждан, ты не видал истинной непосредственности. Ты так много слышал о "славе", "заслугах", "уважении", "художниках" и "бессмертии", что ты уверился в их необходимости и действительности. А между тем во всем этом так много внешнего и недействительного!.. Те, которых ты считаешь поэтами, может быть, действительно могли быть ими, но вследствие своих заблуждений, они не последовали тому побуждению, непосредственно вытекающему от Тао, которое являлось их жизненным предназначением, а потому и не сделали тем, чем могли стать, и, будучи увлечены общей банальной жизнью, начали действовать, руководствуясь, может быть, только более энергично, общими побуждениями. Вот что я вывел из твоих вопросов.

Эти люди являются действительными поэтами только на то время, пока и насколько они действуют непосредственно, так как малейшее отклонение от непосредственного побуждения уже убивает истинное творчество.

Существует только один правильный путь: простой и чистый, как сама девственность, и не уклоняющийся ни в какую сторону, как прямая линия. Это — самобытность; всякое отклонение от нее есть уже не истинное творчество. Путь по прямой линии, никуда не уклоняющейся и не имеющей скрытой извилины, это — свободное неустанное устремление в бесконечность.

Таким образом, собственно говоря, никакие обстоятельства не могут обратить истинного поэта в жертву общественных условий. В истории как твоей, так и моей страны упоминаются поэты, которые умерли от отчаяния, не будучи признанными

* Из "Nan Hwa King", гл. XVIII⁶.

своими современниками или которые считали свою жизнь повестью о незаслуженных обидах. Я видел всегда в них много искусственного пафоса и убежден, что к ним нельзя применить название действительно великих. Я говорю, конечно, не только о художниках слова, но вообще о всех художниках... Я мог бы тебе показать вещь, — закончил он, — сделанную одним истинным и непосредственным в своем творчестве художником, каким должен бы быть каждый человек... Пойдем со мной”.

Он ввел меня в маленькую комнату своей хижины — келью с белыми стенами, без всякой обстановки, кроме кровати, столика, заложеного книгами, и нескольких стульев. Отворив дверку в стене этой кельи, он достал оттуда деревянный сундучок и, неся его так заботливо, как если бы это был священный предмет или маленькое дитя, осторожно поставил его на пол, открыл крышку, вынул оттуда ящичек темно-красного дерева и поставил его на стол.

”Обрати внимание, — сказал он, — прежде всего на этот прекрасный ящичек: прекрасная вещь и храниться должна в прекрасном месте. Этот ящичек всегда закрыт... не скрывается ли в этом верная мысль: прекрасное должно быть сокрыто от глаз профанов... Но перед тобою я его открою!” И дверцы ящичка отворились настезь: на подкладке из нежно-голубого шелка лежала фарфоровая, блестящая, разливающая вокруг себя удивительное сияние, фигура Buddha Kwan Jin'a⁷, сидящего на лотосе, который, скромно распутившийся, стройно и грациозно воздымался из бурно кипящих волн.

”Понимаешь ты возвышенную непосредственность и всю красоту этой вещи?” — спросил он меня с бесконечно глубокою нежностью в голосе. ”Не является ли эта фигура действительно воплощением совершенного покоя? Посмотри, как ясно выражение его лица, как оно удивительно нежно и в то же время, как оно напряженно самоуглубленно с этими опущенными веками глаз, устремленными в бесконечность!.. Вглядишься в этот нежный овал щек и выражение рта... в этот высокий изгиб бровей и заметишь чистый блеск жемчужины, подвешенной на его лбу, которая является символом души, стремящейся из тела ввысь! Заметь, как немногосложны линии, рисующие положение его тела! Какой бесконечной любовью и состраданием преисполнено движение его левой руки и сколько невыразимой святости в движении правой с двумя, как бы приглашающими слушать проповедь, поднятыми пальцами!.. Как красиво положение его ног, спокойно скрещенных на лепестках лотоса! Какой величественною строгостью и сдержанностью проникнута вся фигура до

самых этих нежных пяток ног, согнутых с таким утонченным благородством... Не вся ли сущность Буддизма выражена в этом простом изображении, не все ли сокровенное значение его?.. Не полно ли абсолютным покоем положение этой фигуры, погружающейся в созерцание вечного? Не совершенная ли любовь к миру выражена этим простым наклоном руки?.. И при этом, — представляешь ты себе, сколько лет должен был работать художник над своим грубым материалом, чтобы достигнуть такой чистоты линий и воздушности? Этот грубый материал — клей, песок, глина — художник преобразовал посредством тонкого и гармоничного сочетания с драгоценными камнями, жемчугом и яшмой в нечто очень ценное и воплотил в нем возвышеннейшую идею, причем символом рассвета, который представляло для человечества учение Будды, является мерцание этого снежно-белого фарфора, имеющего в себе розоватый отблеск: оно напоминает игру утренних облаков еще до появления лучезарного светила... Такое изображение уже перестает быть только изображением. Идея материальности в нем совершенно уничтожена, вот — настоящее творчество”...

Я долго оставался безмолвным. Красота этого произведения совсем овладела моей душой и поразила меня еще более, чем строгая философия святого старца. Наконец, я робко спросил: “Кто сделал это чудо? Не могу ли я узнать его имя, чтобы вместе с твоим благоговейно хранить его в своей памяти?”

“Что нам до его имени!” — возразил старец. “Душа этого художника уже поглощена Тао, как некогда будет поглощена Им и твоя. Его прах истлел, подобно древесному листу, как истлеет когда-нибудь также и твое тело... зачем тебе его имя? Но я могу тебе его назвать: это — Tan Wei, это имя мелко начертано сзади фигуры, что было в обыкновении того времени... Кто он был? Вероятно, обыкновенный рабочий, который и не подозревал, что его работа так хороша, и совсем не ставил себя выше каждого другого рабочего. Но, конечно, он любил созерцать небеса и плывущие на них облака, любил простор океана, поля и цветы, так как иначе он не мог бы так тонко чувствовать красоту: такие простые линии и чистые оттенки можно подглядеть только в природе. Он не был никому известен, и его имя не записано ни в какой истории. Можно только предположить, что время создания этой вещи относится к первой половине царствования Минг-Династии⁸. Каким-то счастливым случаем эта вещь попала сюда, куда не доходили неистовства последних войн, и она осталась неприкосновенной, во всем неугасимом сиянии своей красоты и девственном величии,

осталась такой, какой она сохранялась в течение веков. Вот настоящее искусство!

Чтобы создать подобную вещь, в такой чистой бессознательной непосредственности, — надо быть истинным поэтом!..”

Мы долго еще в безмолвном восторге созерцали это истинное произведение искусства, а потом он вновь с глубокой нежностью вложил его в ящичек: “Эта вещь кажется такой хрупкой, — проговорил он, — и я с каким-то страхом выставляю ее на дневной свет; мне кажется, что он может разбить ее вдребезги или растворить в себе, как растворяются в нем маленькие, легкие облачка!”... и он осторожно-осторожно положил ящик опять в сундук и закрыл его.

“Как это было бы прекрасно, — сказал я, когда мы опять уселись в тени нависавшего над нами утеса, — если бы каждый мог создавать — и также просто — подобные вещи и окружать себя ими!”...

“Ну, чтобы это мог делать каждый, — возразил философ, — это может быть уже слишком... Но было когда-то время, когда это громадное государство представляло из себя великий храм искусства и красоты. В то время большинство представляло из себя безыскусственных в своем творчестве художников... Теперь искусство Китая заметно пошло на убыль, а падение искусства всегда указывает на вырождение страны, — не в социальном, а в нравственном значении этого слова, так как строгая нравственность и сердечная искренность народа естественно проявляются в строгом и здоровом искусстве... И как это странно, действительно, — добавил он, — что люди не могут всегда окружать себя прекрасным: ведь природа всегда и всюду прекрасна, и ее красоты всем открыты!”...

Океан был тих, безграничный в своем водяном пространстве, и чист, как всегда; волны его тихо плескались у наших ног. Величественно, медленно двигались над ним облака, пронизанные блеском дневного сияния. Золотые отсветы его падали на горы и вновь исчезали, ритмически отражая передвижение облаков... Всюду блеск и движение, звуки и краски...

Спокойно и доверчиво вглядывался старец-философ во всю эту бесконечную прелесть, будто проникнутый глубоким сознанием близкой связи, существующей между ним и всем его окружающим.

