

61:05-9/433

Курский государственный университет

На правах рукописи

**БЕЛАЯ Ирина Витальевна**

**Путь человека к Истине в Даосизме  
эпохи Чжань-го (в корреляции с Парменидом):  
философско-антропологический анализ.**

Специальность: 09.00.13 – Религиоведение, философская антропология,  
философия культуры

**Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук**

Научный руководитель  
доктор философских наук, профессор  
Торубарова Татьяна Викторовна

Курск

2005

## **Оглавление.**

Введение.....	3-11.
1. Истина как плодотворная тавтология Даосизма.....	11-93.
1.1. Дао как смыслообразующий принцип философии.....	12-42.
1.2. Космогония в структуре Пути - Дао.....	43-65.
1.3. Дао как способ соотношения Микрокосмоса и Макрокосмоса: опро- странствливание понятий о человеке в китайской филосо- фии.....	66-93.
2. Концептуализация Истины и Бытия в философии Парменида и Лао- цзы.....	93-156.
2.1. Древняя Греция и Древний Китай: «бытийность» Истины как «несо- крытости» и «не-бытийность» Истины как «действительности» .....	94-124.
2.2. Коррелятивность «Пути-Дао» в трактате Лао-цзы «Дао де цзин», «Пу- ти-Истины» и «Пути-Мнения» в поэме Парменида «О Приро- де».....	124-156.
Заключение.....	156-160.
Список литературы.....	160-173.

## Введение.

**Актуальность исследования.** Путь человека к Истине принадлежит к числу вечных вопросов философии, именно потому, что сама философия в ее древнегреческом понимании определяется как *ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας*, наука «Истины». Что для нас означает «Истина»? Какие пути ведут к ее постижению? Эти вопросы были поставлены еще в древности и попытки их решения в различных формах прослеживаются на протяжении всей истории человеческой мысли. Но, несмотря на многообразие концепций, и учений предложенных мыслителями разных эпох проблема поиска Пути человека к Истине не утрачивает своей актуальности и в настоящее время. Свидетельством тому – многочисленные антропологические и историко-философские исследования конца XX начала XXI вв.

Потеря нравственных ориентиров, разобщенность ценностей современной цивилизации по-новому ставит вопрос об укорененности человека в мире. Раздробленность существования в эпоху Чжань-го («Период Борющихся царств» VI-III вв. до н.э.) привела к обесцениванию духовных ценностей и, как следствие, утрате Дао (естественного, природного начала). Даосизм предлагает свой Путь к обретению утраченного единства со всем сущим. Обращение к философской классике Даосизма эпохи Чжань-го и философской мысли Древних Греков обусловлено, также тем, что «Путь» (или Дао) есть изначально феномен древнекитайской мысли, а «Истина» (Алтейя) принадлежит мысли Древних Греков. В произведениях как древнекитайских («Трактат о Дао и Дэ» Лао-цзы) так и древнегреческих философов (трактат Парменида «О Природе») поднимается проблема поиска человеком Пути к Истине. В связи с этим методологической основой исследования выступил компаративистский анализ «Пути Дао» Лао-цзы и «Пути Истины» Парменида.

На каком пути человек пребывает в современной реальности? Что для него является значимым? Стремится ли он познать Истину как древнегреческие фи-

лософы и узнать свою природу (Дао) как древние китайцы? Скорее, в нашем сознании вещи занимают больше места, чем Истина или Дао. Мы становимся рабами вещей, не замечая, что теряем нечто большее – себя самих. В хаотичном пространстве современного мира человек есть просто сущее, потерявшее свой Путь. Человек не может обрести Путь, так как не ведает Истины. Знает устройство современных вещей, но не знает своей собственной Природы. Не имеет мира, где он может гармонично существовать со всем сущим, «топоса», где мог бы осуществлять свое назначение. Мир оказывается структурой взаимозаменяемых мест.

Человек, по словам М. Хайдеггера, изначально «брошен» в мир. Только в мире он может найти и обрести себя. Поэтому вопрос ныне заключается в том, как найти самого себя, свое место в мире и как вообще найти мир, где искать такой мир, в котором мы могли бы благостно и вполне надежно устраивать самих себя. Вопросаемым является основа нашего существования. Существует ли в чистом виде такая реальность, которую мы в состоянии были бы очертить и отождествить как «действительность» - мир, в котором человек может действовать сообразно своей природе? Тем более актуально для нас сейчас звучит вопрос древнекитайского философа Чжуан-цзы о том, «куда же скрылось Дао», что человек начал покоряться вещам. Как нам вернуться к своей «истинной природе» или как говорят китайцы – «обрести Дао»?

Древние даосы говорят о необходимости «хранить в себе Единое» и пребывать в «сокровенной общительности» с миром. Древнекитайским мудрецам были присущи такие качества, как «покой» (*цзин*), «общительность» со всем сущим (*тун*), «несотворенная цельность» (*пу*), «гармония» (*хэ*), «единство» с природой (*и*).

Как «Природу» бытие всего сущего понимали и китайцы, и греки. Вне единства нет никакой Природы самой по себе. Однако Природа как единство всего сущего оказывается неуловимой. «Единое есть все» (*έν πάντα*). Но все как

единство есть мир (*κόσμος*). Небесный план бытия определяет земной порядок вещей. Поэтому не только древние греки, но и древние китайцы были, можно сказать, подлинно космическими существами.

Изначально и в греческой и в китайской философии человек есть не просто земное существо. Он есть также сущее в его космическом измерении. Современный человек ощущает себя песчинкой в космическом пространстве. Греки понимали мир как космос, т. е. такое устройство мира, в котором царит лад и гармония всего сущего. Даже в качестве «песчинки» мы являемся частью бесконечной вселенной. Следовательно, каждый из нас, как часть вселенной – бесконечность и равен вселенной. Представление о человеке как части вселенной свойственно и китайским мудрецам. Любой человек по мысли древних китайцев, как часть вселенной бесконечен, не зависимо от того в какую историческую эпоху он «заброшен». Следовательно, от каждого из нас как части целого мира зависит, будет ли современный мир единым и обречем ли мы в этом мире свое собственное место.

**Степень разработанности темы.** Даосизм по древности своего возникновения может поспорить разве что с древнегреческой или древнеиндийской философией. В связи с этим сохранилось множество первоисточников, относящихся непосредственно к периоду становления философского даосизма эпохи Чжань-го, большая часть которых так и остается на китайском языке. Из них на западно-европейские языки (в том числе и на русский) переведены такие философские тексты как: «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы», «Ле-цзы», «Хуайнань-цзы», а так же комментарии к ним китайских авторов: Ван Би, Го Сяна, и др. Из более поздних философских произведений, относящихся непосредственно к Даосизму: «Гуань Инь-цзы», «Баопу-цзы», «Иньфу цзин». То, что Дао является общефилософской категорией в Китае, расширяет список источников, которые не относятся непосредственно к Даосизму. Среди них: «Лунь юй» Конфуция, «Мен-цзы», «Люй ши чунь цю». Среди современной русскоязычной

литературы представляют интерес работы Кобзева А.И.,<sup>1</sup> Торчинова Е.А.,<sup>2</sup> Лукьянова А.Е.,<sup>3</sup> Малявина В.В.,<sup>4</sup> Померанцевой Л.Е.,<sup>5</sup> Позднеевой Л.Д.,<sup>6</sup> Григорьевой Т.П.<sup>7</sup> которые в той или иной мере соприкасаются с темой диссертации. Очень обширна литература на европейских языках, что обуславливается особым значением данной темы в современной философии. Она затрагивается в работах Д. Вонга,<sup>8</sup> Г. Масперо,<sup>9</sup> Ч. Хансена,<sup>10</sup> Н. Жирардо,<sup>11</sup> К. Дефорт,<sup>12</sup> И. Робине,<sup>13</sup> Л. Кон,<sup>14</sup> Р. Хенрикса, Л. Рафелс,<sup>15</sup> К. Шуна, Ж. Лонгкси,<sup>16</sup> Ф. Прегатдио. Это фундаментальные и серьезные исследования, послужившие ориентиром для изысканий автора. Особенно интересны работы Ф. Жюльена,<sup>17</sup> касающиеся непосредственно темы диссертации. Из работ, посвященных анализу

---

<sup>1</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1996

Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. - М. 2002.

<sup>2</sup> Торчинов Е. А.. Учение Гэ Хуна о Дао: человек и природа.// Проблема человека в традиционных китайских учениях. - М. 1983.

Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб. 1998.

<sup>3</sup> Лукьянов А. Е.. Начало древнекитайской философии (И цзин, Дао дэ цзин, Лунь юй). - М. 1994.

Лукьянов А. Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М. 2000.

<sup>4</sup> Малявин В.В. Молния в сердце. - М. 1997.

Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. - М. 2000

<sup>5</sup> Померанцева Л.Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы» – II в. до н.э.). - М. 1979.

<sup>6</sup> Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI – IV в.в. до н.э.). - М. 1967.

<sup>7</sup> Григорьева Т.П. Дао и Логос. Место встречи. - М. 1980.

<sup>8</sup> Wong, David «Taoism and the Problem of Equal Respect» Journal of Chinese Philosophy. 1984.

<sup>9</sup> Maspero, Henri. Taoism and Chinese Religion. Amherst: University of Massachusetts Press. 1981

<sup>10</sup> Hansen, Chad. "A Tao of Tao in Chuang Tzu." In Mair, Victor, ed. Experimental Essays on Chuang-tzu. Honolulu: University of Hawaii Press. 1983

Hansen, Chad. A Daoist Theory of Chinese Thought. New York: Oxford University Press. 1992

Hansen, Chad. "The Zhuangzi: A Historical Introduction." In Tsai Chih Chung, ed. The Dao of Zhuangzi. Garden City, NY: Anchor Books (Doubleday and Co.). 1997

<sup>11</sup> Girardot, Norman J. Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of chaos (hun-tun). Berkeley: University of California Press. 1983

<sup>12</sup> Defoort, Carine. The Pheasant Cap Master (he guan zi): A Rhetorical Reading. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1997

<sup>13</sup> Robinet, Isabelle. Taoism: Growth of a Religion. Stanford University Press. Stanford, California. 1997

<sup>14</sup> Kohn, Livia. Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton University Press. Princeton. New Jersey. 1992

Kohn, Livia. God of the Dao: Lord Lao in History and Myth. Center for Chinese Studies, the University of Michigan, Ann Arbor. 1992

Kohn, Livia. The Taoist Experience. An Anthology. State University of New York Press. 1993

<sup>15</sup> Raphels, Lisa. Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece. Ithaca, New York: Cornell University Press. 1992

<sup>16</sup> Zhang Longxi. The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West. Durham & London: Duke University Press. 1992

<sup>17</sup> Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии смысла в Китае и Греции. (Пер. Лысенко В.Г.). - М. 1999.

Жюльен Ф. Трактат об эффективности. (Пер. Крушняк Б.). - М.1999.

древнегреческого феномена истины и бытия стоит отметить философские произведения М. Хайдеггера<sup>18</sup> - «Бытие и Время» и «Парменид». Из вышеперечисленных источников явствует, что многие авторы пытаются раскрыть проблему соотношения западной (на примере Древней Греции) и восточной (на примере Древнего Китая) философской парадигмы, что само за себя говорит об актуальности выбранного направления. Тем не менее, как в зарубежной, так и в отечественной литературе превалирует компаративистский анализ «Дао» и «Логоса». Сравнение «Пути человека к Истине» в Даосизме и «пути Истины» Парменида практически не проводится (по крайней мере, в обозримой автором литературе). Исключением является работа Ф. Жюльена «Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции», однако, в ней автор сопоставляет идеи древнекитайской и древнегреческой философии, беря за основу категорию Бытия, а не Истины. В свете вышеизложенного, данная диссертация является актуальным и вполне оригинальным исследованием.

Диссертационное исследование ориентировано на выявление и раскрытие методологических проблем, которые возникают при анализе основных философских категорий даосизма, нахождение места человека в пространстве и времени, понимание сущности Пути человека к Истине в древнекитайской и древнегреческой философской мысли.

**Цель и основные задачи исследования.** Общая цель исследования заключается в том, чтобы раскрыть специфику ключевого понятия китайской философии – Дао в контексте рассмотрения пути человека к Истине. А так же выявить сходства и различия аналогичного пути в древней Греции на примере поэмы Парменида «О природе». Диссертационным проектом предусматривается создание теоретической модели антропологической конфигурации в контек-

---

<sup>18</sup> Хайдеггер М. Бытие и Время. - М. 1993.  
Heidegger. M. Parmenides. By Indiana University Press. (Пер. Белой И.В.) 1992.

сте взаимодействия человека и окружающей действительности (Дао). Эта цель исследования предполагает решение следующих основных задач:

- выяснить сущность пути человека к Истине в Даосизме эпохи Чжань-го (VI-III в.в. до н.э.)
- эксплицировать суть и связь ключевых понятий «Путь», «Истина», «Дао» и «Природа».
- проанализировать коррелятивность «Пути-Дао» в трактате Лао-цзы «Дао дэ цзин» и «Пути Истины» в поэме Парменида «О Природе».
- раскрыть особенности местоположения человека в древнекитайской философии.
- дать сравнительную характеристику «Дао» Лао-Цзы и «Бытия» Парменида.

**Объектом диссертационного исследования** выступает Путь человека к Истине в Даосизме эпохи Чжань-го и в философской концепции Парменида.

**Предметом диссертационного исследования** является проблема Пути человека к Истине, рассматриваемая в традиции Древнегреческой и Древнекитайской философской мысли, выраженная в канонах Лао-цзы, Чжуан-цзы, поэме Парменида, а также в важнейших текстах в истории европейской и русской философии - М. Хайдеггера, Ф. Жюльена, А.И. Кобзева, Е.А. Торчинова.

**Методология и источники исследования.** Методологической основой диссертационной работы послужил принцип соотношения логического и исторического, принцип преемственности идей в историко-философском процессе. Использовались формы герменевтического и контекстуального анализа, а также лингвистический и морфологический разбор древнекитайских философских текстов, синтез антропологического и онтологического подходов, которые являются новаторскими и способны наиболее полно раскрыть все взаимосвязи



между человеком и окружающим миром в исследовании Пути человека к Истине в философии даосизма.

Отказавшись от сложившихся стереотипов, автор попытался раскрыть сущность Пути человека к Истине в китайской философской мысли, соотносительно с культурными и историческими предпосылками эпохи Чжань-го (VI-III в.в. до н.э.) в корреляции с аналогичным Путем, представленным древнегреческим мыслителем Парменидом. При анализе источников и изложении накопленного материала отталкивался от таких регулятивных принципов исследования как системность и объективность рассмотрения проблем, применял методы интерпретирующего и компаративистского анализа. Учитывался так же опыт анализа древнекитайской и древнегреческой философии в отечественной и зарубежной литературе. Раскрывая главные аспекты в философии Лао-цзы, Чжуан-цзы и Парменида автор основывался на новейших изданиях источников и исследований на китайском и английском языках.

**Научная новизна работы.** В диссертации раскрывается суть и специфика Пути человека к Истине в Даосизме. Проводится подробный анализ и сопоставление Пути человека к Истине в Даосизме с философской концепцией Пути к Истине Парменида. Данное сравнение производится в контексте антропологической парадигмы соотношения Истины и Бытия в структуре философской мысли Китая и Греции.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Сущность пути человека к Истине в эпоху «Чжань-го» имплицитно выражается через Дао – ключевую философскую категорию Даосизма и является примером его плодотворной тавтологии. Выступая в качестве основного порождающего принципа Дао может принимать значения Истины (как высшей реальности) и в то же время выступать в качестве Пути к ней, являясь одновременно средством, способом и целью познания.

2. Путь человека к Истине в Даосизме воплощает собой достижение центра (*чжун* 中) «круга перемен» и слияния с «осью Дао». Сам Дао-Путь в качестве его основополагающей семантики отображается в форме круга, а его традиционное название «Юань Дао» (круглый Путь) указывает на возвращение к основе нашего существования. Таким образом, Путь человека к Истине в Даосизме пронизан идеей возврата человека к его собственному естеству через обретение единства с универсумом.

3. Человек в даосизме не есть изолированный субъект западноевропейской философии. Он прибывает в изначальном единстве с Небом, Землей и «тьмой существ» и как медиатор соединяет их воедино. Благодаря человеку все существа приобретают свою завершённую «мирность».

4. «Бытие» Парменида и «Путь-Дао» Лао-цзы не схожи в своей основе. «Подобное прекруглому шару» бытие отрицает собой возможность становления и развития вообще. Дао предстает символом перемен и непрекращающейся трансформации («то инь, то ян – это и есть путь Дао»). Но, не смотря на столь характерные отличия «Бытие» Парменида и «Дао» Лао-цзы выступают в качестве Пути к Истине.

5. Китайские категории «наличия» (*ю* 有) и «отсутствия» (*у* 无), в отличие от «пустоты» (*тó κενόν*) Парменида, из которой не позволено «возникать ничему», имеют вполне бытийный характер (равно как «пустота» (суй) и «реальность» (ши)). С греческим «*тó κενόν*» наиболее коррелятивно китайское «*кун*» - 空, которое обозначает «пустоту несуществования», соответствующую буддийскому «ничто» (*sunya*).

6. *Αλήθεια* есть «раскрытие» через устранение «сокрытия» - покровы, скрывающего Истинную реальность, тогда как Даосизм по своему способу познания истины приравнивается к значению древнегреческой мистерии, означающей в философском смысле проникновение в тайну через «вхождение под покров». Образую, таким образом, некую пару противоположностей, они приводят нас к

Единому (*éν* – по-гречески), (*и* – по-китайски), тем самым снимая изначальное противоречие.

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** Материалы диссертации, разработанные в ней методологические подходы и полученные результаты позволяют дополнить понимание специфики китайской и греческой философской мысли. Содержание диссертационного исследования может быть использовано при чтении лекционных курсов по философской антропологии, религиоведению, истории философии, философии культуры, а так же в спецкурсе по восточной философии.

**Апробация темы диссертационной работы.** Материалы темы использовались автором на лекционных и семинарских занятиях по истории философии в Курском государственном университете. По теме диссертации был сделан доклад на Ломоносовских чтениях МГУ в 2003 году. Основные идеи диссертации отражены в шести публикациях автора.

**Структура диссертации.** Работа состоит из введения, двух глав, разделенных на параграфы, заключения и списка использованных источников и литературы по данной тематике.

## **1. Истина как плодотворная тавтология Даосизма.**

В первой главе эксплицируется анализ категории «Дао» как смыслообразующего принципа философии, раскрывается структура соотношения микрокосмоса и макрокосмоса, производится раскрытие понятия Истины как плодотворной тавтологии Даосизма, включается философско-антропологический анализ пути постижения человеком бытия через самобытие, определяется место человека в антропологическом синтезе.

## 1.1. Дао как смыслообразующий принцип философии.

Что можно было бы выделить в качестве основы нашего существования? Существует ли в чистом виде такая реальность, которую мы в состоянии были бы очертить и отождествить как «действительность» - то, что «действует»? Китайские мыслители, надо полагать, затруднились бы с ответом на этот вопрос: они рассматривали человеческое поведение, как и любой другой ход событий, в терминах процесса, размеренного и непрерывного. Ход развития природы или человеческого поведения (*тяньсин – жэньсин*), человеческое *Дао* и *Дао* мира – основа у них одна и она непрерывна.

Все реальное – процесс и только процесс, и в плане человеческого поведения реальным становится только то, что составляет элемент процесса, то, в чем выражается процесс. Для китайского человека такой процесс и выражал термин «Путь» или «Дао». Тавтологическая особенность данного термина заключается в том, что слова «Путь» и «Дао» являются переводом одного и того же иероглифа (道), который, к тому же, означает и «истину» как некую реальность и «процесс» ее обретения. Таким образом, само название данной работы («Путь человека к Истине в Даосизме») может быть переведено одним и тем же иероглифом *dao* (道) *ren* (人) *dao* (道) *dao jia* (道家).

В отличие от эффективности, обусловленной действием, остающейся в пределах соотношения «средства – цель», Путь не надо искать, не надо прикладывать никаких самостоятельных усилий для его нахождения. Он возникает из естественного процесса, и вся стратегия будет заключаться лишь в том, чтобы научиться имплицировать его, находить процесс, движущийся в нужном направлении. Истина проявляется естественным путем, сама по себе.

В данном исследовании нас интересует, каким же образом соотносятся «Путь Истины» Парменида и «Путь-Дао» Лао-цзы при столь неоднозначном понимании реальности в Китае и Греции. Как *Αλήθεια* (по-гречески «не-

скрываемое») и *Dao* («не-проявленное») приводят нас к одному результату – *Единому* (по-гречески «*έν*»)?

Греческая мысль в лице Парменида, первым противопоставившем бытие становлению имплицитно подразумевает действительность на основе *Бытия* в его полноте и насыщенности и как таковое, во многом определяемое ими. Даосизм же, напротив, предполагает реальность как нечто пустое и пребывающее в процессе развертывания, становления, и в силу этого никогда открыто не проявленное, как бы не существующее, но и неисчерпаемое.

Именно это свойство *Дао* всегда интересовало китайских философов. Они не слишком заботились о том, чтобы противопоставлять бытие становлению. Китайские мыслители скорее ставили вопрос о том, как реальность «происходит», как она осуществляется (понятие *юи*) и благодаря чему она становится жизнеспособной в определяющем ее развитии поле *Дао*. Реальность постоянно проявляется не только как эффективная, но и как аффективная, эмоциональная. В силу своей целостности и размеренности она беспрестанно развертывается и продолжает бесконечно «происходить», ее никак невозможно исчерпать.

Собственно, Даосизм как философская доктрина появился в Китае примерно одновременно с конфуцианством, в середине I тысячелетия до н. э. В начале это учение носило философский характер, и никак не было связано с религиозными верованиями, популярными суевериями и обрядами. Философия Даосизма развивалась на основе попыток осмысления трактата Лао-цзы «*Дао дэ цзин*» и спорах с другими философскими и религиозными учениями Востока по основным категориям мировосприятия. Восприятие Даосизма как религии, требующей определенного внешнего выражения действия и демонстрации практического результата постижения природы *Дао*, вылилось в обряды и обросло суеверными предписаниями *Даосам* мистических качеств.

Теория философии Даосизма стала успешно развиваться, видимо, не ранее VI–III вв. до н. э., причем с первых же своих шагов она существенно отличалась от учения Конфуция. Этика и социальная политика, бывшие квинтэссенцией

конфуцианства и игравшие в нем ведущую роль, почти не имели значения для Даосов.

Социальным идеалом ранних Даосов была не мудрость древних с их великими традициями, не человеколюбие и справедливость в социальных отношениях, а сама природная простота и естественность, уход от всяческой суетности, страстей и желаний, которые столь отрицательно влияют на натуру людей, на характер общества. Простота и чистота помыслов, «недеяние» (у *вэй* - 不為) – вот что проповедовали первые адепты Даосизма.

Суть философского Даосизма в сжатой и лаконичной форме изложена Лао-цзы в трактате «Дао Дэ цзин», по праву считающимся квинтэссенцией учения о Дао.

Согласно учению Лао-цзы, основой основ природы и общества, всей Вселенной является великое Дао. Как упоминалось, концепция Дао была принята на вооружение и конфуцианством. Некоторые ученые полагают, что первоначально эта концепция была именно конфуцианской. Другие, напротив, склонны думать, что конфуцианцы заимствовали у Даосов идеи о Дао. Однако, идея о Дао возникла и сформировалась в раннечжоуском Китае еще до оформления как конфуцианства, так и даосизма, и оба учения имели равные основания взять эту идею на вооружение и придать ей свое содержание, свою трактовку. Конфуций видел в Дао главным образом олицетворение верховных законов Неба, предписывающих создание определенного порядка в обществе. Иными словами, для конфуцианства Дао – прежде всего сумма социальных регламентов, система дисциплины и этики.

Большое влияние на современную интерпретацию текста «Дао Дэ цзин» и толкования Дао оказал китайский философ Ван Би (226-249), принадлежавший к философской школе «чистых бесед», возникшей в процессе освоения конфуцианскими учеными смежных философских традиций. Ван Би вдохновился «Дао Дэ цзином», который воспринял как философский трактат с этическим и

политическим содержанием. Он отождествлял Дао с категорией «у»– 无- космической «пустотой», «небытием», из которого возникли и в которое вернуться все вещи. «У» является сущностью всех вещей.

К этому «небытию» следует сводить и все неэтические поступки, и их мотивы. Дао же можно принять за символ совокупности основных космических принципов, которые, если им следовать, могут привести человека к успеху и добродетели. Именно Ван Би первым стал интерпретировать первую строчку «Дао дэ цзина» как отрицание «выразимого Дао».

Не менее любопытную трактовку философии Лао-цзы предложил Хэшан-Гун (I – II вв.). «Дао дэ цзин» он интерпретировал как пособие по Даосской йоге, содержащее указания на дыхательные упражнения, медитацию, практику внутренней алхимии и т.п. «Дао дэ цзин», по его мнению, предназначался для духовного самосовершенствования человека, укрепления его тела. Он рассматривал «Дао дэ цзин» как философский трактат, отождествляя Дао с «единым сердцем», или «единым сознанием», - понятием, часто используемым в китайском буддизме.

Иначе смотрели на Дао последователи Лао-цзы. Для них Дао – прежде всего Всеобщий Закон Природы, Начало и Конец Творения. Если вкратце суммировать основные характеристики Дао, приведенные в книге Лао-цзы, то окажется, что Дао – это все и ничто. Никто не создал Дао, но все происходит от него и возвращается к нему. Дао никому не ведомо, оно недоступно для органов чувств. То, что можно услышать, увидеть, осязать, понять, – это не Дао. Оно постоянно и неисчерпаемо. Ему нельзя дать ни имени, ни названия, его ни с чем нельзя сравнить, но оно является причиной всех форм. Это бесконечность и абсолют. Даже Небо следует Дао, а само Дао следует лишь естественности, Природе. Великое, всеобъемлющее Дао порождает все, но все это проявляется лишь через посредство Дэ (букв, «добродетель»), Дэ конкретное качество Дао, средство его обнаружения. Если Дао все рождает, то Дэ все вскармливает.

Учитывая неспособность нашего языка выразить подлинную реальность

через слова, мы не можем описать способ, которым вещи прибывают в себе: «Дао, выраженное словами, не есть реальное Дао», говорит Лао-цзы. Мы анализируем о своем недостатке чистого знания, называя подлинную реальность «Дао», так как: «Великое Дао существует прежде всего сущего. Оно не имеет ни формы, ни образа, ни начала, ни конца. Ему нельзя присвоить имя, и только за неимением лучшего слова его называют «Дао». Ибо оно непостижимо и сокровенно».<sup>19</sup>

К рассмотрению метафизического предела реальности нас принуждает отличие этой реальности от наших высказываний о ней, которую возможно передать только метафизическим способом, в силу того, что Дао не воспринимаемо внешними чувствами: «Смотрю на него, но не вижу, и называю его Незримым (ровным). Слушаю его, но не слышу, и называю его Неслышимым (разреженным). Схватываю его, но не ощущаю, и называю его Неуловимым (тонким). Все эти три стороны [Дао] неисповедимы, и потому они, как хаос, сливаются в единстве».<sup>20</sup>

Бессмысленно предполагать, что даосы наделяют метафизическое свойство Дао каким либо этическим значением. Любые метафизические свойства Дао вернее всего приписать *daoguide* – гиду (руководящему принципу для поведения), тому, что является ведущим в нас: «Только следуя Дао, можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему».<sup>21</sup>

«В мире нет ничего, в чем бы отсутствовало Дао: Прежде Неба и Земли вещи уже пребывали в хаотическом состоянии, Беззвучны, бесформенны, они были каждая сама по себе, и не менялись, *Двигались по кругу (чжюу син)* и не подвергались опасности. Это можно назвать Матерью Поднебесной! Не знаю ее имени, просто называю ее Дао. Если потребовалось бы во что бы то ни стало

---

<sup>19</sup> Дао: гармония мира.// Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). - М. 2000. - §1, с.9.

<sup>20</sup> Там же, §16, с.14

<sup>21</sup> Там же, §21, с.15.



дать ей имя, Назову ее Великой!»<sup>22</sup>

В этом отрывке примечательно высказывание Лао-цзы о Пути, которым проходят вещи, они «Двигались по кругу (чжоу син) и не подвергались опасности». Здесь указывается на «круглый Путь», которым является Дао, в отличие от существующего заблуждения, что Путь должен выступать в виде прямой и приводить к определенной цели. Так как «круглый Путь» приводит нас не к цели, а к исходной точке. Тема «возврата», вечного возвращения, отражена наиболее отчетливо в «Дао де цзине».

Вещи «...не подвергались опасности», т. к. следовали «Путем – Дао». Естественным путем, предназначенным для каждой вещи.

Дао лежит в основе всех вещей, будучи одновременно средством и способом познания: «Только следуя ему, можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему».<sup>23</sup>

Следовать своей природе изначально заложено внутри каждой вещи, потому что «Дао лежит в основе всех вещей». Руководствоваться Дао – принимать естественность процессов возникновения, преобразования и исчезновения вещей. Вследствие этого Дао именуют «путь», который проходит все сущее в мире. В результате утраты человеком Дао (природного, естественного начала) и разорванности связи с существованием мы склонны рассматривать Дао как путь, который приведет нас к исходному единству с универсумом через обретение человеком Дао реальности. В традиции западного мышления Путь воспринимается скорее, как методика постижения Дао, чем путешествие в «страну пустоты». Цель становится важнее процесса. Ритуал (ли 理) - важнее «истинной природы» (чжэнь тянь 眞天).

Французский синолог Франсуа Жульен утверждает, «чтобы приступить к рассмотрению реальности как к пути, необходимо представить себе челове-

---

<sup>22</sup> Там же, §25, с. 16

<sup>23</sup> Там же, § 11, с.12

ское поведение как явление специфическое (*ergon, praxis*; здесь техническая модель производства служит образцом) и воспринять действие как отдельную единицу, которую можно выделить и которая могла бы служить базовой для человеческого поведения».<sup>24</sup>

Китайская мысль никогда не знала культа действия, героического или трагического, она никогда не стремилась объяснить реальность через действие. Так, вместо того, чтобы утверждать существование Бога одновременно как архетипа и как высшего существа, китайские мыслители описывают реальность исходя из напряжения, проявляющегося в любой ситуации и способствующего ее развитию: «инь-ян» (одновременно и *инь*, и *ян*) – это то, что называется Путем, *дао* – читаем мы в древних китайских текстах («Чжоу И», «Цыси»). ««Путь», *дао* – важнейшее понятие китайской философии, знаменующее неразрывную связь между двумя факторами, – *инь* (陰) и *ян* (陽) – или то же самое, пусть и под другими названиями, – и дающее возможность воспринять любую ситуацию в терминах полярности».<sup>25</sup>

Инь-ян (то *инь*, то *ян*), как уже говорилось, это и есть то, что называют Путем, «Дао»: «Путь» в китайской философии понимается как продукт бесконечных взаимодействий; это тот «путь», по которому следует реальность в своем поступательном движении. Но при этом он никогда нам не известен.

А.И. Кобзев указывает, что «если учитывать эти компоненты, то нетрудно прийти к крайне нигилистическому выводу, что важнейшие термины китайской философии вообще однозначно неопределимы, будучи аналогами обозначений переменных величин в математике /449, с.70/, или просто «ничего не обозначают» /197, с.42/. Ослабленно-компромиссный вариант подобного подхода предложил принять известный ученый, председатель Ассоциации истории китайской философии КНР Чжан Дайнянь, сославшийся при этом на Хань Юя, кото-

---

<sup>24</sup> Жюльен Ф. Трактат об эффективности. (Пер. Крушняк Б.). – М. 1999. - с.93

<sup>25</sup> Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии смысла в Китае и Греции. (Пер. Лысенко В.Г.). - М. 1999. - с.327

рый в эссе «Юань Дао» («Обращение к началу Пути») разграничил «жэнь» («гуманность») и «и» («долг-справедливость-смысл»), с одной стороны, и «Дао» («путь») и «дэ» («качество-благодать») - с другой, как «установленные имена» (дин мин) и «пустые позиции» (сюй вэй) соответственно /353, цз.П, с.60; 60, с.204/. Чжан Дайнянь согласен с Хань Юем в том, что среди категорий и основных понятий традиционной китайской философии одни поддаются логическому определению, а другие - нет, поскольку являются «пустыми позициями», т.е. не чем иным, как переменными, принимающими любое значение /362, с.68-69/».<sup>26</sup> Следовательно, Дао-Путь может быть любым, в зависимости от проходящего по нему.

Точка расхождения западного и восточного путей мысли находится там, где сознание делает выбор между признанием или отрицанием присутствия разрыва в своей преемственности. Западная мысль делает выбор в пользу отрицания и в результате, утверждая самотождественность сознания, тем или иным образом субстантивирует его. Одно из лучших разъяснений даосского идеала «всеобъемлюще-пустотного» сознания мы находим в рассказе об искусном поваре из третьей главы книги Чжуан-цзы. Вот что говорится в нем: «Повар Дин разделял бычьи туши для царя Вэнь-хоя. Взмахнет рукой, навалится плечом, подопрет коленом, притопнет ногой, и вот: вжик! бах! Сверкающий нож точно пляшет в воздухе — то в такт мелодии «Тутовая роща», то в ритме песен Цзиншоу.

— Прекрасно! — воскликнул царь. — Сколь высоко твое искусство, повар! Отложив нож, повар Дин сказал в ответ: «Ваш слуга любит Путь, а это выше обыкновенного мастерства. Поначалу, когда я занялся разделкой туш, я видел перед собой только туши быков, но минуло три года — и я уже не видел их перед собой! Теперь я не смотрю глазами, а полагаюсь на осязание духа, я перестал воспринимать органами чувств и даю претвориться во мне духовному желанию. Вверяясь Небесному порядку, я веду нож через главные сочленения, без усилий проникаю во внутренние полости, следуя лишь непреложному, и потому

---

<sup>26</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1994. - с.168

никогда не наталкиваюсь на мышцы и сухожилия, не говоря уж о костях. Хороший повар меняет свой нож раз в год — потому что он режет. Обыкновенный повар меняет свой нож раз в месяц — потому что он рубит. А я пользуюсь своим ножом уже девятнадцать лет, разделал им несколько тысяч туш, а нож все еще выглядит таким, словно он только что сошел с точильного камня. Ведь в сочленениях туши всегда есть промежуток, а лезвие моего ножа не имеет толщины. Когда же не имеющее толщины вводишь в пустоту, ножу всегда найдется предостаточно места, где погулять. Однако же всякий раз, когда я подхожу к трудному месту, я вижу, где мне придется нелегко, и собираю воедино мое внимание. Я пристально вглядываюсь в это место, двигаюсь медленно и плавно, веду нож старательно, и вдруг туша распадается, словно ком земли рушится на землю. Тогда я поднимаю вверх руку, с довольным видом оглядываюсь по сторонам, а потом вытираю нож и кладу его на место».<sup>27</sup>

Как видно из рассказа, предел духовного совершенства в даосизме есть «осознание духа», или «духовное соприкосновение» (*шэньхой*). Последнее предстает как бы встречей открытого с открытым в зиянии Бытия. В этой встрече сознание и объект, нож и рассекаемая им туша взаимно исчезают друг для друга в беспредельном континууме ритмизированной пустоты. «Не имеющий толщины» нож повара — символ этой вечноотсутствующей реальности как бесконечно малого расстояния. И прообразом той же пустоты, но на сей раз как бы бесконечно большого расстояния, выступает разделяемая поваром туша, сведенная к сплошному «промежутку». Нож и туша являют образ пустоты в пустоте; они вовлечены в отношения свободного обмена, вы светляют друг в друге вечноотсутствующую «подлинность» бытия, позволяют опознать землю как Землю. Но они лишь взаимно выявляют свое отсутствие. Перестав быть объектами, они оба растворяются в событии «самопревращения» как сокрытии зримых фигур, в чистом различии как различении тождественного, чистой трате как потери отсутствующего.