Как бы угадав мои мысли, он сказал: “Мы естественно отражаем ту красоту, которая нас окружает, как отражает ее и дерево, и гора. Если бы мы всегда могли быть проникнуты ею, то чувство блаженства бытия среди всех великих творений

мировой системы всегда пребывало бы в нас. О человеческой жизни так много вообще говорится, так много разных теорий построено учеными относительно ее!.. А она, в своей сокровенной сущности, так же проста, как и природа. Все — в своей самобытности равно другому; и ничего не существует реально в своем смещении, как бы это нам ни казалось. И все уверенно и неустанно движется, как движется океан”.

В его голосе звучала и великая любовь вдохновенного поэта, и спокойная уверенность ученого, убежденного в неопровержимой истине.

”Отец, — невольно проговорил я. — Возможно ли это? Но в твоей мудрости есть творчество поэта, а в поэзии говорит сама мудрость!”...

”С твоей точки зрения, — это удивительно, — ответил он. — Но ты ведь знаешь теперь, что все слова выражают только внешние разделения: я не отличаю своей мудрости от поэзии, ни поэзии — от мудрости. Все — одно, и когда ты постигнешь это, ты увидишь, как это просто и естественно... Все есть Тао!”

Глава III

Любовь

Снова настал вечер, и снова мы сидели вдвоем на нежно-зеленой мураве горного склона, объятые настроением, гармонизирующим с грустной тишиной сумерек. Отдаленные ряды гор, окруженные атмосферой благоговения и святости, в своем величественном покое казались преклоненными перед небом, с которого медленно нисходила благословенная ночь. Одиноко растущие кое-где по склонам гор деревца неподвижно стояли, полные религиозного безмолвия. Глухой и невнятный шум океана как будто терялся в своей собственной необъятности. Все было полно покоя и молитвенного настроения.

Фигура старца-отшельника вырисовывалась в сумерках вечера, и так же, как и вечер, он был полон благоговения.

Новые вопросы родились в моей беспокойной душе за то время, когда я был один. Но в присутствии старца я едва смел говорить... да и никаких слов, казалось, уж не нужно было теперь, все стало понятно и ясно, — такой прекрасной и простой казалась каждая вещь этим дивным вечером! — Не мое ли собственное бытие дышало и жило во всей окружающей меня красоте? И не было ли все это причастным Вечности?

Однако я сбросил с себя оковы чувства, и мой голос нарушил тишину безмолвия:

"Отче, — сказал я печально, — все твои слова как целебный бальзам глубоко проникли в мою душу, но, кажется, будто она уж не принадлежит мне, я перестал руководствоваться ею. Мне кажется, что я умер: и я не знаю, что это такое внутри меня, что — и днем и ночью — разливает свет и придает мне такую ясность и безмятежность. Отче, я думаю, это и есть Тао; оно — смерть и светлое воскресение, но... в нем нет любви, а без любви Тао является мне блестящей ложью"...

Мудрец вглядывался в вечерний сумрак и тихо улыбался.

"Что такое любовь? — спросил он спокойно. — Знаешь ты ее сущность? — спрашиваю я".

"Нет, я в этом не уверен, — отвечал я. — Я знаю, что она несет с собою большое счастье... О да, позволь мне это высказать: я говорю о первой чистой любви к женщине!.. Ведь я помню, отче, что было со мной, когда я увидел ту девушку, при виде которой душа впервые вспыхнула восторгом... Что-то нахлынуло на меня огромное, как океан, как бесконечное небо, как смерть... Это был свет, заставляющий слепнуть!.. Оно наносило раны, отче. Мое сердце так сильно страдало, и мои очи горели... Пламя объяло весь мир, и все вещи чудесным образом ожили и изменились. Этот великий огонь исходил из моей души... это было чувство жуткое, но вместе с тем и сладостное, и оно не имело границ... Отче, мне кажется, это было нечто большее, чем Тао!"

"Я знаю, — сказал мудрец, — что это было: перед тобой явилась красота, земная форма не имеющего формы Тао, которая и вызвала в тебе ритм движения, подобного вхождению в Тао. Ты мог бы то же самое почувствовать и при виде дерева, облачка или цветка. Но так как ты человек, живущий чувственными желаниями, то такой ритм могло вызвать в тебе лишь другое человеческое существо — женщина, которая ближе к твоему пониманию, родная твоей душе. Но потому, что желание твое не утолилось вполне при чистом созерцании, ритм, взволновавший тебя, достиг внутри тебя размера безумного движения, подобного движению бурного, не сдерживаемого границами океана! Глубочайшая сущность всего явления была не "любовь", но Тао..."

Бесстрастный тон мудрого отшельника вызвал во мне нетерпение, и я горячо возразил:

"Да, — это легко так рассуждать тому, кто, очевидно, этого никогда сам не испытал: для тебя не может быть понятно то чувство, о котором я говорю!"

— Жестоко было бы так сказать кому-нибудь другому, мой милый юноша, — ответил он, серьезно взглянув на меня, и ласково положил свою руку на мое плечо. — Раньше, чем ты в первый раз вздохнул в этом мире, я уже любил девушку, — прекрасную, как живое воплощение Тао. Она была для меня всем миром, без нее он был бы мертв. Я видел только ее, для меня не существовали ни природа, ни люди, ни облака. Она была прекраснее, чем этот чудесный вечер; изящнее, чем линии тех отдаленных гор; нежнее, чем шелест верхушек деревьев! И сияние ее присутствия было большим благословением для меня, чем тихий блеск вон той звезды. Я не буду рассказывать тебе всей истории. В ней было больше страсти, чем в самом большом пламени... и все же — это не было истинною реальностью, а потому и прошло, подобно пронесшемуся урагану... Это меня повергло в полное отчаяние, казалось мне, что жизнь прекратилась, и страдания были так тяжелы, что я уже думал о смерти!.. Но вдруг какой-то свет снизошел в мою душу и сделал все ясным и понятным: я увидел, что ничего не погибло. Все осталось по-прежнему. Красота, которую я считал уже утерянной для себя, по-прежнему, незапятнанная, сияла во мне самом: ведь она исходила не от этой женщины, а из моей собственной души... И я увидел ее вновь, озаряющую этот мир своим бессмертным светом. Природа была тем, что я — рожденное во мне же самом — вложил в формы женщины, явившейся мне символом. Моя душа была та же природа и с тем же ритмом стремилась к вечному Тао”.

Умиротворенный его спокойным тоном, я сказал: “Отче, та, которую я любил, та, которая захватила мою душу так же просто, как ребенок срывает цветок, умерла... и она не была моей женой... Я женат на другой, но, хотя она олицетворение силы и доброты и необходима для меня, как свет и воздух, я не люблю ее так, как люблю и теперь ту, умершую. Однако я сознаю, что она более совершенное существо, чем та, первая. Отчего же я люблю ее не так сильно? Ее, которая преобразовала мою беспорядочную и беспокойную жизнь в мирное течение, спокойно приближающее к смерти, ее, простую и искреннюю, как сама природа, и лицо которой дорого мне, как солнечный свет?”

— Значит, ты ее любишь, — сказал мудрец, — но ты не знаешь, в чем состоит сущность любви и что значит любящий. Я постараюсь тебе это объяснить. Сущность любви, это — ритм Тао. Ведь ты исходишь из Тао и должен вернуться к Тао. Когда ты был моложе и твоя душа бродила еще в потем-

ках, — ты почувствовал первый толчок внутри себя, но ты не знал, куда он тебя направляет, а на твоём пути между тем предстала женщина, и ты решил, что она-то и пробудила ритм в твоей душе. Но даже тогда, когда женщина уж принадлежала бы тебе, когда близость к ней волновала бы тебя, ты продолжал бы чувствовать внутри себя все тот же неумолкаемый ритм, заставляющий тебя двигаться все вперед, все дальше, даже если бы ты и хотел его утишить. Тогда со дна души мужчины и женщины поднимается глубокая тоска, и они смотрят друг на друга, недоумевая, что же это, что их теперь связывает? Спокойно подают они друг другу руки и идут вместе через поле жизни, руководимые одним и тем же побуждением, направляясь к одной и той же цели... Можешь назвать это любовью... если хочешь! Я называю это Тао. Души тех, кто любят друг друга, подобны вот этим двум белым облачкам, которые, нежно касаясь друг друга, плывут рядом... несомые одним и тем же ветром, они и потонут вместе в бесконечной синеве неба”.

”Ну, нет, не это называю я любовью, — вскричал я. — Любящий совсем не желает видеть любимого человека исчезающим в Тао; любовь — это стремление быть всегда вместе, это — горячее желание двух душ слиться в одно, неутолимая жажда упиваться счастьем в одном дыхании с другим!.. с любимой, только с ней одной, не с другими, не с природой... Погрузившись же в Тао, я лишаюсь возможности такого счастья навеки. О нет, я предпочитаю оставаться здесь, в этом прекрасном мире с моим верным другом! Здесь так светло и уютно, а Тао слишком блестящ и недоступен для меня!”

”Да, но вот твоя горячая жажда потухла, — спокойно проговорил мудрец, — так как тело твоей возлюбленной распадется и истлеет в холодной земле. Осенью листья осыпаются и грустно блекнут... Как ты можешь любить то, что так преходяще? Собственно говоря, ведь ты не знаешь ни *”как”* ты любишь, ни *”что”* ты любишь? Женская красота — это только отражение красоты Тао, которая не может вполне воплотиться ни в какие формы. Она пробуждает в человеке сильное стремление и страстное желание потонуть, исчезнуть в ней, в этом рожденном ею экстазе, во время которого как бы вырастают крылья, влекущие твою душу к полету вместе с душою тобою любимой, к полету дальше обыденных границ, в неведомые страны блаженства... но верь мне, это не что иное, как ритм Тао... только ты этого не сознаешь. Человек подобен реке, которая знает только свои берега, ограничивающие ее, и совсем не ведает ничего о той силе, которая заставляет ее стремиться

вперед и неизбежно влечет ее к слиянию с великим океаном. Откуда в человеке это стремление к счастью, такому мимолетному и иллюзорному? Чуанг Тзе сказал истину, что "высшее счастье не есть счастье"...

Как слаба, как жалка эта минутная вспышка — и падение вниз — и вновь вспышка — и вновь падение: вечное колебание и такое неустойчивое напряжение человека в его движении вперед! Человек не должен искать счастья в любви к женщине. Она для него лишь радостное раскрытие Тао, совершеннейшая из форм во всей природе, через которые проявляется Тао. В ней — облагораживающая сила, которая будит в человеке ритм Тао. Но, как женщина, — она такое же жалкое существо, как и ты. Тем же радостным раскрытием являешься и ты для нее, каким для тебя является она. Но не должно думать, что то, что ты познал чрез нее, есть само Тао — то Святое Святых, куда ты некогда придешь! Если ты действительно полюбишь женщину, то люби в ней существо той же жалкой породы, как и ты сам, и не полагай счастья в ней... Сознаешь ли ты это или нет, но истинная сущность любви есть — Тао. Когда поэт любит женщину, то, возбужденный "ритмом", он усматривает красоту своей любимой во всем окружающем — деревьях, горах, небесах, так как красота женщины это есть вообще красота, присущая всей природе и воплощенная в одну из ее форм. Красота — это одна из форм воплощения великого, не имеющего формы Тао; и когда в экстазе созерцания этого чудесного, невыразимого чувства, в твоей душе рождается страстное желание, это — стремление к единению с этой красотой и с источником этой красоты — Тао. То же самое происходит и в душе женщины, которая тебя любит: каждый из вас друг для друга ангел-путеводитель к Тао".

Я слушал его безмолвно, в глубоком размышлении. В нежных красках вечера, в его тишине чувствовалась какая-то великая печаль. На самом краю горизонта, там, где зашло солнце, полоска слабого красного света мерцала, подобно утихающей скорби.

"Откуда эта скорбь, разлитая во всей природе? — невольно спросил я. — Кажется, что вся земля стонет в страстной тоске в этих потухающих сумерках. Взгляни, какая печаль в ее блеклых тонах, в наклонившихся верхушках дерев, в торжественно-грустной линии гор... Эта великая печаль природы невольно передается человеку и застилает его глаза слезами... И воды, и деревья, и горы — все полно тоски, как будто бы природа грустит о своем возлюбленном"...

”Человеческой тоски только эхо, — возразил мудрец, — эта тоска, разлитая в природе. Твою собственную муку вкладываешь ты в природу. Грусть вечерних сумерек — это грусть, присущая твоей душе. Любовь, которая поднимала твою душу, потухла: то единение с Тао, которое некоторое время ты чувствовал, исчезло... И твоя душа мечтает о любви, через которую она вновь могла бы приблизиться к Тао, — а совершенное единение с Ним не есть ли это безграничная любовь через чувство абсолютного единения с любимой душой, так что она как бы составляет часть тебя, а ты — ее?.. такое полное слияние, — слияние навеки, на которое ни жизнь, ни смерть не имеет влияния?.. такое тихое и чистое чувство достигнутого блаженно-го бытия и святого, совершенного покоя, что никакое желание не может смутить его?.. Ибо только в Тао — единственная, неизменная и абсолютная вечность души... Это единение с Тао — не совершеннее ли оно любви к женщине? Этой жалкой, грустной любви, каждый день которой неизбежно пятнает ясность твоей души смутными и страстными движениями в крови. Только погрузившись в Тао, можешь ты вполне и навеки соединиться с душой тобою любимой, с душами всех людей — твоих братьев и с душою Мира. Немногие моменты счастья на земле, мимолетно переживаемые теми, кто любит, — ничто в сравнении с этим бесконечным блаженством: союзом всех любящих душ в вечности и абсолютной чистоте”.

Перед моими духовными очами открылась картина возможности этого блаженства, блаженства безмернее пространства океана, безграничнее небес... и я восторженно воскликнул:

”Какой святости исполнено все... как я этого не понимал?!.. Я был полон томительных желаний и так измучен своею тоскою! Свинцовой тяжестью давили меня думы и сомнения... Я содрогался при одной мысли о смерти! И все прекрасное в мире не искупало, думал я, страданий его... Я чувствовал себя осужденным навеки, так как полон был неудержимых страстей и чувственных желаний и поддавался всем, как внутренним, так и извне идущим, страстным побуждениям, несмотря на то что мой разум осуждал их... Смертельный ужас охватывал меня при мысли, что тело моей возлюбленной, прекрасное, как цветок, превратится в прах и рассыплется в холодной, темной могиле! Я думал, что никогда более не буду ощущать того сладостного покоя, который разливался во мне, когда я глядел в ее глаза, отражающие ее душу... Ведь это Тао, что, подобно верному стражу, пребывает всегда внутри меня? — то, что светило мне в ее глазах? что пребывает во всем окружающем

меня: в облаках, деревьях, океане? Сокрытая сущность как земли, так и неба ведь то же самое, что составляет и сущность души моей возлюбленной и моей собственной? Ведь это же самое и рождало в моей душе то таинственное устремление, которое я не понимал и которое безустанно гнало меня вперед?.. Оно, думал я, отнимает от меня мою возлюбленную, хочет, чтобы я перестал любить ее! А между тем, не правда ли, этот же ритм Тао двигал и моей возлюбленной?.. тот самый ритм, которым дышит вся природа и которым все солнца и планеты свершают свой блестящий путь в течение веков? Все свято, и, как и в моей душе, во всем действует Тао! Отец мой, как стало светло в моей душе! В ней родилось предчувствие великого наступающего дня... это предчувствие и в небесах над нами, и в волнах океана... вся природа исполнена этим священным ожиданием!..”

Безмолвие охватило меня, все окружающее вдруг перестало существовать для меня: был только я и душа моего Учителя, и душа Мира. Я ничего не видел и не слышал. Я переживал секунды полного отсутствия желаний, бездействия воли и погружения в великий покой... Из этого состояния я был выведен нежным прикосновением к моему плечу. Я осмотрелся кругом: уже все светило лунным сиянием. Отшельник стоял около меня: "Мой милый юноша, ты пережил такое большое духовное напряжение. Это слишком много для тебя, и ты впал в сон от утомления. Посмотри, океан уснул тоже: ни малейшей ряби... недвижно, в дремотном состоянии он принимает в себя свет, как благословение свыше... Но — уже время отъезда, лодка готова для тебя, и дома, в городе, ожидает тебя твоя жена!"