---

<sup>27</sup> Чжуан-цзы, (пер.В.В. Малявина).// Молния в сердце. - М. 1997. - С.46

Повар не воздействует на тушу, а лишь внимает неразлично тонкой музыке творческих метаморфоз жизни. Его чуткое вслушивание в музыку бытия и предельная сосредоточенность духа открывают ему таинства «небесного порядка» (*тянь ли*). Нож повара повинуется не расчету, не правилу, а неформализуемой, подлинной музыкальной логике ритмической паузы. Устраняя тело как образ и идею, этот не-нож действует внутри космического тела, не имеющего анатомии, вполне пустотного. Магическая сила вещей проистекает в конце концов из их причастности к этому всеобъемлющему двойнику их физической формы. Видимые знаки разрешаются здесь в орфическом рассеивании тела, подобно рассеиванию звуков музыки в соответствии с ее целокупным ритмом. «Законченный субъект» уступает место несотворенному «подлинному человеку» (*чжэнь жэнь*), настолько чистому и открытому миру, что он как бы лишен кожи и, по словам Чжуан-цзы, «дышит из пяток», то есть «всем существом». Таков смысл даосского понятия «превращения тела» (*хуа шэнь*), иными словами, превращения физического тела в вечно отсутствующее и всеобъемлющее «тело Пути».

Заметим, что китайский язык не противопоставляет активного и пассивного залогов (различие между активным и пассивным значениями не выражается грамматически). Этот язык описывает происходящие события не с точки зрения действующего лица, а скорее, с точки зрения его «функционирования» (*юн* в отличие от *ти*).

В этом метафизическом измерении связи между предметом и объектом вероятно более сложны. Нет никакого непроницаемого промежутка между предметом и объектом. Само расстояние между ними не определяемо как граница, по одну сторону которой предмет был бы поглощен рассмотрением объекта, расположенного по другую сторону этой границы. Очевидно, что люди - не полностью изолированные отдельные и автономные существа; люди включены в природу как органические и последовательные аспекты универсального целого. Возможно, только такое явление как индивидуальность с ее сознательным

эгоцентризмом ответственно за создание иллюзии самостоятельности предмета в его оппозиции природе, рассматривая себя как чистый изолированный объект.

Дихотомия «активный–пассивный» в том виде, в каком она фигурирует в наших учебниках грамматики, слишком узка, чтобы раскрыть всю сложность явления. Ведь то, что движет мною, не мне обязано своим появлением и не принято мной; это и не я, и не не-я, но это идет через меня. Если действие персонально и отсылает к субъекту, то трансформация трансиндивидуальна, в ней опосредуется, растворяется человеческий фактор. И конечно, здесь снова подтверждается правильность рассмотрения Пути-Дао в категории процесса.

Нам следовало бы ответить на вопрос, что происходит в случае, когда результат удался, но мы не можем утверждать, что он наступил при нашем участии. Традиционное решение – известно, впрочем, что китайские мыслители без него обходились, – состоит в том, что успех снизошел на меня как «вдохновение». Этот успех, который не зависел от меня, исходил извне, но был результатом некоторого действия: это было действие богов или демонов. Разум вынужден пойти на такое решение, и хотя понимает, что оно иррационально, но терпит его, потому что оно удобно. Такова цена рационализации, которая требуется, чтобы признать субъекта автономной инстанцией, не выходя при этом за рамки идеи самого субъекта, но как бы отодвигая ее назад. Вслед за Платоном этим решением пользуется и Аристотель, те, кто «легко добивается успеха, за что бы ни взялся», – это люди, «любимые богом».<sup>28</sup> Счастливая судьба (*eutychia*) – «дар» небес, врожденная удачливость. Но постепенно, начиная с того же Аристотеля, западная мысль выработала концепцию «случая». В ней эффект – результат не провидения, а случайности: он исходит не от богов, а от неопределенности материи. С таких позиций «случай» (случайность) предстает уже не тем, что мы раньше называли случайностью, чья причина кроется в незнании, в непонимании той темной силы, которая всем повелевает и лежит выше видимых нами причин. Это то, что позволяет человеческой инициативе

---

<sup>28</sup> Аристотель. Евдемова этика. – М. 1982. - VIII, 1247a. – с. 61

вмешиваться в ход вещей, когда в божественной деятельности появляются пробы. Там, где нельзя положиться на то, что тебя ведет божья воля, можно – и даже нужно – делать выбор самому: в развитии мировых событий всегда есть место для человеческой деятельности, потому что там не все завершено: уходя из-под слабеющей руки Провидения, мы получаем силу «рассудительности», «предопределению» у Цицерона.<sup>29</sup> В ней – единственный источник, который остается у нас, чтобы добиться успеха.

Известно, что продолжая свои размышления о трагедии, Аристотель приходит к пониманию действия как единства противопоставленных друг другу модальностей: «по нашей воле» (*hekou*) или «вопреки нашей воле». Это заложено в нас, и мы, соответственно, действуем то «по необходимости», то «по неведению». Он выделяет, таким образом, понятие «невиновности» субъекта и оставляет ему простор для «выбора».

Человек, ощутивший руководство Дао должен владеть неким необъяснимым маршрутом к постижению его метафизической природы. В действии испытывать единство участника и зрителя. Такая практика – способ потерять себя, стать единым с Дао. Точность наших действий иногда мистифицирует нас. Мы не понимаем, как сделали это и не можем объяснить другим. Традиционно переводчики подчеркивают мистический аромат, ссылаясь на Дао. Некоторые заявляют, что прогресс Дао является постулированием того, что превосходит навык. Этого навыка невозможно достичь практикой. Он должен возникнуть от небольшого количества внезапного и необъяснимого понимания, мистического опыта или присутствия. Скорее всего, «мистическое» - это то, что случается, но мы не можем объяснить это словами. Врядли разделку туши можно назвать мистической практикой. Но, пользуясь причинно-следственной связью (разделка туши – «обретение Дао» поваром) может показаться именно так, хотя мы понимаем, что род занятий повара тут не причем. Он говорит: «Мною руководит

---

<sup>29</sup> Цицерон. О природе богов. - М. 1983. - Кн. 2, параграф 140 и далее. - с. 22

дух работы». Мы опять же озадачены, какой такой дух им руководит, и откуда он взялся.

Весь даосизм о ловле точки между прошлым и будущим. Если зафиксировать эту постоянно ускользающую точку, то достигнешь единения с Дао.

На это направлены практики медитации. Но можно ловить этот момент и не только сидя в «лотосе». Повар ловит его с помощью своего дела. Действует «в ритме Дао». Он вовремя в нужное место прикладывает инструмент, не физическим усилием, а как бы заставляя его самостоятельно вращаться в системе, в которой этот повар - *центр*. Это очень типичный для Китая ход мысли, проявляющийся во всем: в каллиграфии, в единоборствах, в медицине и т.д.

Таким образом, целое становится сложной системой межотражений или взаимосвязей субъективных и объективных аспектов или сторон опыта.

Вдохнув аромат такого опыта, невозможно приписывать ему некий сверхъестественный смысл, но чтобы вкусить его частичку, нужно отбросить «учение», «метод», нечто социальное. Ему нельзя научиться. Он сам входит в нас, т.к. является нашим природным качеством. Необходимо лишь понимание, что мы изначально им обладали, утверждая, как повар Дин, всем своим существом качество реальности Дао.

Так, традиции, которые используют медитативные практики как руководство, достигают освобождения или спасения через это или что вид мистического опыта, несомненно, уверены относительно невыразимости высшего мистического знания, которое является несемантическим или неосмысляемым по своей природе. Все условные типы его выражения - только подручные средства, наводящие на размышления указания, чтобы выполнять задачу получения человеком такого мистического опыта непосредственно.

Приведем в пример суфийскую историю про Моджуда, являющуюся аналогом выше упомянутой даосской. Однажды перед ним появился Хызр - таинственный наставник суфиев, и приказал ему «порвать свои одежды и броситься в поток». В ходе истории Моджуд становился рыбаком, крестьянином, торгов-



цем шерсти и бакалейщиком, прежде чем начал «проявлять признаки просветления». Каждый раз перед началом изменения перед ним возникал Хызр и руководил его действиями. Но кто такой этот «таинственный наставник суфиев» если не сам Моджуд? Можно сказать, что Дао - это неперсонифицированный Хызр!

Собственно, Дао необходимо рассматривать именно как то, что руководит нашими действиями, но это не путь (как техника) и не мистическая практика. Иначе выходило бы, что Моджуд стал просветленным потому, что был рыбаком, крестьянином, и т.д. (т.е. следовал определенным путем) А так как он не может объяснить свой опыт иначе, то найдутся те, кто посчитают это некой «мистической практикой» и к тому же начнут следовать этому как какому-то пути к просветлению.

Но, по убеждению китайских мудрецов, подлинного совершенства, достигает тот, кто способен понять бесконечную действительность покоя. Одна из важных особенностей китайской мысли состоит в том, что эта мысль имела, так сказать, практическую направленность: китайских мудрецов интересовали не столько вопросы «что такое мир?» или «как мы можем познать мир?», сколько вопросы экзистенциального порядка, например: что нужно делать для того, чтобы прожить долго и счастливо? В древних даосских книгах нетрудно выделить ряд понятий и образов, определяющих правильное, или мудрое, состояние сознания. Таковы понятия «покоя» (*цзин*) и «пустоты» (*сюй* 虛), «уступчивости», «следования» и «мягкости». Пустота, покой и уступчивость сердца приносят «просветленность» (*мин* 明) или, другими словами, прозрение внутреннего светоча духа. Чжуан-цзы учит внутреннему прозрению в следующих словах: «Вглядишься же в ту пустоту [своего сердца]. Из пустой залы исходит ослепительный свет».<sup>30</sup> Духовной просветленности сопутствуют такие качества опыта, как «всепроницаемость», или «сообщительность» со всем сущим (*тун*), «единство», или «це-

---

<sup>30</sup> Чжуан-цзы, (пер.В.В. Малявина). // Молния в сердце. - М. 1997. - с.62

лостность» (*и*), «несотворенная цельность» (*пу*), «гармония» (*хэ*) и «вечно-преемственность» (*чан*). Древние даосы говорят о необходимости «хранить в себе Единое» и пребывать в «сокровенной общительности» с миром. Перечисленные здесь весьма разнородные понятия объединяются в даосской традиции не умозрительными рассуждениями, а непосредственно истиной Пути.

Чжан Хэдао подтверждает, что учение о Дао пошло от Высочайшего Старого правителя, и все его тонкости содержатся уже в самом слове «Дао». И считает, что в постижении Дао главное – покой. Смысл этого слова невозможно исчерпать. В нем – весь путь самосовершенствования, и вся суть вселенной. Следовательно, Истиной является Путь самосовершенствования, т.е. то, что идет через вас, а вы просто позволяете ему войти.

«Нужно сделать свое сердце предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. В мире большое разнообразие вещей, но все они возвращаются к своему началу. Возвращение к своему началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности».<sup>31</sup>

Одно из самых древних сочинений, «И-цзин», или «Книга перемен», построено на противопоставлении двух типов линий, полных и прерывистых, представляющих два полюса реальной действительности, два противоположных и взаимодополняющих фактора (*инь* и *ян*).

Эти линии олицетворяют собой два противоположных момента, существующих во всяком процессе – чередование «открытий» и «закрываний». «Книга перемен» указывает, что реальность надо рассматривать под углом зрения постоянной трансформации: «Нет [в мире] вещи, которая не была бы тем; и нет вещи, которая не была бы этим; Пока то и это не стали парой, такое называется осью Дао. Эта ось начинается в *центре* круга [перемен], который соответствует бесконечности».<sup>32</sup> «Дао первоначально не имело никаких разграничений, слова

---

<sup>31</sup> Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао. Восхождение к великому Дао. (Пер. В.В.Малявина). – М.2002, с.60

<sup>32</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.) // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл. 2, с.472.

первоначально не имели постоянного [смысла], и, только когда возникло субъективное, появились эти разграничения. Позвольте сказать о них. Существуют левая [сторона] и правая [сторона], существуют обсуждение и решение, разделение и различие, соперничество и борьба — это называется восемь категорий». <sup>33</sup>

Китайская мысль принимает этот разрыв как порождающее начало сознания, отчего сознание в Китае оказывается реальностью не субстантивной, вообще не предметной, а функциональной и деятельной. Его природа есть превращение (хуа) — безначальное, бесконечное, неисчерпаемо разнообразное, никогда не равное себе, безусловное и спонтанное, совершенно естественное превращение. Жизнь в превращении и есть Путь в самом точном смысле этого слова. Примечательно, что сущность Пути-Дао в китайской традиции со времен древних Даосов передавалась понятиями «пауза», «перерыв» (*си*) или «промежуток» (*цзянь*). Даосские наставники любят подчеркивать, что даже иероглиф «центр», «середина» (*чжун*) 中 состоит из круга, разделенного пополам, и, следовательно, являет собой картину двух фокусов, двух полей внутри одного целого.

«Нет [в мире] вещи, которая не была бы тем; и нет вещи, которая не была бы этим; через то невозможно познать, через это познаваемо все. Поэтому говорится: «То возникает из этого, а это зиждется на том». Таково учение о том, что «то» и «это» взаимно порождают друг друга. Во всяком случае только тогда, когда существует жизнь, существует смерть; только тогда, когда существует смерть, существует жизнь; только тогда, когда существует возможное, существует невозможное; только тогда, когда существует невозможное, существует возможное. Вследствие того, что существует правда, существует неправда; вследствие того, что существует неправда, существует правда». <sup>34</sup>

И это вполне объяснимо, т.к. китайская философия и научная терминология вся пронизана парными категориями, многие из которых выражают единое

---

<sup>33</sup> Там же. гл.4, с.476-477

<sup>34</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.2, с.472

понятие посредством указания противоположных точек в определенном измерении. Например: «*тянь ди*» - «космос» (букв. «небо – земля»), «*цунь ван*» - «существование» (букв. «жизнь – смерть»), «*гань ин*» – «реакция» (букв. «восприятие – отклик»), «ойкумена» - «*сы фан*» («четыре страны света»), «вселенная» - «*лю хэ*» («шесть соединений») и т.д. Оба способа репрезентации - через центр и крайние точки вполне сочетаемы. Например, выражения «*у фан*» и «*цзю фан*» обозначают соответственно четыре страны и восемь стран и полу-стран света *вместе с центром.*»<sup>35</sup>

В целом, отмечает А.И. Кобзев, репрезентация через пространственный центр (т.е. при считывании - через первую, среднюю и последнюю точку, что часто в циклических структурах одно и то же) более экономична, поскольку требует выделения только одного, а не двух и более элементов. «Единство обоих способов проявляется в том, что термин «*цзи*» («предел») имеет значение и крайней точки, и центра, и также связан с идеей противоположности, или «обратности» (*фань*). В «Люй ши чунь цю» (V, 2) содержится обобщающая формула этой связи «По достижении предела снова следует обратное» (*Цзи цзэ фу фань*) /326, с.46/, что, кроме того, еще раз свидетельствует о близости цзи и дао, также определяемого с помощью понятия «обратность» (см., например, «Дао дэ цзин», § 14, 16, 25, 40)»<sup>36</sup>

Близость Цзи и Дао, выраженная через понятие «обратность» не случайна. Заметим, что Путь-Дао и Великий Предел (*тай цзи*) представлены в форме круга. В таком случае движение по «круглому пути» (*юань дао*) («*юань дао*» также переводится как «возвращение к началу пути» - Б.И.) приведет нас обратно, т.е. вернет к стартовой точке. В таком случае теряется смысл «пути к истине» как движения вперед, в его западном понимании. Ибо «по достижении предела снова следует обратное», т.е. начало. Очень поэтично об этом сказал Б.Б. Виноградский в комментарии к «Книге перемен» («И цзин»): «Я стою, и делаю

---

<sup>35</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1994. - с. 206

<sup>36</sup> Там же, с. 207

ход. Но вовнутрь, а не вперед». Необходимо сделать шаг не вперед, а в центр «круга перемен», что подчеркивает важность в понимании Пути-Дао понятий «обратность» и «центр», которые включает в себя термин «цзи». Подтверждение связи «цзи» и «Дао» описано в самом иероглифе. Он состоит из морфем солнце, луна, указывая на великий предел, который содержит в себе женское (инь) и мужское (ян), начало. Само Дао изображают в форме круга, разделенного пополам силами инь и ян. «То инь, то ян – это и есть Путь-Дао» - говорят в Китае. Для того чтобы познать Истину необходимо «достичь центра круга перемен». Перемены – «то инь, то ян» соответствуют «бесконечности». Так, не достигнув центра, мы вынуждены блуждать среди бесконечных «да и нет», инь и ян, «того и этого». Но на Пути-Дао всякая вещь есть одновременно и «то» и «это», имеет эту сторону и ту сторону. Именно потому, что каждая сторона существует одновременно с другой, мы должны согласиться (по примеру «специалистов по именам», таких как Хуэй Ши), что две стороны не могут существовать друг без друга, а являются взаимозависимыми. Если существует бытие (*ю*), существует и не-бытие (*у*), если существует истина (*чжэнь*), то существует и ложь (*фэй*), если есть светлое (*ян*), то есть и темное (*инь*). И поскольку они обуславливают друг друга (так как в каждом «инь» присутствует немножко «ян»), одно является также и другим. Вот почему мудрец предпочитает созерцать все реальное «естественным» образом, следуя своей природной склонности, а не зависеть от одной стороны в ущерб другой, что обрекло бы его на некую произвольную позицию. Выйти за пределы односторонности, где всегда есть некое «это», а напротив его – некое «то», где каждый аспект противостоит другому – таков «стержень *Дао*». С того же момента, когда этому стержню удастся поместиться «в центр круга» (тот самый порочный круг, описывающий круговращение сцепленных в цепочку бесконечных «это» и «то»), станет возможным соответствие наших слов всей неисчерпаемости вещей, без того, чтобы они противостояли друг другу или друг друга исключали. Можно будет сколько угодно использовать «да» и «нет», но при этом оставаться не вовлеченным в

их игру. Свойство стержня, фактически, состоит в том, чтобы непрестанно вращаться в том или ином направлении, в зависимости от конкретных обстоятельств. Фигуры превращаются одна в другую в силу простых видоизменений самих движущих сил. Эти изменения можно изобразить как серию диаграмм, анализируя которые ученый может оценить реальное соотношение сил и определить потенциал ситуации. Такой анализ нужен для того, чтобы наше поведение постоянно совпадало по фазе с развитием событий. Зачастую, под таким руководящим принципом понимают некий маршрут, метод, наделив иероглиф Дао символом Пути.

Лао-цзы, скорее всего, сознательно оставил понятие Дао неопределенным, не раскрыл его, чтобы показать, насколько сложно передать словами смысл простого по своей сути понятия об источнике возникновения всех вещей.

Подтверждение этого можно найти в работе Франсуа Жюльена: «Нет ни идеальных рамок, ни заранее размеченных планов, ни «путей», ни даже того, что подразумевают под словом «путь» (Дао) в Китае, ибо этот «путь» надо понимать совершенно не так, как у нас понимают «метод» (у нас под «методом» понимают последовательность шагов, которая позволяет прийти к чему-то, – к Дао это не относится)».<sup>37</sup>

Установка на безымянность пронизывает Дао на всех его уровнях и во всех аспектах: «Дао постоянно, безымянно и просто. Хотя оно и мало, никто в Поднебесной не может его сделать своим подданным. Если же князья и цари могут блюсти его, то все сущее станет служить им».<sup>38</sup>

«Великое Дао существует прежде всего сущего. Оно не имеет ни формы, ни образа, ни начала, ни конца. Ему нельзя присвоить имя, и только за неимением лучшего слова его называют «Дао». Ибо оно непостижимо и сокровенно».<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Жюльен Ф. Трактат об эффективности. (Пер. Крушняк Б.). - М.1999. - с.69

<sup>38</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - § 32, с. 19.

<sup>39</sup> Там же, §1, с.9.

«Говорить о Дао – все равно, что говорить о сновидениях. Тот, кто рассказывает об увиденных им во сне драгоценностях, всевозможных предметах или зверях, может только описать их, но не может передать их другому. Слушатели же могут только услышать о них, но не могут ими завладеть. Только тот, кто умеет слушать, ничего не принимает на веру и ничего не оспаривает».<sup>40</sup>

Тем не менее, попытка отобразить реальность как путь, заведомо predetermined, нашла свое место в учении Конфуция, смоделировавшего этические принципы поведения (прохождения Пути).

Конфуций оправдывал создание своей этической системы тем, что она способствует установлению мира и порядка в обществе. Лао-цзы подрывает сами основы его апологетики, указывая на то, что эта система, уже благодаря тому, что это некоторая система правил, приводит как раз к обратному результату – бунту и возмущению.

В таком случае метафизический принцип должен быть приписан этическим и нравственным законам, которые превосходят человеческую природу, лишая ее спонтанной естественности (*цзы жань* 自然), уподобляя Путь заранее известному маршруту. Однако этому противоречит утверждение Лао-цзы о хаотической природе Дао: «Есть нечто, хаос образующее, прежде Неба и Земли живущее. Беззвучное! Пустое! Одинокое стоит и не изменяется, в себе самом вращается без усталости».<sup>41</sup> На это можно возразить, сказав, что Путь, заданный определенными правилами является неким предопределением нашего бытия, данного нам от рождения. Как для рыбы естественно прибывать в водной среде и жить как рыба, что обуславливается ее природой. Но если бы Путь Дао был не индивидуальным, а всеобщим, то «каждый мог бы рассказать о нем своему брату».<sup>42</sup> Следовательно, путь был бы передан, и к тому же, универсален для всех людей, что сродни этике Конфуция, предлагавшего использовать этиче-

---

<sup>40</sup> Торчинов Е. А. Гуань инь-цзы. // Даосизм. - СПб. 1998. - с.356

<sup>41</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна) // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §25, с.16.

<sup>42</sup> Чжуан - цзы, (пер. Позднеевой Л ) // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.33, с.110

ские нормы в поведении как некое универсальное учение (Путь). Как заметил В. В. Малявин: «*Путь от себя к себе* и составлял подлинную подоплеку китайского представления о реальности как Пути (Дао), который един для всего мира, но у каждой вещи свой». <sup>43</sup>

Большинство источников объясняют общий смысл понятия Дао как «Путь, которому следует все вещи». По их мнению, существуют важные причины для того, чтобы все вещи обладали Путем: Есть Путь поварского искусства, есть Путь воинского искусства, есть Путь возделывания земли, Путь завязывания шнурков и т.п. Если человек «постиг Путь» делания чего-либо, то это делание получается у него легко и без усилий. Выполнив что-то, такой человек тут же забывает об этом и переходит к новым делам.

В даосском трактате «Гуань инь-цзы» приводится прекрасное опровержение такого подхода к сущности Дао: «Стрельба из лука, верховая езда, игра на цине или игра в шашки – все эти искусства невозможно постичь в одно мгновение (в силу того, что есть метод, путь постижения этих искусств – Б. И.). Только Дао не имеет ни форм, ни правил, и его можно постичь в одно мгновение (в силу того, что Дао- Путь без пути – Б.И.)». <sup>44</sup>

«Путь длинной в тысячу ли начинается с одного шага» – гласит китайская пословица – но на этом единственном шаге Путь и заканчивается, ибо путь не имеет цели, он есть Истина сама по себе. Дао - внутренняя природа человека, и вследствие этого ее можно постичь в одно мгновение.

«Все в мире – одна вещь. Обыкновенные люди не знают ее истинного имени. Они видят вещи и не видят Дао. Достойные люди определяют принципы вещей. Они видят Дао и не видят вещи. Мудрый соединяется с небесным в себе. Он не доискивается до Дао и не привязан к вещам. Во всех путях – один и тот же путь. Не следовать Дао – вот Дао. Следовать ему – значит покоряться ве-

---

<sup>43</sup>Малявин В. В. Сумерки Дао. - М., 2000. - с.25.

<sup>44</sup> Торчинов Е. А.. Гуань Инь-цзы. // Даосизм. - Спб., 1998. - с.352



щам».<sup>45</sup>

Таким образом, вопрошаемым оказывается само понимание пути.

В современной англоязычной литературе иероглиф Дао интерпретируется как путь. Смысл этого понятия артикулирован в словах *road, way, path; channel, course; doctrine, principle*, где ведущей оказывается методическая, действенно-техническая направленность, т.е. Путь обладает направлением, целью и способом его постижения, что является искажением философского и морфологического смысла данного слова.

1. Лао-цзы в трактате «Дао дэ цзин» не именует Дао - путь, а наоборот, оставляет безымянным: «Я не знаю его имени. Обозначая иероглифом, назову его Дао; произвольно давая ему имя, назову его Великим.»<sup>46</sup>

2. Философская концепция Дао противоречит западному пониманию «пути» в силу отсутствия определенного направления, закономерности, метода и конечной цели. «Совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние (*у вей*); осуществляя учение, не прибегает к словам (высшее Дао невыразимо); вызывая изменения вещей, не вызывает их сам; создавая, не обладает тем, что создано; приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая что-либо, не гордится».<sup>47</sup>

Следовать своей внутренней природе, Дао – означает обратиться к своему исходному началу, таким образом, путь - это то, что оказывается ведущим в самом человеке. Дао - внутреннее содержание всего, что проходит через всю «тьму вещей». А значит, глагол «идти» относится к Дао, а не к человеку. У даоса Пути нет. У Дао есть путь. Дао проходит через даоса, а не даос проходит Путем к Дао. Постигание окружающей действительности «Дао» оказывается важнее метода постижения «Пути». Философия Даосизма призвана не стать эксклюзивным проводником Дао, а не быть помехой Дао войти. Позволить внутренней природе реализоваться в наших поступках.

---

<sup>45</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - § 18, с. 14

<sup>46</sup> Там же, §25, с. 16

<sup>47</sup> Там же, § 2, с. 9.

Смысл Дао не подлежит строгому терминологическому закреплению. В понимании его ведущими являются:

1. Недеяние (*у вэй* 不為), т.е. непреднамеренное действие

2. Спонтанная естественность (*цзы жань* 自然).

3. Всеобщая истинная сущность (*чжэнь син* 眞性), (то, что в буддизме называют природой Будды), т.е. Дао – основа всего.

Необычайная трудность изучения и понимания китайской философии, в том числе и Даосизма, связана так же с определенной спецификой самой ментальности этого направления. Вместо логической четкости дискурсивного анализа – совершенно сознательная установка на «туманное и смутное», вместо целенаправленного действия - недеяние (*у вэй*), вместо метода постижения истины - спонтанное бытие, «вместо логоса – хаос». Последнее слово, быть может, и является одним из ключевых для проникновения в суть Даосизма и отрицает толкование Дао как какой-либо системы, ибо хаос – *хунь дунь* – одно из центральных понятий Даосизма, и отпечаток этого лежит на всей системе (или «антисистеме») Даосского мировоззрения, что логически исключает понимание Дао как дисциплины или метода. То есть не существует пути (методики) постижения Дао.

Сам Лао-Цзы ничего не говорил как о выразимости, так и о невыразимости Дао. Например, вся жизнь Даоса является выражением Дао.

Несмотря на неопределенность и неразличимость Дао, Лао-цзы все же пытается описать его при помощи разных приемов, которые иногда можно назвать диалектическими. Постоянное обращение, переход к противоположному (по-китайски *фань*) являются основным принципом «движения Дао». Другое проявление активности Дао – его податливость, уступчивость. Так как Дао присутствует повсюду, то его попросту невозможно определить однозначно, и Лао-цзы к этому даже не стремится.

«Суть событий в самих событиях, и слова о них имеют смысл. Суть Дао не в Дао, и слова о нем бессмысленны. Если знать, что слова бессмысленны, то всякое слово будет приобщать к Дао. Если не знать, что слова бессмысленны, то даже утонченнейшие слова будут все равно, что бельмо на глазу».<sup>48</sup>

В этом отрывке отражено свойство недвойственности Дао, совмещающего в себе выразимость и невыразимость.

Дэ, которое часто переводят как «добродетель», или «сила» («благая сила»), - это запас Дао, который достается каждой отдельной вещи, или, иначе, ее естественный потенциал. Лао-Цзы понимал под Дэ естественную способность вещи достигать совершенства. Однако это должно произойти самопроизвольно, спонтанно, само собой, поскольку любая сознательная попытка опереться на знания или тренировку приведет к противоположному результату.

«Когда устранили великое Дао, появились «человеколюбие» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляются «сыновья почтительность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются «верные слуги»<sup>49</sup>.

Парадоксальным образом выходит, что «высшая добродетель» (или высшая доблесть, сила) не бывает добродетельной, а потому добродетель (доблесть) заключена в ней самой; добродетель (или доблесть) не может перестать быть добродетельной, а потому в ней нет добродетели (Лао-цзы, «Дао дэ цзин», §38). В этом противоречии яснее открывается очевидность: добродетели (доблести) всегда бывает более чем достаточно, она никогда не иссякает, не исчезает, разве что только тогда, когда ее пытаются номинально отыскать как такую (я «хочу быть» добродетельным); она проистекает из своего собственного источника *sponte sua* и может быть использована, но не обретена.

В главе 38 «Дао дэ цзина» говорится: «Лучшее Дэ воплощено в непредна-

---

<sup>48</sup> Торчинов Е. А.. Гуань Инь-цзы. // Даосизм. - Спб., 1998. - с.352

<sup>49</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §18, с.14

меренном действии, недеянии (*у вэй*)». Значение термина «*у вэй*» трудно передать русским понятием, обычно используют термин «недеяние», сильно искажающий смысл китайского термина. В «Дао Дэ цзин» Лао-Цзы говорит об «*у вэй*» так: «*у вэй, эр у бу вэй*», то есть «при том, что используется недеяние, нет ничего такого, что не делалось». «*Вэй*» означает не просто действие, но целенаправленное, специально спланированное действие. Знак «*у*» в этой фразе является отрицательной приставкой. То есть речь идет не о том, чтобы вообще удерживаться от действия, а о том, чтобы это действие совершалось непреднамеренно, спонтанно, как бы само собой, чтобы за ним не стояло стремление или опасение что-то потерять или приобрести, боязнь опозориться или, наоборот, желание прославиться. Если отбросить такие предположения, то нет ничего такого, что невозможно было бы сделать: «Низшее Дэ действует, и поэтому и есть то, на что необходимо воздействовать, когда высшая гуманность (*жэнь*) действует, то нет ничего, на что она могла бы воздействовать. Когда высшая справедливость (*и*) действует, то у нее есть то, на что необходимо воздействовать. Когда высший ритуал (*ли*) действует, то нет ничего, чтобы не откликалось на его действие. Если при этом нечто ему не соответствует, он это отбрасывает».<sup>50</sup>

Лао-цзы подчеркивает (§27), что исходное действие, проявляющееся в движении «по течению», при котором все гибко и нет никакого противодействия, далеко от того, чтобы идти «по проторенной дороге»: ведь оно учитывает любую случайность, незамедлительно реагирует на любое изменение и не поддается ни кодированию, ни жесткому закреплению. «Проторенная дорога» – это след, оставленный чем-то тяжелым и костным. Истинное действие постоянно импровизирует, оно никогда не может увязнуть в какой-то колее; его не надо поддерживать. Уместно привести здесь еще некоторые афоризмы из «Дао Дэ цзина» Лао-цзы (§27): «умеющий мастерски ездить не оставляет на дороге следов от колес», «умеющий искусно считать обходится без счет и записных до-

---

<sup>50</sup> Там же, §38, с. 21.

щечек», «умеющий надежно закрывать ворота обходится без задвижки и засова, и тем не менее их открыть нельзя», «умеющий крепко привязывать не пользуется ни веревкой, ни цепью, а развязать невозможно».<sup>51</sup> Речь идет не о какой-то сверхъестественной способности, а, напротив, о том, чтобы умело воспользоваться тем, что совершается само по себе, совершенно естественным путем, ничего не подстраивая, ничего не провоцируя. Успех достигается легко, и эта легкость обуславливается спонтанностью с которой действие составляет единое целое. Если мы начинаем действовать на очень ранней стадии, еще лишенной всяких рамок и помех, нам не приходится проникать в особенности построения вещей, применять какие-либо средства – ибо на данной стадии вещей как таковых нет, как нет и причин, препятствующих движению. И след, оставленный на дороге колесом, и инструмент являются ущербными с точки зрения процесса, которым эксплицируется Дао.

Лао-цзы (§64 «Дао дэ цзин») так переосмысливает афоризм о «действии без действия»: вместо того, чтобы «отважиться на действие», лучше «содействовать спонтанному развитию всего сущего»; другими словами, надлежит способствовать развитию всего того, что развивается естественным путем.

Его действие-без-действия – это дозволение к действию, «попустительство». И оно совсем не предполагает никакого действия. Ибо главное – это действовать так, чтобы все могло происходить само по себе.

Соответственно, в реальности можно выделить несколько уровней: уровень конкретного осуществления, он же уровень актуализации («Земля») с «имплицированным» человеком на нем, уровень дискретных очертаний вещей, предвосхищающий их актуализацию и информирующий людей, чему «подражает» Земля («Небо»), еще выше – бесконечный ход развития вещей от их латентного состояния к актуализации и обратно, чему «подражает» Небо («Путь»). Выше Пути уровень «естества» (как способности случаться *sponte sua* (Спонтанно, по своему почину (лат). – Б.И.): скорее, это не самостоятельный

---

<sup>51</sup> Там же, §27, с.17.

уровень, а некое совершенное состояние «Пути», при котором он проявляется во всей своей полноте.