Еще в полусне, я проговорил: "Но я бы так хотел здесь остаться! Или позволь мне вернуться сюда со своей женой, чтобы всегда здесь жить. Так трудно мне опять возвращаться в шумную толпу людей, видеть их насмешливые лица, ощущать их презрительные взгляды, их неверие и равнодушие к священным вещам! Я боюсь, что я не сумею сохранить среди обыденной сутолоки свет, возгоревшийся в моей душе! Разве смогу я сокрыть его под улыбкою и словами так, чтобы он не сделался достоянием грубого любопытства и праздного смеха.

Тогда старец серьезно сказал мне: "Слушай теперь внимательно, что я тебе скажу, мой юный друг, и, прежде всего, верь мне: ты "должен" вернуться домой, к людям; так нужно. Ты много узнал от меня, может быть, даже слишком много я открыл тебе, но твое дальнейшее движение вперед зависит только

от тебя самого, ты должен сам изыскать свой путь, будь только чист сердцем. Здесь, со мной, ты глубоко и искренно чувствуешь все, что я тебе сказал, и это переживание одно из самых высоких в твоей жизни, но — силен ли ты настолько, чтобы продолжить его?.. Нет, — последует реакция, и твое религиозное настроение потребует слов и теорий. Очень медленно и постепенно только сможешь ты развиться настолько, чтобы сохранять его чистым и неприкосновенным... Когда ты этого достигнешь, ты можешь вернуться сюда, к этому тихому житию: тогда тебе нужно будет оно, но я уже буду тогда мертв... Ты должен вернуться теперь к людям, так как работу самосовершенствования ты можешь делать, только ведя жизнь среди людей, а не уклоняясь от нее, если ты еще не поднялся над ней. Минуту тому назад, действительно, ты был почти на должной высоте, но наступит реакция. Ты не должен отстраняться от людей, ты равен им, если даже они и не действуют так правильно, как ты. Ты должен идти к ним как равный им товарищ и подать им свою руку, но не позволяй заглядывать в свою душу тем, кто находится еще позади тебя. Посмеяться над тобой они могут, но скорее вследствие отсутствия религиозного убеждения, чем по злему умыслу, и в силу своего неведения о том, что они убоги, слепы и слабы, будучи такими далекими от всего того святого, чем живешь ты. Но их смех не должен поколебать твоего убеждения, ты должен быть сильным, а приобрести силу можно только в долгой и упорной борьбе. Из слез вырастает сила и страданиями достигается покой. Только не забывай, что Тао, творчество и любовь — одно и то же, хотя в своем стремлении определить их мы их и называем разными именами, не забывай, что оно всегда внутри тебя и вокруг тебя, что оно никогда не покидает тебя и что под святой охраной его ты останешься всегда невредим и в безопасности. Благословение свыше витает над тобой, — и в любви, которая вечна, ты найдешь защиту от всего. Все освящено предвечною силою Тао, пребывающего во всем..."

Он говорил так спокойно и убежденно, что невольно — молча — я следовал за ним к берегу, где недвижно, на зеркальной поверхности вод океана стояла, ожидая меня, лодка.

"Ну, прощай, мой юный друг! Добрый путь! — сказал он тихо и нежно, — не забывай того, что я говорил тебе". Мысль о том одиночестве, в котором я оставляю его, тоскливо сжала мое сердце, я схватил его руку. "Отец мой, поедem со мной. Моя жена и я станем ухаживать за тобою и все делать для тебя... Ты

можешь заболеть — и тогда за тобою будет уход... Не оставайся здесь в таком одиночестве; любовь, которая будет окружать тебя, сделает полной твою жизнь”...

Он тихо улыбнулся, покачав головою, как отец на какую-то фантазию своего ребенка, и сказал с трогательною сердечностью: ”Вот ты уж и проговорился! Понимаешь ты теперь, как необходимо для тебя общение с людьми? Я только что говорил о великой любви, которая окружает меня, — а ты считаешь меня одиноким и покинутым? Меня, который, отдаваясь Тао, охранен его любовью так же, как ребенок на руках своей матери! Я знаю, что твои слова вылились прямо из сердца, но ты должен стать мудрым. Не думай обо мне, это бесполезно, хотя я тебе очень признателен за выраженные чувства, — думай теперь только о себе и о том, что я тебе говорил... В лодке ты найдешь, что должно тебе напоминать дни, проведенные тобою здесь. Добрый путь!”

Я безмолвно наклонился к его руке и поцеловал ее. Показалось мне, что она слегка дрожала от волнения, но, когда я взглянул в его лицо, оно было совершенно спокойно и полно ласки, как и лунный свет, который лился с небес.

Я вскочил в лодку, и гребец взялся за весла. Ловкими взмахами их он двинул лодку по гладкой поверхности воды. Когда я был уже далеко от берега, моя нога нечаянно задела какой-то предмет, лежащий в лодке, — это был маленький ящик. Я открыл его: и в нежном, лунном свете странно засиял фарфор фигуры Kwan Jin'a, сидящего на лепестках лотоса!.. Я едва верил своим глазам: эта священная вещь подарена мне!

Я схватил платок и стал махать им по направлению берега, чтоб выразить как-нибудь мудрецу-отшельнику свою благодарность. Он неподвижно стоял на берегу, строго глядя перед собой. Я долго ожидал от него какого-нибудь движения — поклона в мою сторону, какого-нибудь знака приветствия, — но он оставался неподвижным.

Разве не на меня он смотрел? Что же тогда он высматривал в океане? ...Я бережно закрыл крышку ящика и поставил его рядом с собою, чувствуя, как будто в нем сокрыта любовь, которою одарил меня отшельник. Да, я знал теперь, что он любил меня, но его спокойная невозмутимость была выше моего понимания; меня так огорчило, что он не сделал мне никакого прощального знака!

Мыплыли все дальше и дальше, очертание его фигуры становилось все слабее и слабее, и наконец она исчезла из моих глаз.

Он остался один; один с мечтами своей души, один среди природы, один в бесконечности, покинутый человеческою любовью, но заключенный в великое лоно Тао.

Я же возвращался к жизни среди людей, моих братьев и мне равных, в душах которых пребывает Тао, в котором слиты и Первоначало, и Вечность...

Заблестали вдали огоньки гавани, и шум большого города доносился к нам все яснее и яснее. Я ощущал в себе большие силы и торопился скорее к берегу. Я чувствовал себя готовым к жизненной борьбе. Разве я не в такой же безопасности в большом городе, как и в тихом приюте? на улице, как и в океане?

Творчество, любовь, Тао пребывают во всем и везде. Весь мир полон святых вещей, все в нем основано на законе и благе, как в строго благоустроенном доме.

Комментарии

Сыма Цянь. Лаоцзы. Здесь приведены фрагменты глав "Лаоцзы и Хань Фэй", "Ученики Конфуция" из труда основоположника китайской историографии Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.).

"Исторические записки". Пер. с др.-кит. *И. И. Семенов* по изд.: Четыре династийные истории. Шанхай, 1935. Т. 1. Учитывался также текст биографии Лаоцзы, приводимый в кн.: Чжу цзы цзичэн (Собрание сочинений философов). Пекин, 1957. Т. 1.

¹ *Чу* — одно из южных царств Древнего Китая; упоминаемое далее царство *Чжоу* — владение царей династии Чжоу (XI—III вв. до н. э.), которые номинально являлись тогда верховными правителями над всеми китайскими землями. Это владение считалось тогда центром Чжоуской культуры.

² Второе имя давалось в Древнем Китае в знак уважения при достижении совершеннолетия — 20 лет.

³ Княжество *Цинь* было одним из сильнейших, и в 221 г. до н. э., завоевав все другие китайские княжества, объединило Китай.

⁴ Годы правления императора династии *Хань Вэньди*: 179—156 гг. до н. э.

⁵ Цитируется изречение Конфуция из "Луньюя" (15, 40). См. издание: *Конфуций. Я верю в древность*. С. 142.

⁶ *Цюй Боюй* — сановник княжества Вэй; *Янь Пинчжун*, или *Янь Ин* — министр княжества *Ци*, один из ранних китайских мыслителей, которому приписывается древнее философско-дидактическое произведение "Яньцзы чуньцю"; о *Лао Лайцзы* см. выше фрагмент главы Сыма Цяня "Лаоцзы и Хань Фэй"; *Цзычань*, или *Гунсунь Цяо* — первый советник в княжестве *Чжэн*, один из ранних китайских мыслителей и реформаторов; *Мэн Гунчо* — сановник княжества Лу, где родился Конфуций.

Записки о ритуале. Здесь приводятся фрагменты главы "Вопросы учителя Цзэна" из конфуцианской канонической книги "Записки о ритуале", составившейся в IV—I вв. до н. э. Пер. с др.-кит. *И. И. Семенов* по изд.: Ши сань цзин чжу шу ("Тринадцатикнижие с комментариями"). Пекин, 1957. На русском языке публикуется впервые.

¹ *Учитель Цзэн* — ученик Конфуция Цзэн Шэнь, которому было присвоено в конфуцианской школе почетное звание "Учитель".

² В Древнем Китае *таблицы* — дощечки с именами умерших предков — были главным предметом поклонения в культе предков.

³ В эпоху Чжоу (XI—III вв. до н. э.) храмы предков полагалось иметь только аристократии, и у каждого рода их количество определялось его местом в социальной иерархии: Сын Неба — 7 храмов для таблиц предков разных поколений; князь — 5; сановник — 3; представитель низшего слоя знати — 1.

⁴ Цзыся — ученик Конфуция.

⁵ Имеются в виду легендарные династии Ся и Инь, предшествовавшие Чжоу.

⁶ Бо Цинь — сын легендарного правителя и советника Чжоугуна (XI в. до н. э.).

Лецзы. Чжуанцзы. Фрагменты о Лаоцзы из этих философских памятников печ. по изд.: Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Вступ. статья, пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967. Несмотря на название, данное Л. Д. Позднеевой своей книге, свидетельствующее не только о собственной позиции переводчика, но и об официальных цензурных требованиях недавнего прошлого, ее перевод — первый на русском языке — выходит за узкие идеологические рамки и закладывает основу для последующей переводческой и исследовательской работы над этими произведениями*. Во всяком случае, приводимые здесь в переводе Л. Д. Позднеевой фрагменты о Лаоцзы не принуждают читателя видеть в нем атеиста и материалиста, но углубляют наше представление о даосском первоучителе. Лецзы, как и Чжуанцзы (IV—III вв. до н. э.), древнедаосский мыслитель, живший, по легендарным сведениям, раньше него, но книгу, которая ему приписывается, относят обычно к более позднему времени, хотя и допускают наличие в ней материалов, восходящих ко времени Лецзы. Фрагменты о Лаоцзы поясняются в книге с использованием комментариев Л. Д. Позднеевой.

¹ *Вскармливающий Медведя* — один из героев, чья историчность неизвестна, и многие из них могли быть вымышленными персонажами, носящими значащие имена-прозвища. То, что Л. Д. Позднеева дает их в переводе, а не в транскрипции, — одно из достоинств ее работы, хотя более широкое применение ею данного приема ко многим другим именам известных мифических, легендарных и исторических лиц, как и к географическим названиям, нуждается в некотором ограничении и в этом смысле дискуссионно.

² Ср. "Даодэцзин", глава 76.

* Из всех сделанных к настоящему времени переводов Лецзы и Чжуанцзы на русский язык, как частичных, так и полных, перевод Л. Д. Позднеевой выделяется гораздо более основательной филологической культурой.

³ *Старый Чэн* (Лао Чэнцзы) — как видно из данного фрагмента, ученик Инь Вэня. *Инь Вэнь* — представитель одной из ветвей даосизма.

⁴ О *Лу* см. коммент. 6 к переводу фрагментов из "Исторических записок" Сыма Цяня.

⁵ *Шусунь* — представитель одного из главных аристократических родов княжества Лу. Далее упоминается Янь Юань — лучший ученик Конфуция.

⁶ *Страж Границы* (Гуань Инь) — так Л. Д. Позднеева переводит название должности того, кому Лаоцзы, по легенде, оставил "Даодэцзин" перед своим уходом на Запад: в традиции оно стало одним из вариантов его имени. Цитируется глава 73 "Даодэцина".

⁷ *Ян Чжу* — даосский мыслитель (V—IV вв. до н. э.), предстающий у Чжуанцзы учеником Лаоцзы. *Циньцзы* — ученик Моцзы, см. коммент 9.

⁸ *Мэнсунь Ян* — ученик Ян Чжу.

⁹ *Молодой Дракон* — пер. имени мифического правителя Юя, героя сказания о потопе. *Мо Ди* — Моцзы (V—IV вв. до н. э.) — основатель древнекитайской философской школы моизма, провозгласивший своим главным принципом всеобщую любовь.

¹⁰ *Желтый Предок* (Хуанди) и упоминаемые далее *Высочайший* (Яо) и *Ограждающий* (Шунь) — мифические государи, образцы для подражания у конфуцианцев; *Разрывающий на части* (Цзе) — последний государь легендарной династии Ся (XXI—XVIII вв. до н. э.), как их антипод, злодей на троне. О Цзэнцзы см. коммент. 1 к "Запискам о ритуале"; Хронист (Ю) — сановник, заслуживший похвалу Конфуция.

¹¹ В Древнем Китае был распространен обычай прятать записи, чтобы сберечь их от уничтожения; впрочем, подозревается, что данный фрагмент — поздняя интерполяция.

¹² *Цзылу* — ученик Конфуция.

¹³ О том, что здесь подразумевается под "двенадцатью основами", в комментаторской традиции приводятся разноречивые сведения.

¹⁴ *Цзыгун* — ученик Конфуция.

¹⁵ *Испытующий* (Тан), ниже *Прекрасный* (Вэнь), *Воинственный* (У) — легендарные государи древности, прославляемые за их добродетели в конфуцианской традиции; в той же традиции легендарный царь *Бесчеловечный* (Чжоу) — воплощение злодея на троне.

¹⁶ О животном *сяньгуй* и упоминаемом в следующем фрагменте *лэй* сведения отсутствуют.

¹⁷ "*Весна и осень*" — название первой китайской летописи, составленной, по преданию, Конфуцием.

Лю Сян. Приводятся два фрагмента из произведения известного каноноведа, литератора и библиографа I в. до н. э. Лю Сяна "Заповед-

ник суждений". Пер. с др.-кит. И. И. Семенов по изд.: Лаоцзы. Даодэцзин. Приложение в кн.: Чжу цзы цзичэн ("Собрание сочинений философов"). Пекин, 1957. Т. 3. На русском языке публикуется впервые.

¹ Чан Цун — в других источниках Шан Жун представлен учителем Лаоцзы.

Василий Васильев. Даосизм. Фрагменты печ. по изд.: Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб., 1873.

¹ Цинь Шихуан — первый император династии Цинь (III в. до н. э.), создатель единой Китайской империи, известный своими гонениями на конфуцианцев; сменивший эту династию дом Хань правил до III в. н. э.; Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.) — основатель китайской историографии.

² Об "Ицзине" — "Книге перемен" см. коммент. 3 к Ван Би.

³ Под иерами здесь имеются в виду даосские маги, Уди — ханьский император (II—I вв. до н. э.).

⁴ Бактриана (Бактрия) — историческая область в Средней Азии, Греко-Бактрийское царство в III—II вв. до н. э., завоеванное во II в. до н. э. тохарами.

⁵ В древнегреческой мифологии дочери Атланта Геспериды обитали в сказочном саду, где росла яблоня, приносящая золотые плоды.

⁶ Чжоуский двор принадлежал царям из дома Чжоу, считавшимся тогда верховными правителями Китая.

⁷ О Яо, Шуне и Хуанди см. коммент. 10 к приводимым в книге фрагментам из Лецзы и Чжуанцзы; Шэньнун ("Священный земледелец") — мифический правитель, изобретатель земледелия и лекарственных снадобий.

⁸ Кунцзы букв. значит: "Учитель Кун".

⁹ "Луньюй" — сборник афоризмов и диалогов Конфуция и его учеников.

¹⁰ О Янцзы (Ян Чжу) и Моцзы см. коммент. 7 и 9 к фрагментам из Лецзы и Чжуанцзы в настоящем издании.

¹¹ Лаоцзюнь букв.: "Государь Лао".

¹² "Шакья-муни" ("Отшельник из шакьев") — одно из имен Будды, о котором см. коммент. 5 к Толстому; калпа — одна из основных космических единиц времени в древнеиндийской мифологии, равна 4320 млн земных лет.

¹³ Имеется в виду один из трех верховных богов индуизма Брахма, Пурохита — родовой жрец.

¹⁴ Двипа — в соответствии с древнеиндийской мифологией одна из частей земного мира — остров или континент.