Здесь «конечный предел», «последняя граница»: «естество» ничего не имитирует, выше него ничего нет, оно отличается от всего остального тем, что пребывает в гармонии только с самим собой. Можно подумать, что такая организация реальности соответствует платоновскому миру идей. Однако отметим, что «подражать» еще не значит «воспроизводить» (подобно тому, как нарисованное ложе воспроизводит ложе, сделанное мастером, который, в свою очередь, воспроизводит идею ложа); речь идет о замене одного понятия другим (а не о восхождении и нисхождении). Важно помнить, что речь идет не об уровнях бытия, но о стадиях или уровнях «присутствия» естества (как мы уже видели, у китайцев понимание реальности не онтологично, а процессуально). Из сказанного ясно, что организация реальности достигает высшей точки не в трансцендентном (Благе), а в той способности, которая, являясь «основанием» реальности, составляет «основу» для процесса (откуда всякий раз ведет свое начало процесс существования, – его сущность и одновременно его источник). В китайском языке (и у Лао-цзы в том числе) слово «добродетель» (дэ) имеет также глагольное значение «достигать», «обретать»: добродетель, в данном случае означает наличие спонтанного эффекта. Эта способность создает абсолютную форму «Пути». Ее можно назвать имманентной добродетелью (ср. «Дао дэ-цзин», «Книга о Пути и добродетели»).

Два наиболее значительных направления в китайской традиции мысли – конфуцианство и даосизм – различаются в своих трактовках понятия «Дэ»: первая избегает резко разводить два смысла понятия «добродетели» (согласно Мэн-цзы, преимущество князя перед другими князьями может быть достигнуто силой такой добродетели, как человечность); другая традиция подчеркнуто их разделяет. Идет ли речь о внутренней справедливости или о чистом согласии со спонтанным ходом вещей, обе традиции сходятся в одном: в понимании недеяния («недеяние» не является достоянием одного только даосизма, хотя и со-

ставляет его наиболее характерный мотив). Конфуцианство восхваляет этические совершенства, чьей высшей точкой оказывается спонтанное развитие, тогда как послушание превращается в свою противоположность – легкость и непринужденность (см. «Чжун юн», § 20). О Шуне, образцовом добродетельном государе, Конфуций говорит, что «ему удалось восстановить порядок без действия»<sup>52</sup>, а также «добиться, чтобы все совершалось без усилий» и «проявлялось, не показываясь». Эти слова могли бы стать определяющими для характеристике обеих китайских традиций (ср. «Дао дэ цзин», § 47 и «Чжун юн», § 26).

Даосское «недеяние» есть нечто противоположное отказу от действия, нечто весьма далекое от пассивности. Но вместе с тем нельзя отрицать, что как только я начинаю действовать, то оставляю в стороне «недеяние» и с того момента вступаю на ложный путь; как только мы «привяжемся» к чему-то, то тотчас же будем обречены на поражение («Дао дэ цзин», § 29). Поэтому чем больше стараться действовать, изобретать какие-то хитроумные ходы (это, прежде всего, касается правителя), тем вероятнее, что вмешательство в ход вещей окажется чревато ужасными последствиями.

В этом смысле весьма показателен один из мифов, приведенный в «Чжуан-цзы» (гл. 7). В нем рассказывается, что некогда императоры Северного и Южного морей (взаимодополняющие противоположности типа *Инь* и *Ян*) были соединены в первозданном Хаосе (*хунь дунь*). Однако императоры (кстати, их имена – Опрометчивость и Безрассудство) захотели превратить Хаос в человеческое существо. Тогда они просверлили в нем семь отверстий (по числу «отверстий» в человеке — глаза, ноздри, рот, уши), в каждый день по отверстию. На седьмой день Хаос умер. Данный миф является наглядным примером рассуждения Чжуан-цзы о разрушительных последствиях отказа от принципов «недеяния» (*у вэй*) и спонтанной естественности (*цзы жань*) в результате упорядочивания того, что хаотично по своей природе.

---

<sup>52</sup> Лунь юй, (пер. Белой И.В.) - Шанхай.1986. - IV, 4.

Даосский мудрец активно отвергает всяческие усложнения, обычно сопровождающие развитие цивилизации: чем больше запретов, тем страна беднее; чем больше законов, тем больше разбойников («Дао дэ цзин», § 57). Добродетели сами по себе суть не что иное, как способы фиксации нашей обособленности; каждая из них в отдельности, равно как и различия между ними, свидетельствуют о потере первоначальной гармонии («Дао дэ цзин», § 18). Вернуться к Дао (к «основе», «корню», «Дао дэ цзин», § 16), как это рекомендует Лао-цзы, означает освободить свою деятельность от всякой «активности», служащей препятствием для естественного действия. Отказаться от накопительства, свойственного всякому познанию («Дао дэ цзин», §48). Вернуться к врожденной простоте (*пу*), которая, не зная больше ни различий, ни пределов, позволяя всякой вещи в мире действовать естественно. Поэтому в действиях даосского мудреца нет вмешательства в ход событий – вещи просто случаются.

Пути людей зависят от воли земли.

Пути земли – от воли небес.

Пути небес – следуют воле Дао,

и только Путь Дао следует себе самому (вар. «и только Дао не следует Пути»).

Все вещи, Небо, Земля и Человек следуют определенным путем, не следовать «путям» – вот истинное Дао, потому что Дао следует только себе самому. Претворять Дао в себе - означает следовать своей внутренней природе, самости, вселенной, отраженной в нашем сердце. «Только следуя Дао, можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему».<sup>53</sup>

С другой стороны, существует мнение, что Дао в силу своей близости природному, естественному (физическому) вообще не обладает *мета* - физической природой, а идеал человека видится в том, чтобы быть «как трава и соба-

---

<sup>53</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. М. 2000. - §21 , с. 15



ки», что отражено даже в «Дао де цзине»<sup>54</sup> (§ 18). Но, на наш взгляд, смысл подобного высказывания не в том, чтобы вести растительное существование или животный образ жизни. В качестве «природного» Лао-цзы подразумевает спонтанную естественность (*цзы жань*). Самое естественное для человека – следовать своей внутренней природе, «самости», *Дао*, т. е. быть самим собой. Человек в китайской философии занимает центральную позицию, являясь сердцем Неба и Земли. Он объединяет в себе небесное и земное, социальное (человеческое) и природное (животное). Как сосуд – тело и его пустота – дух. И в отличие от западной культуры, в контексте реальности не воспринимается отдельно от нее, являясь неотъемлемой частью последней. Характерной особенностью китайского языка является то, что иероглиф 人 (*жэнь*) совмещает в себе субъект и объект и означает свойство – человечность. А слово «человек» (一个人) читается как «одна штука человечности».

Итак, в отличии от «неподвижного Бытия» древнегреческих философов, реальность в китайской философии рассматривается под углом постоянной трансформации. Неслучайно, выделяя в качестве основы реальности процесс ее развития его именуют «Путь» которому следует все сущее в мире или «Дао» как основной принцип экспликации действительности. В качестве порождающего принципа Дао являет собой пример плодотворной тавтологии, что повлияло на название данной работы - «Путь человека к Истине в Даосизме» - которое можно передать одним и тем же иероглифом *dao* (道) *ren* (人) *dao* (道) *dao jia* (道家). Тавтологическая особенность заключается в том, что слова «Путь» и «Дао» являются переводом одного и того же иероглифа (道), который, к тому же, означает и «истину» как некую реальность и «процесс» ее обретения.

По причине такого многообразия включенных в термин «Дао» смысло-

---

<sup>54</sup> Там же, § 18, с. 14

сущих значений, вопрошаемым становится само понимание «Пути». Учитывая неспособность нашего языка адекватно отразить «подлинную реальность» (Дао) через слово, как это получилось у древних греков (λόγος - слово, высказывание), мы не можем описать способ, которым вещи прибывают в себе. Это обстоятельство принуждает нас к рассмотрению метафизического предела реальности, где в метафизическом измерении не существует никакого непроницаемого барьера между предметом и субъектом. Люди включены в природу как органические и последовательные аспекты универсального целого. Следовательно, движение «Пути к Истине» есть постоянное «возвращение к истоку».

Путь не раскрывается для мира, а, напротив, непрерывно теряется в мире вещей. Он предшествует даже самому себе и потому являет собой «свой собственный корень» (*цзы бэнь*). В даосской литературе этот пустотный, вечноотсутствующий прообраз бытия, некий «не-образный образ» (слова Лао-цзы) соответствовал опыту «подлинности» (*чжэнь*) бытия или «Истине». Речь идет о том «подлинном облике» каждого из нас, который, по словам Чжуан-цзы, «существует прежде нашего появления на свет». В таком случае, «прежде чем сделать первый шаг, ты уже у цели. Прежде чем открыть рот, ты уже все сказал. Прозрение приходит прежде, чем успеешь понять». Различие между даосизмом, конфуцианством и греческими философами, по сути, состоит не столько в том, как они представляют себе способ развертывания реального мира, а в том, как они подходят к истокам реальности. *Дао* в качестве «пути», которым надо следовать, не позволяет провести различие между правилом поведения и процессом, посредством которого сама реальность неустанно обновляется. Независимо от того, является ли определяющим нравственное влияние, или же развитие протекает в соответствии с естественной склонностью; идет ли речь о «Пути», «Дао», «Бытие» или «Истине», реальный мир неизбежно сам приходит и возвращается к нам. Под «возвращением» понимается как бы возврат реального мира к его исходному «основанию» - Неразделенности, Единому или Человечности.

## 1.2. Космогония в структуре Пути - Дао.

Вопрос о том, что есть философия, — это вопрос о призвании и состоятельности философской мысли как таковой. Философии приписывается и мудрость мифов, и мудрость поэтических сказаний, загадочных притч и всевозможных религиозных откровений, мудрость афористических изречений и всеобъемлющих учений, их различных толкований и переосмыслений. В философии каждый оригинальный мыслитель начинает дело мысли как бы всегда заново, поэтому расхождения в философии, на первый взгляд, оказываются особенно радикальными. В самом деле, что общего между «Бытием» Парменида и «Дао» Лао-цзы? Это не просто разные философские учения, это разные формы единой философской мысли, имеющей свою собственную природу. Важно выяснить, прежде всего, то, что побуждает человека философствовать. Мы знаем, что философствование изначально есть феномен древнегреческого мира. Выяснить начало философии, когда человек вовлекается в это странное и загадочное занятие, значит вступать в диалог с миром древних греков; другими словами, начало философии есть осуществление такой мысли, которая присуща прежде всего древнегреческому миру.

Требуются размышления, чтобы выяснить, в чем именно заключается сущность мира, которую в Древней Греции именовали «Бытие», а в Китае — «Дао»? Современная наука говорит нам, что мир — это необъятная Вселенная. Но если мир есть бесконечная Вселенная, тогда мы, обитатели Земли, маленькой планеты, затерянной в бескрайних пространствах галактик и спиралевидных туманностей, оказываемся совершенно бездомными существами. Человек в бесконечном пространстве есть просто «затерянное» и случайное существо; в бескрайних просторах человек неизбежно есть просто сущее, себя совершенно потерявшее. Возникает вопрос: что есть человек? Самого человека в его сущности греки понимали через «логос». Логос как слово есть форма сказывания и раскрытия всего сущего и происходящего. В слове сохраняется бывшее, а бу-

дущее предчувствуется и предвосхищается. В слове как логосе все воедино собирается. Вот почему логос для греков есть слово всего сущего. В логосе раскрывается сказывающая сущность подлинно человеческого существа. Это отношение бытия к «сказывающей» природе человека позволяет восходить его сущности к такой детерминации, которая первоначально известна нам как греческий мир. Согласно сущности греческого мира, человек есть ζῶν λόγόν ἔχων, т.е. такое живое сущее, в котором и благодаря которому мир как таковой, будучи до него безмолвием, обретает слово в его «логосном» характере. В этом слове человек согласует себя со всем сущим в целом, среди которого сам он пребывает. Ζῶν означает «живое сущее». Но мы не можем понимать ζωή, жизнь, ни в современном биологическом смысле, ни в сугубо зоологическом. «Живое сущее» греков есть φυσεί όντα, т.е. сущее, бытие которого определяется природой как и в Древнем Китае: восхождением от самого себя к являемости и самопробыванию. Это греческое понимание сущности человека было затем преобразовано римской интерпретацией: ζῶν становится anima (животное), а λόγος становится ratio (разум). Человек тем самым определяется как animal rationale (разумное животное). В новоевропейской философии разум (ratio) есть сущность субъективности, т.е. человека в его «яйности».

Человек, по словам М. Хайдеггера, изначально «брошен» в мир. Только в мире он может найти и обрести себя. Поэтому вопрос ныне даже не в том, как найти самого себя, свое место в мире. Вопрос, скорее, уже в том, как вообще найти мир, где искать такой мир, в котором мы могли бы благостно и вполне надежно устраивать самих себя. Греки говорили, что мир есть просто Всё (τό πάν). Но это все должно быть как-то устроено, поскольку мир не есть просто неисчислимое множество всяческих отдельных вещей и явлений. Все в мире — это всегда все в целом и в гармонии. Гармонический порядок всего сущего греки называли космосом, что сближает их философию с китайской, подразумевавшей под гармонией Дао.

Хронологически возникновение философии на Ближнем и Дальнем Востоке и в античной Греции происходит в «осевом времени» – VI-IV в.в. до н. э. С рождением философского знания возник вопрос о его истинности. В трактатах первых философов поднимался вопрос, что есть Истина и каким путем можно прийти к ней.

На раннем этапе Восточный и Греческий пути к Истине мыслятся похоже. Бытие всего сущего греки понимали как природу. Вне единства нет никакой природы самой по себе. Однако природа как единство всего сущего оказывается неуловимой. «Единое есть все» (*ἐν πάντα*). Но все как единство есть мир (*κόσμος*). Поэтому древние греки как и древние китайцы были, можно сказать, подлинно космическими существами, а не «космическими пришельцами». В греческой и китайской философии человек есть не просто земное существо. Он есть также сущее в его космическом измерении. Небесный план бытия определяет земной порядок вещей. В этой связи пифагорейцы говорили о музыке небесных сфер, а Платон отмечал, что созерцание регулярного движения небесных светил вносит порядок в человеческую душу, которая образует внутреннее устройство человеческого существа.

Мир, согласно и грекам и китайцам, есть космос, т. е. такой порядок вещей, в котором царит лад и гармония всего сущего. Тогда человек, со своей стороны, есть подлинно космическое существо. Человек, в древнегреческой мысли есть существо, одаренное «логосом», благодаря которому и в котором все сущее, включая мир в целом, обретает свое слово. Таков «логос» Гераклита. Сущность логоса Гераклит раскрывает в следующем изречении «мудрость в том, чтобы понять только одно единое есть все, и все есть единое»<sup>55</sup>.

Основоположник даосизма Лао-цзы подразумевал под аналогичным единством *Дао* - Всеобщий Закон Природы. Дао бесконечно, но является началом и концом всего сущего. Если вкратце суммировать основные характеристики Дао, приведенные в трактате Лао-цзы, то окажется, что Дао - это все и ничто. Никто

---

<sup>55</sup> Гераклит. Изречения. // Фрагменты ранних греческих философов. - М., 1989. - ф.47, с. 169.

не создал Дао, но все происходит от него и возвращается к нему. Дао никому не ведомо, оно недоступно для органов чувств. То, что можно услышать, увидеть, ощутить, понять, - это не Дао. Оно постоянно и неисчерпаемо. Ему нельзя дать ни имени, ни названия, его ни с чем нельзя сравнить, но оно само является причиной всех форм. Это бесконечность и абсолют. «Великое Дао существует прежде всего сущего. Оно не имеет ни формы, ни образа, ни начала, ни конца. Ему нельзя присвоить имя, и только за неимением лучшего слова его называют «Дао». Ибо оно непостижимо и сокровенно»<sup>56</sup>. Дао, не имея ни имени, ни образа не может выступать коррелятом Логоса Гераклита, обозначаемое скорее не словом, а безмолвием.

И все-таки, в основополагающих реалиях сходство в их способе мышления очевидно. Например, Природа в древнегреческой мысли не выясняется через сущность чего бы то ни было. Связь между *φύσις* и *κρύπτεσθαι*, т.е. между раскрытием и скрыванием, управляется *φιλία*, которая имеет смысл Гармонии. Аналогичным «регулирующим всего сущего» в китайской философии выступает Дао. Далее Гераклит утверждает: «Тайная гармония сильнее явной»<sup>57</sup> провозглашая даже некий перевес в пользу Дао, которое Лао-цзы называет «темной тайной» (*сюань мяо*), т.к. речь идет о скрытой гармонии, в которой заключается преизбыточность Природы как таковой. Слова *φύσις*, *φιλία* и *ἀρμονία* проясняются благодаря следующему фрагменту: «Этот космос один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»<sup>58</sup>. Гераклит говорит о вечно живом огне, а Гомер отмечал, что «жить» означает воспринимать свет солнца. Словом «огонь», который вечно живой, Гераклит называет то, что «не создал никто из богов, никто из людей», что уже всегда есть прежде богов и людей. И это есть Природа, образующая Космос или, по представлениям китайцев, Дао. Космос Гераклита — это всегда «вечно живой огонь», благодаря кото-

---

<sup>56</sup> Дао дэ цзин, (пер. Ян Хин Шуна). // Дао: гармония мира. М. 1999. §1, с.9

<sup>57</sup> Гераклит. Изречения. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - фр.54. с. 172.

<sup>58</sup> Гераклит. Изречения. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - фр.30. с. 171.

рому все присутствующее раскрывается в своем очертании. Огонь дает свет, в иероглифе «Дао» графемы солнце и луна образуют знак «мин» - свет, который обеспечивает нас возможностью созерцания «Пути-Дао». Огонь раскрывает все скрытое во тьме, и тем самым в своем освещении он собирает все сущее воедино. В таком смысле огонь (*πῦρ*) Гераклита есть *λόγος*, т.е. «давание видеть» сущее в своей «несокрытости». Именно такое значение Логоса раскрывает «Истину» Парменида и «Дао» Лао-цзы.

Ничто в своей сути не может скрываться во тьме, коль скоро оно причастно Логосу. Фрагмент 50 звучит так: «Выслушав не мою, но эту - вот Речь (*λόγος*), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно».<sup>59</sup> Важно отметить, что здесь Гераклит говорит о *λόγος*'е, собирающем все сущее воедино в значении «огонь» (*πῦρ*), а не «речь», как исходит из перевода. Именно поэтому *λόγος* проявляется в своей собственной сути - светоносного начала. Огонь, свет, в восточном его осмыслении есть «давание видеть», а слово есть «обреченность скрывать». Речь идет не просто об огне как природной стихии. Мысль Гераклита, скорее, говорит о том, что все сущее, зримое и незримое, так или иначе раскрывает себя благодаря свету и тем самым имеет свой «логосный» характер. Освещающий все огонь раскрывает сущность богов и людей, не говоря уже о всех других вещах. Логос Гераклита взывает к тому, что должно быть осмысленно.

Для пифагорейцев и Платона, согласно Аристотелю, бесконечное — это сущность, а для всех «физиологов», включая Анаксимандра, оно есть привходящее другой сущности. Последние могли говорить о «бесконечной» воде, «бесконечном» воздухе, «промежуточном веществе» и т.д. До пифагорейцев, согласно Аристотелю, никто из мыслителей бесконечное как таковое не принимал за *ἀρχή*. Проблема понимания природы бытия и бесконечности заключала в себе фундаментальные трудности не только для греческой мысли, но и для всей последующей философии. Возникают следующие проблемы, если мы утвер-

---

<sup>59</sup> Там же, фр.50. с.173

ждем существование бесконечности или всецело ее отвергаем. Если признать бесконечное, то какова его природа? Есть ли это природа времени или это есть неограниченная делимость телесных вещей, или бесконечность есть просто начало всего сущего? Согласно Аристотелю, «физиологи» признавали бесконечность как характеристику той или иной изначальной стихии.

Скрытой предпосылкой ионийской мысли относительно природных вещей было то, что в основу всего чувственно воспринимаемого полагается не столько тот или иной элемент (*στοιχείον*), сколько телесность как таковая, имеющая протяженность и тем самым измеримость, следовательно, число. Как раз из этой предпосылки ионийских «физиологов» появляется раннее пифагорейство. Числа как таковые могут быть чувственно не воспринимаемыми, но именно в них заключаются основные характеристики телесности, а именно протяженность, объемность, ограниченность и полнота. Пифагорейцы вводили различие между полнотой (*πλήρης*) и пустотой (*τό κενόν*). Для ранних пифагорейцев и Парменида телесность была также единственной формой бытия. Еще раз отметим следующее обстоятельство, чтобы понять мышление древних греков. Телесность неотделима от протяженности. Протяженность как таковая не предполагает никаких границ и никаких качественных различий вообще. Но все природное греки полагали телесным, которому присущи границы. Телесное — это не только протяженность, но и полнота. Отсутствие всяких границ есть *άπειρον*. В греческом понимании полнота (*πλήρης*) как протяженное противопоставляется «ничто», небытию. Все природно-сущее есть полнота, все остальное есть пустота (*τό κενόν*). Быть природно-сущим — значит иметь свою границу (*τό πέρας*). С одной стороны, есть противоположность полноты и пустоты, с другой, есть предельное и беспредельное. Слово *τό άπειρον* как термин встречается у Демокрита для обозначения пустоты (*τό κενόν*)<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Лурье С. Я. Демокрит. - Л. 1970. - С. 74.



Есть пустота как неопределенное, и есть число как полнота и граница всего природно-сущего. Уже Анаксимандр предчувствовал, что беспредельное не может быть истоком всего сущего. Поэтому пифагорейская концепция предела (числа) и беспредела (небытия) заключала в себе такое фундаментальное затруднение для мысли как таковой, на которое обратил внимание Парменид, бывший ранее пифагорейцем, если верить историографическим источникам. Речь шла о понимании природы как бытия и о наличии небытия, о котором не только невозможно ничего сказать, но его нельзя даже помыслить. Согласно Аристотелю, пифагорейцы утверждали, что «пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само Небо, как бы вдыхающее [в себя] пустоту, которая разграничивает природные [вещи], как если бы пустота служила для отделения и различения смежных [предметов]. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу» (Физика IV, 6, 213b) Начиная с Фалеса, философская мысль стремилась понять природу как то, что всегда есть. Для греков быть — это всегда быть определенным образом. Вот почему Платон говорит впоследствии об идее, а Аристотель — о родах и видах бытия. Пифагорейское противопоставление природы как числа и пустоты оказывалось предпосылкой для понимания бытия как сферической полноты в философии Парменида. Если вводится пустота и число, то какое отношение все это имеет к постижению природы всего сущего? Как вообще может быть то, что не есть; что не может быть? Как вообще можно мыслить пустоту? Само слово «пустота» не имеет никакого смысла. Можно говорить только о том, что есть. В противоположность терминам *τό ἀπειρον* и *τό πέρας* Парменид выдвигает термин *έν* (единое). Когда Демокрит говорит об атомах и пустоте, когда Эмпедокл говорит о любви и вражде — все это относится к порядку и беспорядку, к полноте и пустоте, к единому и иному (Платон), — тогда возникает такой контекст мысли, в котором природа понимается как бытие, а все вне природы — как пустота, беспредельное или, согласно Аристотелю, как просто потенциальное. Именно в плане формирования понимания бытия-как-природы, логосной и единой, и

«бытия-как-идеи» и «энергейи» следует понимать всю раннегреческую философию, которая после софистов и Сократа в лице Платона и Аристотеля превращается в метафизику.

Гераклит верил в непрерывно изменяющийся мир, вечное становление. Для него иллюзорным было всякое неподвижное существо; первовеществом природы, согласно его утверждению, является огонь - символ непрерывной изменчивости и текучести всех вещей. Гераклит учил, что все изменения в мире происходят в результате активных циклических взаимодействий различных пар противоположностей и рассматривал каждую такую пару как единое целое. Единство, содержащее противоположности, но стоящее над ними, он называл *Логосом*, в Китае такое единство именуют *Дао*.

У греков брешь в функционировании логоса, который до тех пор считали полностью заслуживающим доверия, довелось пробить гипотезе платоновского «Парменида». «Философия начала с того, что признала «в качестве единственного критерия реальности» некие «положительные характеристики», способные стать «элементами определения». Стало быть, «бытие» могло быть высказано. Но что если мы, в порядке гипотезы, перед тем, как помыслить существующее единое, попытались бы сосредоточиться на абсолютном едином, «чистом и простом в своем единстве»? О таком едином нельзя сказать, является ли оно целым или частью (будучи единым, оно не множественно: поэтому у него нет «частей»; не имея частей, оно не может образовать «целое»); имеет ли оно пределы и форму; находится ли в самом себе или в чем-то другом, является ли равным себе или чему-то другому. Из этого единого придется последовательно устранить движение и неподвижность, сходство и различие, равенство и неравенство и все вплоть до времени - ибо оно не может быть ни «моложе», ни «старше». В конце концов нельзя будет даже утверждать, что оно «есть», «существует»: ему отказано и в бытии. Снимая таким образом все возможные определения единого, мы тем самым (в полном согласии с логикой) лишаемся всякого «определе-

ния» вплоть до «имени»»<sup>61</sup>. Такая редукция до предела «небытия» сближает Единое с Дао. В Даосизме речь также идет о совершенно недифференцированном едином, *хуль* у Лао-цзы. Это единое нельзя «назвать», но из него выходит вся реальность: оно «неопределенно», не имеет «вида» и индивидуального бытия, но все существа из него «происходят» (на китайском: *вань у ю чжи и чэн*). «Пустое», «неразличимое», оно погружает нас в «непознаваемые потемки». И там, и здесь редукция к крайнему пределу совпадает с самой всеобъемлющей «интеграцией», ибо единое поглощает все существующее, объединяет все сложные вещи в своей простоте, делая из них целое.

На наш взгляд, реальный мыслитель Парменид и его учение о Бытии, Природе и Истине невероятно близки как к философии Гераклита - Темного, так и «учению о Дао» - даосизму или, по-китайски, *Дао-цзя*.

Существует много исторических свидетельств о наличии мистических истоков в философии Парменида. Сотион говорит, что Парменид примкнул к пифагорейцу Аминию, и тот обратил его к «безмолвию», т.е. к созерцательной жизни. Ему первому приписывают положение о том, что душа и ум тождественны, как об этом упоминает Теофраст. В китайской философии такое тождество обозначают иероглифом «синь» - это и сердце, и ум, и душа, все вместе. Сократ в «Тезетете» Платона сообщает, что он в юности познакомился с Парменидом. Парменид был уже стар, внушал благоговение и трепет «и мне показалось, — говорит Сократ, — что он обладает прямо-таки исключительной глубиной». И далее - «Поэтому я боюсь, что мы не поймем его слов и уже тем более упустим, что он имел ввиду, но самое главное — что останется нерассмотренным то ради чего мы затеяли наше рассуждение»<sup>62</sup> — что есть Истина? Ни Гераклит, ни Пифагор, ни Парменид не были поняты еще своими современниками. Можем ли мы с уверенностью утверждать, что понимаем их правильно уже сейчас?

---

<sup>61</sup> Ф. Жюльен. Философия смысла в Китае и Древней Греции. (Пер.Лысенко). - М.1999. - с.23

<sup>62</sup> Платон. Тезетет. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - т.1, 183е, с.275.

Если Гераклит вызывал недоумение своими странными изречениями, то Парменид своим учением о бытии и едином бросал вызов всей последующей философской мысли. Согласно общепринятым интерпретациям, Гераклит говорил о становлении всего сущего, тогда как Парменид — о неподвижности и неизменности бытия-как-природы. Исходя из сказанного, намеренно противопоставляют Гераклита и Парменида, т. е. становление и бытие. Но если взять за основу Круг – символ перемен в Даосизме, то при достижении центра мы обнаружим некий «неизменный» стержень - «ось Дао». Имеет значение ракурс - рассматриваем ли мы схожесть или отличие философии Парменида, Гераклита и Лао-цзы находясь на «периферии» или достигая «центра».

Были ли взгляды Парменида полностью противоположны философии Дао? Он считал, что бытие едино и неизменно, относя видимые изменения за счет иллюзорности наших чувств. Парменид рассматривал бытие как Истину, описывая первый «путь изысканья»: «Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»: Это – путь Убежденья (которое Истине спутник)<sup>63</sup>. В поэме «О Природе» он не упоминает причины возникновения бытия и механизмы его существования, так как бытие у него бесконечно и нерожденно: «И «не было» оно и не «будет», раз ныне все сразу «Есть» одно сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья»<sup>64</sup>. Истина Парменида носит не конкретный характер, а всеобъемлющий и основополагающий.

В даосской философии источник всего сущего именуется Дао: «Дао - глубочайшие врата рождения...корень неба и земли»<sup>65</sup>. Но в отличие от неизменного Бытия Парменида, Дао, выступая принципом изменения и становления всех вещей не является ни бытием ни небытием, хотя содержит в себе качества последних.

Дао лежит в основе всех вещей, будучи одновременно средством и способом познания: «Только следуя ему, можно познать начало всех вещей. Каким

---

<sup>63</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - т.1. фр.2 (3,4), с.295..

<sup>64</sup> Там же, фр.8 (5), с.296.

<sup>65</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §6, с.10.

образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему»<sup>66</sup>. Следовать Дао – принимать естественность процессов возникновения, преобразования и исчезновения вещей. Вследствие этого Дао именуют «Путь», который проходит все сущее в мире.

Так как Дао не является бытием, то в даосизме функции онтологии выполняет космогония, занимая место последней, в которой Дао выступает исходным и высшим космогоническим началом.

Философский смысл учения о Дао в символической форме отображен в самом иероглифе «Дао».

Согласно трактовке Даосского наставника Чжан Хэдао: «В иероглифе «Дао» (道) сначала пишутся две точки: левая обозначает солнце – *ri* (日), а правая – луну –  *Yue* (月). Тут указывается на Великий Предел – *тай цзи* (太極), объемлющий мужское начало *Ян* (陽) и женское начало *Инь* (陰). Эти две верхние точки символизируют на земле огонь – *huo* (火) и воду – *shui* (水) (графемы «огонь» и «вода» в верху иероглифа обозначаются 丷), а в человеке – два глаза, в которых обретается «внутренний свет мудрости» (иероглиф 明 *ming* – «свет» состоит из графем «солнце» и «луна») (Интересно, что китайский философ Чжуан-цзы призывает «использовать свет (мин) [разума]» для слияния с истинной реальностью – Дао). Под точками пишется знак «единица» - *yi* (一), и он обозначает все сущее в мире. Ниже пишется знак «самость» - *zi* (自), и это означает «я сам», ибо и небо, и земля, и луна, и солнце, и вся тьма вещей пребывают во мне самом, и Дао не отличается от нашей самости. Все вместе эти знаки образуют слово «голова» (в переводе присутствует неточность – графема, составляющая иероглиф «Дао» - *shou* (首) – «макушка», а не «голова» - *ye* -

---

<sup>66</sup> Там же, §21, с.15.

Б.И.), а голова – всему начало. Это значит, что постижение Дао – первейшее и самое доброе дело на земле. Под конец мы пишем знак «идти» (亠), а идти – значит что-то осуществлять. Мы претворяем Дао в самих себе, и Дао претворяется в целом мире. Таков смысл слова «Дао».<sup>67</sup>

Важнейший космологический аспект учения «Дао де цзина» — космогония, поскольку в соответствии с нормами мифологического мышления генетическое объяснение заменяло объяснение причинное. Космогонический процесс рассматривался в «Дао дэ цзине» как процесс саморазвертывания (экспликации) Дао. В процессе этого разворачивания Дао выявило четыре свои «ипостаси», аспекта, формируя, таким образом, гармоничное (структурно упорядоченное) мировое целое. Эти четыре аспекта включали в себя Дао как изначальное недифференцированное единство, хаос (*хунь дунь*), выделявшее из себя три других аспекта:

- 1) описывающиеся как «безымянное» («постоянное»),
- 2) «наделенное именем» («непостоянное»)
- 3) и их функциональное единство, воспринимавшееся субстантивированным (*сюань чжи ю сюань*).

Дословный перевод:

«Путь (*дао*), который может быть пройден (*дао*), не есть постоянный Путь (*дао*).

Имя (*мин*), которое может быть поименовано (*мин*), не есть постоянное имя (*мин*).

Безымянное — начало Неба и Земли.

Именуемое — мать всего сущего (десяти тысяч вещей).

Оно находится в постоянном отсутствии (*чан у*) — стремись созерцать его тайну.

---

<sup>67</sup> Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао. Восхождение к великому Дао. (Пер. В.В.Малявина). – М.2002. - с.58

Оно находится в постоянном наличии (*чан ю*) —стремись созерцать его предел (вариант: «Постоянно не имеющий желаний (*чан у юй*) созерцает его тайну, постоянно имеющий желания видит его предел»).

Эти двое исходят сообща, но по-разному именуются. Их вместе называют «Сокровенным». От Сокровенного опять к Сокровенному — вот врата всех тайн.»<sup>68</sup>

В науке давно уже отмечено, что здесь речь идет о двух Дао:<sup>69</sup>

1) безмянном и постоянном, полагающем начало космосу в целом,  
2) именуемом и не постоянном, возвращающем, как мать-кормилица, всю совокупность вещей. Эта «теория двух Дао» постоянно используется в даосской традиции (в частности, у даоса VII в. Ван Сюаньляня, рассматривавшего первое Дао как универсальную закономерность, а второе — как его частный аспект, выступающий мерой существования каждой отдельной вещи. Однако в § 1 речь идет также о некотором безусловном единстве, из которого оба Дао-Сокровенных исходят (*цы лян-чжэ тун чу эр и мин*), а также о функциональном единстве двух Дао, которое маркируется знаменитым «От Сокровенного опять к Сокровенному» (*сюань чжи ю сюань*). Следовательно, теория «двух Дао» обрачивается «четырьмя Дао».

Непосредственное подкрепление она находит в § 14. Приведем его фрагмент: «Смотрю на него и не вижу — называю тончайшим (*и*),  
Слушаю его и не слышу — называю тишайшим (*си*).  
Хватаю его и не ухватываю — называю его неосязаемым (*вэй*).  
Эту триаду нельзя объяснить словами.

Ибо она хаотична (*хунь*) и едина.»<sup>70</sup>

Таким образом, «тончайшее», «тишайшее» и «неуловимое» оказываются не просто атрибутами Дао или, тем более, лишь случайными эпитетами, а тремя его онтологическими аспектами, «ипостасями», пребывающими в неразрывном единстве, оказывающимся по существу «четвертым (и важнейшим) измерени-

<sup>68</sup> Лукьянов А. Е. Дао дэ цзин. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000. - §1, с. 47.

<sup>69</sup> Подробно см. Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб., 1998. - с.164-166.

<sup>70</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §14, с.13.

ем» Дао. Обозначается оно идеологемой «хаос» (*хунь*), одной из центральных идеологем даосской космологии, обычно принимающей форму тавтофона (*шунан шэн*) «хунь-дунь». Отметим, что § 14 дает три аспекта Дао, объединенных в некое четвертом, что соответствует содержанию § 1. Дао как хаотическое единство (*хунь*) присутствует также в § 25 («Есть вещь, сформированная в хаосе, прежде Неба и Земли рожденная» — *ю у хунь чэн, синь тянь ди шэн*)<sup>71</sup>. Космогонический контекст этого пассажа непосредственно возвращает нас к исходному тексту, § 42. При соотношении числовой символики § 42 нетрудно заметить, что присутствующая в этом фрагменте «четверка» (Дао, одно, два, три) непосредственно корреспондирует с четырьмя «Дао» (или аспектами Дао) § 1 и 14. Так, «Дао» здесь названо изначальное хаотическое единство «хунь» (§ 14), к которому сводится триада Дао, а цифрами обозначаются три его «ипостаси», которые, таким образом, оказываются этапами, или ступенями развертывания, экспликации Дао.

Следовательно, фрагмент текста до фразы «Три рождает десять тысяч вещей», по существу, представляет собой описание имманентного процесса развертывания Дао, тогда как следующая фраза описывает некий скачок в этом процессе, приведший к отпадению от конкретного единства триединого Дао мира множественности. Сказанное звучит весьма странно и непривычно для человека, привыкшего к классическим космогоническим моделям Китая имперского периода, но, тем не менее, существует ряд аргументов в пользу именно такого прочтения текста. Во-первых, нетрудно предположить, что космогоническая модель «Дао дэ цзина» в силу самого характера архаической космогонии, рассматриваемой в аспекте соотношения стадияльно различных типов мышления, корреспондирует с каким-либо космогоническим мифом, дериватом которого она и является.

«Оба они (небытие и бытие или два Дао? – Б.И.) из тождества происходят, В тождестве они называют первоначалом.

---

<sup>71</sup> Там же, § 25, с.16



Первоначало и еще раз первоначало (снова два Дао? – Б.И.) - вот дверь ко всем тайнам»<sup>72</sup>. (§1),

2) «всеохватное, всепроникающее, подобно воде, изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выражимое в имени-понятии, знаке и символе, порождающее (но само им не являющееся) наличие-бытие (*ю*), являющееся предком тьмы вещей (§1, 4, 14, 18, 25, 32, 34, 40, 41, 42, 53, 81)»<sup>73</sup>.

Похожий след от «двух Дао» можно найти в трактате Чжоу Дуньи (1017-1073) «Тай цзи ту шо» («Объяснение чертежа Великого предела»):

«Разделяются *инь* и *ян* — поэтому устанавливаются два образа.

*Ян* превращает, *инь* соединяет — происходит рождение воды, огня, дерева, металла, почвы. Пять пневм распространяются в должном порядке — четыре времени совершают свой ход. Истинное в Беспредельном, эссенции двух и пяти таинственным образом соединяются, и происходит затвердевание.»<sup>74</sup>

Так же смысл Дао раскрывается в стихотворной форме в трактате Лао-цзы «Дао де цзин»: «Дао рождает одно, Одно рождает два, Два рождает три, Три рождает десять тысяч вещей»<sup>75</sup>.

Против теории «двух Дао» можно отметить следующее: теория «двух Дао» даоса VII в. Ван Сюаньлани и трактат Чжоу Дуньи (1017-1073) являются более поздними интерпретациями «Дао дэ цзина», тогда как изначально в философии даосизма главенствующим является понятие единства. Два Дао больше похожи на аспекты Дао, а не на разные Дао. Что касается Ван Сюаньлани, то он, скорее всего, применял типичный риторический прием, представляя разные аспекты одного как разные сущности. Вряд ли речь шла именно о двух Дао. При построении космогонического процесса можно как угодно расщеплять Дао на 10000 вещей. Целью же даосизма является собирание их всех воедино. В дао-

<sup>72</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §1, с.9.

<sup>73</sup> Кобзев А.И. Философия китайского нео-конфуцианства. - М.2002. - с.229

<sup>74</sup> Чжоу Дуньи .Тай цзи ту шо (Объяснение чертежа Великого предела) - Шанхай. 1965.

<sup>75</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §42, с.42.

сизме самое интересное именно в том, как собирать, возвращаться к одному. Спекулятивные космогонические схемы о том, как из Дао все происходило и превращалось в относительные и не совершенный посленебесный мир, не так интересны и не являются сильной стороной даосской мысли. Поэтому в них и нет единообразия, и полноты каждый излагает по-своему и весьма схематично. Что касается стихотворной строки «Дао дэ цзина» - «От Сокровенного опять к Сокровенному — вот врата всех тайн», то в ней, на наш взгляд описан «Круглый Путь» - «Юань Дао», который так же переводится как «возвращение к началу Пути», на что и указывают слова «от Сокровенного опять к Сокровенному», т.е. возвращение к исходной точки Пути. Не забудем так же о том, что символом Пути-Дао является круг, который как раз не имеет ни начала, ни конца. И тогда окончание строфы «...- вот врата всех тайн» открывают нам Путь к Истине, т.е. достижение человеком центра «круга перемен, который соответствует бесконечности». Тайна Пути раскрывается в том, что идя по кругу – возвращаешься к исходной точке. Целью же выступает обретение центра Дао, внутреннего стержня, находящегося в самом человеке.

Строка в трактате Лао-цзы «Дао де цзин»: «Дао рождает одно, Одно рождает два, Два рождает три, Три рождает десять тысяч вещей»<sup>76</sup> связана с процессом саморазвертывания Дао и его философским смыслом в значении Пути. Эту связь довольно легко проследить, если сопоставить ключевую фразу из «Дао дэ цзин» о сотворении мира с материалами мифа о Паньгу и философским значением иероглифа «Дао».

«Вначале был первозданный хаос. В этом хаосе (вспомним Дао у Лао-цзы, «из хаоса рожденное») самозародился великан Паньгу («Дао рождает одно»). Прошло 18 тыс. лет и начала создаваться вселенная. Все легкое в хаосе, все чистое (*ян-ци*) поднялось наверх и образовало Небо, все мутное, тяжелое (*инь-ци*) опустилось вниз и превратилось в Землю («Одно рождает два»). Сам Паньгу остался посередине и «менял свой облик по 9 раз в день». Находясь между Не-

---

<sup>76</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. М. 2000. - §42, с.22.

бом и Землей, он на небе был божеством, на земле - святым мудрецом. Небо со временем все выше поднималось над землей, и все более вырастал стоявший между небом и землей Паньгу («Два рождает три» (Небо, Человек и Земля)). Когда же великан Паньгу достиг размеров в 90 тыс. ли — расстояние между землей и небом,— он, прожив многие тысячи лет, наконец, умер. Один глаз Паньгу стал солнцем, другой — луной (левая и правая точки иероглифа «Дао»). Тело его превратилось в почву, дыхание стало ветром, кости — камнями и горами, волосы — травами. Из бороды взметнулись на небо звезды, а из обитавших на его теле насекомых произошли люди»<sup>77</sup>. Словом, «Три рождает десять тысяч вещей» (а следовательно, «и земля, и луна, и солнце, и вся тьма вещей» пребывают в самом человеке, и Дао не отличается от нашей самости. А значит самое естественное для человека – следовать своей внутренней природе, «самости», Дао, т. е. быть самим собой.

Практическое переложение идей даосизма на поэтический язык в данном случае не может оставлять сомнений. Этот миф — яркий пример синтеза народных верований с основами одной из центральных идей философского даосизма — с весьма абстрактной и недоступной для понимания идеей о Дао, мироздании и космогонии.

Аналогичных пассаж о самозарождении мира встречается в §8 «Ле-цзы», практически дословно повторяя миф о Паньгу:

«Чистое и легкое поднялось и образовалось небо.

Мутное и тяжелое опустилось и образовало землю.

Пустота и энергия (ци) образовали человека.

Вот почему небо и земля таят в себе энергию (цзин),

а мириады вещей рождаются через превращения,

[приходят из небытия]».<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб., 1998. - с. 171.

<sup>78</sup> Ле - цзы, (пер. Позднеевой Л ). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.8, с.162.

Как видно из приведенных выше сравнений из «Дао дэ цзина», мифа о Паньгу и «Ле-цзы» в своей космогонической функции Дао выступает прежде всего в виде порождающего принципа («мать Поднебесной», «начало Неба и Земли» и т. п.), причем иногда этот аспект имеет также коннотацию «наилучшего из всего сущего». Описывается Дао прежде всего через такие идеологемы, как «сюань» — «сокровенное», «мяо» — «тайное», «хуан ху» — «неясное и смутное» и т. п.

Этот же подход характерен и для «Ле-цзы», гл. 1 которого содержит космогонический пассаж. Прежде всего в нем содержится характеристика самого Дао как исходного порождающего начала. Любопытно, что здесь оно, как и в § 6 «Дао-дэ цзина», именуется «сокровенной самкой» (*сюань тунь*).<sup>79</sup>

Дао характеризуется как неизменный принцип изменения, нерожденное порождающее начало, лишённое какой-либо оформленности, но наделяющее им все сущее: «Поэтому порождающее вещи само не рождено, трансформирующее вещи само не трансформируется (хуа). Оно само себя порождает, само себя трансформирует, само себя наделяет цветом и формой. Так, надённое оформленной телесностью рождается из лишённого оформленной телесности. Если это так, то разве не отсюда родились Небо и Земля?».<sup>80</sup>

Здесь совершенно отчетливо развивается тема «Чжуан-цзы»: «Дао овеществляет вещи, не являясь вещью» (а человек является лишь «одной из десяти тысяч вещей»), выражая таким образом единопричастность ко всему сущему). Пожалуй, в ней более чётко выражена мысль о том, что мир является следствием саморазвертывания, самоэксplikации Дао, что лексически оформлено через использование возвратного местоимения «цзы» (сам себя). Ниже выстраивается собственно космогоническая схема из четырех ступеней: Великие Перемены

---

<sup>79</sup> Там же, гл.1, с.136.

<sup>80</sup> Чжуан-цзы, ( пер. Позднеевой Л ). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.2, с.329.

(*тай и*). Великое Начало (*тай чу*). Великое первоначальное (*тай ши*) и Великая чистота шелка-сырца (*тай су*).

В основу выделения градаций уровней положена степень сгущения огрубления субстанциальной онтологической первоосновы мира — квазиматериальной пневмы (*ци*), что также становится традиционным для даосизма. Пневма в «Ле-цзы» и более поздних текстах выступает материальной причиной космогенеза, рассматриваемого в качестве процесса ее «сгущения»; В Великих Переменах пневмы еще не видно, Великое Начало — это начало пневмы. Великое Первоначало — это начало оформленной телесности. Великая Чистота — это начало наделённой качествами материальности (*чжи*). Пневма, оформленная телесность и наделенная качествами материальность (*ци, син, чжи*) собраны вместе и не отделены друг от друга. Это то, о чем в § 14 «Дао дэ цзина» говорится: «Смотрю на него, но не вижу, и называю его Незримым (тончайшим). Слушаю его, но не слышу, и называю его Неслышимым (тишайшим). Схватываю его, но не ощущаю, и называю его Неуловимым (неошутимым). Все эти три стороны [Дао] неисповедимы, и потому они, как хаос, сливаются в единстве».<sup>81</sup>

Поэтому говорится: «Что касается перемен, то в них нет оформленной телесности, доступной восприятию». Перемены трансформируются (*бянь*) и становятся (*вэй*) Одним: «Одно — это начало трансформаций оформленной телесности»<sup>82</sup>. И так, в Даосизме единство достигается за счет перемен, напротив, у Парменида Единое достигается за счет отсутствия изменений.

Данный фрагмент, по-видимому, описывает процесс саморазвертывания Дао до отпадения от исходного единства «мира десяти тысяч вещей», на что указывает видоизмененная цитата из «Дао дэ цзина». Ее контекст (упоминание о качественно определенной материальности, оформленной телесности и пнев-

---

<sup>81</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §14, с.13.

<sup>82</sup> Ле-цзы. - М. 1954. - с.5

ме как еще не расчлененных сущностях, пребывающих в единстве) достаточно ясно свидетельствует об этом.

Затем в силу некоей не названной причины от этого исходного единства отпадает мир «десяти тысяч вещей», уже не единый по природе, но лишь сохранивший причастность к единству, что и является фундаментальным условием самого его существования. «Почему так скрыто *дао*, что существуют истинное и ложное? Почему речь так темна, что существуют правда и ложь? Куда же удалиться *дао*, чтобы прекратилось его существование? Где же пребывать речи, чтобы быть неуместной?»<sup>83</sup> - вопрошает Чжуан-цзы. В ранних даосских текстах (например, в приведенном выше фрагменте «Чжуан-цзы») очевидно характерное для авторов острое переживание разорванности с существованием, отторгнутости от того единства, к возвращению которого они призывают.

Отступление от Дао касается только человека, но не космоса в целом. Предпосылки такого отступления обозначены еще в мифе о Паньгу в момент обособления человека от «десяти тысяч вещей», изначально нераздельных. Акцент делается именно на актуальном единстве сущего и на слиянии, единотелесности (*и ти*) Дао и универсума.

Как замечает Е.А. Торчинов, объяснение этому факту лежит в сфере социальной истории: «Сама эпоха Чжань-го (период Борющихся Царств – Б.И.) (VI-III вв. до н. э.), когда создавалась даосская философская классика, с ее вопиющими противоречиями, стремительным разложением всех старых форм идеологии, системы ценностей и непрекращающимися военно-политическим противоборством не могла не отразиться в идеологии даосизма в виде острого переживания отчуждения от изначального единства, отторгнутости от него и драматического характера этой отторгнутости»<sup>84</sup>.

На уровне социальной доктрины памятника космогоническая модель принимает форму даосской утопии, совершенное состояние общества в которой со-

---

<sup>83</sup> Чжуан - цзы, (пер. Позднесвой Л ). // Дао: гармония мира. - гл., с. М. 2000.

<sup>84</sup> Торчинов Е.А. Даосизм. - СПб, 1998, - с.181

ответствует изначальному единству, от которого отпадает мир множественности. Даосская сотериология нацелена на восстановление исходного единства и переживание такового (описываемое через мифологему «возвращение в утробу матери», «уподобление младенцу»); она имеет аналогию в социальной доктрине в виде учения о возвращении к простоте и естественности «золотого века». Реализуется это возвращение через персону совершенномудрого монарха, достигшего единения с Дао и уподобившегося последнему. Упорядочивая мир на основе «не-деяния» (*у вей*) (отсутствия целеполагающей субъективистской деятельности) и «спонтанной естественности» (*цзы жань*), этот сакрализованный монарх возвращает общество к состоянию первозданной гармонии и простоты.

Развитие даосской космогонической доктрины фиксируется так же в «Хуайнань цзы» (II в. до н. э.), представляя собой экспликацию космогонических фрагментов более ранних текстов — «Дао дэ цзина» и «Чжуан-цзы», будучи своеобразным посредником, промежуточным звеном между этими текстами и космогоническими системами собственно даосских религиозных школ, зафиксированными в материалах «Дао цзана». Прежде всего, в качестве примера приведем фрагмент из гл. 14 «Хуайнань-цзы»: «Небо и Земля были в изначальном единении (*дун тун*), все было хаотическим и простым (*хунь дунь вэй пу*) и все вещи обладали полнотой (*чэн*), хотя еще не были порождены. Это состояние называется «Великим Одним» (*тай и*). Все произошло из этого единства, давшего каждой вещи ее особенности: птицам, рыбам и зверям. Это называется разделением (*фэнь*) вещей...»<sup>85</sup>

Данный фрагмент достаточно красноречив и практически не нуждается в комментариях, поскольку содержит в себе все импликации даосской космогонии, рассмотренные выше. Здесь подчеркивается изначальное единство сущего, в котором нет множественности и отдельных самосути единичностей — вещей, четко разграниченных между собой. Множественность появляется в ре-

---

<sup>85</sup> Померанцева Л. Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнань цзы" – II в. до н. э.) - М. 1979. - с.9

зультате отпадения сущего от этого простого исходного единства. Отметим также, что в приведенном фрагменте содержится намек на выделение и обозначение уровней космогонического процесса, приведшего в последствии к отступлению человека от изначального единства и утрате Дао.

1) уровень исходного единства (которому, впрочем, как это ясно из других мест памятника, предшествует ступень «отсутствия» и «отсутствия отсутствия» — у), называемый Великим Одним (*тай и*),

2) уровень обособления сущего — Великое Начало (*тай чу*).

Если мы рассмотрим Древнее Великое Первоначало (*тай чу*), то увидим, что человек произошел из отсутствия (*у*) и получил телесную оформленность благодаря наличию (*ю*). Наделенное оформленной телесностью управляется другими вещами. Но тот, кто способен вернуться к тому, что его породило, и вновь обрести бесформенность, называется совершенным человеком (*чжэнь жэнь*). Совершенный человек тот, кто не отделен (*фэнь*) от Единого. Сотериологическая импликация данной космогонической модели заключается в утверждении, что возвращение к исходной полноте единства является целью человека, обретающего через это возвращение высшее совершенство.

И так, существует ли нечто общее в философии Древнего Китая и Древней Греции? Какова связь между «сокрытым» Дао и «нескрываемой» Истиной?

В древнегреческой мысли, связь между *φύσις* и *κρύπτεσθαι*, т.е. между раскрытием и скрыванием, управляется *φιλία*, которая имеет смысл гармонии. Речь идет о скрытой гармонии, в которой заключается избыточность природы как таковой, что, сближает древнегреческую философию с древнекитайской. Согласно общепринятым интерпретациям, Гераклит говорил о становлении всего сущего, тогда как Парменид — о неподвижности и неизменности бытия-как-природы. Он считал, что бытие едино и неизменно, относя видимые изменения за счет иллюзорности наших чувств. Парменид рассматривал бытие как Истину.

В поэме «О Природе» он не упоминает причины возникновения бытия и механизмы его существования, так как бытие у него бесконечно и нерожденно.



Истина Парменида носит не конкретный характер, а всеобъемлющий и основополагающий.

В даосской философии источник всего сущего именуется Дао, но в отличие от неизменного Бытия Парменида, Дао, выступая принципом изменения и становления всех вещей не является ни бытием ни небытием, хотя содержит в себе качества последних. Так как Дао не является бытием, то в даосизме функции онтологии выполняет космогония, в которой Дао выступает исходным и высшим космогоническим началом.

Космогонический процесс рассматривался в «Дао дэ цзине» как процесс саморазвертывания (экспликации) Дао, формируя, таким образом, гармоничное мировое целое. Затем в силу некоей не названной причины от этого исходного единства отпадает мир «десяти тысяч вещей», уже не единый по природе, но лишь сохранивший причастность к единству.

В результате «сокрытия Дао» (утраты естественного, природного начала), человек лишается своего места в мире. Причины утраты человеком Дао реальности находятся в историко-временном континууме самой эпохи Чжань-го (VI-III в.в. до н.э.), которая не случайно озаглавлена «эпохой Борющихся Царств».

Древнегреческий человек так же лишается «топоса», где он мог бы пребывать в гармонии со всем сущим. Отступление от Дао (или Космоса - у Древних греков) касается и современного человека, который забыл, как обрести гармонию с природой.

В китайской философии человек несет в себе отражение Пути-Дао. А значит, следуя Пути может вернуть себе утраченную связь с универсумом. Именно тема возврата к исходному единству (Дао или Бытию) наиболее точно обозначает связь между мыслителями Древнего Китая и Греции объединяя их поиском Пути к Истине, как условием обретения утраченного единства и гармонии.

### **1.3. Дао как способ соотношения Микрокосмоса и Макрокосмоса: опространствливание понятий о человеке в китайской философии.**

Отсутствие мира как гармонии и согласования всего сущего, — вот в чем ныне заключается основная трудность при понимании древнегреческой философии, мира как космоса. Космос есть «родной дом» человеческого бытия. Мир один и един, и вне опыта согласия всего сущего нет никакого мира. Опыт единства и согласования всех вещей как раз и есть опыт присутствия человека в мире, поскольку мир есть позволение быть всему и всему так или иначе быть. Философия возникает в таком настрое человеческой души, в котором происходит изумление тем, что в мире все есть единое и единое есть все.

Космос, как в древнегреческом, так и в древнекитайском понимании есть пребывание всего сущего в гармонической, устойчивой и цельной форме. В обыденном человеческом существовании все подвержено распаду во времени. Жизнь современного человека лишена цельной устойчивости и гармонического порядка. Согласно этому определению, человек есть сущее, которое восходит на путь соответствия всем вещам и миру в целом, и как раз на этом пути он обретает слово истины. Именно в Дао человек согласует себя со всем сущим, среди которого он сам пребывает. И если он утрачивает способность к согласованию, его пребывание неизбежно оказывается трагическим. Соответствие с сущим как таковым есть основная черта человеческого существа. В этом соответствии осуществляется постоянное местопребывание человека в его собственной сущности. Когда человек всего этого лишается, тогда он оказывается «бездомным» существом. В сугубо эмпирических положениях человек неизбежно своенравен и всегда своеволен. И в силу этого обстоятельства он своим своеволием ввергает мир в хаос, заблуждается и творит зло. Отсутствие мира как гармонии и согласования всего сущего, места, где возможно человеческое

присутствие, — вот в чем ныне заключается основная трудность при понимании мира как космоса.

В китайской традиции человек с одной стороны рассматривается как одно из вещей—существ космоса, а с другой – выделяется из этого множества и ставится в один ряд с господствующими силами Вселенной – Небом и Землей, связывая их воедино. Человек становится синонимом мира, т.е. мир очеловечивается. Таким образом, возвращается к состоянию первозданной гармонии и простоте, обретая единство с природой.

Изначально для древних даосов единство с природой было необходимо, чтобы обрести бессмертие (*сянь*) и выйти за пределы страшной и вредоносной реальности «посленебесья» (*хоу-тянь*) – мира, после сокрытия Дао. Существовало «восемь бессмертных», которые «обрели Дао» и вознеслись на небо. Для китайского человека, не ставившего вопрос столько максималистично, важно было предсказывать движение природы и социума, чтобы предотвращать беспорядки. Вспомним, что тогдашний Китай – цивилизация земледельческая. В специально рассчитанный по звездам день Император – главный хранитель государства прокладывал на меже первую борозду. Для простых земледельцев был важен урожай и порядок, чтобы ни природные явления, ни кочевники, ни разбойники, ни восставшие массы ничего не испортили. Отсюда стремление управлять стихийными процессами и природы и социума. Понятие «природа» как универсальное целое в лексиконе традиционной китайской философии и выражал термин «тянь 天» – «небо». По определению Го Сяна, «небо – собирательное имя (цзун мин) тьмы вещей»<sup>86</sup>.

Переводя «небо» как «природу», мы вынуждены перевести «небесное равенство» как «природное равенство», а «небесный предел» как «природный (естественный) предел». Фактически в конце эпохи Чжань-го, особенно у Чжуан-цзы «небо» практически совпадает с сосуществованием всех спонтанных процессов развития. Ранее было сказано: достаточно больше не «зависеть» от

---

<sup>86</sup> Торчинов Е. А.. Комментарий к гл. 2 «Чжуан-цзы». // Даосизм. - Спб., 1998. - с.357

определенного, изолированного аспекта реальности – что свойственно мудрецу – чтобы созерцать реальность «на уровне неба»<sup>87</sup>, то есть охватить в едином видении все частные точки зрения, в согласии с которыми неустанно развиваются все существа. Поэтому «небо» «Чжуан-цзы» так тесно сближается с природой в нашем понимании.

Уже «тянь» понималось в пространственном смысле – «простор над головой» – и временном – «день, сезон, время года». Обозначения пространства (*юй*) и времени (*чжоу*) вместе образуют китайский эквивалент термина «вселенная» – «*юй чжоу*». Соответствующие их определения содержатся, например, в «Чжуан-цзы» (гл. 23) и в «Хуайнань-цзы» (цз. 11): «Имеющее реальность, но не имеющее местоположения – это пространство (*юй*); имеющее длительность, но не имеющее ни начала, ни конца – это время (*чжоу*)»<sup>88</sup>; «Уходящее и древнее, наступающее и нынешнее называются временем (*чжоу*). Четыре стороны и верх и низ называются пространством (*юй*)»<sup>89</sup>. Синоним «*юй чжоу*» – «*тянь ди*», который адекватно передается словом «космос», буквально переводится как «небо-земля».

В качестве обозначения пространственно-временной сущности мыслилась китайскими философами и наиболее общая мироописательная категория – «Дао», приобретающая в таком понимании значение «универсум», что видно уже из приведенного выше отрывка из «Чжуан-цзы» (гл.23). В «Хуайнань-цзы» (§.1) прямо говорится о том, что «Дао... связует пространство и время»<sup>90</sup>. Синонимичность терминов «*юй чжоу*» и «*тянь ди*» не только в их употреблении, но и в их исходной семантике: «земля» соответствует «пространству», а «небо – «времени». Последнее соответствие проясняет вышеуказанный временной

---

<sup>87</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.27, с.490.

<sup>88</sup> Там же, гл.23, с.151

<sup>89</sup> Померанцева Л.Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы» – II в. до н.э.). - М., 1979. - цз.11, с. 17

<sup>90</sup> Там же, цз.1, с.3

смысл иероглифа «тянь», а также то, что традиционным символом неба в Китае считался круг, который как раз не имеет ни начала, ни конца.

В целом это вполне логично, поскольку Путь-Дао есть универсальный символ движения, естественный синтез пространства и времени. Он подобен необъятности неба, которое не узко и не широко, простирается во все стороны. И хотя в нашем сознании слово «путь» создает впечатление постоянства и движения, в китайском понимании Путь-Дао не ведет от невежества к просветлению, вообще чужд развитию, вечно движется, но никогда не сходит с места, т.к. главная закономерность Дао – обратность, возвращение (*фань* 反), т.е. движение по окружности (*чжоу син* 周行). Ему посвящена специальная глава «Люй-ши чунь цю» (III, 5), «Юань дао» («Круглый Путь»), что характерно для неба, которое мыслилось круглым.

Циклический характер движения в духе «пути» (*Дао*) проявляется в том, что приходится постоянно возвращаться к стартовой позиции процесса. Логикой постоянного возвращения к началу пронизана вся теория Лао-цзы (тема «обмана» и тема «питания», §28). Можно привести также пример с круглым «Небом», определяющим ход вещей, и квадратной «Землей», которая эти вещи воплощает.

В областях, связанных с гаданием, «круглое» связывается со стеблями тысячелистника, которые, скользя между пальцами, позволяют уловить невидимую (непредвидимую) эволюцию ситуации. «Квадратное» соотносится с фигурой гексаграммы, рамкой, которая поддается окончательному определению и позволяет установить тот или другой конкретный случай в его относительной устойчивости («Чжоу-и», «Цыси»). Из двух вышеуказанных стадий первая (круг) допускает развитие в любом направлении, реагирует на малейшие случайные изменения и использует для своих целей возможности, заложенные в тех вещах, с которыми она находится в тесном контакте с самого начала движения.

Спонтанному развитию ситуации и соответствует даосский принцип «непреднамеренного действия» (*у вэй 不為*), позволяющий вещам случаться «по воле Неба».

Из вышесказанного следует, что понятие «тянь» (Небо или Природа) олицетворяет собой процессы спонтанного развития всего сущего, порожденного природой, в том числе и человека, который по китайским понятиям не отличается от «тьмы вещей» и так же как вещи, призван следовать «Небесному Пути». Словосочетание «Небесный Путь» употреблено здесь не случайно, т.к. в даосизме считалось, что «Путь Неба» и есть Дао. Подтверждение даосской мысли можно найти еще в «Дао Дэ цзине». Хотя связь человека, неба и Дао прослеживается во всех философских течениях Китая. Из этой связи явствует, что человек следует воле Неба, а Небо – воле Дао, т.к. «в мире нет ничего, в чем бы отсутствовало Дао: Прежде Неба и Земли вещи уже пребывали в хаотическом состоянии, Беззвучны, бесформенны, они были каждая сама по себе, и не менялись, *Двигались по кругу (чжоу син)* и не подвергались опасности.»<sup>91</sup>

В этом отрывке примечательно высказывание Лао-цзы о Пути, которым проходят вещи, они «Двигались по кругу (*чжоу син 周行*) и не подвергались опасности». Здесь вновь указывается на «круглый Путь», которым является Дао. Такой Путь есть возвращение назад и одновременно движение вперед. Тема «возврата», вечного возвращения, отражена наиболее отчетливо в памятниках даосской философии: «Дао де цзине», «Чжуан-цзы», «Иньфу цзине» и прочих. Она актуальна еще и тем, что, по мнению даосов «некуда идти, нечего достигать».

Дао, как круглый путь (Юань Дао) символизирует собой «необъятность неба». Традиционным символом неба в Китае считался круг, который как раз не имеет ни начала, ни конца. Возвращение к началу Пути содержит в себе

---

<sup>91</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §25, с. 21.

Великий предел (*тай цзи* 太極). Путь – Дао и Великий предел образуют Великое единое (*тай и* 太一). Полярная звезда (*бэй чэнь*) выступает ориентиром (*чэнь* 晨) на Пути – Дао и как звезда содержит в себе свет (мин 明). Полярная звезда (*бэй чэнь*) или иначе Небесный предел (*тянь цзи* 天極) являет собой свойство вещей достигать совершенства на Пути - Дао, что свойственно только человеку (*шэн жэнь* 聖人) (в силу того, что остальные вещи уже обладают совершенством, т. е. своей собственной природой). Достигать совершенства на Пути - Дао является естественным, т.е. «небесным» качеством человека. Самым совершенным человеком выступает Император (*Ди*), как выражающий собой волю Неба, т.е. природы и именуется Небесным Владыкой (*Тянь Ваном* 天王), является «ориентиром» (*чэнь*) для подданных. Из сказанного выше нами выстроена следующая модель антропологической конфигурации, эксплицированная через круговорот Дао: Дао (道) – Великий предел (*тай цзи* 太極) – Великое единое (*тай и* 太一) – Полярная звезда (*бэй чэнь*) или иначе Небесный предел (*тянь цзи* 天極) – Небо (*тянь* 天) – человек (*жэнь* 人) - Император (*Ван* 王) – Дао (道)

Заметим, что такая динамика движения возможна только при придании Пути к Истине формы круга. Таким образом, главная закономерность Пути-Дао есть движение по кругу (*чжоу син* 周行), обратность (*фань* 反), а следовательно возвращение человека к своему природному началу, которое и воплощал собой в Китае символ Неба. Темой возвращения к единству с универсумом пронизана вся символика Пути-Дао. Одними из основных его компонентов являются «возвратность» - *фань* 反, «предел» - *цзи* 極 и «центр», «середина» - *чжун* 中. «Путь» в китайской философии понимается как продукт бесконечных взаимодействий; это тот «путь», по которому следует реальность в своем

поступательном движении. Но при этом он никогда нам не известен. Именно такое возвращение к своей подлинной природе и олицетворял собой Дао-Путь. Близость *цзи* и Дао, выраженная через понятие «фань» не случайна. Заметим, что Путь-Дао и Великий Предел (*тай цзи* 太極) представлены в форме круга. В таком случае движение по «круглому пути» (*юань дао*) («юань дао» еще переводится «возвращение к началу пути» - Б.И.) приведет нас обратно, т.е. вернет к стартовой точке. В таком случае теряется смысл «пути к истине» как движения вперед, в его западном понимании. Ибо «по достижении предела снова следует обратное», т.е. начало. Необходимо сделать шаг не вперед, а в центр «круга перемен». Подтверждение связи «цзи» и «Дао» описано в самом иероглифе. Он состоит из морфем солнце, луна, указывая на великий предел, который содержит в себе женское (*инь* 陰) и мужское (*ян* 陽), начало. Этому имеется свое объяснение - китайские мыслители описывают реальность исходя из напряжения сил инь и ян, проявляющегося в любой ситуации и способствующего ее развитию. «Путь», *дао* – важнейшее понятие китайской философии, знаменующее неразрывную связь между двумя факторами, – *инь* и *ян* — и дающее возможность воспринять любую ситуацию в терминах полярности. То инь, то ян, это и есть то, что называют Путем, «Дао».

Само Дао изображают в форме круга, разделенного пополам силами инь и ян. Для того чтобы познать Истину необходимо «достичь центра круга перемен». Перемены – «то инь, то ян» соответствуют «бесконечности». Так, не достигнув центра, мы вынуждены блуждать среди бесконечных «да и нет», инь и ян, «того и этого». Но на Пути-Дао всякая вещь есть одновременно и «то» и «это», имеет эту сторону и ту сторону. Именно потому, что каждая сторона существует одновременно с другой, мы должны согласиться, что две стороны не могут существовать друг без друга, а являются взаимозависимыми. Если существует бытие (*ю* 有), существует и не-бытие (*у* 无), если существует правда (*ши* 是) то существует и ложь (*фэй* 非), если есть светлое (*ян* 陽), то есть и



темное (*инь* 陰). И поскольку они обуславливают друг друга (так как в каждом «инь» присутствует немножко «ян»), одно является также и другим. Выйти за пределы односторонности, где всегда есть некое «это», а напротив его – некое «то», где каждый аспект противостоит другому – таков «стержень Дао». С того же момента, когда этому стержню удастся поместиться «в центр круга» станет возможным соответствие наших слов всей неисчерпаемости вещей, без того, чтобы они противостояли друг другу или друг друга исключали. Свойство стержня, фактически, состоит в том, чтобы непрестанно вращаться в том или ином направлении, в зависимости от конкретных обстоятельств. Заметим, что схематически «стержень Дао» может быть переждан через иероглиф «центр», «середина» (*чжун*) 中 который состоит из круга, разделенного пополам «осью Дао» и, следовательно, являет собой картину двух фокусов, двух полей внутри одного целого.

Здесь мы видим аналогию с осью Дао, неким «Центром мироздания». Образ «стержня» Дао предначертывает нам свои требования: лишь не прекращая вращаться вокруг собственной оси, охватывая реальность со всех точек зрения, Дао может следовать спонтанному движению вещей и давать нам доступ к естественному их ходу. Примечательно, что сущность Пути-Дао в китайской традиции со времен древних Даосов передавалась понятиями «пауза», «перерыв» (*си*) или «промежуток» (*цзянь*). Даосские наставники любят подчеркивать, что даже иероглиф «центр», «середина» - 中 (*чжун*) состоит из круга, разделенного пополам, и, следовательно, являет собой картину двух фокусов, двух полей внутри одного целого. Из этого следует, что Путь-Дао для человека заключается в том, чтобы найти «центр Неба» в своем сердце. Тогда человек в прямом смысле олицетворяет собой центр вселенной, и не отделен от тьмы вещей.

В китайской философии Дао выполняет универсальную мироустроительную функцию, без которой никакая реальность не может быть единой. Выступает в составе микро- и макрокосмоса. Соединяя в себе модель мироздания

(макрокосмоса), и являясь составляющим любого живого существа (микрокосмоса). В «Дао дэ цзине» такая функция отражена в единстве субъекта и объекта, наличия-бытия (*ю*) и отсутствия-небытия (*у*). Вследствие этого человек – Дао (*шэн жэнь*) не отделен от Пути и входит в единую матрицу всех живых существ.