¹⁵ Фу Си — мифический первопредок китайцев, прародитель людей, научивший их рыболовству и скотоводству и создавший 8 триграмм — гуа (см. о них коммент. 3 к Ван Би).

¹⁶ *Монгольская династия* (XIII—XIV вв.) относится к правившим тогда в Китае монголам, в 1260—1295 гг. их главой и императором был Хубилай.

¹⁷ *Аватара* — земное воплощение божества.

Лев Толстой. О Лаоцзы. Фрагменты печ. по изд.: Л. Н. Толстой. Поли. собр. соч.: В 90 т. М., 1928—1958. В настоящих коммент. использованы пояснения к трудам Толстого из этого издания.

¹ В высказываниях Толстого о Лаоцзы сохранена принятая прежде в России транскрипция имен этого и других китайских мыслителей, которая была неустойчива, что и отразилось в их разных написаниях у Толстого.

² *Иоанн Богослов*, любимый ученик Иисуса Христа, по преданию, автор четвертого "Евангелия", трех посланий и "Апокалипсиса".

³ Предисловие "Учение Лао-Тзе" к книжке "Изречения китайского мудреца Лао-Тзе, избранные Л. Н. Толстым", вышедшей в изд-ве "Посредник" в 1910 г.

⁴ Под *браминами* имеются в виду брахманы, жрецы в древнеиндийской религии — брахманизме, сложившейся в IX—VIII вв. до н. э.

⁵ Получивший имя *Будда*, то есть "просветленный", Сиддхартха Гаутама (623—544 гг. до н. э.), основатель буддизма, религиозно-философского учения, возникшего в Древней Индии и с течением времени превратившегося в одну из мировых религий.

⁶ *Стоики* — представители стоицизма, одного из философских направлений античности.

⁷ *Аристотель* (384—322 гг. до н. э.) — древнегреческий философ, основатель одной из философских школ, оказавший большое влияние на развитие западной философии; *Фрэнсис Бэкон* (1561—1626) — английский философ, основатель эмпиризма; *Огюст Конт* (1798—1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма, отвергавшего метафизику и сводившего подлинное знание к совокупности результатов отдельных специальных наук.

⁸ *Зороастр* — греч. имя Заратуштры, пророка и реформатора древнеиранской религии, получившей название зороастризма.

⁹ *Исайя* — ветхозаветный пророк, автор книги "Исайя", входящей в "Библию".

¹⁰ *Галилео Галилей* (1564—1642) — итальянский математик и физик, один из основателей точного естествознания; *Николай Коперник* (1473—1543) — польский астроном, обосновавший древнюю идею гелиоцентризма.

¹¹ *Соломон* — царь Израильско-иудейского царства (965—928 гг. до н. э.).

¹² *Герберт Спенсер* (1820—1903) — английский философ, один из основателей позитивизма; *Герман Людвиг Фердинанд Гельмгольц* (1821—1894) — немецкий физик и физиолог.

¹³ *Менций*, в современной транскрипции Мэнцзы (IV—III вв. до н. э.) — один из крупнейших китайских мыслителей, последователь Конфуция; *Эпиктет* (50—140) — римский философ-стоик.

¹⁴ Из статьи "О жизни".

¹⁵ Статья, откуда приводится данный фрагмент, под названием "Le pop agir" была опубликована в переводе на французском языке во Франции в 1893 г. и написана Толстым под впечатлением речи французского писателя Э. Золя (1840—1902), обращенной к студентам, а также письма другого писателя А. Дюма-сына (1824—1895) к редактору одной из французских газет.

¹⁶ *Станислав Жюльен* (1797—1873) — один из крупнейших французских синологов XIX в., чей перевод "Даодэцзина", впервые изданный в 1841 г. (*Le Livre de la Voie et de la Vertu. Lao-Tseu traduit en Français par Stanislas Julien. Paris, 1841*), до сих пор привлекает внимание изучающих Лаоцзы.

¹⁷ Из статьи "Le pop agir".

¹⁸ *Сократ* (470—399 до н. э.) — древнегреческий философ, воспринятый в западной традиции как идеал мудреца.

¹⁹ *Блез Паскаль* (1623—1662) — французский религиозный философ, писатель, математик и физик.

²⁰ Из статьи "Христианское учение".

²¹ Из статьи "Конец века".

²² Из статьи "Письмо к китайцу".

²³ *Иоанн Креститель* — согласно евангельской легенде, возвестил приход Иисуса Христа.

²⁴ Из статьи "Так что же нам делать?".

²⁵ Речь идет о *Вильгельме II Гогенцоллерне* (1859—1941), германском императоре и прусском короле в 1888—1918 гг.

²⁶ Из статьи "Патриотизм или мир?".

²⁷ *Магометанство* — старое название мусульманства или ислама, одной из трех, наряду с буддизмом и христианством, религий, основателем которой был арабский религиозный и политический деятель Мухаммед (570—632).

²⁸ Из статьи "О верах".

²⁹ *Эдуард Бернштейн* (1850—1932) — немецкий социал-демократ, идеолог ревизионизма и реформизма.

³⁰ *Марк Аврелий* (121—180) — римский император, представитель стоицизма; *Жан-Жак Руссо* (1712—1778) — французский философ и писатель; *Иммануил Кант* (1724—1804) — родоначальник немецкой классической философии; *Ралф Уолдо Эмерсон* (1803—1882) — американс-

кий поэт и моралист; *Вильям Чанинг* (1780—1842) — американский писатель и богослов.

³¹ Из статьи "О социализме".

³² Речь идет о троюродной тетке Толстого *Т. А. Ергольской* (1795—1874).

³³ Из "Воспоминаний. 1903—1906".

³⁴ *Платон* (427—347 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель одного из главных философских направлений античности — платонизма, ведущее место в котором занимает учение об идеях как вечных прообразах вещей; *Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, языковед; *Джон Локк* (1632—1704) — английский философ и политический мыслитель; *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770—1831) — немецкий философ, создатель систематической теории диалектики на основе объективного идеализма.

³⁵ "Из воспоминаний о Н. Я. Гроде". *Николай Яковлевич Грот* (1852—1899) — философ, психолог, проф. Московского университета.

³⁶ Из: *Круг чтения. 1904—1908. Январь—август. Недельные чтения.* 1-е июля.

³⁷ Из: *На каждый день. 1906—1910.*

³⁸ Из "Дневника 1884".

³⁹ *Моисей* — предводитель израильтян в Библии, пророк у иудеев, мусульман и христиан; *Брама* (Брахма) — одно из высших божеств в индийских религиях — брахманизме и индуизме.

⁴⁰ Из *Дневниковых записей. 1886 г.*

⁴¹ *А. А. Евдокимов* — в конце 1880-х гг. студент Киевского университета, страдал нервным расстройством.

⁴² Из *Дневника 1890.*

⁴³ Из *Дневника 1891.*

⁴⁴ *Е. И. Попов* (1864—1938), сотрудник издательства "Посредник", один из друзей Л. Н. Толстого, который вместе с ним переводил "Даодэзин" по немецкому переводу этого памятника, выполненному В. Штраусом: *Lao-tses. Tao Te King. Aus dem chinesischen ins deutsche übersetzt, eigeleitet und commertirt von Victor von Strauss. Leipzig, 1870.* *В. Штраус* — один из самых крупных знатоков Лаоцзы на Западе; Толстой считал его перевод лучшим, и через несколько десятилетий такое же мнение высказывал К. Ясперс.

⁴⁵ *Анри Фредерик Амиель* (1821—1881) — швейцарский эссеист и поэт, профессор философии Женевской академии.

⁴⁶ Из *Дневника 1893.*

⁴⁷ Из *Дневника 1895.*

⁴⁸ Из *Записной книжки № 4, 1898—1899.*

⁴⁹ Из *Дневника 1903.*

⁵⁰ Из Дневника 1904.

⁵¹ Имеется в виду опубликованное Толстым в 1903 г. собрание высказываний различных авторов "Мысли мудрых людей на каждый день".

⁵² Из Дневника 1906.

⁵³ Из Дневника 1907.

⁵⁴ Павел — один из апостолов христианства.

⁵⁵ Из Дневника 1909.

⁵⁶ Г. И. Челпанов (1862—1936) — философ и психолог, профессор Московского университета; Кун, Бреддинг — вымышленные имена, которыми Толстой хотел иронически указать на множественность имен ученых, считающихся авторитетами.

⁵⁷ Веды — совокупность наиболее ранних текстов на др.-инд. (ведийском) языке (кон. II тыс. до н. э. — нач. I тыс. до н. э.), включающих гимны, жертвенные формулы, религиозно-философские трактаты.

⁵⁸ Артур Шопенгауэр (1788—1860) — немецкий философ.

⁵⁹ Из Дневника 1909.

⁶⁰ Бенедикт (Барух) Спиноза (1632—1677) — нидерландский философ, пантеист.

⁶¹ Из "Писем 1885 г."

⁶² Коран — главная священная книга мусульман, возникшая в VII в. н. э.

⁶³ Зендавеста (Зенд-Авеста) — священная книга зороастризма.

⁶⁴ Из "Писем 1886 г."

⁶⁵ Из "Писем 1887 г."

⁶⁶ Теодор Паркер (1810—1860) — американский богослов; Мэтью Арнолд (1822—1888) — английский поэт и литературный критик.

⁶⁷ Из "Писем 1888 г."

⁶⁸ Имеется в виду кн.: Beal. Outline of Buddhism from Chinese sources. London, 1870.

⁶⁹ Из "Писем 1889 г."

⁷⁰ Из "Писем 1894 г."

⁷¹ См. коммент. 44 к Толстому.

⁷² Ми-ти — старая транскрипция имени древнекитайского философа Мо Ди, о нем см. коммент. 9 к Лецзы, Чжуанцзы.

⁷³ Из "Писем 1903 г."

⁷⁴ М. А. Беневская-Моисеенко, дочь приамурского генерал-губернатора, с 1904 г. член боевой организации партии социалистов-революционеров, за хранение и изготовление взрывчатых веществ отбывала каторжные работы в Забайкальской области.

⁷⁵ Кришна — один из почитаемых богов индуизма (индийской религии, возникшей в сер. 1-го тыс. н. э.); предстал в образе мудрого царя-воина и божественного пастуха.

⁷⁶ Из "Писем 1908 г."

⁷⁷ П. А. Буланже (1864—1925) — литератор, переводчик, который составил под ред. Л. Н. Толстого опубликованные в 1910 г. в издательстве "Посредник" книги о Конфуции, Моцзы, Будде.

⁷⁸ Иван Иванович Горбунов-Посадов (1864—1940) — руководитель издательства "Посредник".

⁷⁹ Имеется в виду одно из созданных Толстым собраний мудрых высказываний, расположенных по месяцам и дням недели.

⁸⁰ Я неумоимо трудился над высказыванием этого (*фр.*).

⁸¹ Из "Писем 1909 г."

⁸² Одно из имен Будды.

⁸³ Чарлз Дарвин (1809—1882) — английский естествоиспытатель, основатель эволюционного учения о происхождении видов путем естественного отбора; Эрнст Геккель (1834—1919) — немецкий биолог, ученый-материалист.

⁸⁴ Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) — немецкий философ; Георг Кристоф Лихтенберг (1742—1799) — немецкий математик и философ.

⁸⁵ Письмо адресовано Т. Е. Игольникову, служащему из Петербурга. "Круг чтения" — второе, созданное Л. Н. Толстым, собрание мыслей мудрых людей, опубликованное после первого (см. коммент. 51) в 1906 г.

⁸⁶ Из "Писем 1910 г."

Владимир Соловьев. Фрагменты о Лаоцзы из статьи 1890 г. "Китай и Европа". Печ. по изд.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т., 2-е изд. Спб., 1911—1914. Т. 6.

¹ О Ст. Жюльене и его переводе "Даодэцзина" см. коммент. 16 к фрагментам Толстого о Лаоцзы.

² "Сто семейств" — перевод китайского выражения "бай син", синонимичного здесь понятию народа.

³ Одна из предлагавшихся тогда транскрипций названия "Даодэцзина".

⁴ О Мэнцзы см. коммент. 13 к Толстому.

⁵ В. С. Соловьев использует книгу: Pauthier. Confucius et Mencius les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine. Paris, 1841.

⁶ Упаннашады — древнеиндийские произведения религиозно-философского характера, древнейшая часть которых восходит к VII—III вв. до н. э.; Бхагавадгита — памятник религиозно-философской мысли Древней Индии, возник во 2-й половине 1-го тыс. до н. э. и является философской основой индуизма.

⁷ Шаманство — ранняя форма религии, основанная на представлении о сверхъестественном общении особых людей — шаманов с духами в целях предсказания, лечения болезней и т. д.

⁸ О *Шакья-муни* см. коммент. 12 к Васильеву. *Трипитака* (букв. — три корзины) — собрание буддийских текстов, служащих важнейшим источником для изучения первоначального буддизма.

Альберт Швейцер. Размышления о философии Лаоцзы. Фрагменты печ. по изд.: *Швейцер Альберт. Письма из Ламбарене.* Л., 1978; *Швейцер Альберт. Благоговение перед жизнью.* М., 1992.

¹ Еще о Ламбарене. Из африканского дневника. 1939—1945 гг. Пер. А. М. Шадрина // Швейцер А. Письма из Ламбарене.

² Из автобиографических сочинений А. Швейцера. Пер. Е. Е. Нечавой-Грассе // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

³ Из предисловия к работе "Культура и этика. Философия культуры". Ч. II. Пер. Н. А. Захарченко // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

⁴ Из главы "Религиозное и философское мировоззрение" в работе "Культура и этика. Философия культуры". Ч. II. Пер. Н. А. Захарченко // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

⁵ *Томас Гоббс* (1588—1679) — английский философ, создатель первой законченной системы механистического материализма.

⁶ Из главы "Натурфилософия и мировоззрение Спинозы и Лейбница в работе "Культура и этика. Философия культуры". Ч. II. Пер. Н. А. Захарченко // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

⁷ Из главы "Оптимистически-этическое мировоззрение И. Г. Фихте" в работе "Культура и этика. Философия культуры". Ч. II. Пер. Н. А. Захарченко // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

⁸ *Фридрих Ницше* (1844—1900) — немецкий философ иррационалистического направления; *Ян-цзы* (*Ян Чжу*) — древнекитайский философ, представленный у Чжуанцзы учеником Лаоцзы.

⁹ Из главы "Шопенгауэр и Ницше" в работе "Культура и этика. Философия культуры". Ч. II. Пер. Г. В. Колшанского // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

¹⁰ *Фридрих Шлейермахер* (1768—1834) — немецкий протестантский теолог и философ; *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770—1831) — немецкий философ, создавший на объективно-идеалистической основе систематическую теорию диалектики.

¹¹ Из главы "Этика самоотречения и этика самосовершенствования" в работе "Культура и этика. Философия культуры". Ч. II. Пер. Г. В. Колшанского // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

¹² Из главы "Мистика и этика" в теологическом исследовании "Мистика апостола Павла". Пер. Н. А. Захарченко // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

¹³ Из речи "Проблема мира в современном мире", произнесенной А. Швейцером 4 ноября 1954 г. на церемонии вручения ему Нобелевской

премии мира. Пер. Н. А. Захарченко // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

¹⁴ Из статьи "Проблема этики в ходе развития человеческой мысли". Пер. Е. Е. Нечаевой-Грассе // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

¹⁵ Из статьи "Гуманность". Пер. Е. Е. Нечаевой-Грассе // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.

Герман Гессе. Мудрость Лаоцзы. Фрагменты печ. по изд.: Гессе Г. Письма по кругу. М., 1987.

¹ *Блаженный Августин (354—430)* — христианский теолог и церковный деятель; *Иоганн Вольфганг Гёте (1749—1832)* — немецкий писатель, мыслитель и естествоиспытатель, основоположник немецкой литературы Нового времени; *"Тысяча и одна ночь"* — сборник сказок в средневековой арабской литературе, сложившийся к XV в.

² Из статьи "Толстой и Россия". Пер. М. С. Харитоновна.

³ *Людвиг ван Бетховен (1770—1827)* — немецкий композитор, пианист и дирижер, крупнейший симфонист.

⁴ Из статьи "Государственному министру". Пер. М. С. Харитоновна.

⁵ *Атман* — в древнеиндийском религиозном умозрении всепроникающее субъективное духовное начало, "я", душа.

⁶ *Готама (Гаутама)* — родовое имя принца Сиддхартхи, ставшего Буддой.

⁷ Из статьи "Война и мир". Пер. Ю. И. Архипова.