При этом Дао передает эту свободу иерархически нижестоящим реальностям – силам природы в их универсальности (Небо и Земля) и человеку. «Обычные люди трудятся [не покладая рук], а совершенномудрый, который [выглядит как] глупец, объединяется с вечностью и достигает полного единства; все вещи следуют своему естественному [течению] и собираются вместе в этом [единстве]»<sup>92</sup>.

Дао – это генерализация неба и земли, предел (*цзи*) вещей. В «Хуайнань-цзы» Дао, телесная сущность которого – отсутствие-небытие (гл.16), а обнаружение – Хаос, Бесформенное, Единое (гл. 21), характеризуется как «стягивающее пространство и время» (гл.1) и нелокализованно находящееся между ними, но в то же время зависящее от «личности-тела» (*шэнь*) (гл.11), которую в Китае олицетворял Император, являвший своим правлением законы Неба, что так же подтверждается текстами и «Дао дэ цзина»: «Знающий постоянство всеобъемлющ. Всеобъемлющий и есть гун-правитель. Гунн-правитель и есть Ван-царь. Ван-царь и есть Небо. Небо и есть Дао». <sup>93</sup>

«Некогда постиг я (Люй Бувэй – Б.И.) смысл поучения Хуан-ди Чжуансюю, там говорилось: Есть великий Круг в вышине. И великий Квадрат в глубине; Ты, сумевший это взять образцом, Станешь матерью народу и отцом».<sup>94</sup> Таким образом, выражая готовность следовать «великому Кругу», т.е. небу, и «великому Квадрату», т.е. земле. Главными «действующими лицами» поучения Хуан-ди выступают, таким образом, небо, земля и человек, т.е. классическая натурфилософская триада. Из контекста явствует, что под человеком под-

<sup>92</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.2, с.478

<sup>93</sup> Лукьянов А. Е. Дао Дэ цзин. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000. - §16, с. 31.

<sup>94</sup> Люйши чуньцю. Весны и осени господина Люя. (Пер. Ткаченко Г.А.). - М. 2001. - с. 179

разумеается властитель, устанавливающий наилучший порядок правления, при котором его можно считать отцом и матерью народа. «У неба Дао круглое, у земли Дао квадратное. Мудрые цари в подражание этому установили высших и низших. От чего говорят, что у неба Дао круглое? Цзин-ци (семя-энергия – Б.И.) частью поднимается вверх, частью опускается вниз. Вращается по кругу, возвращается и смешивается, нигде не останавливаясь, нигде не задерживаясь. Поэтому и говорится, что у неба Дао круглое. От чего говорят, что у земли Дао квадратное? Тьма существ разнятся по роду и по виду, и у каждого свое предназначение. Они не могут заменить друг друга. Поэтому и говорится, что у земли Дао квадратное. Властитель держится круглого, подданный пребывает с квадратным. Когда круглое и квадратное не смешиваются, государство процветает».<sup>95</sup>

Как уже было сказано выше, реализуется возвращение к исходному единству со всем сущим в мире, которое некогда было утеряно через персону совершенномудрого монарха, достигшего единения с Дао и уподобившегося последнему. Упорядочивая мир на основе «недеяния» (*у вэй 不為*) (отсутствия целеполагающей субъективистской деятельности) и «спонтанной естественности» (*цзы жань 自然*), этот сакрализованный монарх возвращает общество к состоянию первозданной гармонии и простоты.

Человек с одной стороны рассматривается в китайской традиции как одно из вещей—существ космоса, а с другой – выделяется из этого множества и ставится в один ряд с господствующими силами Вселенной – Небом и Землей. Так образуется универсальная космическая триада (*сань цай 三材*) – Небо, Земля и Человек, триада, в которой Человек занимает центральное положение посредника и объединяющего универсум начала. Как посредник (медиатор), Человек соединяет, связывает воедино Небо и Землю (на это, по китайским представле-

---

<sup>95</sup> Там же, с.95-96.

ниям, указывает и его прямохождение, сама вертикальность человеческого тела). Человек становится синонимом мира, т.е. мир очеловечивается.

Не удивительно, что конструкция мироздания в китайской философии передается через термин «жэнь 人» - человек, в результате чего один элемент множества (человек) олицетворяет собой все множество (универсум). Таким образом, весь мир сужается до одного человека, которым и являлся император (Ван 王). Человек, как единица возводится до правителя не в силу своих моральных качеств, а лишь потому, что занимает центральную позицию. Небо, Земля и Человек (сань цай 三) пронизаны Императором (Ван 王). Стоя в центре мироздания 中, человек управляет всем миром.

В универсальной космической триаде – тянь – Жэнь – ди человек занимает центральную позицию, являясь сердцем неба и земли.

Небо (тянь) 天 – Человек (жэнь) 人 – Земля (ди) 地

«В рамках троичного набора прямое отождествление третьего члена с срединно-центральной позицией выражено в гл.31 «Гуань-Цзы»: «средний и центральный (чжун ян) /простой/ человек (жэнь) /является для/ министра и правителя (чэнь чжу) третьим (сань)» /299, с. 176/. В данном случае нумерологически понятие «человек» генерализирует понятия «министр» и «правитель» в качестве срединно-центрального в пространственном аспекте и третьего - в числовом.»<sup>96</sup>

В отечественной синологии космоцентрирующую семантику «цзи» исследовал К.В.Васильев, трактовавший «цзи» как «центр». «Действительно, - пишет К.В.Васильев, - в древнем Китае понятие центра издревле соединялось с представлениями о верховной власти и особе правителя как сакрального двойника Небесного владыки... Центр, по представлениям древних, занимал особое положение в мироздании. Центр неба и олицетворявшая его «звезда центра не-

---

<sup>96</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1994. - с.193

ба» (т.е. Северная полярная звезда) считались местом обитания верховного божества. Отсюда, как полагали, начался космогонический процесс, приведши к появлению упорядоченной вселенной. Подобно этому, правитель должен был занять положение в центре подвластного ему пространства, где помещали место посредничества между полюсами космоса, чтобы обрести возможности осуществлять свои магико-космологические функции устроителя»<sup>97</sup>

Приведенный материал показывает, что Полярная звезда издревле в Китае осознавалась как центральная, а следовательно, самая главная звезда на небосводе. Поэтому концентрация вокруг нее других звезд, подчинение ей циклического хода времен, притяжение к ней магнита и т.п. считалось вполне естественным.

Центральным и соединяющим все сущее в Поднебесной полагалось и положение Императора. Это отчетливо проявляется в изречении «Дао дэ цзина»: «Тридцать спиц соединяются (*гун*) в одной ступице».<sup>98</sup> Идея соединения рождает идею соединяющего начала, классическим примером чему служит афоризм из «Лунь юя»: «Осуществляющий политику добродетели (*дэ*) подобен Полярной звезде, которая находится на своем месте, а множество звезд соединяется (*гун*) /вокруг/ нее».<sup>99</sup> Оба эти раскрывающие понятие «*гун*» образа - колеса со ступицей в центре и небосвода (также круглого) с центральной Полярной звездой - имели общеметодологическое значение, о чем можно судить, например, по высказыванию Сыма Цяня в 130-й, резюмирующей главе «Ши цзи»: «Двадцать восемь созвездий (*сю*) окружают Полярную звезду. Тридцать спиц соединяются в одной ступице. Вращаясь движутся без конца. Под стать этому подданные, помогающие и содействующие /государю/, как ноги и руки.

---

<sup>97</sup> Васильев К.В. Хун Фань («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире. - М. 1975. - с.9-10.

<sup>98</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §2, с.9.

<sup>99</sup> Лукьянов А. Е. Лунь юй. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000. - с.143.

Верно и благонадежно осуществляя дао, дабы служить Его Величеству, /я/ создал тридцать /глав/ «Наследственных домов» (ши цзя)».<sup>100</sup>

Аналогичным образом пространственно центральным и нумерически третьим представлялось место человека в наиболее общей онтологической модели. Традиционное отождествление его со срединноцентральным, связующим посредствующим элементом в системе «трех сил (материалов)» (*сань цай*) - небо, человек, земля - графически отражают символические рисунки в средневековых китайских текстах. В них рассматривается сущность человеческого бытия в отличие от всех других природных существ и образований. Человек есть существо, ничем заранее неопределенное. Он призван сам определять себя, искать свой «Путь к Истине», и хотя в китайской философии человек предстает лишь одной из десяти тысяч вещей, он есть существо в отличие от прочих творений незавершенное и так же, как и процесс становления реальности (Дао) в принципе никогда и никак не завершаемое. Именно поэтому лишь человеку дано постичь смысл Пути-Дао, заключавшемся в том, что он и есть сам Дао-Путь. Модель вселенной включает в себя человека – он неразрывно связан с миром. Человек – центр своей вселенной, не отделен от «тьмы вещей». Круг- символ пути – Дао; путь к истине - достижение центра; человек – центр неба и земли. В Даосизме намеренное сокрытие истины, «обходной путь», следовательно - движение по кругу, невозможность высказать напрямик, не через то, что есть Дао, а через что оно не есть – виа негатива – нет четкого описания пути к истине. В «Чжуан-цзы» Дао в качестве пути «*проходит* (син) сквозь тьму вещей», образует «пространство и время» (юй чжоу), «рождает дух и душу» (цзин шэнь), «небо и землю» (тянь ди), Дао – это генерализация неба и земли, инь и ян, *предел* (цзи) вещей, в котором все объекты и субъект уравниваются и обретают единство (и).

Переводя «небо» как «природу», мы вынуждены перевести «небесное равенство» как «природное равенство», а «небесный предел» как «природный

---

<sup>100</sup> Сыма Цянь. Исторические записки. - М. 1997. - Т.1, с.180

(естественный) предел». Фактически в конце эпохи китайской древности и особенно у Чжуан-цзы «небо» практически совпадает с сосуществованием всех спонтанных процессов развития. Ранее было сказано: достаточно больше не «зависеть» от определенного, изолированного аспекта реальности – что свойственно мудрецу – чтобы созерцать реальность «на уровне неба»<sup>101</sup>, то есть охватить в едином видении все частные точки зрения, в согласии с которыми неустанно развиваются все существа. Поэтому «небо» «Чжуан-цзы» так тесно сближается с природой в нашем понимании.

Человек, согласно заветам китайских мудрецов, призван идти к Небу. Его путь самопознания есть возвращение к всеобъемлющему истоку своего опыта или, говоря языком даосов, к своему «подлинному образу», который существует «прежде нашего появления на свет». Из этого следует, что Путь-Дао заключается для него в том, чтобы найти «центр Неба» в своем сердце. Тогда человек в прямом смысле олицетворяет собой центр вселенной, и не отделен от тьмы вещей.

Примечателен так же факт наличия в противоположных по своим философским воззрениям китайских учениях указаний на единство Неба, Пути-Дао и человека. Например, сходство учения о природе человека в даосизме с неоконфуцианской философией человеческой природы как воплощенного «веле-ния Неба» (тянь мин). Так, для того, чтобы постичь истинный Дао-Путь необходимо всего лишь «созерцать Небесное Дао» и «блюсти действия Неба». И это неудивительно, т. к. Дао, в ипостаси Небесного Пути воплощает собой круг, Юань Дао (круглый Путь), вторя форме неба, которое по китайским представлениям мыслилось круглым.

Небесным, т. е. круглым представляется и учение совершенномудрого, так же, как эхо возвращается к сказавшему слово, так и познающий Путь, возвращается в конце концов к самому себе: «Учение великого человека подобно

---

<sup>101</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.27, с.64

тени, отбрасываемой телом, эху, откликающемуся на голос. На каждый вопрос он отвечает, исчерпывая все свое сердце, соединяясь в пару со всем в Поднебесной. В покое беззвучен, в движении не ограничен. Ведет каждого, как тому хочется, и возвращает каждого к самому себе.»<sup>102</sup>.

А.И. Кобзев подчеркивает, что «фундаментален также факт обозначения иероглифом «тянь» природы отдельного человека («Чжуан-цзы» гл. 19, 23). С этимологической точки зрения это легко объяснимо: «тянь» (天) произведен от иероглифа «жэнь» (人) («человек»). Теоретическим осмыслением данного лингвистического явления стал принцип единства неба и человека, которое в китайской философии трактовалось как взаимное «совпадение» («Чжоу и», гексаграмма №1 (87 с.36)), «проникновение» (тун) («Хуайнань-цзы», гл. 20 (403, с. 348)), Но слово «тянь» используется китайцами и там, где мы употребляем слова «бог», «божество». Таким образом, глобальные противопоставления западной культуры: «человек - бог», «человек - природа», «пространство - время» снимаются в синтезирующем их понятии «тянь». В рамках китайской культуры интегральному состоянию природного и сверхприродного «в небе» соответствует интегральное состояние души и тела на земле.»<sup>103</sup>.

«Будучи таким, он, управляя облаками и воздухом и оседлав солнце и луну, странствует за пределами четырех морей. Ни смерть, ни жизнь ничего в нем не меняют, тем паче принципы полезного и вредного!» - таким описывает Небесного человека (чел, познавшего Дао – Б.И.) Чжуан-цзы.<sup>104</sup>

В качестве объединяющего начала Человек является микрокосмом («маленьким Небом и Землей», сяо тянь-ди), отражающим в себе все многообразие природы и включающего его в себя. С другой стороны, человек может преодолеть свою «отключенность», «отдельность» от мира и слиться с телом (ти)

---

<sup>102</sup> Там же, гл.11, с.216

<sup>103</sup> Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. - М, 2002. - с.225.

<sup>104</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.11, с.228



космоса. Образовав единое целое со всем сущим (этот аспект единения человека и мира особенно подчеркивался не только даосизмом, но и неоконфуцианством). Е.А. Торчинов подчеркивает тот факт, что «практически все современные традиционно ориентирующиеся философы «постконфуцианцы» (Фэн Юлань, Лян Шумин, Сюн Шили, Тан Цзюньи, Моу Цзунсань и другие) считают знаменитую фразу древнего конфуцианца Мэн-цзы «Человек и Небо едины и гармоничны» (тянь жэнь хэ и) своего рода лозунгом и резюме всей китайской философской мысли. Первый мудрец Китая Конфуций называл глубину внутреннего прозрения Небом (*тянь*). Вполне разумное имя для глубочайшей матрицы духовной практики, ведь речь идет о реальности всеобъемлющей, пустотно-прозрачной и необозримой, как само небо; реальности, которая благодаря своей всевещающей пустотности и своей вечной уступчивости предваряет, предвосхищает всякое бытие, «дает всему быть». Именно Небо, по признанию Конфуция, даровало ему знание вечных форм жизни, воплощенных в культуре. Небесная бездна в человеческом сердце, подчеркнем еще раз, непосредственно изливается в стихию культурной практики людей, в своеобразие культурного типа. Однако же не будем забывать и то, что Небо для древних китайцев обозначало предел (*цзи*) человеческого совершенства, постигаемый внутри самого себя. Человек и Небо в китайской традиции едины и не едины, друг другу противостоят и друг в друге продолжают. Они, так сказать, взаимно уступают друг другу и потому друг в друге продолжают. Это значит, что Человек подобен Небу не по аналогии, а по полноте, завершенности своего существования. По китайским представлениям, деятельность человека в предельной ее полноте есть «небесная работа» (*тянь гун*), сливающаяся с творением самой природы. Человек и Небо в китайской традиции живут наравне друг с другом: величие человеческих свершений удостоверяет могущество небесных сил. Знание же границы между небесным и человеческим, иначе говоря, понимание преемственности того и другого при всем их несходстве было объявлено

древними даосами подлинной вершиной знания.»<sup>105</sup>

Человек, согласно заветам китайских мудрецов, призван идти к Небу. Его путь самопознания есть возвращение к всеобъемлющему истоку своего опыта или, говоря языком даосов, к своему «подлинному образу», который существует «прежде нашего появления на свет».

Будучи микрокосмом, человек обладает способностью в свою очередь моделировать вселенную, порождая различные типы моделей—макрокосмов. Последнее качество человека нашло свое выражение как в китайских эстетических концепциях, так и непосредственно в искусстве.

Являясь лишь «одной из десяти тысяч вещей», человек выражал таким образом свою единопричастность ко всему сущему.

«Вспомним, что, согласно Сюнь-цзы, вся «тьма вещей представляет собой /лишь/ одну сторону Дао». О том, что Дао не является вещью, со всей очевидностью говорится и в других философских памятниках, например, «Чжуан-цзы» и «Хуайнань-цзы»<sup>106</sup>.

Репрезентируя все вещи, человек, с одной стороны, антропологизирует их, а с другой - сам воспринимает их свойства. Поэтому в китайской культуре человек без какой-либо уничижительной коннотации называется вещью, а его природа приравнивается к природе всех вещей. «Указывая на число вещей, говорят: их – тьма. Человек является единицей в этом числе»<sup>107</sup>

Следует отметить, что понятие «у» коррелятивно, представляя вещь как объект, немислимый без субъекта. Особенности этого понятия заключены в древних значениях иероглифа «у» - 物 - исходные, на иньских гадательных костях – «цвет вспаханной земли», «разноцветье», «пестрый бык» и более поздние, чжоуские – «бык, жертвенное животное», «род, вид, класс», «обозна-

---

<sup>105</sup> Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб., 1998. - с.126

<sup>106</sup> Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. – М. 2002. - с.292.

<sup>107</sup> Чжуан - цзы, (пер. Позднеевой Л ). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - гл.17, с. 101.

чение, символ». Понятие «животное» даже при максимальном расширении до понятия «вещь» вообще сохраняет в себе *идею живого существа*, и об этом постоянно сигнализирует ключ «бык»- 牛 в иероглифе «у». Фигурирующий в приведенных фрагментах термин «вещь» обычно характеризуется как обобщающий философский термин, включающий понятие «предметов природы», при этом имелись в виду одушевленные и неодушевленные. Из этого определения следует более конкретный перевод «у» как «существо». Такой перевод подчеркивает включение в объем понятия «у» не только неодушевленных предметов, но и живых одушевленных существ, в том числе и самого человека. Т. е. живое отличается от неживого только положением в пространстве. Следовательно, нет необходимости говорить об отторгнутости человека от «тьмы» остальных существ, т.к. он является лишь «единицей в их числе».

Помимо Дао под понятие *у (вань у)* в китайской философии, и в том числе у названных мыслителей, не попадали также небо и земля (*тянь ди, цяньюнь*), которые вместе с тьмой вещей представлялись в качестве общемировой триады (охватываемой Дао). Следовательно, вещи - это третий и центральный член в пространственно-числовой структуре: небо - вещи - земля. Из сказанного ранее явствует, что репрезентировать данную триаду могут или крайние точки - небо и земля, или центр - вещи. Китайские философы использовали оба эти варианта. В методологических концепциях моистов и Сюнь-цзы приоритет на таком уровне был отдан второму из них.

«Триада «небо - вещи - земля» изоморфна триаде «небо - человек - земля», из чего следует, что в последней «человек» репрезентирует все вещи, ибо он мыслится в качестве центральной (и наиболее ценной) среди них.» - подтверждает А.И. Кобзев. «Отсюда понятно, почему в эссе «Юань жэнь» («Обращение к началу человека») Хань Юй (768-824) утверждал, что предопределенное существовать между небом и землей называется человеком (людьми, человечеством, человеческим) и «птицы и звери - все суть человек» /353, цз. II, с.67; 60, с.210/. Репрезентируя все вещи, человек, с одной стороны, антрополо-

гизирует их, а с другой - сам воспринимает их свойства. Именно поэтому в китайской культуре человек без какой-либо уничижительной коннотации называется вещью, а его природа приравнивается к природе всех вещей; термин «син», обозначающий индивидуальную природу вообще, т.е. естественные качества любой отдельной вещи, без специального определения может обозначать и специфическую природу человека, в особенности его пол.

На формальном уровне подобный подход приводит к взаимозаменяемости высказываний «Человек - это вещь», и «Вещь - это человек», которая, однако, отнюдь не означает тождества по объему понятий «человек» и «вещь». В том-то и дело, что употребление указанных высказываний как равнозначных свободно сочеталось с отчетливым осознанием разнообъемности понятий «человек» и «вещь». Например, в гл.17 «Чжуан-цзы» утверждается: «Указывая на число вещей, говорят: их - тьма (10000). Человек является единицей в этом числе» /372, с.101; 15, с.215/. Более того, человек мог даже противопоставляться вещам, как, скажем, в «Сань цзы цзине»: «/Если/ человек не учится, /то становится/ хуже вещи» /335, с.54; 223, с.26-27/. В основе этого противопоставления, однако, лежит убежденность в том, что на свет человек рождается именно как обычная вещь (одна из десяти тысяч), в процессе же окультуривания («обучения» - сюэ) он делается особой вещью, возвышающейся над остальными и в этом смысле им противостоящей.»<sup>108</sup>

«Две пневмы (инь и ян) взаимно возбуждаются и производят 10 тысяч вещей. 10 тысяч вещей рождаются и рождаются, и превращениям нет конца.

Только человек приобретает все это в совершенстве и наиболее одухотворен. Его тело оформляется, дух начинает познавать, пять природ приходят в движение, добро и зло разделяются — возникают 10 тысяч дел».<sup>109</sup> (Трактат Чжоу Дуньи (1017-1073) «Тай цзи ту шо» («Объяснение чертежа Великого предела»))

---

<sup>108</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1996. - с.208

<sup>109</sup> Чжоу Дуньи . Тай цзи ту шо («Объяснение чертежа Великого предела»)

. В современных европейских языках слово «вещь», будучи отнесено к человеку, приобретает уничижительный смысл, который не свойственен иероглифу «у» (равно как и древнегреческому слову «прагма»).

Напротив, традиционное китайское понимание человека как «одной из десяти тысяч вещей» логически связано с уверенностью в наличии у него определенной природы, подобно всем прочим вещам в мире.

Сопоставление природы и человека ясно обнаруживает универсальную антропологическую модель. Например, в «Хуайнань-цзы» говорится: «Небо и земля, пространство и время – это тело одного человека»<sup>110</sup>.

Поскольку китайской культуре чуждо противопоставление вещности и духовности, представление о человеке как о «вещи» вполне гармонично сосуществует с признанием за человеком особого места в универсуме: «[Совершенномудрый] стоит рядом с солнцем и луной, обнимает Вселенную, объединяется с нею воедино, устраняет ее беспорядок.»<sup>111</sup>

«Небо и земля родились одновременно со мной; внешний мир и я составляем одно целое.»<sup>112</sup>

Следующей по значению и вместе с тем более конкретной, чем «наличие», категорией философии Го Сяна является понятие «самосущего» (т. е. наделенного самостоятельной природой сущностью (*цзы син*)). Этот термин впоследствии станет стандартным буддийским переводом санскритского «свабхава», самобытие.

Поскольку реальным существованием наделены только конкретные вещи, причем различия между ними имеют сущностный характер, каждая вещь должна иметь свою собственную природу, отличную от природных сущностей других вещей. Эта природа и является источником и причиной существования каждой вещи. Го Сян объясняет категорию «самосущее» как «таковое, благо-

---

<sup>110</sup> Померанцева Л.Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы» – II в. до н.э.) - М., 1979. - с.63.

<sup>111</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.). // Дао: гармония мира. - М. 2000 - гл.2, с.478.

<sup>112</sup> Там же, гл.2 с.476

даря которому есть то, что есть» (*цзы жань эр жань*, досл. «каждая вещь такова сама по себе благодаря тому, что она такова»). Наиболее наглядно такая взаимосвязь «самосущностей» продемонстрирована в гл.17 «Чжуан-цзы», в которой Творящий Благо, прогуливаясь с Чжуан-цзы по мосту через реку Хао, удивляется, как Чжуан Чжоу, наделенный своей собственной природой, знает, в чем состоит радость пескарей реки Хо, обладающих своей природой, которая, в то же время, отличается от природы Творящего Благо и Чжуан-цзы, так же отличных меж собой. На что философ ответил, что узнал это, испытав такую же радость, «гуляя над рекой Хао».<sup>113</sup> Го Сян утверждает, что благо для каждой вещи соответствовать своей природе. Поэтому, природная сущность даоса, пребывающего во вне мирском «свободном скитании» (*сяо яо ю.*), естественна, постоянна и не может быть изменена. От нее нельзя ничего отнять и к ней нельзя ничего прибавить. Следуя «самоестественности» (*цзы жань*) на Пути-Дао размываются границы между «пескарями» и «философами», и в этом опыте познания Истины отдельные «самосущности» становятся едины.

У Конфуция спросили: «Что означает «человек и природа едины»? Он ответил, что их объединяет «природное в человеке» и «природное в природе»<sup>114</sup>

«Нет [в мире] вещи, которая не была бы тем; и нет вещи, которая не была бы этим».<sup>115</sup> Но раз вещь китайской культуры жива и универсальна, духовна и одушевлена, то нет ничего удивительного, что китайцы относили к вещам не только предметы материального мира, как рукотворные, так и природные, но и все живые существа (включая людей). Другими словами, вещь в китайской культуре – не только вещь, но и существо, или вещь—существо, на что указывает и ключ (классификатор) соответствующего иероглифа – «жертвенное животное». Таким образом, грань между живой и неживой природой в категории «вещь» стирается, и не в сторону овеществления живого, а в сторону одушевления неживого.

---

<sup>113</sup> Там же, гл.17, с.260.

<sup>114</sup> Там же, гл.20, с.281

<sup>115</sup> Там же, гл.2 с.195

В главе 2 «Чжуан-цзы» - «Об уравнивании вещей» («Ци у лунь») мир опыта уподобляется сну, иллюзии. Однако иллюзорность эта не онтологического, а гносеологического характера. Истинная реальность не знает противопоставления субъекта и объекта, «того» и «этого» (*би—ши*). Заблуждающееся человеческое сознание, абстрагирующее мышление, разделяет эту неделимую, неразложимую на противоположности реальность на обособленные «самосущие единичности», отделенные друг от друга и противостоящие друг другу.

Не последнюю роль в этой гносеологической операции «разделения» неделимой реальности на фиксированные сущности играет, по «Чжуан-цзы», язык, точнее, определенное злоупотребление им. Так, в языке каждая вещь имеет свое название, отсюда по аналогии рождается мысль о том, что этим разным «именам» (*мин*) в действительности соответствуют разные сущности (*ши*). Истинная реальность, напротив, хаотична (*хунь дунь*), не в смысле беспорядочного смешения, которого как раз нет, а в смысле абсолютной простоты и целостности. «Это» и «то», субъект и объект в ней не уничтожены, не растворены друг в друге, но и не противопоставлены, не находятся в оппозиции; это мир, где «все имманентно всему», все причастно всему, где субъект (это) уже заключен в объекте (том) и наоборот; это сфера взаимоотражения, не знающая «обособленных сущностей».

Следует оговориться, что это истинно сущее не является потусторонним, иным миром. Для «Чжуан-цзы» это наш мир, но мир (причем в этот мир включен и субъект, равно как и наоборот), существующий объективно, «сам по себе и для себя», «не и помимо «заблудшего» абстрагирующего рассудка. Однако мир нашего представления несет в себе отпечаток единства и нерасчлененности истинно-сущего. Этот отпечаток — эмпирически наблюдаемые перемены, изменения (*хуа*).

Вторая глава «Чжуан-цзы», заканчивается знаменитой притчей о бабочке: автору текста, Чжуан Чжоу, снится, что он бабочка. Потом Чжуан-цзы просыпается и размышляет о том, проснулся ли он или теперь заснула бабочка, и уже

ей снится, что она – Чжуан Чжоу. Этот сюжет завершается многозначительной фразой: «Между бабочкой и Чжуан Чжоу непременно существует различие. Это как раз и называется превращением вещей».<sup>116</sup>

Это «превращение вещей», в котором меняются местами жизнь и смерть, сон и бодрствование, в конечном итоге, является превращением Единой Вещи (*и у*) – Великого Кома (*да куай*) целостного существования, проявляющемся во всем многообразии эмпирического мира. Впрочем, позиция «Чжуан-цзы» относительно вечности Дао отличается от позиции «Дао-Дэ цзина»: для «Чжуан-цзы» Дао не вещно, хотя и является источником всякой вечности: Дао овеществляет вещи, не будучи само вещью» (*Дао у у эр фэй у*).

Словом «вещь» (*у* – не путать с «*у*», обозначающем отсутствие—неналичие) обозначаются не только неодушевленные предметы, но также животные (в современном языке «животное» – *дун у*, что буквально означает «движущаяся вещь») и даже люди (ср. современное *жэнь у* – персонаж), что в контексте европейской культуры непременно подразумевало бы наличие уничтожительного смысла. Однако контекст китайской культуры не предполагает никакого уничтожения. Собственно говоря, эта культура с присущим ей гилозоизмом вообще практически стирала различие между живым и неживым – все суть не что иное, как потоки энергии—ци, принимающей те или иные формы и модальности. Вся вселенная есть одно живое тело, образуемое потоками вечно изменчивой энергии, а если это так, то можно ли принципиально выделить в нем нечто совершенно неживое и неодушевленное? Обратимся к «Дао-дэ цзину»:

1) «Утратил, он (совершенномудрый. – Б.И.) вовсе личность, поэтому совершенной может сделать личность»<sup>117</sup>

2) «Я потому в беде великой пребываю, что телом-самостью (*шэнь*) я обладаю. Если б я телом-самостью не обладал, в какой тогда беде я мог бы пребывать?!

<sup>116</sup> Торчинов Е. А., Даосизм. - Спб., 1998. - с.172

<sup>117</sup> Лукьянов А. Е. Дао дэ цзин. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000. - § 7, с.45.



Поэтому лишь на того, кто читит, как тело-самость свою,. Поднебесную всю, может положиться Поднебесная. Поэтому лишь тому, кто печется о теле-самости своей, как о Поднебесной всей, может довериться Поднебесная»<sup>118</sup>.

Иначе говоря, доктрина «уравнивания сущего» (*ци у*) требует отказа от взгляда на субъект как на некое самодовлеющее бытие (*цзы шэн*), отказа от ограниченности и замкнутости. Но эта «жертва индивидуальностью» должна «привести» к восстановлению единства с миром и Дао, к истинному бытию «совершенного человека» - 聖人 (*шэн жэнь*), бессмертию. В таком случае человек смотрит на весь мир как на свое «я» и таким образом приводит свое «я» к совершенству («Дао-дэ цзин», § 7). Понятно, что здесь речь идет не о деперсонализации, а о снятии самодовлеющей субъективности, об устранении оппозиции «субъект» — «объект», но не об уничтожении субъекта и объекта как таковых.

Наглядней всего это стирание различий между живым и неживым и казусы «чудесного превращения вещей» проиллюстрированы в притче Чжуан Чжоу, в которой друзья, Приносящий Жертвы, Носильщик, Пахарь и Приходящий, считающие «небытие — головой, жизнь — позвоночником, а смерть — хвостом» рассуждают о постигших их «метаморфозах», понимая, что «рождение и смерть, существование и гибель» составляют единое целое Пути-Дао: «Как величественно создание вещей! Что из тебя теперь получится? Куда тебя отправят? Превратишься ли в печень крысы? В плечо насекомого?» - спросил Приносящий Жертвы.

«Куда бы ни велели сыну идти отец и мать — на восток или запад, на юг или север, [он] лишь повинуется приказанию» — ответил Приходящий... «[Если] ныне великий литейщик станет плавить металл, а металл забурлит и скажет: «Я должен стать [мечом] Мосе!», [то] великий литейщик, конечно, сочтет его плохим металлом. [Если] ныне тот, кто пребывал в форме человека,

---

<sup>118</sup> Там же, § 13, с.50

станет твердить: «[Хочу снова быть] человеком! [Хочу снова быть] человеком!», то творящее вещи, конечно, сочтет его плохим человеком. [Если] ныне примем небо и землю за огромный плавильный котел, а [процесс] создания за великого литейщика, то куда бы не могли [мы] отправиться? Завершил и засыпаю, [а затем] спокойно проснусь.»<sup>119</sup>.

Таким образом, если в «Чжуан-цзы» говорится, что человек после смерти станет лапкой насекомого или печенью мыши, то это следует понимать как констатацию эмпирического факта, метафизической основой которого является нерасчлененная, целостная и единая реальность, в которой каждое — во всем и все — в каждом, и, следовательно, человек уже здесь и теперь неким образом уже является и лапкой насекомого, и печенью мыши. Поэтому основой оптимизма «Чжуан-цзы» и его знаменитого «приравнивания жизни и смерти» является отнюдь не только вера в неразрушимость субстанции сущего, лишь «переплавляющейся» в иные формы (сама эта «переплавка» только отражение истинного единства), а учение об «уравнивании вещей».

«Так родились эти вещи согласно мненью и ныне Суть, а потом, коль скоро однажды возникли, — погибнут.»<sup>120</sup> - заключает в поэме «О Природе» греческий мыслитель Парменид.

Для китайской философии и, в частности философии «Чжуан-цзы» этот процесс изменения вещей считается естественным.

Таким отражением этого всеединства является релятивизм эмпирической реальности. Так, если говорится, что некое «А» превратилось в «Б», «Б» в «В» и т. д., то это только отражение того, что на уровне истинно реального «А» всегда было, есть и вечно будет и «Б», и «В», и т. д.

По существу вещи (в европейском понимании этого слова), животные и люди представляют собой различные состояния, или модификации единого субстанционального начала – ци - 氤氲 (пневма, эфир, жизненная энергия и

---

<sup>119</sup> Чжуан - цзы, (пер. Позднеевой Л ). // Дао: гармония мира. - М. 2000 - гл.33, с.189

<sup>120</sup>Фрагменты ранних греческих философов. – М. - Т.1, с.274

тому подобное), проявляющегося в них в различной степени плотности (максимальной в предметах и минимальной в людях). В другом аспекте все вещи—существа могут рассматриваться в качестве различных типов оформления первосущего неналичия—отсутствия, под которым большинство даосов понимают изначальное аморфное и недифференцированное, или неоформленное состояние мира (*син эр шан* – надформие; этим словом в современной терминологии часто передается на китайский язык греческое метафизика, метафизический, хотя точной лингвистической копией было бы слова метаморфность и метаморфный – от греческого *morphe*, «форма»). В ходе космогонического процесса это предсущее отсутствие дифференцируется и оформляется, превращаясь в мир наличия (*ю*), который называется также миром «десяти тысяч вещей—существ» (*вань у*). Если предсущий мир отсутствия, «Хаос» (*хунь-дунь*), и Дао как имманентный принцип его развертывания, может быть назван Правещью, то мир наличия окажется сферой её явления в многообразии собственно вещей – мириад предметов, живых существ и людей.