⁸ *Веданта* (санскр. букв. — конец Вед) — заключительный этап ведийского периода, представленный Упанишадами.

⁹ *Гильгамеш* — дошедший в отрывках вавилонский эпос, содержащий сказание о жизни и подвигах царя Гильгамеша.

¹⁰ *Клеменс Брентано (1778—1842), Крестов Август Тидге (1752—1841), Оскар Редвиц (1823—1891)* — немецкие писатели.

¹¹ *Юмус Гриль* — немецкий синолог, в 1910 г. в его переводе вышел "Даодэцзин".

¹² *Рихард Вильгельм (1875—1930)* — выдающийся немецкий синолог.

¹³ *Люй Буэй* — первый министр княжества Цинь, по заказу которого в середине III в. до н. э. был написан философский памятник "Весны и осени господина Люя", переведенный Вильгельмом.

¹⁴ *Мартин (Мардохай) Бубер (1878—1965)* — еврейский религиозный философ и писатель; *Ганс Рудельсбергер, Пауль Кюнель, Лео Грайнер* — немецкие синологи, опубликовавшие в 1913—1914 гг. переводы китайской классической прозы.

¹⁵ Из статьи "Библиотека всемирной литературы". Пер. С. С. Авринцева.

¹⁶ *Фридрих Гельдерлин (1770—1843)* — немецкий поэт-романтик.

¹⁷ Из статьи "Магия книги". Пер. Н. А. Темчиной и А. Н. Темчина.

¹⁸ *Карл фон Клаузевиц* (1780—1831) — прусский генерал, военный теоретик и историк; *Герхард Йоганн Шарнхорст* (1755—1813) — прусский генерал.

¹⁹ Из письма "Молодому человеку из Германии". Пер. Е. И. Маркович.

²⁰ Из статьи "Слово в первый час 1946 года". Пер. С. К. Апта.

Карл Ясперс. Лаоцзы. Пер. с нем. *И. И. Семененко* 1-й ч. кн. *К. Ясперса. Лаоцзы и Нагарджуна. Два азиатских метафизика*, впервые изданной в 1957 г. Печ. по изд.: *Karl Jaspers. Lao-tse. Nagarjuna. Zwei asiatische Metaphysiker.* R. Piper & Co. Verlag. München, 1957. На русском языке публикуется впервые.

¹ См. также в конце перевода приложенную К. Ясперсом к своей книге библиографию по Лаоцзы.

² Перевод созданного Сыма Цянем жизнеописания Лаоцзы см. в начале третьего раздела книги. Далее поясняются только те основные имена, понятия и реалии, которые не встречались и не были прокомментированы в предшествующих разделах и частях.

³ *Иеремия* — библейский пророк; *Гераклит* (520—460 до н. э.) — древнегреческий философ.

⁴ Речь идет об императоре *Цинь Шихуане*.

⁵ "*Шицзин*" ("*Книга песен*") — свод древнекитайской поэзии, вошедший еще в древности в священное Пятикнижие.

Генри Борель. Непротивление. Печ. по изд.: *Генри Борель. Непротивление.* Увэй. Новелла, основанная на философии Лаоцзы. Пер. *Н. Дмитриевой.* Спб., 1913.

Г. Борель (1869—1933) — нидерландский писатель, автор романов и новелл на темы из жизни в Гааге, известный также своим интересом к классической китайской культуре. К числу его основных работ относится изданная в конце прошлого века "*Мудрость и красота Китая*".

¹ Упоминаются крупнейшие западные синологи XIX в. *Станислав Жюльен* (1797—1873), *Джеймс Легг* (1815—1897), *Герберт Джэйлс* (1845—1935).

² *Сутра* (санскр., букв. — нить) — лаконичное высказывание и составленный из таких высказываний текст; в их форме излагались различные отрасли знания и многие религиозно-философские учения Древней Индии.

³ *Гуаньинь* — китайское имя бодхисаттвы (санскр.: "тот, чья сущность — просветление") Авалокитешвара; *Шакья-муни* ("Отшельник из шакьев") — одно из имен Будды, о котором см. коммент. 5 к Толстому; и далее обозначены священные, связанные с буддизмом предметы.

⁴ *Bikshu* (санскр. *Bhikṣu*) — буддийский монах.

⁵ О *Желтом императоре* (*Хуанди*) — см. коммент. 10 к *Лецзы* и *Чжуанцзы*; *Куньлунь* — мифические горы, обитель небожителей; *Чжуанцзы* (IV—III вв. до н. э.) — выдающийся древнекитайский мыслитель и художник слова, один из основателей, наряду с *Лаоцзы*, даосизма; о *Мэньцзы* (IV—III вв. до н. э.) — см. коммент. 13 к Толстому.

⁶ "*Нань хуа цзин*", более точно: "*Нань хуа чжэнь цзин*" ("Подлинный канон *Нань хуа*") — одно из названий книги *Чжуанцзы*, принятое с VIII в. н. э.

⁷ Имя этого Будды ассоциируется с именем бодхисаттвы *Гуаньинь*, см. коммент. 3.

⁸ *Династия Мин* в Китае (1363—1644).

СОДЕРЖАНИЕ

И. Семеновко
ПЯТЬ ТЫСЯЧ СЛОВ МОЛЧАНИЯ

7

Тайна единицы

9

Между строк

41

В просвете

60

Обрести себя

75

Мир Дао и толпа

100

ДАОДЭЦЗИН

131

И. Семеновко
Читая Лаоцзы

133

Лаоцзы
Даодэцзин

148

Комментарии

171

Ван Би
Комментарий к "Даодэцзину"

225

Комментарии

261

К ИСТОКУ БЫТИЯ

263

И. Семененко
Нить изначального

265

Сыма Цянь
Лаоцзы

274

Ученики Конфуция

275

Записки о ритуале

275

Лецзы

278

Чжуанцзы

282

Лю Сян
Заповедник суждений

299

Василий Васильев
Даосизм

301

Лев Толстой
О Лаоцзы

314

Владимир Соловьев
Китай и Европа

337

Альберт Швейцер
Размышления о философии Лаоцзы

346

Герман Гессе
Мудрость Лаоцзы

356

Карл Ясперс
Лаоцзы

362

Приложение
Генри Борель
Wu-Wei

Новелла, основанная на философии Лаоцзы

400

Комментарии

431

Лаоцзы.

Л23

Обрести себя в Дао / Сост., авт. предисл., перевод, коммент. И. И. Семененко. — М.: Республика, 1999. — 445 с. — (Мудрецы).

ISBN 5—250—02678—8

"Даодэцзин" ("Книга о Дао и добродетели") — лирико-философский трактат великого древнекитайского мыслителя Лаоцзы (VI—V вв. до н. э.) — является одним из самых парадоксальных и глубоких произведений мировой философской литературы, каноническим сочинением философской школы даосизма. Он относится к истоку и фундаменту классической культуры Китая, определив многие ее существенные особенности.

Книга содержит новый литературный перевод трактата, а также первые высказывания о Лаоцзы в китайской традиции: его биографию, написанную основоположником китайской историографии Сыма Цянем (II—I вв. до н. э.), притчи Чжуанцзы (IV—III вв. до н. э.), который был самым выдающимся последователем Лаоцзы, классический комментарий к "Даодэцзину" Ван Би (III в. н. э.), а также материалы Лю Сяна и Лецзы. Приводятся отклики на учение Лаоцзы видных деятелей русской и западной культуры — Л. Толстого, Вл. Соловьева, В. Васильева, А. Швейцера, Г. Гессе, К. Ясперса, Г. Бореля (все тексты снабжены комментариями); в книге раскрывается глубина философской мысли "Даодэцзина", очерчивается место этого трактата в мировой духовной традиции.

Адресована читателям, интересующимся историей философии и культуры.

ЛАОЦЫ

Обрести себя в Дао

Заведующий редакцией *А. В. Никольский*
Редактор *А. С. Кочеткова*
Младший редактор *Т. В. Исакова*
Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*
Технические редакторы *О. Ю. Прохорова, Р. Я. Лаврентьева*

ЛП № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 29.10.98. Подписано в печать 22.03.99.

Формат 84 × 108 1/32. Бумага типографская. Гарнитура "Таймс".

Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,52. Уч.-изд. л. 25,74. Тираж 5000 экз.

Заказ № 3983.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Российский Государственный
информационно-издательский Центр "Республика"
Государственного комитета Российской Федерации по печати.

Издательство "Республика".
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.