Здесь мы сталкиваемся с принципиальным отличием традиционного китайского понимания «вещи» от древнегреческого: у греков был уместный термин для «вещей»: *pragmata*, т.е. то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении (*praxis*). Но онтологически как раз специфично «прагматический» характер этих *pragmata* они оставляли в темноте, определяя их «ближайшим образом» как «просто вещи». То есть для греков вещь мыслилась прежде всего как средство, тогда как для китайского понимания это скорее то, что существует «без почему», вполне своетак. Вещь в китайском понимании – это событие (*ши*) и со-бытие, соприсутствующее сущее. Находясь в самих себе, они являются только вещами без какой-либо прагматической нагрузки: горы это горы, и воды это воды.

Однако *Дао*, составляющее целое процесса, есть одновременно и то, и другое: оно есть недифференцированное основание, из которого все исходит (неисчерпаемые богатства, составляющие «капитал» реальности) и одновре-

менно – конкретная актуализация, приводящая к появлению всех индивидуальных фрагментов реальности. Вот почему мы можем проникнуть в *Дао* через каждую конкретную вещь. Потому что «Нет [в мире] вещи, которая не была бы тем; и нет вещи, которая не была бы этим».<sup>121</sup> А так как человек не отличается от вещей, то может проникнуть в *Дао* реальности через себя самого!

И так, человек есть существо, ничем заранее неопределенное. Он призван сам определять себя, искать свой «Путь к Истине», и хотя в китайской философии человек предстает лишь одной из десяти тысяч вещей, он есть существо в отличие от прочих творений незавершенное и так же, как и процесс становления реальности (*Дао*) в принципе никогда и никак не завершаемое. Именно поэтому лишь человеку дано постичь смысл Пути-*Дао*, заключавшемуся в том, что он и есть сам *Дао*-Путь. Модель вселенной включает в себя человека – он неразрывно связан с миром, образуя универсальную космическую триаду (*сань цай* 三材), в которой Человек занимает центральное положение посредника и объединяющего универсум начала, являясь сердцем неба и земли: Небо (*тянь*) 天 – Человек (*жень*) 人 – Земля (*ди*) 地. Человек становится синонимом мира, таким образом, возвращается к состоянию первозданной гармонии и простоте, обретая единство с природой. Понятие «природа» как универсальное целое в лексиконе традиционной китайской философии и выражал термин «*тянь* 天» – «небо». Традиционным символом неба в Китае считался круг. Таким образом, *Дао*, как круглый путь (*Юань Дао*) символизирует собой «необъятность неба», не имея ни начала, ни конца.

Резюмируя все вышесказанное, снова обратимся к приведенной ранее модели антропологической конфигурации, эксплицированная через круговорот Пути-*Дао*, символизирующей собой также Небесный Путь совершенного человека:

---

<sup>121</sup> Чжуан - цзы, (пер. Кучеры С.). // *Дао: гармония мира*. - М. 2000. - гл.2, с.472.

Дао (道) – Великий предел (*тай цзи* 太極) – Великое единое (*тай и* 太一) – Полярная звезда (*бэй чэнь*) или иначе Небесный предел (*тянь цзи* 天極) – Небо (*тянь* 天) – человек (*жэнь* 人) - Император (*Ван* 王) – Дао (道)

Человек, согласно заветам китайских мудрецов, призван идти к Небу. Его путь самопознания есть возвращение к всеобъемлющему истоку своего опыта или, говоря языком даосов, к своему «подлинному образу», который существует «прежде нашего появления на свет». Из этого следует, что Путь-Дао заключается для него в том, чтобы найти «центр Неба» в своем сердце. Репрезентируя все вещи, человек, с одной стороны, антропологизирует их, а с другой - сам воспринимает их свойства. Поэтому в китайской культуре человек без какой-либо уничижительной коннотации называется вещью, а его природа приравнивается к природе всех вещей. Т. е. живое отличается от неживого только положением в пространстве. Таким образом, снимается проблема отторгнутости человека от «тьмы» остальных существ, т.к. он является «единицей в их числе».

## **2. Концептуализация Истины и Бытия в философии Парменида и Лао-цзы.**

«Концептуализация Истины и Бытия в философии Парменида и Лао-цзы». – дается сравнительный анализ представлений о Пути человека к Истине в философских суждениях мыслителей Древней Греции и философов Древнего Китая; исследуется соотношение Истины и Бытия в западной и восточной философии; отражается специфика китайской парадигмы бытийности – небытийности, как наличного и отсутствующего; производится выявление концепции «универсального Пути» Лао-цзы и Парменида.

## 2.1. Древняя Греция и Древний Китай: «бытийность» Истины как «несокрытости» и «не-бытийность» Истины как «действительности».

Существует много интерпретаций Истины, основанных на культурных, философских и временных различиях. «Бытие» и «есть» означают, что нечто «истинно», - утверждал уже Аристотель.<sup>122</sup> Санскритское «*satya*» - это и реальное бытие и истина. Производное от индоевропейского *sent* греческое «бытие» (*on,ontos*) также означает истинно-сущее. Однокоренными являются русские слова «есть» и «истина».

Оборотной стороной этого союза стало онтологическое осмысление истины в индоевропейском регионе: «Наше русское слово «истина», - писал П.А.Флоренский, - лингвистами сближается с глаголом «есть» (истина - естина)<sup>123</sup>. Так что «истина», согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности. Истина - «сущее», подлинно-существующее, *to ontos on* или *o ontos on*, в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи... *Aletheia* есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихорь бытия.

«Китайское понимание бытия как ценности принципиально отличается от его общеиндоевропейского понимания как истины.

Напротив, в китайском понимании истины просматривается ценностно-нормативный аспект. Так, иероглиф «чжэнь» - 眞 («истина») восходит к пиктографическому изображению головы (эквивалентному современным знакам «шоу» и «е»), с которым связаны представления о главенстве и первостепенно-

---

<sup>122</sup> Аристотель. «Метафизика». - М. 1983. - с.156

<sup>123</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. - М. 1993. - с.10.

сти, т.е. нормативность и ценностность.»<sup>124</sup>

В Китайской философии, помимо иероглифа «чжэнь» (真, 眞), означающего непосредственно истину, различают так же понятия подлинности (чен 誠), правды (ши 是), искренности (чэн 真 貞 貞), настоящего, действительности (чжэн 正) и т.д.

Что касается понятия «истина», то надо различать наличие вообще этой концепции в менталитете народа, лингвистическое отображение и актуальность ее в той или иной среде. В древнем Китае, учитывая основные критерии истины как «главенство» и «ценность» эта концепция изначально выражалась более вещественными понятиями прямоты (чжэн 正), правоты (чжэнь 眞), действительного наличия, реальности (ши 實). Потом по мере развития абстрактного мышления появились более абстрактные описания в виде многосложных слов (чжэнь ли 真理), (чжэнь чжэн 真正), (ши цзай 實相).

Наиболее важно, чем подсчет расходящихся интерпретаций Истины и ее сущности - понимание, что мы до сих пор серьезно и тщательно никогда не размышляли над тем, чем точно является то, что мы называем «Истина». Тем временем, однако, мы всегда и постоянно желаем «Истины». Каждый возраст истории ищет «Истину».

Греческая философия издавна ставила Истину рядом с Бытием. Первое открытие бытия сущего Парменидом «отождествляет» Бытие с внимающим пониманием бытия: *τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καί εἶναι*. Аристотель подчеркивает в своем очерке истории открытия первых *ἀρχαί*, что философы до него, ведомые «самими вещами», были принуждены к дальнейшему спрашиванию: *αὐτό τό πρᾶγμα ὠδοποιήσεν αὐτοῖς καί συνηνάγκασε ζητεῖν*. То же обстоятельство он отмечает и словами: *ἀναγκαζόμενοι δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις*, он (Парменид) был принужден следовать тому, что казалось себя само по себе. В другом

---

<sup>124</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1996. - с.219

месте говорится: *ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι*, они исследовали, вынуждаемые самой «истиной». Аристотель обозначает это исследование как *φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας*, «философствование» об «истине», или также *ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας*, выявляющее показывание в виду и в области «истины». Философия сама определяется как *ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*, наука «истины». Вместе с тем она характеризуется как *ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν*, как наука, которая рассматривает сущее как сущее, т.е. в аспекте его бытия.

Парменид выступал против пифагорейцев, допускавших присутствие беспредельной пустоты, т.е. присутствие ничто. Но, о ничто, говорит Парменид, невозможна никакая мысль; о нем невозможно вообще ничего сказать. В данной интерпретации игнорируется подлинная проблематика бытия и ничто. Парменид вовсе не утверждает, что мышление есть так же, как множество чувственно воспринимаемых вещей. Бытие не исчерпывается существующими и исчезающими вещами. Оно не есть тотальность всех этих вещей, каждая из которых в одно время есть, а в другое время ее нет. Бытие, понимаемое как природа, есть начало всего сущего; то же самое относится и к мышлению. Ни о каком тождестве бытия и мышления здесь не идет речь, поскольку нет речи об их различии. Истина присуща бытию, и она также присуща подлинному мышлению.

Еще одно направление интерпретации Парменида определялось учением Платона. Все сущее так или иначе причастно бытию, если оно относится к сфере идей. Идеи могут быть зримыми только в нечувственном восприятии, т.е. в уме. Согласно этой интерпретации, Парменид понимает бытие как то, что чувственно не воспринимаемо; бытие понимается в терминах нечувственной природы мышления.

В неоплатонизме учение Парменида рассматривается как положение о равном причастии бытия и мышления к сфере нечувственного в отличие от всего чувственно воспринимаемого. Каждая из этих интерпретаций истолковывает раннее мышление греков в сугубо метафизической перспективе. Тем



самым поэтизирующее мышление, присущее Пармениду лишается своего собственного слова. Лишь в четвертой книге «Метафизики» Аристотеля поэтизирующее мышление Парменида вновь обретает свой голос. В ней Аристотель критикует традиционное истолкование истинно сущего. Истолкование истинно сущего как подлинного бытия как раз и есть разрешающее и основное понятие бытия и истины в античной метафизике.

В десятой главе «Метафизики» говорится об истинно сущем. Как раз в метафизике Аристотель обсуждает и интерпретирует проблему истинно сущего. То, что в истинно сущем выявляется наиболее подлинная сущность бытия; что бытийная истина составляет наиболее подлинное бытие в сущем, - таково основное положение Аристотеля. Эта проблема выступает на первый план там, где в кн.9 речь идет о подлинности бытия (*ἐνέργεια, ἐντέλεχεια*).

Десятая глава разворачивает и обосновывает тезис: бытийная истина составляет наиболее подлинное бытие истинно сущего. Аристотель говорит: «в самом основном смысле сущее это истинное и ложное, что имеет место у вещей...»<sup>125</sup>. Имеются ввиду вещи, существующие сами по себе. Истинно сущее (*ἀληθές ὄν*) понимается как бытийная истина вещей (*πραγμάτων*).

Оно не есть характер мышления, постигающего вещи или высказывания логоса о сущем, не свойство полагания чего либо, а просто характер самого сущего. Но в кн. 6 говорится, что истинно сущее есть характер мыслимого определения и высказывания. Говорится, что «связывание и разъединение находятся в мысли, но не в вещах (*πραγμασι*), а сущее в смысле истинного отлично от сущего в собственном смысле...»<sup>126</sup>. Связывание и разъединение есть отношение мышления к сущему, оно не в самом сущем, которое мыслится. Рассматривать же следует прежде всего «причины и начала самого сущего». Важно выяснить то, что само сущее делает возможным как сущее. Но в гл. 10, как и во всей книге 9 выясняется в первую очередь вопрос о самом сущем и в конечном счете об

---

<sup>125</sup> Аристотель. Метафизика. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - Т.2. фр.1051в2. с.110

<sup>126</sup> Там же, фр. 1027629-30, с. 103

истинно сущем и его возможности, а не о мышлении об истинно сущем. Об истинно сущем утверждается, что оно составляет подлинное бытие сущего.

Что греки прежде всего понимают под истиной? *Ἀληθεια*, нескрываемость, т.е. быть открытым. Эта открытость означает свободу от утаивания. Истина как нескрыватьесть есть изначально тем самым сущее как таковое, но не характер узнавания или постижения сущего. Нескрываемость есть открытость сущего. Когда Аристотель таким образом спрашивает о раскрываемости сущего, об истине сущего, когда об истине спрашивается в древнегреческом смысле, тогда это есть изначальный и необходимый вопрос. Проблема истины не есть сначала проблема постижения и узнавания; такой она оказывается только во вторую очередь, а именно: поскольку постижение и познание воспринимает сущее в его непотаенности, поскольку познание, со своей стороны, оказывается «истинным». Такое познание, согласно грекам, осваивает, сообщает и сохраняет нескрыватьесть сущего. Изначально истинное в смысле открытости не есть высказывание или суждение, а есть лишь тот способ, каким мы храним, сообщаем или скрыватье истину.

Истинное сущее в изначальном смысле есть *ὄν ἀληθές*. В производном смысле истинного *λόγος* также есть *ἀληθές*. И *ἀληθές* означает:

- 1.сказываемое о сущем нескрыватье;
2. постигать нескрыватье как таковое, а это значит раскрывать сущее.

Вот почему в *ἀληθές* и *ἀληθεια* лежит двусмысленность, причем необходимая в том смысле, что она должна быть удержана в уме, если мы по настоящему желаем вдуматься в проблему истины.

Истине противоположно понятие не-истины. Не-истина не есть открытость, но есть огражденность. Следует так же проводить различия между не-истиной и ложью. Красота есть так же не-истина. Не-истинность есть и в том, чего не достает в самой истине; где наряду с открытостью имеет место и огражденность, где хотя и что – то предлагается, однако всего лишь выдает себя за то, чем оно не есть.

Аристотель явно заостряет вопрос о бытийной истине сущего: «Так вот... спрашивается, когда имеется то, что обозначается как истинное или ложное. Следует рассмотреть, что мы под ним разумеем. Так вот, не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а, наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие, это говорим Истину».<sup>127</sup> В *ἀληθές ὄν* коренится так же *ἀληθεύειν*. Так как у нас мало серьезного отношения к античному пониманию бытия, как и к изначальному пониманию сущности истины, у нас в силу этого не достаёт понимания значимости этой двусмысленности в понятии истины. Изначально именуемое и должное называться истинным (*τό ἀληθές λέγομενον*) как раз и есть само сущее, *όν*, и открытость как таковая.

Аристотель выдвигает следующую проблему: «сущее – это истинное или ложное»<sup>128</sup>. Не обсуждается вопрос о том, существует ли истина как таковая. Если есть истинно сущее как таковое и когда оно не есть, то это означает: когда сущее оказывается таковым, каким оно тогда истинно может быть? Каким должно быть бытие сущего, чтобы оно могло быть истинным, быть нескрываемым? Когда собственно сущее может быть истинным? Когда сущее как таковое собственно есть истинное? Тогда только, когда в отношении исключается всякая возможность неистинности сущего. Если это имеет место, то что тогда означает истина? Если истина имеет собственное отношение к бытию, то как это возможно? Только так, что как раз истинно сущее составляет наиболее подлинное в бытии как таковом. Но что есть бытие? Мы говорим: постоянное присутствие. Истина есть тогда, когда она сама означает подлинное присутствие. Это есть, пожалуй, один из наиболее явных метафизических вопросов, который не имеет ничего общего с так называемой теорией познания. Как истинно сущее может относиться к бытию сущего? Аристотель вынужден вопрошать так: что есть само истинно сущее, если оно может иметь отношение к бытию сущего?

---

<sup>127</sup> Там же, фр.1051в6-9, с.105

<sup>128</sup> Там же, фр.1051в5, с.105

Аристотель ставит такого рода вопросы, поскольку он может показать, что истинно сущее не только относится к бытию, но и составляет наиболее подлинное в бытие сущего: *ἀληθές ὄν* как *κυριώτατον ὄν*. С другой стороны, ясно, что только действительно истинное сущее может составлять наиболее подлинное бытие сущего, а не всякую несокрытость какого-либо сущего.

Какое решение этой проблемы предлагает Аристотель? В связи с ней следует иметь в виду три положения: 1. Подлинно сущее есть *ὄν ἐνέργεια*. Подлинное бытие в смысле удерживания себя в постоянном присутствии есть *ἐνέργεια*.. 2. Истина есть несокрытость сущего, и только в силу этой несокрытости и в связи с ней есть истинное. А это означает как принятие, так и отвержение несокрытости, то есть всего того, что определяет и охватывает само сущее: *ἀληθεύειν, φάνατ* или *καταφάνατ τό ἀληθές*. 3. Так как истина в своей сущности оказывается несокрытостью сущего, то определенный род открытости (истины) правит в соответствии с родом сущего, то есть его бытия. И если это соответствие ясно сказывается в античности, то это означает, что в основе с самого начала лежит понимание истины как истины сущего, то есть сущего в его несокрываемости. В конце кн.1 Аристотель ясно и просто говорит: «... в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине»<sup>129</sup>. Так что, в какой мере все причастно бытию, в такой же мере оно причастно и несокрываемости. Род возможной несокрытости согласуется с поределенным родом бытия.

В кн. IX гл. 10 Аристотель выдвигает следующую проблему: Каким должно быть бытие сущего, чтобы сущее могло бы быть истинным, то есть несокрываемым? Что в собственно сущем есть истинно сущее? Эта проблема становилась неизбежной и особенно для Аристотеля после того, как был сформулирован вопрос: *τί τό ὄν*? Важно выяснить, в каком направлении Аристотель развивает свое обсуждение проблемы. Если тезис гласит, что истинно сущее есть подлинное сущее (*κυριώτατον ὄν*), тогда Аристотель должен стремиться к вопросу об истинности подлинно сущего. Речь не идет о любого рода истине ка-

---

<sup>129</sup> Там же, фр.993 в 30., с. 98

кого угодно сущего. Есть истина подлинно го сущего, и это означает, что есть подлинная истина. Из подлинной истины подлинного сущего очевидной должна становиться подлинная связь бытия и истины. Тем самым с необходимостью выявляется то, насколько истина вообще составляет подлинное бытие сущего.

Открытость сущего правит вместе с родом бытия сущего. При всеобщем подразделении сущего Аристотель отметил, что «привходящее есть нечто близкое к не-сущему (*μη ὄντος*)<sup>130</sup>. Хотя оно еще есть сущее, оно однако, не подлинно; *ὄν κατὰ συμβεβηκός* – это такое присутствие, что оно по случаю когда-то и как-то разместилось вместе с чем-либо.

Богиня истины, ведущая *Парменида*, ставит его перед двумя путями, путем открытия и путем утаивания, означает не что иное как: присутствие существует всегда уже в Истине и не Истине. Аристотель начинает тематическое рассуждение с прояснения и определения различных видов бытия. Мы имеем теперь два основных рода бытия: *συκκεσθαι* и *συμβεβηκέναι*. Следует при этом учитывать как нечто решающее то, что каждое из такого бытия имеет свой особенный способ не-бытия, способ отсутствия. К первому роду бытия как такового относится определенное возможное не-бытие, тогда как второй род сам по себе всегда уже оказывается определенным не-бытием. Затем Аристотель переходит к вопросу следующего порядка: когда и как возможна бытийная истина, раскрываемость как таковая, соответствующая этим различным родам бытия сущего? Аристотель начинает с интерпритации открытости сущего. В случае не-подлинного сущего оно может быть то одним то другим. Это как раз и есть то, что менее всего удовлетворяет сущность бытия. Оно всегда остается недостаточным в сравнении с постоянным присутствием. В силу своего непостоянства оно не редко или иногда есть как отсутствующее.

Мы говорим: «мел белый». Это есть истинное высказывание, поскольку оно говорит о том, что есть мел в его являемости. Мы сохраняем это высказывание, но между тем кто-то сделал мел красным. Наше высказывание стало не-

---

<sup>130</sup> Там же, фр.1026. E2, 1026в21, с. 91, 92

истинным, т.е. оно уже не есть открывающее, но скрывающее. Мы не столько скрываем, сколько прикрываем вещь в том,.. какая она есть. Мы тем самым вводим в заблуждение себя и других. *Λόγος* становится то *ψεύδος*, т.е. не просто неверным, но «ошибочным» и «ложным». Несокрытость не только случайно, но и в любое время может изменяться сообразно своей сути вне нашего содействия. Истинность случайного сущего непостоянна. Поэтому одно и то же высказывание, которое включает в себя так же истину, может быть то открывающим, то прикрывающим. Аристотель об этом говорит так: «А относительно того, что допускает и то и другое, одно и то же мнение и одно и то же утверждение (*ὁ λόγος*), бывает ложным и истинным, и оно может быть в одно время истинным, а в другое ложным...»<sup>131</sup>.

Одно и то же сущее в своей таковости, независимо от того, изменяется ли и каким образом человеческое восприятие, то раскрываемо в своей сущности, то прикрываемо. Это изменение принимается как только что приведенный случай. Аристотель не говорит, в чем подлинная причина такой возможности. В самой сущности истины постоянно имеется возможность не-истины, которая сама по себе не есть подлинная истина.

Как же тогда обстоит дело с истиной *συγκείμενον*, «чтойного» бытия? Если существует нескрываемость «чтойного» бытия, тогда она постоянна. Но можно рассматривать это с другой стороны, исходя из сущего. В открытости своего чтойного бытия сущее никогда не есть то открытое, то прикровенное, поэтому оно не подвержено возможности не-истины. И все же чтойность не существует во всех отношениях и полностью вне возможности прикровенности. Любая телесная вещь,, определенная в своей чтойности, существует постоянно вместе с определениями материальности, протяженности и т. д., а это означает, что многое другое существует не-вместе-с-ним. Если имеет место чтойность бытия, *συγκείμενον*, то к нему, сообразно сущности, причастно и отношение к тому, что существует не-вместе-с-ним. Ссылаясь на эту не-совместимость, которая отно-

---

<sup>131</sup> Там же, фр. 1051в13-15., с.105

сится к сущему, здесь есть возможность выдавать несовместимое как совместное, т. е. всегда возникает возможность сокровенного. Одно и то же сущее, будучи открытым и учитывая вместе с ним постоянно присутствующее, есть так же и постоянно скрываемое. В любом сущем как таковом, учитывая наличие у него что-то постоянно отсутствующее, есть непримиримое и несовместимое. Поэтому Аристотель говорит: «одно и то же высказывание может быть в одно время истинным, а в другое ложным»<sup>132</sup>. Поэтому сущее, ссылаясь на совместно-присутствующее, есть постоянно открытое; но, ссылаясь на несовместное и даже не-совместимое, из этого исходя, оно есть и как постоянно скрываемое. Так вот, сущему как чтойному бытию соответствует более высокий род истины, поскольку такого рода нескрываемость не может обернуться в себе прикровенностью. И как раз в силу этого сущее постоянно присутствует в том виде, в каком оно собственно есть нескрываемое.

Изречение Парменида понимают через метафизику познания, которая выдвигает на первый план отношения объекта и субъекта. Вот почему знаменитое высказывание Парменида о бытии и мышлении Гегель переводит так: «Мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, в котором оно высказывается, ты не найдешь мышления, ибо ничего нет и ничего не будет, кроме сущего». И далее: «Это – основная мысль Парменида. Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо ничего нет, кроме бытия, этого великого утверждения»<sup>133</sup>.

Бытие Гегель понимает как продуцирующее мышление; бытие есть то, что полагается мышлением, имеющим характер представления всего сущего в понятиях, которые образуют сферу «идеального». Для Гегеля понятия есть прежде всего идеи. Поэтому мысль Парменида он истолковывает следующим образом: «Так как в этом нужно видеть выхождение в царство идеального, то

---

<sup>132</sup> Там же, фр. 1051в., с.105

<sup>133</sup> Гегель. Лекции по истории философии. - М., 1932. - Т.IX. кн.1, с.223.

мы должны признать, что с Парменида началась философия в собственном смысле этого слова»<sup>134</sup>. Для Гегеля философия есть процесс восхождения бытия в мышление духа как абсолютную реальность. Гегель понимает бытие как сознание и в этом горизонте постижения истины он истолковывает Парменида как само начало подлинного философствования.

Философия возникает как такой путь к бытию сущего, который из хаоса ощущений и разного рода впечатлений, из тьмы инстинктов и преходящих влечений выводит нас в присутствие как таковое. В подлинном присутствии человеческая мысль настраивается на соответствие всему сущему. Вот почему греческое слово *ἀλήθεια* оказывается самым загадочным как в начале философии, так и во всей последующей ее истории. Сущность истины как сущность самого бытия в древнегреческом понимании требует такой сущности человека, благодаря которой человек согласует себя с сущим как таковым. Человек есть «сказывающее» существо (*ζῶον λόγον ἔχον*) в том смысле, что он позволяет сущему быть в его нескрываемости и тем самым быть всегда являемым. Но подлинное сказывание нуждается в сфере нескрываемости. И где эта сфера присутствует, лишь только там можно нечто истинное, т.е. никогда непреходящее, сказать; нечто истинное воспринимать.

Понятие *Λογος'а* у Платона и Аристотели многозначно, а именно таким образом, что значения тяготеют к разбеганию, не будучи позитивно ведомы каким-то основным. Когда мы говорим, что основное значение *Λογος'а* речь, то этот буквальный перевод становится полноценным лишь из определения того, что значит сама речь. *Λογος* «переводится», т.е. всегда истолковывается как разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, отношение. Как должна уметь так модифицироваться «речь», что *Λογος* означает все перечисленное, причем внутри научного словоупотребления?

*Λογος*, как речь значит скорее то же что *δηλον*, делать очевидным то, о чем «речь» в речи. Аристотель эту функцию речи строже эксплицировал как

---

<sup>134</sup> Там же, с.223.



*ἀποφαίνεσθαι*. *Λογος* дает чему-то видеться (*φαίνεσθαι*) именно тому, о чем речь, и притом для говорящих друг с другом. Сообщающая речь в своем говорении делает то, о чем она речь, очевидным и таким образом доступным другому. Эта структура *λόγος*а как *ἀποφανσις*а. Не всякой «речи» присущ этот модус приведения к очевидности в смысле выявляющего давания видеть. Мольба (*ευχη*) например, тоже делает очевидным, но по-другому.

В конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучания в словах. *Λογος* есть *φωνη*, а именно *φωνη μετὰ φαντασίας* - озвучание голосом, при котором всегда нечто увидено.

И опять же, поскольку *Λογος* есть давание видеть, постольку он может быть истинным или ложным. Все опять строится на том, чтобы избавиться от сконструированного понятия истины в смысле «соответствия». Эта идея никоим образом не первична в понятии *ἀληθεια*. «Истинность» логоса как истинствование *ἀληθεύειν*, подразумевает: изъять сущее, о котором речь, в *λέγειν* как *ἀποφαίνεσθαι* из его потаенности и дать увидеть как непотаенное (*ἀληθές*), раскрыть. Равно «быть лживым», *ψεύδεσθαι*, значит то же что обманывать в смысле скрывать: выставить что перед чем (по способу давания видеть) и тем самым выдать это за что-то, что оно не есть.

Поскольку «истина» имеет этот смысл и *Λογος*, есть определенный модус давания видеть, *Λογος*, именно не может рассматриваться как первичное «место» истины. Если, как сегодня стало сплошь привычным, истину определяют как то, что присуще «собственно» суждению и с этим тезисом сверх того апеллируют к Аристотелю, то насколько эта апелляция не истинна, настолько, что главная греческая концепция истины не понята. ««Истинно» в греческом смысле, и притом исконнее чем сказанный *Λογος*, «чувство», *αἴσθησις* простое чувственное внятия чего-то. Поскольку *αἴσθησις* всегда нацелен на свое *ἴδια*, на сущее, всякий раз гениально доступное именно только через определенное чувство и для него, например зрение - на цвета, то их внятия всегда истинно. Это значит: зрение открывает всегда цвета, слух открывает всегда тона. В чистейшем и

исконнейшем смысле «истинно» - т.е. лишь открывающе, так что оно никогда не способно скрывать, - чистое *νοεῖν*, прямое вглядывающееся внятие простейших бытийных определений сущего как такого. Это *νοεῖν* никогда не способно скрывать, никогда быть ложным, оно способно в крайнем случае оказаться невнятием, *ἀγνοεῖν*, быть недостаточным для простого, соразмерного подхода.

И поскольку функция *Λογος* *α* лежит в простом давании видеть нечто, в допущении внять сущее, *Λογος*, может значить ум. И поскольку опять же *Λογος* употребляется не только в значении *λέγειν*, но вместе в значении *λέγομενον*, сказанного как такового, и поскольку последнее есть не что иное как *υποκειμενον*, что всегда, о чем бы ни зашла и ни шла речь, уже лежит как наличное в основании, *λόγος* *quia* *λεγόμενον* означает основание, *ratio*. И поскольку наконец *λόγος* *quia* *λεγόμενον* может значить и: рассматриваемое как нечто, что стало видимо в его отношении к чему-то, в его «отнесенности», *Λογος* получает значение отношения и пропорции.»<sup>135</sup>

Принадлежащую к раскрыванию раскрытость находят внутри мира ближайшим образом в выговоренном. Но не только истина встречается как наличное, а вообще бытийная понятливость понимает сразу все сущее как наличное. Ближайшее онтологическое размышление об онтически встречной «истине» понимает *Λογος*, (высказывание) как *Λογος* – *σίνεσ* высказывание о..., раскрытость чего...), но интерпретирует феномен как наличное на его возможную наличность.

Аристотель никогда не ратовал за тезис, будто исходное «место» истины есть суждение. Он говорит наоборот, что *Λογος* есть бытийный способ присутствия, способного быть раскрывающим или скрытым. Эта двоякая возможность есть отличительное в истинности *Λογος*'ῶ, он есть поведение, способное также скрывать.

Вся сущность языка древнегреческой философии — в раскрытии и сказывании, которое опирается на действие истины в смысле нескрываемости. Нескрываемость как раз и есть основное условие самой мысли. Мысль существует

---

<sup>135</sup> Хайдеггер. Бытие и время, - М. 1993. - с.144

только в открытом се исполнении. В «подпольном» существовании мысль всегда искажается. Внутренние условия мысли таковы, что она не есть просто в нашей голове. Она всегда так или иначе не только в нас, но и вне нас. Поэтому мысль подлинно существует и артикулируется только в ее открытом простирании. Ведь и сам человек никогда не есть весь в себе, поскольку вне трансцендирования или, как говорил Платон, вне «эроса» человек просто не может быть подлинно.

В § 44 «Присутствие, разомкнутость и истина» М. Хайдеггер вопрошает: «Что означает здесь «исследовать Истину», «наука Истины»? Становится ли в этом исследовании «Истина» темой в смысле теории познания или суждения? Явно нет, ибо «Истина» означает то же самое что «вещь», «само себя кажущее». Что опять же значит тогда выражение «Истина», если оно может употребляться терминологически как «сущее» и «бытие»?

Если, однако, Истина по праву стоит в исходной связи с бытием, то феномен истины втягивается в орбиту фундаментально-онтологической проблематики. Но не должен ли тогда этот феномен встретиться уже внутри подготовительного фундаментального анализа, аналитики присутствия? Анализ пойдет от традиционной концепции истины и попытается высветить его онтологические основания. Из этих оснований станет виден *исходный* феномен истины. Отсюда даст показать себя *производность* традиционной концепции истины. Разыскание сделает ясным, что к вопросу о «сущности» истины неизбежно принадлежит и другой, о *способе существования* истины. Вместе с этим пойдет прояснение онтологического смысла речи о том, что «истина существует», и рода необходимости, с какой «мы обязаны предполагать», что истина «существует».»<sup>136</sup>

Три тезиса характеризуют традиционное толкование существа истины и мнение о ее первоначальном местоположении:

- 1) «Место» истины есть высказывание (суждение).
- 2) Существо истины лежит в «согласованности» суждения со своим предметом.

---

<sup>136</sup> Хайдеггер. Бытие и время. - М. 1993. - с.173

3) Аристотель, отец логики, приписал истину суждению как ее исходному месту, он же и пустил в ход дефиницию истины как «согласования».

Высказывание есть бытие к самой сущей вещи. А что доказано правдой восприятия? Ничто другое как *то, что* это *есть* то самое сущее, которое подразумевалось в высказывании. Удостоверяется, что высказывающее бытие к высказываемому есть выявление сущего; *что* им это сущее, к которому оно есть, раскрывается. Причем познание в акте доказывания остается отнесено единственно к самому сущему. На нем самом как бы разыгрывается все удостоверение. Имеющееся в виду сущее само кажет себя *так, как* с ним самим оно есть, т.е. что *оно* в то-самости есть *так, как* сущим оно выявлено, раскрыто в высказывании. Представления не сравниваются, ни между собой, ни в *отношении* к реальной вещи. Доказывается не согласованность познания и предмета или тем более психического и физического, но также и не таковая между разными «содержаниями сознания». Доказывается единственно раскрытость самого сущего, *оно* в *как* своей раскрытости. Удостоверение означает: самопоказание сущего в то-самости. Удостоверение осуществляется на основе самопоказа сущего. Это возможно только так, что высказывающее и удостоверяющее себя познание по своему онтологическому смыслу есть раскрывающее бытие к самому реальному сущему.

Высказывание истинно, значит: оно раскрывает сущее в нем самом. Оно высказывает, оно показывает, оно «дает увидеть» (*ἀποφανσις*) сущее в его раскрытости. Бытие-истинным (истинность) высказывания должно быть понято как бытие-раскрывающим. Истинность имеет таким образом никак не структуру согласованности между познанием и предметом в смысле приравнивания одного сущего (субъекта) к другому (объекту).

Бытие-истинным *λόγος*α как *ἀποφανσις* есть *ἀληθεύειν* по способу *ἀποφαίνεσθαι*: давать видеть изымая из потаенности - сущее в его непотаенности (раскрытости). *ἀληθεια*, которую Аристотель согласно вышеприведенным местам ставит рядом с *πραγμα, φαίνόμενα*, означает «сами вещи», то, что кажет себя,

сущее в как его раскрытости. И случайность ли, что в одном фрагменте Гераклита, древнейшем философском поучении, где специально трактуется *Λογος*, проглядывает выявленный феномен истины в смысле раскрытости (непотаянности) *Λογος* у и тому, кто его говорит и понимает, противопоставляются непонятливые, *Λογος* есть *φράζων ὁκως ἔχει*, он говорит, как обстоит с сущим. Для непонятливых напротив *λανθάνει*, остается в потаенности, что они делают; они *ἐπιλανθάνονται*, забывают, т.е. это погружается для них снова в потаенность. Итак к *Λογος* 'у принадлежит непотаенность, *ἀ* – *ληθεια*. Перевод через слово «истина» и тем более теоретические концептуальные определения этого выражения прикрывают смысл того, что греки в порядке дофилософской понятности «само собой разумеется» клали в основу терминологического употребления *αληθείης*.

Раскрытие есть бытийный способ бытия-в-мире. Усматривающее или также и пребывающе-наблюдающее озабочение раскрывают внутримирное сущее. Оно становится тем, что раскрыто. Оно «истинно» во втором смысле. Первично «истинно», т.е. раскрывающе, присутствие. Истина во втором смысле значит не бытие-раскрывающим (раскрытие), но бытие-раскрытым (раскрытость).

Истину (раскрытость) надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности. Любая фактичная раскрытость есть как бы всегда хищение. Не заявляет ли о себе в таком самовысказывании присутствия исходная бытийная понятность самого себя, понимание, пусть лишь доонтологическое, того, что бытие-в-неистине составляет сущностное определение бытия-в-мире?

Вместе с тем нельзя однако упускать, что у греков, которые первыми научно оформили и привели к господству эту ближайшую понятность бытия, одновременно определилось исходное, пусть доонтологическое, понимание истины и - по меньшей мере у Аристотеля - даже утверждало себя против лежащего в их онтологии сокрытия.

Истина «имеется» лишь поскольку и пока есть присутствие. Так открывать есть способ бытия «истины». Всякая истина соразмерно своему сущностно присутствиеразмерному способу бытия отнесена к бытию присутствия. Означает ли эта отнесенность то же что: всякая истина «субъективна»? Если «субъективна» интерпретируют как «оставлена на произвол субъекта», то конечно нет. Ибо раскрытие по его самому своему смыслу отнимает высказывание у «субъективного» произвола и ставит раскрывающее присутствие перед самим сущим. И лишь поскольку «истина» как открытие есть способ бытия присутствия, из его произвола она может быть изъята. Затронули ли мы верно понятие «истина» хоть в малейшей мере тем, что онтически она возможна только в «субъекте» и с его бытием появляется и исчезает? Безусловно, если принять во внимание, что в китайской философии категории «бытия» - наличного и «не бытия» - отсутствующего существуют в неразрывной связи с «субъектом» («наличие» определенной вещи для определенного существа). Богиня истины, ведущая *Парменида*, ставит его перед двумя путями, путем открытия и путем утаивания, означает не что иное как: присутствие существует всегда уже в истине и неистине. Путь открытия достигается лишь в понимающем различении их обоих и решимости на один.

В даосской философии под постижением Истины подразумевают слияние с Дао, выступающее источником всего сущего: «Дао - глубочайшие врата рождения...корень неба и земли»<sup>137</sup>(§3). Дао лежит в основе всех вещей, будучи одновременно средством и способом познания: «Только следуя ему, можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему»<sup>138</sup>.

Теперь обратимся к поэме Парменида «О Природе». Во вступительных строках поэмы Парменид говорит об Истине:

«Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово

---

<sup>137</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000., - §3, с.10

<sup>138</sup> Там же, §11, с15

Теперь все должен узнать ты

Как убедительной Истины непогрешимое сердце,  
Так и мнения смертных, в которых нет верности точной».<sup>139</sup>

Мыслитель Парменид говорит о богине, которая приветствует его, поскольку он достигает ее дома в ходе своего путешествий. К приветствию, лежащая сущность которого разъясняется самой богиней, она добавляет объяснение относительно открытий, которые она приготовила для мыслителя, поскольку он проходит свой путь. Следовательно, поэма является словом самой богини. Кто эта богиня? Мы ожидаем получить ответ, который передает только поэма в целом. Богиня - богиня «Истина». Истина—сама по себе — есть богиня. Если, однако, Парменид называет богиню «Истиной», тогда, здесь сама Истина испытывается как богиня. Это могло бы показаться странным. Во-первых, чрезвычайно несвойственно для мыслителя поручать свои взгляды слову божественного существа. Такой поступок отличен от поздних мыслителей, которых позже, со времени Платона, станут называть «философами», утверждавших, что их собственное размышление - источник их мыслей. Мыслитель отвечает на вопросы, которые он поднял сам. Мыслители не объявляют «открытия» от бога. Они не сообщают о вдохновении богини. Они заявляют о своем собственном понимании. Если мы слышим в начале поэмы «О Природе» богиню «Истину» и выводим, что здесь в «абстрактном понятии» «Истина» «персонифицированная» божественная фигура, то мы потворствуем тем, кто верит, что «Истина» является так же как сущность, должным образом принадлежащая богословию греческих богов.»<sup>140</sup>

Парменид же сказывает о пути мыслителя к Истине. «Богиня-Истина» встречает его благосклонно, поскольку он идет своей собственной дорогой в отличие от всех. Поэтому все то, что он говорит в последующих фрагментах, есть слово этой богини. Истина сама по себе есть богиня. Если богиня есть сама

---

<sup>139</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - фр. (В 1, 22-23), с.290

<sup>140</sup> Heidegger. M. Parmenides. 1992 by Indiana University Press. (Пер. Белой И.В.) P. 19.

Истина, то значит Истина изначально божественна. Внимая тому, что говорит богиня, Парменид далее выговаривает свой Путь к Истине: «И богиня, сказыва-ет Парменид, приняла меня благосклонно и дала мне голос и песню». Божест-венный дар речи и песни - это и есть дар мысли. Истина как нескрываемое оп-ределяет то, чему должен внимать мыслитель, поскольку она открывает путь тому, что должно быть мыслимо. Должное быть мыслимым выражается словом «то же самое». Это слово фиксирует неразделимую связь мышления и бытия. Отношение мышления к бытию раскрывается в «то же самости». «Одно и то же — мышление и то, о чем мысль» Неотъемлемость мысли о бытии означает, что всем сущим правит «то же самое». Истина раскрывает все то, что требует вни-мающей мысли, которая сама принадлежит бытию. В совместности мысли и всего сущего вниманию подлежит «то же самость», которая раскрывает себя в Истине. Парменид говорит, что вне сущего здесь не было бы и никогда не будет никакого мышления, потому что вне бытия невозможно вообще ничего сказать. Подлинное мышление требует раскрытия своего пути к божественному, т.е. к истине, которая все освещает и тем самым позволяет всему сущему быть являе-мым. Во фр. В 8 Парменид говорит «бытие есть то, чему судьба предназначила быть неизменным и совершенным»<sup>141</sup>. Судьба распределяет бытие среди всего сущего. Она есть завершенность бытия и в то же время его распределение. И поскольку бытие как единое собирает в себе все сущее, постольку все присутст-вующее наделено своей судьбой. Двойственность бытия и сущего не раскрыва-ется, но она тем не менее всегда подразумевается. Если Гераклит призывал мыслить истину вещей, исходя из логоса, то Парменид усматривал путь Истины в то же самости мышления и бытия, поскольку они совместно принадлежат Единому. Мышление, включающее бытие, имеет «собирающий» характер в от-личие от разного рода мнений, которые, как правило, сводятся к пустым речам и в которых мысль блуждает бесцельно, коль скоро в них говорится все и обо

---

<sup>141</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов., - М.1989. - фр. (В 8), с.290



всем, «поэтому пустым именем будет все, что смертные установили в языке». Обычное мнение знает «бытие так же, как и небытие». Оно говорит «быть и не быть, рождаться и гибнуть», «менять место и изменять цвет».

Сама возможность мысли определяется тем, ради чего существует мышление. «То, ради чего» означает «благодаря чему», это значит, что мышление достигает присутствия и тем самым существует благодаря бытию, которое раскрывает себя как Истину. Вот почему мышление есть прежде всего благодарение. Оно существует благодаря бытию и ради Истины. В силу бытийности всего многообразия вещей и в силу Истины, раскрывающей это многообразие сущего, смертные обнаруживают себя мыслящими и причастными к божественному. Подлинным, согласно Пармениду, оказывается только такое мышление, которое принадлежит бытию.

Если мы утверждаем, что богиня *Ἀλήθεια* появляется в поэме Парменида не только ради «поэтического» приукрашивания, а скорее потому, что «сущность» «Истины» господствует всюду, по словам мыслителя, то мы должны дать разъяснения относительно сущности *ἀλήθεια*.

То, что Греки называют *ἀλήθεια*, мы обычно «переводим» словом «Истина». Если мы переводим греческое слово «буквально», тогда, однако, оно звучит как «явность». Кажется, как будто «буквальный перевод» состоит просто в копировании нашего слова, чтобы соответствовать греческому.

Если мы просто заменяем греческое *ἀλήθεια* нашей «явностью», мы фактически еще не переводим. Это происходит только тогда, когда слово перевода «явность» транспортирует нас в область опыта и способа опыта, из которого Греки или, в нашем случае, исконный мыслитель Парменид, говорят слово *ἀλήθεια*.

Что называют «явностью», к чему мы должны приспособливаться в нашем сознании, говоря *Ἀλήθεια*, еще не испытав ее таким образом, не говоря уже о закреплении такого перевода в канонической мысли? Могло быть, что специально сформированное слово «раскрытие» вникает глубже в сущность грече-

ского *ἀλήθεια* чем выражение «явность», которое однако, по нескольким причинам, сначала соответствующе служит словом руководства для размышления по сущности *ἀλήθεια*. Должно иметься в виду, что далее мы будем говорить о «явности» и «укрывательстве», но что очевидного выражения «неукрывательство» избегают, хотя это - «наиболее буквальный» перевод.

С одной стороны, слово «явность» направляет нас кое к чему наподобие «скрытому». То, что касается «явности», предварительно скрыто, кто делает сокрытие и как это имеет место, когда и где и для кого укрывательство существует, все это остается неопределенным. Не только теперь и для нас, пробующих размышлять над *ἀλήθεια* руководствуясь его переводом как «явность», но точно также и среди Греков, то, что сообщено о скрытом, остается неопределенным и даже неподвергнутым сомнению. Греки выражают свое понимание *ἀλήθεια* только в слове явность. Однако, указание на скрытое и сокрытие обеспечивает нас теперь более ясным представлением о сущности этого слова. Так или иначе, нам, конечно, известны значения подобные сокрытию и скрытому. Мы знаем это как сокрытие, как маскировку, и как покрытие, но также как вариант формы сохранения, хранения, сдерживания, поручения, и приспособливания. А также в значении слова скрытый содержатся многократные формы закрытия и закрытый. От этих способов скрытого и сокрытия, «явность» немедленно получает более ясные характеристики. Дихотомия «скрытый - явный», сразу же становится более знакомой и доступной нашему пониманию, чем то, что выражено в более простых названиях *veritos* и «Истина».

Во вторых, слово «явность» указывает, что кое-что подобно приостановке или отмене скрытого принадлежит греческому существенному опыту Истины. В сущности Истины присутствует явность, следовательно, в ней возникает некоторый вид конфликта со скрытым и укрывательством.

Что же все-таки является значением греческого слова *ἀλήθεια*, которое мы переводим как «Истина»? Мы можем заметить только, что сущность Истины как явность стоит в некотором виде оппозиции укрывательству. Действительно,

кажется, что явность вовлечена со скрытым в «конфликт», сущность которого остается неразрешенной.

«Явность» обеспечивает третье направление, согласно которому Истина, на основе своей конфликтной сущности, остается в пределах «оппозиционного» отношения. В данном исследовании мы анализируем обычную теорию Истины, где напротив Истины стоит просто «не Истина» в смысле ошибочности. Что-то является или верным или ложным. Безусловно, в философии Шеллинга и Гегеля, размышление достигает понимания, что кое-что может в то же самое время, хотя и в различных отношениях, быть верным, так же как и ложным. Явность предполагает «оппозицию» скрытому. Обычная оппозиция Истине – не Истина в смысле ошибочности.

С другой стороны, мы можем раскрыть суть оппозиции «ложный» в противоположность верному, только если мы предварительно рассматривали «верный» в значении «Истина», то есть, как явность. Но, тем же самым образом, сама явность (*αλήθεια*) может быть схвачена соответственно только от своей противосущности, «не Истины», и поэтому – «ошибочности», то есть, в пределах той области существенного опыта, открытого наряду с *αλήθεια*. Исходя из этого ясно, что мы никогда не сможем думать об «истинном» и «ложном», «Истине» и «ошибочности», как отдельных друг от друга. Таким образом «явность» немедленно указывает на оппозиционное отношение к укрывательству. Поэтому, если ошибочность, в раннем мышлении, уже появляется как одна из противоположностей к Истине, то есть, к явности, то эта сущность ошибочности в противоположность явности должна быть типом сокрытия. Если явность дает для сущности Истины такое название, то мы должны понимать ошибочность как укрывательство.

Терменологически, если убрать начальную букву *α* в греческом написании слова истина, то это приведет нас к *ληθές*. Но, фактически, мы нигде не находим это слово как название для ложного. Вместо этого, Греки называют ложный то *ψεύδος*. Это слово имеет полностью другую структуру и другой ко-

рень и соответственно другое основное значение, не непосредственно ascertainable. В корне «*λαθ*» проживает «скрытое». Это не похоже непосредственно на *ψεύδος*. Удивительно, что на нашем языке, антоним к «Истине», а именно, «ошибочности», являются полностью различными словами. Но возможно греческие антонимы *αλήθεια—ψεύδος* ближе друг к другу, чем наши соответствующие слова «Истина» и «ошибочность». Этим образом можно представлять *ψεύδος* только в соответствии с ссылкой на *αλήθεια*, но это слово может точно соответствовать, потому что *ψεύδος* – стандартный антоним к *αλήθεια*, который предполагает, как *сама αλήθεια* должна быть испытана.

Антоним к «несокрیتیю» (верного), *αληθές*, имеет весьма несвязанный звук: *ψεύδος*. Мы переводим *το ψεύδος* как «ложный», точно не зная, что таком случае означает «ложный» и как это нужно понимать, прежде всего, в греческом смысле. В любом случае, теперь настало время, чтобы принять раз и навсегда, что антоним к *αληθές* есть не то, что, как нам кажется, лежит на поверхности, как наиболее близкий, *ληθές* или *λαθές* или некоторое подобно звучащее слово, а *ψευδός*. Однако, это замечание полностью не раскрывает загадочный характер рассматриваемой оппозиции. Слово *ψευδός* как значение для слова «ложный» фактически связано с тем, что мы не находим относительно слова *αληθές*, а именно его собственное значение, сформированное по такой же самой структуре: *το άφευδές- ύιε* неложный. Но это - то, что является «без ошибочности» и, следовательно, истинно.

Вначале «Илиады»<sup>142</sup>, Гомер говорит нам о плаче Ахиллеса и его матери Зетис по его упавшему другу Патроклосу. Нереиды, богини водных путей, огорчаются вместе с Зетис; среди этих богинь упомянута *Ψευδής—ύιε* богиня «без ошибочности». Теперь мы должны только написать это имя *ή Ψευδής* под словом *ή ' Αλήθεια*, чтобы получить важный вывод. Если для Греков противоположность к явности - ошибочность, и соответственно Истина – неошибочность, то скрытое должно быть определено на основе ошибочности. Если, в дополне-

---

<sup>142</sup> Гомер. Илиада. //Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - Т.1. с.33

ние к этому, скрытое проникает в сущность явности, то возникает накладка в греческом смысле - сущность Истины получает свой характер от сущности ошибочности!

Антонима *ἀλήθεια*, являющегося результатом структуры *λαθ*, кажется, не существуют. Но это - только так кажется, прежде всего потому что мы переводим знакомое греческое слово со структурой *λαθ*, к которому принадлежит *ἀλήθεια*, а именно *λανθά-νομαι*, таким способом, что основа стерта. Согласно словарю, *λανθάνομαι* означает «забывать». Что Греки подразумевают, когда они обозначают словом *λανθάνεσθαι* то, что мы называем «быть забытым»?

Прежде всего, необходимо разъяснить *λανθάνειν*. *Λανθάνω* означает, что «я скрыт». Причастие этого глагола - *λαθών, λαθόν*. Здесь мы находим антоним к *αληθές*, который искали. *Λαθόν* - существо, которое скрыто; *λάθρα* означает «скрытым способом», «тайно». *Λαθόν* означает то, что скрыто, что держит себя скрытым. Однако *λαθόν*, существо, которое скрыто, - не антоним к *αληθές*, «явному», поскольку антоним к явному означает ошибочность. Для скрытого – антоним - ложен. Но возможно, с другой стороны, *το ψεύδος*, ложный, всегда остается в сущности *своего рода* скрытым и в сокрытии. Возможно мы должны действительно интерпретировать *το ψεύδος* под руководством «сокрытия» и «быть скрытым», и особенно если структура слов «сокрытие» и «скрытый» имеют в мыслях и речи греков доминирующую семантическую власть.

Что и до какой степени *λανθάνειν*, «быть скрытым», является для Греков существенной особенностью всего появления существ? *Λανθάνω* означает, что «я скрыт». Но *ἐλάνθανε* не означает переходное, «он скрыл»; *λανθάνω* не подразумевает, что «я скрываю», а скорее «я скрыт».

Эпикурейскую пословицу: *λάθε βιώσας*. переводят как «Тот, кто незаметен – останется в живых». Но Греки говорят: «Будьте скрыты в пути, и Вы потеряете свою жизнь». «Скрытый» и «явный» - знаки того, чтобы самому замечать или предчувствовать. Однако чувства и слова действительно имеют для Греков основное значение «Истины» или «не Истины».

Мысль греческим способом, *λανΟάνομαι* означает: я скрыт сам непосредственно относительно чего-то, что иначе было бы явно ко мне. Нечто, таким образом, скрыто от меня также как я нахожусь в таком же отношении к нему. Таким путем греческая речь в основном использует *λάνθαναν* (скрываемый) как «ведущее» слово, так же как существенная интерпретация упущения именно через этот случай сокрытия, уже достаточно ясно показывает, что в «существовании» Греков, то есть, в их присутствии среди существ также господствует сущность укрывательства. Исходя из этого мы можем уже с уверенностью предположить, почему они используют и подразумевают Истину в значении «явность».

Западное мышление считает не-Истину единственной противоположностью Истины. «Не-Истина» идентифицирована с «ошибочностью», которую, понимают как неправильность, формируя, таким образом, очевидную и назойливую копию «правильности». Противопоставление, господствующее вначале известно нам под названиями *ἀλήθεια και ψεύδος, veritas et falsitas*, Истина и ошибочность. Мы интерпретируем последнюю оппозицию как правильность и неправильность; но Истина как «правильность» не имеет той же самой сущности как Истина в смысле «явности». Противопоставление правильности и неправильности, законности и недействительности, может очень хорошо исчерпать оппозиционную сущность Истины для последующего размышления и прежде всего для современной мысли. Но это не решает ничего относительно всевозможных противопоставлений «явности» в качестве своеобразия мысли Греков.

Каким исконным образом Греки видели оппозицию «явности»? Размышляя над этим, мы сталкиваемся с удивительным фактом, что то *ψευδός* немедленно представляется как противоположность *ἀλήθεια* и *αληθής*: и мы переводим его: «ложный». Противоположность явности поэтому не сокрытие, но действительно ошибочность. Слово *ψεύδος* имеет другой смысл и в таком случае не говорит ничто о сокрытии. Это является странным, тем более, что мы требуем и утверждаем, что исконная сущность Истины - «явность»; оппозиция в таком

случае, должна вовлечь что-то подобное «скрытому». *Ἀλήθεια* привязана к устному значению *λαθ-*, что означает «скрывать». К значению *λαθ-* принадлежит глагол *λανθάνω*, «я скрыт». *λαθών, λαβαν*, означает «быть скрытым».

«Псевдоним», то есть, по существу соответствующее название, как предполагается, покрывает автора; все же некоторым способом это также должно позволить ему входить открытым, и фактически не как самозванцу, но как тому, кем он действительно является. Значение *ψεύδος* в «псевдониме» ускользает от нас, если мы переводим его как «ложный». Мы имеем здесь сокрытие, что в то же самое время обнародовало кое-что неясное и делает это определенно неясным способом, тогда как «ложное имя», например, как псевдоним, также не просто неправильно. Оно прикрывает при создании видимого нечто, принадлежащее только внешнему.

*Ψεύδος* принадлежит существенному царству покрытия, следовательно это - своего рода сокрытие. Покрытие, вовлеченное в *ψεύδος*, однако, - всегда одновременно обнародование, показ, и гарантия появления.

В этом свете оппозиция Греков *ἀληθές* и *ψεύδος* больше не кажется странной. *Ψευδές* в смысле скрывать, укрывательства, то есть, сокрывать, разрешает соответствующее субъективное формирование то *ἀ* - *ψευδές*, то есть, несокрытие.

Но здесь возникает возражение: то *ἀληθές* действительно означает «явный» и никоим образом не означает, если мы придерживаемся строго слова, «несокрытия». Однако именно так мы должны понять *ἀληθές*. Греки знали *Αδυσ ἀληθής*, то есть, истинное утверждение, то, которое не скрывает только *disconcealing*. *Λόγος ἀληθής* не означает, как могло бы казаться от формы слов, раскрытого утверждения, но, вместо этого, раскрытия, истинного утверждения, которое также может очень хорошо быть скрыто и не должно быть явно. То же самое, тем более, подразумевает *ἀλήθεια*. Это выражает «явность», явный, но также означает и «неспрятанность» или раскрытие в смысле несокрытия или нескрываемости.

' *Ἀληθές* в смысле «явности» применяется к «объектам», которые появляются перед нами, и *ἀληθές* в значении «несокрительства» обращается к утверждениям и знанию об «объектах», таким образом к поведению «предмета» к объектам. Мы предполагаем, что в царстве *ἀλήθεια* и *ἀληθές*, то есть, для Греков, было что-то подобное различию между «объектом» и «предметом».

До сих пор только это осталось важным: если *ἀληθές* неоднозначна, поскольку, постольку означает и «раскрытие» и «раскрытый», тогда будет неправильным, утверждать, что *ἀληθές* означает «явный». Если фактически раскрытое – это только то, чем оно является на основе раскрытия, то определенно смысл «раскрытия» - значение оригинала *ἀληθές*. И поскольку как *ἀληθές* должным образом сказано относительно *ἔπος* и *λέγειν*, тогда кажется в целом, что *ἀλήθεια* - первоначально характеристика слова, речи, и утверждения. Однако, для Греков, еще у Аристотеля, *ἀλήθεια* - знак существ, а не характеристики восприятия существ и утверждений о них. Что тогда первоначально раскрывает (*ἀληθές*): речь (*λέγειν*), или существа, или ничего?

Обратимся к сущности *ψεύδος* находящего свое определение в области сокрытия, обнаружения, и проявления разрешением. «Сокрительство» [*Hehlen*], кроме того, близко связано с «отверстием» [*Hohle*], убежище, которое скрывает что-то, в то время как это непосредственно остается явным.

Слово его не показывает, а тишина не скрывает. Вспомним, что сказал Гераклит об Апполоне Уклончивом: «Владыка, чей оракул - оракул Дельфийский, не говорит и не скрывает»<sup>143</sup>. Но Гераклит не останавливается на этом двойном отрицании: Дельфийский Учитель «не говорит и не скрывает», но он «производит знаки». Поймем ли мы эту формулу как об Истине гераклитовской речи, или как присущую слову оракула и потому священную (направляющую без того, чтобы направлять, открывающую без того, чтобы обозначать), и даже как парадигму всего метафизического дискурса? Или же, напротив, будем считать, что Гераклит пытается здесь отмежеваться от откровенного слова и тем самым

---

<sup>143</sup> Гераклит. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989. - Фр.14, с.193.



утверждает оригинальность философской речи (помогающей ему «выразить» вещи, не оставляя их в неопределенности, которую придают ему жрецы - светлой или темной – так или иначе, гераклитовская формула не перестанет быть обреченной на поиски возможного преодоления противоположности слова и молчания (вместо того, чтобы оставить ее в подвешенном состоянии или выйти из ее сферы - когда слово не сможет показать, а молчание не сможет скрыть). Ссылка на Дельфийского бога сразу же наводит на предположение, что «знак», появляющийся из промежутка между словом и молчанием предназначен для того, чтобы служить посредником между видимым и невидимым. Как знак он вызывает к интерпретации, и поэтому отдается на откуп герменевтам-толкователям. Ибо как можно высказать Истину (теперь мы будем говорить об Истине, как это предпочли делать греческие мыслители)? Языка не достаточно, чтобы ухватить Истину, которая его превосходит. В сущности, мы можем только снабдить Истину знаком, как это сделали в Древнем Китае, «означив» истинную реальность «Путь» или «Дао».

Молчание предпочтительнее слова, прежде всего потому, что оно более действенно. Вот почему Лао-цзы может рекомендовать «наставление без слов» (§ 2). Ибо обучение через слово замыкает нас на стадии завершения вещей. Та общая почва, которая составляет дно, основу реальности, и откуда исходит способность реальности к обновлению, не может «получить имя». На это основание без дна можно только указать термином, относительно которого заранее предупреждают, что он не будет иметь завершения. Поэтому данный термин необходимо принять как своего рода анти-термин (ибо он не ограничивает, не определяет смысла).

Молчание мудреца - это воплощение пустоты, он владеет ее неисчерпаемой действенностью. Молчание, подобно недифференцированной основе слова, есть проявление *Дао*. И обозначение, и указывание являются ущербными способами выражения *Дао*: обозначение – поскольку оно оперирует объективным определением, тогда как *Дао* неопределимо и не может быть представлено объ-

ектом, а указывание – поскольку происходит из желания некоего субъекта нечто высказать и остается под влиянием субъективного подхода, тогда как *Дао* выходит за пределы всякого индивидуального познания и всякой интенциональности. И то, и другое остаются зараженными определенной «полнотой», им не удастся выразить пустоту, являющуюся сущностью необусловленного. Т.е. мы не можем сказать что конкретно является истиной!

Наша герменевтика строится на фундаментальной оппозиции планов: с одной стороны, наглядное образное выражение, предлагаемое взгляду; с другой – духовный смысл, в этом выражении сокрытый. Чтобы связать одно с другим, сам собой напрашивается образ - образ «покрова» или «одежды», «пелены», «оболочки», «покрывала». Под внешностью буквального выражения необходимо разглядеть таинственный, «мистический» смысл.

Мистерия происходит от греческого «тайна», «таинство». В философском ключе Мистерия противоположна Алетейе. Алетейю можно описать как «скрытие покровов с тайны», в то время как Мистерия это проникновение в тайну через «вхождение под покров».

Роль философа и состоит в том, чтобы трудиться над ее «разоблачением». Он должен сорвать покровы, которые скрывают смысл от взглядов простаков и позволить ему предстать в своей естественной наготе.

Это «облачение в образ» не лишено двусмысленности. Ибо образ здесь скрывает сущность, но для того, чтобы позволить лучше ее увидеть. И вуаль тут лишь затем, чтобы быть приподнятой. Выйти за пределы чувственного, образного или телесного, изменить наш взгляд на вещи – таковы необходимые условия достижения истины.

«Скрывая» сообщение, вуаль фигурального символа пробуждает в нас желание преодолеть препятствие, дабы найти истину: она заставляет нас более истоново искать ее, и благодаря усилию поиска, мы более остро ощущаем ее как свое достояние.

В древнегреческом понимании истина – *ἀλήθεια* есть «несокрываемость». Контрсушностью *ἀλήθεια* является *ψεύδος* – «сокрытие». В поэме Парменида «О Природе» Истина постигается благодаря Логосу. «Нет, рассуди разумом (*λόγος*) многооспаривающее опровержение, произнесенное мной». Выше мы вели рассуждения о том, что изначально *λόγος* употреблялся в значении «речь», «слово», и лишь позже, в латинском эквиваленте речь идет о *ratio* – разуме. Следовательно, возможен такой вариант перевода: «Рассуди слово [об Истине] (*λόγος*) произнесенное мной как многооспаривающее опровержение»<sup>144</sup>. В приведенном фрагменте Парменида – *λόγος* - слово, способное раскрывать Истину так же как скрывать, следовательно – *λόγος* (слово) – есть знак, указание на сокрытое, которое необходимым образом должно быть раскрыто, стать «явленным», а значит, Истинным. Дао, как Истинная реальность, сокрыто в слове, чтобы не стать ложным, поэтому, только «вынужденно» мы именуем или «означаем» Истину иероглифом - знаком «Дао» (т.е. его истинная сущность может быть только «означена», знак может лишь указать на Истину, сделав сокрытое явным). Слово прикрывает при создании видимого нечто, принадлежащее только внешнему. *Ψεύδος* есть своего рода сокрытие. Покрытие, вовлеченное в *ψεύδος*, однако, - всегда одновременно обнаружение, показ, и гарантия появления. В этом свете оппозиция Греков *ἀληθές* и *ψεύδος* больше не кажется странной. *Ψευδές* в смысле скрывать, укрывательства, то есть, сокрытия, разрешает соответствующее субъективное формирование то *ἀ* - *ψευδές*, то есть, несокрытие. Но здесь возникает возражение: то *ἀληθές* действительно означает «явный» и никоим образом не означает, если мы придерживаемся строго слова, «несокрываемость». Однако именно так мы должны понимать *ἀληθές*. Греки знали *λόγος ἀληθής*, то есть, истинное утверждение, то, которое не скрывает, но только раскрывает. *λόγος ἀληθής* не означает, как могло бы казаться от формы слов, раскрытого утверждения, но, вместо этого, раскрытия, истинного утверждения, которое также может очень хорошо быть скрыто и не должно быть явно. То же самое, тем бо-

<sup>144</sup> Парменид, // Фрагменты ранних греческих философов, т.1. - М. 1989. с. 290.

лее, подразумевает *αλήθεια*. Выражает «явность», явленность, но также означает и «неспрятанность» или раскрытие в смысле несокрытия или нескрываемости. *Αλήθεια* есть раскрытие тайны через устранение сокрытия - покровы, скрывающего Истинную реальность, тогда как Даосизм по своему способу познания истины приравнивается к значению древнегреческой мистерии, означающей в философском смысле проникновение в тайну через «вхождение под покров».

## 2.2. Коррелятивность «Пути-Дао» в трактате Лао-цзы «Дао де цзин», «Пути-Истины» и «Пути-Мнения» в поэме Парменида «О Природе».

Каким же образом соотносятся «Путь Истины» Парменида и «Путь-Дао» Лао-цзы при столь неоднозначном понимании реальности в Китае и Греции. Как *Αλήθεια* (по-гречески «не-сокрытое») и *Dao* («не-проявленное») приводят нас к одному результату – *Единому* (по-гречески «έν»)? Схож или отличен Путь к Истине греческого философа Парменида и Путь-Дао китайского философа Лао-цзы?

Сохранилось около 100 стихов Парменида, написанных архаическим гомеровским языком, в которых выясняется «путь истины» и «путь мнения». Колесница мчит юношу через «врата дня и ночи», затем от «тьмы» к «свету». Его встречает богиня Дике и открывает ему «как бестрепетное сердце благоокруглой истины, так и мнения смертных, лишенных истины»<sup>145</sup>.

Истина раскрывает бытийность сущего, ведет к тому, что есть и чего не может не быть, поскольку «то, чего нет, нельзя ни познать, ни высказать». Отсюда то-же-самость бытия и мышления, преобразованная затем в логический закон тождества. «Одно и то же – мыслить и быть»<sup>146</sup>; «Одно и то же мышление

---

<sup>145</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989. - фр.(В 1, 29-30), с.294

<sup>146</sup> Там же, (В 3), с.295

и то, о чем мысль»<sup>147</sup>. Бытие есть путь истины; оно «не возникло, неуничтожимо, целокупно, единственно, неизменно»<sup>148</sup>. О нем нельзя сказать «было» или «будет», так как «оно есть все вместе», оно «едино», оно есть «полнота», поэтому оно неделимо, поскольку делимость требует допущения пустоты, т.е. «того, чего нет». Бытие неотделимо от судьбы (мойры). «Незыблемость» бытия, «бестрепетное» сердце истины претворяются в невозмутимость мудреца, в презрении к телесной боли и сугубо чувственным влечениям.

Основоположник даосизма Лао-цзы подразумевал под аналогичным единством *Дао* - Всеобщий Закон Природы. Дао бесконечно, но является началом и концом всего сущего. Если вкратце суммировать основные характеристики Дао, приведенные в трактате Лао-цзы, то окажется, что Дао - это все и ничто. Никто не создал Дао, но все происходит от него и возвращается к нему. Дао никому не ведомо, оно недоступно для органов чувств. То, что можно услышать, увидеть, ощутить, понять, - это не Дао. Оно постоянно и неисчерпаемо. Ему нельзя дать ни имени, ни названия, его ни с чем нельзя сравнить, но оно само является причиной всех форм. Это бесконечность и абсолют. «Великое Дао существует прежде всего сущего. Оно не имеет ни формы, ни образа, ни начала, ни конца. Ему нельзя присвоить имя, и только за неимением лучшего слова его называют «Дао». Ибо оно непостижимо и сокровенно».<sup>149</sup>

Парменид называл свой основной принцип *Бытием* и считал, что оно едино и неизменно, относя видимые изменения за счет иллюзорности наших чувств. Он рассматривал бытие как Истину. В поэме «О Природе» он не упоминает причины возникновения бытия и механизмы его существования, так как бытие у него бесконечно и нерождённо: «И «не было» оно и не «будет», раз ныне все сразу «Есть» одно сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья»<sup>150</sup>. Истина Парменида носит не конкретный характер, а всеобъемлющий и основопола-

---

<sup>147</sup> Там же, (В 8, 4-5), с.296

<sup>148</sup> Там же, (В 8, 4-5), с.296

<sup>149</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна), // Дао: гармония мира. - М. 2000., - §1, с.9.

<sup>150</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989. - фр.8 (5-6), с.296

гающий. Основой всего является бытие, следовательно, узнав свойства бытия, мы познаем Истину.

Парменид описывает бытие следующим образом: «нерожденным должно оно быть и негибнущим также, целым, однородным, бездрожным и совершенным»<sup>151</sup>. Бесконечность мира, - поясняет он далее, - следует из того, что, во-первых, бытие не может возникнуть из небытия, а во-вторых, нет причины для того чтобы бытие возникало. Бытие не может ни возникнуть из небытия, ни перейти в небытие: «из сущего не разрешит убеждения сила, кроме него самого, возникать ничему»<sup>152</sup>. Что касается причины возникновения бытия, то Парменид бессмысленным ее поиск: «что за нужда бы его побудила позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться? Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно»<sup>153</sup>.

Далее, Парменид вопрошает: «Есть иль не есть?» верный путь к Истине, и что выступает в качестве этого пути - бытие или небытие: «Так вот, решено, как и необходимо, путь второй отмести как немислимый и безымянный (ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный»<sup>154</sup>. Из бесконечности бытия вытекает бессмысленность рассмотрения его в категориях времени: было, есть, будет. Не возможно сказать, что вещь, которая никогда не возникала и никогда не исчезнет была или будет. Время существует внутри бытия (для сущего), но само бытие пребывает вне времени: «Как может «быть потом» то, что есть, как могло бы «быть в прошлом»? «Было» - значит не есть, не есть, если «некогда будет»<sup>155</sup>.

Утверждая отсутствие не-сущего в бытии, Парменид обосновывает «сплошность» мира (бытия): «И неделимо оно, коль скоро всецело подобно: тут вот - не больше его ничуть, а там вот - не меньше, что исключило бы сплош-

---

<sup>151</sup> Там же, фр.8 (3-4), с.296

<sup>152</sup> Там же, фр.8 (12-13), с.296

<sup>153</sup> Там же, фр.8 (10-11), с.296

<sup>154</sup> Там же, фр.8 (15-18), с.296

<sup>155</sup> Там же, фр.8 (19-20), с. 296

ность, но все наполнено сущим. Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим... Ибо нет не-сущего, кое ему помешало б с равным смыкаться»<sup>156</sup>. Бытие - высшее совершенство, самодостаточное, завершённое: «Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно... Судьба его приковала быть целокупным, недвижимым...поскольку есть крайний предел, оно завершено отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара»<sup>157</sup>. Исходя из целостности, бесконечности и вневременности бытия Парменид приходит к пониманию его как Единого, внутри которого существуют движение, время, предметность («сущее»), но само бытие статично, не имеет развития: «Но в границах великих оков оно неподвижно...то же, на месте одном пребывает и пребудет так постоянно»<sup>158</sup>.

В отличие от Парменида, Китайские философы не останавливаются на рассмотрении Единого, но обращаются к Дао как высшему: «Пути людей зависят от воли земли. Пути земли - от воли небес. Пути небес - следуют воле Дао, и только Дао следует себе самому»<sup>159</sup>.

Хотя Дао непостижимо, оно указывает путь к Истине, проявляя себя в создании мира (бытия), того Единого, познавая которое мы можем познать Дао, а познать Дао означает найти путь к Истине.

«Вот нечто из хаоса возникшее, прежде Неба - Земли родившееся. О, тишина! О покой! Одинокое стоит оно и не изменяется; повсюду действует оно и не исчезает. Можно признать в ней Поднебесной Матерь»<sup>160</sup>. Таким образом, Дао предшествует решительно всему. Оно творит первоначальное единство, которое в самом себе распадается на две противоположности - на силы Инь и Ян (Темное и Светлое, Женское и Мужское) или Небо и Землю, (Бытие и Небытие - Б.И.). Между этими полюсами возникает третий связующий их принцип - пневма (Ци - 氣) или человек (Жэнь - 人) и от такой троицы рождаются десять

---

<sup>156</sup> Там же, фр.8 (22-24, 25, 46), с.296-297

<sup>157</sup> Там же, фр.8 (32, 37-38,42-43), с.297

<sup>158</sup> Там же, ф.8 (26, 29), с.296

<sup>159</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §12, с.12.

<sup>160</sup> Там же, §2, с.9.

тысяч вещей. Таким образом, все, что есть в мире, происходит из Дао: «Дао рождает, вскармливает, возвращает, воспитывает, совершает, доводит до зрелости, покрывает собой»<sup>161</sup>. Как и Бытие Парменида, Дао содержит все внутри себя, о чем свидетельствует §31 «Дао дэ цина»:

«Так Дао создает вещи: но оно непонятно, но оно необъятно.

О, необъятное! О, непонятное! Внутри себя оно имеет прообразы.

О, необъятное! О, непонятное! Внутри себя оно имеет вещи.

О, сокровенное! О, тайное! Внутри себя оно имеет животворящие зерна»<sup>162</sup>.

Из высказанного явствует основное качество Дао - его творческая мощь первопричины, которую Чжуан-цзы именует «Творящее вещи», «Творящее метаморфозы». Будучи причиной мира, Дао «вечно», «скрыто», «безымянно». Но представлено оно, наперекор Пармениду, то в образе бездны, то в образе ненаполняемой пучины:

«Дао пусто, и кто бы ни старался [наполнить] его не наполнит...

О бездна-пучина, подобная Пращуру мириад вещей».<sup>163</sup>

Оно пребывает в постоянном недеянии, тем самым делая все. Оно великий образ без плоти, образ, лишенный видимости, оно «длительно», оно «огромно и может быть справа и слева [одновременно]».

Тогда как Бытие Парменида «От середины везде равносильное, ибо не больше, Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот».<sup>164</sup>

К тому же из небытия Парменида не может возникать ничего:

«Есть», одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья.

Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю

Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо есть, что не есть».<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> Лукьянов А. Е. Дао Дэ цзин. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000. - §27, с. 187.

<sup>162</sup> Там же, §31, с.189.

<sup>163</sup> Там же, §4, с.180.

<sup>164</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989. - фр.8 (44-45), с.297

<sup>165</sup> Там же, фр8 (6-9), с.296.



По Чжуан-цзы, «Дао никогда не имеет границ». У Парменида Бытие, напротив, завершено отовсюду, «подобное глыбе прекруглого Шара».

Дао относится одинаково и безразлично ко всему. Оно вездесуще, оно не имеет ни конца, ни начала в противоположность преходящим вещам, оно «не исчезает», что созвучно стихам Парменида:

«Есть, одно, сплошное.

Не сыщешь ему ты рожденья. Да и что за нужда бы его побудила

Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?

Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно».<sup>166</sup>

Но в своих качествах Дао обратно Бытию Парменида, что подтверждается текстами: «Вспять - вот движение Дао, слабость - вот деятельность Дао».

«Светлое Дао, как будто тьма, наступающее Дао, как будто отступает, ровное Дао как будто не ровно».<sup>167</sup>

Следовательно, Дао непознаваемо, и в тоже время есть возможность достичь Дао. Не смотря на кажущееся противоречие, обе его части подтверждаются текстами: «Дао не достижимо»; «великое Дао неизреченно... если оно показалось, то оно уже на Дао», - говорит Чжуан-цзы, вторя мудрецу Лао. Дао невозможно воспринять внешними чувствами:

«Смотрю на него, но не вижу, и называю его Незримым (ровным).

Слушаю его, но не слышу, и называю его Неслышимым (разреженным).

Схватываю его, но не ощущаю, и называю его Неуловимым (тонким).

Все эти три стороны [Дао] неисповедимы, и потому они, как хаос, сливаются в единстве».<sup>168</sup>

У Парменида же, обрести единство может только бытие, подобное «прекруглому шару», а значит упорядоченное, завершенное «отовсюду».

Небытие Дао постоянно порождает бытие Дао, а бытие постоянно порождает небытие - у Парменида бытие не возникает, не исчезает, не изменяется.

---

<sup>166</sup> Там же, фр.8 (б, 9-11), с.296

<sup>167</sup> Лукьянов А. Е. Дао Дэ цзин. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М.2000. - §32, с.190.

<sup>168</sup> Там же, §2, с.178.

«Его верх не светлый, его низ не темный, непрерывно вьется, [его] невозможно назвать»<sup>169</sup>, описывает Лао-цзы образ Подлинного Бытия. Так чем же в таком случае является Дао - бытием, небытием, и тем и другим (одновременно или по очереди: «Одномоментно возникают бытие и небытие и неизвестно, из бытия и небытия: которое - бытие, а которое - небытие? Здесь я как будто бы уже сказал о бытии, но так и не знаю: сказано о бытии или же в самом деле сказано о небытии?» - недоумевает Чжуан-цзы. «Переход в противоположность (*фань*) - движение Дао, мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии, бытие рождается в небытии», а может быть не тем и не другим? «[Оно] нашло пристанище в невещественном. Это и есть изображение без изображения, образ без плоти. Это и есть туманная смесь»<sup>170</sup>. Не проявленное, не явное. «Формируют глину, чтобы изготовить сосуд, а используется он за счет своего небытия и бытия...Следовательно: бытием приносится польза, небытием создается использование»<sup>171</sup> - бытие и небытие тождественны и различны одновременно!!! Так же как сосуд состоит одновременно из бытия и небытия, но в нем различается его форма (бытие, оформленное) и содержание (небытие, неоформленное). У Парменида Бытие непротиворечиво мыслимо, следовательно, истинно.

Заметим, что в китайской философии было популярно совмещение противоположных характеристик Дао: то как присутствующего везде и всюду, всеохватного и всеобъемлющего, то как центральной точки мироздания. Одно из древнейших подобных описаний содержится в гл.36 «Гуань-цзы»: «Находясь между небом и землей, Дао так велико, что не имеет ничего вне себя, и так мало, что не имеет ничего внутри себя»<sup>172</sup>.

Эти противоположные характеристики рационально согласуются друг с другом в свете сказанного выше о Великом пределе, который Чжу Си в комментарии к первой фразе «Тай цзи ту шо» («Объяснение чертежа Великого

---

<sup>169</sup> Там же, §9, с.181.

<sup>170</sup> Там же, §14, с.183.

<sup>171</sup> Там же, §11, с.182.

<sup>172</sup> Древнекитайская философия, т.2. - М. 1973. - с.27.

предела») прямо отождествил с Беспредельным, или Пределом отсутствия (*у цзи*)<sup>173</sup>. Каким же образом бытийный «путь Истины» Парменида и не-бытийный «путь-Дао» Лао-цзы приводят к равному результату – к Единому?

Показательным в данном случае является термин «*фань*», представляющий собой одну из центральных методологических категорий китайской классической философии. Он выражает, прежде всего, идею противоположности как основной характеристики Дао, воплощающего антитезу инь - ян. Но при этом иероглиф «*фань*» в классических текстах обозначал и противоречие, что явствует, в частности, из фрагмента «Люй ши чунь цю» («Весны и осени господина Люя»), III в. до н.э., кн.Х).<sup>174</sup> Следовательно, иероглиф «*фань*» в лексиконе китайской классической философии обозначал прежде всего противоположность, но также и слитое с ней противоречие.

На этом основана специфика китайской парадигмы бытийности – небытийности как наличного и отсутствующего, раскрываемой в семантике иероглифов «*ю*» и «*ю*», которые не приносят собой значение Бытия и Небытия, как их описывает Парменид.

«Употребляясь в функции сказуемого без подлежащего или дополнения либо в функции дополнения без определения, иероглиф «*ю*», как правило, подразумевает наличное бытие чего-то, лингвистически не обозначенного. К примеру, выражение из «Лунь юя» «*ю жо у*» - «наличие подобно отсутствию», или «имеется, а будто нет», следует понимать как «сам обладает /ученостью, а вы-глядит/, будто не имеет /ее/». Но даже там, где «*ю*» и «*у*» явно субстантивны, у них все равно сохраняется смысловой оттенок «наличие/отсутствие чего-то и для кого-то»: см., например, «Дао дэ цзин» (§ 2), где отсутствие вообще определяется как отсутствие или чего-то, или где-то, или для кого-то – «*у жо у янь*».

Хотя универсальный логический и грамматический субъект «*ю*» и «*у*» - «Поднебесная» (*тянь ся*) или «космос» (*тянь ди*) - на первый взгляд кажется

---

<sup>173</sup> Чжоу Ляньси цзи. Ч. 1. Шанхай, 1936, с. 2. (пер. Еремеева В.Е.)

<sup>174</sup> «Люй ши чунь цю» («Весны и осени господина Люя»), (пер. Ткаченко Г.А.). - М. 2001. - гл.Х., с.153.

обозначением реальности вполне объективной в онтологическом смысле, на самом деле он неотделим от идеи онтологического субъекта как человека или человечества. «Поднебесная» - это не мир, а социум, т.е. ойкумена, а еще точнее - люди вместе с занимаемой ими территорией (ср. с древнерусским словом «земля», имевшим также значение «люди, жители вселенной», и санскритским «loka» - «земля, мир, вселенная, место; люди, народ, человечество»). Поэтому в «Дао дэ цзине» (§ 29) Поднебесная названа «одухотворенным предметом» (*шэнь ци*). «Космос» (*тянь ди*) - буквально «небо и земля» - это двоичный вариант троичной структуры «*тянь - жэнь - ди*», в которой центральным членом является «*жэнь*» - «человек» или «человечество».

Грамматическим подтверждением неразрывности связи «ю» и «у» с человечеством как субъектом мысли служит их функционирование в классическом языке в качестве формантов сослагательного наклонения, отражающее в модализированности существования того или иного явления отношение к нему субъекта (желательность - нежелательность, оценку степени вероятности и условности и т.д.)

Осознание того, что антонимы «ю» и «у» соответствуют не «бытию» и «небытию», а «наличному» и «отсутствующему», помогает понять, почему, скажем, в «Чжуан-цзы» сочетание «у у» обозначает не бытие, а сверхнебытие: «отсутствие /даже/ отсутствующего» - как раз и есть сверхнебытие, которое правильнее было бы называть сверхотсутствием. В «небытии небытия» только и можно видеть построенное с помощью двойного отрицания обозначение абсолютного бытия, что же касается «отсутствия отсутствующего», то этим словосочетанием может обозначаться не присутствие, или наличие, а отсутствие даже каких-либо следов самого отсутствия, т.е. самое полное, абсолютное отсутствие. Возможно, и русское слово «отсутствие» здесь не очень удачно, но о том, что оно все же в какой-то мере выявляет этот нюанс, свидетельствует существование таких выражений, как «при наличии отсутствия...». Их рациональный, а не только шуточный смысл в том, чтобы различить отсутствие, которое

может быть и не выявленным («отсутствие»), и отсутствие, которое совершенно явно, которое наличествует как данность («наличие отсутствия»). В фрагменте «Чжуан-цзы» сочетание «у у» призвано выразить идею такого полного отсутствия, что даже отсутствуют какие-либо признаки его как отсутствия, и это сверхотсутствие противопоставляется более слабой степени отсутствия – «наличию отсутствия» («ю у»).

Приведенные соображения позволяют также ответить на занимающий исследователей вопрос, почему в «Чжуан-цзы» помимо простых обозначений «бытия» и «небытия» («ю» и «у», точнее «наличия» и «отсутствия») содержится еще и весь набор их сочетаний друг с другом: «ю ю», «у у», «ю у», «у ю».

Понятие бытия не включает в себе идеи его выявленное, тогда как понятие наличия ее необходимо подразумевает. Наличие есть не что иное, как самообнаруженность, выявленная данность. Налицествовать или иметься, значит быть налицо, быть учтенным. Объект может мыслиться просто существующим вне всякой связи с субъектом, но если он мыслится имеющимся, или наличествующим, то здесь уже подразумевается его явленность субъекту. Поэтому, например, Ван Янмин мог, отнюдь не впадая в субъективный идеализм, утверждать: «Имещеся (ю) - это то, что ты сам имеешь (цзы ю)».<sup>175</sup>

Английское слово «Ничто» подразумевает отсутствие какой-либо «сущности» («entity»), китайское у - только отсутствие конкретных вещей. Даосы близки к западным идеалистам в своем восхищении перед нематериальным, однако не могут уподобиться им в его отождествлении с чистым Бытием; для даосов все, что не обладает материальной формой, определяется как «у» - 无 (wu). По общему признанию, «Нечто рождается из Ничего». Вещи, обладающие формой и цветом, возникают из бесформенного, и в раннем даосизме не всегда ясно выражено, то ли это непрерывный процесс, то ли единичное событие, после которого Ничто царствует в одиночку.

---

<sup>175</sup> Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1996. - с.218-222

«Нематериальное» у даосов - это отнюдь не идеальное в том смысле, который придает данному понятию западная философская традиция. Их «нематериальное», или «небытие», - это всего лишь невещественное, или неналичное, бытие. В «Хуайнань-цзы» ни «небытие» (*y*), ни «абсолютное небытие» (*y y*) не представлены существующими трансцендентно миру, вне пространства и времени. «Небытие», будучи «субстанцией» (*tu*) для Дао, для тьмы вещей - лишь «функция» (*юн*) или «полезное свойство».<sup>176</sup>

«Небытие» понимается как рождающее «бытие», но не как являющееся его субстанцией, причиной, образцом или целью. Наконец, обобщенность «небытия» есть не идеальная абстрактность, а материальная смешанность, четкая целостность. Что же касается его сверхчувственности, то, с одной стороны, она не абсолютна, поскольку говорится о «шорохе абсолютного небытия», а с другой недоступной чувствам может быть и материя (например, атомы Демокрита или первома́терия Платона и Аристотеля). Именно вполне бытийный характер и «ю» и «у» (равно как пустоты - *сюй* и реальности - *ши*) определяет возможность их высшего синтетического единства, именуемого в «Хуайнань-цзы» «хаосом, бесформенным, Единым, Великим единым».<sup>177</sup>

«В китайской философии не «бытие» противопоставляется «небытию», а «неоформившееся» – «оформившемуся». В «Хуайнань-цзы» «бытие» (*ю* – 有) есть мир форм, а небытие («у» - 无 (*wu*)) есть бесформенное существование. Что же касается мира идей, или чистого бытия, то такого китайская философия не знает».<sup>178</sup> Ибо «у» – это не «небытие», но то, что «не обладает» индивидуализирующим характером «ю» (еще не актуализированное бытие или уже вернувшееся в состояние неопределенности). Пустота исконной недефференцированности, из которой возникает реальность, та же, что и пустота, которая обна-

---

<sup>176</sup> Померанцева Л.Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы» II в. до н.э.) - М., 1979. - с.8

<sup>177</sup> Померанцева Л.Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы» II в. до н.э.) - М., 1979. - с.8

<sup>178</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.1996, - с.227

руживается, растворяя конкретность вещей - она позволяет сосуду что-то содержать, а следу на белом листе бумаги обрести выразительность иероглифа.

У греков для обозначения пустоты служил термин *tó kenón*. В китайской философии существуют два способа понимания пустоты. Или это пустота несуществования, вписывающаяся в метафизическую перспективу бытия и небытия. Такова пустота в буддизме (*sunya* на санскрите, «кун» - 空 (*kong*) по-китайски). Или же это функциональная пустота Лао-цзы (понятие «сюй» - 虛 (*ху*)): она проявляется как коррелят полноты, благодаря ей полное способно оказывать свое воздействие. Эти две трактовки настолько различаются между собой, что их никогда не спутаешь, даже если в дальнейшем они бы и оказали друг на друга влияние (известно, что отчасти именно благодаря этому недоразумению буддизм из Индии, индо-европейской, метафизической страны пришел в Китай.)

Примечателен факт, что сравнивая тексты «О природе» греческого мыслителя Парменида и чань-буддийский философский трактат «Вера, выгравированная в сердце» («Синь синь мин»)<sup>179</sup>, мы видим, что пути познания Истины Парменидом и чань-буддистами мыслятся очень похоже, но различны они в том, что именно подразумевается под Истиной. И тот, и другие отрицают возможность постижения Истины путем сравнения вещей. Сравнивая, мы вынуждены противопоставлять сущее сущему, забывая, что все сущее есть проявление Единого: «Именем будет все, что приняли люди, за истину то полагая: «быть и не быть», «рождаться на свет и гибнуть бесследно», «перемещаться» и «цвет изменять ослепительно яркий»... Смертные так порешили: назвать именами две формы, коих одну не должно — и в этом их заблужденье»<sup>180</sup> («О природе»); «Оставьте двойственность, старайтесь ее совершенно избегать: как

---

<sup>179</sup> Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Буддизм. Четыре благородных истины. - М. 2000. - с. 463

<sup>180</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. М. 1989. - фр8.(38-41, 53-54), с.297

только появляется правда и ложь, ум начинает теряться в смущении»<sup>181</sup> («Синь синь мин»). В отличие от Парменида, который, отбрасывая противоположности, отвергает возможность течения, движения и изменения вещей, восточная философия предлагает их синтез. Поскольку одно неотделимо от другого, она усматривает в таком объединении причины возникновения, становления и многообразия всего сущего.

Оставаясь на пути двойственности, можно познать сущее. Но для познания Единого человеку необходимо отказаться от привычного мнения о двойственности действительности, не полагаясь на свои ощущения, ибо именно чувственный опыт создает впечатление дискретности мира. «Но отвори свою мысль от сего пути изысканья, да не побудит тебя на него многоопытный навык оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим, и языком ощущать»;<sup>182</sup> советует Парменид, оставляя критерием познания только разум. «Но если ваши мысли будут привязаны к чему-либо, вы потеряете истину... Если вы хотите идти Путем единства, не имейте предрассудков относительно шести объектов чувств» («Синь синь мин»)<sup>183</sup> предупреждают буддийские философы, призывая не разделять познание на разум и чувства.

Таким образом, Истина у Парменида не познаваема эмпирическим путем, следовательно, к ней должен быть еще какой-то путь. Греческий мудрец Парменид предлагает рациональное познание: «Рассуди многоспорящий довод разумом». С помощью разума мы можем познать бытие как Единое, сущее – как проявления этого бытия и движения внутри бытия (время, перемещение) – как явления кажущиеся. Напротив, качества небытия таковы, считает Парменид, что его невозможно познать разумом: «Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), ни изъяснить...».<sup>184</sup> Выразить словом можно только то, что можно познать разумом, так как слова являются порождением разума. Небытие помыс-

---

<sup>181</sup> Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Буддизм. Четыре благородных истины. - М. 2000., - с. 464

<sup>182</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989 - фр.7 (2-5), с.296

<sup>183</sup> Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Буддизм. Четыре благородных истины. - М. 2000., - с. 463

<sup>184</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М.1989, - фр.2 (7-8), с.296



лить нельзя потому, что разумом познается только то, что есть: «Ибо мыслить – то же, что быть... Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть...».<sup>185</sup> Признавая только рациональное познание, Парменид ограничивает тем самым область познаваемого только единым бытием. Для него высшей Истиной может быть лишь бытие. А может быть под «разумом» Парменида скрывается «правильный ум» Будды?

Ведь осознать реальность может только незамутненное сознание, которое в «Синь синь мин» характеризуется как «верный ум»: «Верный ум – это нераздельное, а нераздельное – это верный ум. Слова не могут его описать. Ибо он не связан с прошедшим, настоящим или будущим».<sup>186</sup>

Большое внимание трактат «Синь синь мин» уделяет тому, как человек может развить в себе состояние «верного ума»: «Не привязывайтесь к чему-либо внешнему, но и не живите во внутренней пустоте. Когда ум покоится в единстве вещей, двойственность сама собой исчезает»<sup>187</sup>. Единство мира необходимо не только понять, но и принять: «Когда единство не до конца осознанно, два рода заблуждений имеют место – отрицание реальности может привести к абсолютному отрицанию, в то время как увлечение пустотой – к противоречию»<sup>188</sup>.

Осознав единство мира, человек получает возможность выйти в своем познании за его пределы. Для реализации такой возможности человеческое сознание должно как можно полнее уподобиться Бытию Парменида, или Пустоте Будды: «Когда ум невозмутим, ничто на свете не может вам повредить, когда вещи вас не волнуют, их как бы вовсе нет. Когда ум спокоен, его как бы не существует...Знайте, что за относительностью того и другого [субъекта и объекта] скрывается единая пустота. В единой пустоте два представляют собой одно,

---

<sup>185</sup> Там же, фр.3 (1), фр.6 (1-2) с. 296

<sup>186</sup> Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Буддизм. Четыре благородных истины. - М. 2000., - с. 465

<sup>187</sup> Там же, с. 465

<sup>188</sup> Там же, с.464

и каждое из этих двух содержит в себе все многообразие вещей»<sup>189</sup> («Трактат верного ума»). В Даосской философии нет нужды выходить «за пределы» мира, в отличие от буддийской. Рождаться на свет и умирать для ранних даосских философов являлось всего лишь одним из проявлений Дао, естественности. Лишь позднее появился культ «бессмертия» - как результат бесконечного продолжения человеческой жизни. Человеческое сознание должно стать единым с Дао, но не для того, что бы преодолев колесо «сансары» (бытия) войти в «нирвану» (тотальное небытие), т. к. жизнь осознавалась одной из ценностей. И, в то же время, не удивительно, что различая характеристики познаваемого – Бытие, Нирвана и Дао мы наблюдаем их синтез в опыте познания.

Избавившись от привычки искать двойственность, человек достигает Истины. «Но если ваши мысли будут привязаны к чему-либо, вы потеряете истину»<sup>190</sup> («Синь синь мин»). Восточная философия полагает, что человек изначально способен легко открыть истину в себе, но в результате социализации он привыкает выбирать и с пути Истины переходит на путь мнения: «Совершенный путь подобен бездне небесной: там нет недостатка и нет избытка. Фактически только потому, что мы выбираем, мы теряем из виду его суть»<sup>191</sup>. Мы думаем, с этим согласился бы и Парменид и Буддисты и Даосы!

В поэме «О природе» и в «Синь синь мин» рассматриваются два способа познания – рациональный (способ познания бытия) и иррациональный (способ познания небытия). Выбирая тот или иной из них, мы определяем предел познаваемого. Парменид, как представитель древнегреческих натурфилософов склоняется к рациональному познанию, ограничивая область познаваемого только бытием (Истиной является единое бытие). Напротив, последователи Будды основным способом познания считают иррациональный, получая возможность выхода за пределы бытия (Истина, в таком случае – Нирвана).

---

<sup>189</sup> Там же, с.465

<sup>190</sup> Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Буддизм. Четыре благородных истины. - М. 2000., - с. 463

<sup>191</sup> Там же, с.463

Одним из китайских философов, который по своему мировоззрению близок к буддийской философии, являлся Ван Би, который выделял критерием познание реальности «отсутствие», в тоже время он выступает комментатором «Чжуан-цзы». Из тезиса Ван Би о постижении «отсутствия» как условия правильного познания наличного бытия вытекает и его полностью базирующееся на даосской доктрине учение о «возврате к основе» (*фань бэнь*), или «возвращении» (*фу*), которое по существу квалифицируется как интуитивное постижение *дао* («просветление»), восстановление изначальной целостности и постоянства собственной природы и обретение высшей мудрости.

Поэтому для постижения смысла необходимо «забыть о словах» (*дэ и цзай ван янь*). Это утверждение постулирует невыразимость и неопределимость «отсутствия», в полном соответствии с даосской установкой на невербальное знание невыразимого *дао*. Именно это «внесловесное знание» «субстанции—отсутствия» и является трансцендентальным условием познания универсума и «десяти тысяч вещей». Доктринальной основой этого тезиса Ван Би является не только учение «Дао-дэ цзина», но и конфуцианские тексты, прежде всего «Великое учение» («Да сюэ»; Кобзев, 1986), в котором классифицирующее познание сущности вещей (*дэ у*) является исходной посылкой всей деятельности совершенного мудреца. В то же время взгляды Ван Би оказались весьма значимыми для последующей даосской философии вплоть до «Гуань Инь цзы» с его учением о том, что непостижимое для мышления и невыразимое в словах Дао является конечной предпосылкой и мышления, и языка.

Следующая, классическая для китайской философии оппозиция «покой - движение» (*цзин - дун*). Ее другое выражение — «постоянство — изменение», *чан - бэнь*) раскрывает еще один аспект отношения между «отсутствием» и «наличием», тем самым исключая неподвижное Бытие Парменида, о котором он пишет следующее:

«То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает  
И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ

Держит в оковах границ, вокруг его запирают,  
Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно».<sup>192</sup>

Ван Би утверждает, что весь мир наличного бытия находится в процессе постоянного изменения, причем сами вещи по существу являются лишь условно фиксируемыми фазами этого процесса. Следовательно, универсум наличного бытия является миром движения. Этот взгляд характерен для всей китайской традиции. Вместе с тем Ван Би считает, что это движение (как и движение вообще) не может иметь свою причину в себе самом. Исходным состоянием должен быть покой, всегда рассматривавшийся китайской традицией под знаком аксиологической предпочтительности движению. И этот исходный покой - покой вечно неизменного, недвижимого субстанционального «отсутствия». И хотя покой присущ и Бытию Парменида, но, даосы отождествляют его с отсутствием Бытия. Поэтому Ван Би говорит: «Хотя мир (досл. *Тянь-ди*, «Небо и земля») и велик, богат десятью тысячами вещей, хотя в нем движутся громы и летают ветры, хотя он и представляет собой непрестанное круговращение, трансформации, мириады изменений, тем не менее покой высшего отсутствия является его основной».<sup>193</sup>

Или: «Путь, который можно пройти, имя, которое можно назвать, хотя и указывают на сущность дел и вещей и создают их оформленную телесность, но все же не являются тем, что постоянно». Абсолютность покоя и относительность движения в философии Ван Би предполагает также необходимость «возвращения» к постоянству «отсутствия» мудреца. Отсюда и категорический императив Ван Би: «Совершенный мудрец воплощает в себе отсутствие».<sup>194</sup>

Противоположная незаполненному пространству и функционирующая со-относительно с ним пустота у Лао-цзы является средой, индифферентно поглощающей полноту. Из пустоты полнота начинает осуществляться, когда она

---

<sup>192</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989 - фр.8 (29-32), с. 296-297

<sup>193</sup> Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб., 1998., - с.142-144

<sup>194</sup> Там же, с. 144

превращается в эффективность. Следовательно, пустота не есть «небытие»; она составляет латентную основу вещей; так говорят о полотне картины или о тишине: они составляют почву для порождения и звучания звука, для появления рисунка.

Без постоянного прилива сил из пустоты реальность полностью превратилась бы в безжизненное пространство. Лао-цзы приводит множество образов, иллюстрирующих это положение (см. §11). Все спицы колеса сходятся в ступице, а «именно там ничего и нет», там (в центре, где находится ось) выемка, пустота, но именно она обуславливает «работу повозки» (колесо вращается и повозка движется вперед). Подобным же образом обрабатывается глина, из нее делается сосуд, а «внутри у него ничего нет», но именно этой пустотой осуществляется функция сосуда: благодаря внутренней пустоте сосуд превращается в полезный предмет, способный содержать в себе что-то. Или еще один пример: благодаря пробиваемым в стенах дверям и окнам дом становится жилым.

Пустоту нельзя рассматривать как нечто духовное или материальное, связанное с физикой тела или метафизикой души. У пустоты логика функциональная: пустота – это то, что позволяет полному оставаться жидким и дышать, оставаясь «воздушным»; она удерживает его «на плаву» и поддерживает в нем жизнь (и это важно, поскольку перспектива выступает тогда не как перспектива души, сущности, а как перспектива жизни как процесса). У Парменида бытие «завершенное отовсюду», исключаящее процесс развития, а следовательно, статичное, мертвое, подобное «глыбе прекруглого шара», т.е. заполненное до краев. В китайской философии все, что не трансформируется является «мертвым», т.к. сам Путь-Дао это процесс непрерывных перемен. «Бытие и Небытие друг друга порождают»,<sup>195</sup> (иначе не было бы возможно рождение, развитие вообще). У Парменида бытие «не рождено» и «не гибнущее», всегда в настоящем, но если оно не возникало, то как же оно есть? В китайской картине мира вещи рождаются в бытии и в небытии как законные дети своих родителей. В них

---

<sup>195</sup> Лукьянов А. Е. Дао Дэ цзин.// Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000. - §2, с.179.

столько же бытия, сколько и небытия, и каждое выполняет в вещах свою функцию (*юн*), т.е. следуют своему пути (*Дао*).

В отличие от Парменида, полностью исключаящего «не-бытие» в китайской философии существует не только противопоставление или иерархизованное соотношение «отсутствия» и «наличия», но и учение об их внутреннем единстве. Этот аспект находит свое выражение в таких утверждениях как «субстанция и ее функции едины» и «основа и завершение недвойственны». Что, безусловно, связано непосредственно с даосской философией, восходящей к мифопоэтическому мышлению, отразившемуся в раннедаосской космологии с ее темой хаоса «мирового яйца», о чем подробно говорилось выше. Ряд положений философии Ван Би, были во многом заданы доктриной даосизма, заложенной в «Дао дэ цзине».

Основной тезис более позднего китайского философа, комментатора Ван Би, Го Сяна (252-312), заключается в том, что небытие не может ничего породить! «Вся онтология Го Сяна раскрывается в двух его главных высказываниях: «каждая вещь производит себя сама» (*у гэ цзы шэн*) и «самостоятельное изменение в сфере сокровенного» (*ду хуа юй сюаньмин чжи цзин*)».<sup>196</sup>

В своих философских изысканиях он идет еще дальше, чем Чжуан Чжоу и Парменид. Основным источником для изучения философии Го Сяна — его комментарий к «Чжуан-цзы», написание которого, видимо, было начато его предшественником Сян Сю. Вот как подается в предисловии к этому комментарию основная идея Го Сяна: «Знание о высшем состоит в том, что нет [сущности], творящей вещи; знание о низшем состоит в том, что наличные вещи сами творят себя... Таким образом вещи, состоящие из духа и плоти-сосуда, самостоятельно изменяются в сфере сокровенного и их поток широк и глубок»<sup>197</sup> Для Го Сяна, как и для Ван Би, исходный пункт философствования — вопрос о соотношении «отсутствия» и «наличия». Однако если для Ван Би привычной яв-

---

<sup>196</sup>Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб., 1998., - с.145

<sup>197</sup>Го Сян. Чжуан-цзы цзи ши. (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»), т.1. – Пекин. 1985, - с.142

ляется категория «отсутствия», что и до него было традиционно для китайской философии, то для Го Сяна таковой является категория «наличия», что резко выделяет его среди других китайских мыслителей и просматривается схожесть с философией Парменида. Для Го Сяна единственно возможным является существование всего многообразия конкретных вещей и явлений. Го Сян исходит из этимологии и непосредственной семантики слова «отсутствие»: это то, чего не имеется, что отсутствует, т. е. ничто. А ничто не может произвести нечто, поскольку вообще не суть и лишено онтологического статуса, дословно повторяя стихи Парменида:

«Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю  
Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо  
Есть, что не есть. Да и что за нужда бы его побудила  
Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?  
Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно.  
Но и из сущего не разрешит Убеждения сила,  
Кроме него самого, возникать ничему».<sup>198</sup>

Следовательно, оно не может производить сущее, вещи: «Отсутствие и есть отсутствие [и если это так], то оно не может порождать наличие». «Если бы оно могло порождать наличие, то разве оно было бы отсутствием»<sup>199</sup> Поэтому, согласно Го Сяну, «отсутствие» не может быть исходной безобразной субстанцией, производящей сущее, наличное, или оформляющейся в виде конкретных вещей (наподобие «изначальной пневмы»). Все реально существующее - это мир вещей, «десять тысяч наличного» (*вань ю*). Далее, наличное бытие безначально и бесконечно (как логически, так и хронологически), как и у Парменида, «нерожденно» и «негибнуще». Об этом свидетельствует такое высказывание Го Сяна: «Говорят, что Небо и Земля постоянно существуют. Зна-

---

<sup>198</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989, - фр.8 (7-13), с.296

<sup>199</sup> Го Сян. Чжуан-цзы цзи ши. (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»), т.1. - Пекин, 1985 - с.142

чит, не было такого, чтобы они не появились».<sup>200</sup> У Парменида: «Один только путь остается,

«Есть» гласящий; на нем — примет очень много различных,

Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также,

Целым, однородным, бездрожным и совершенным.

И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу

«Есть», одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья».<sup>201</sup>

Этим «постоянством существования» (*чан цунь, чан ю*) наделен не только мир в целом, но и каждая вещь в отдельности.

Лао-цзы решает эту проблему иначе, выделяя тождество Небытия и Бытия: «То, что в Поднебесной стало мягким, гонит то, что в Поднебесной стало твердым. Небытие и Бытие входят в пространственно-временное единство».<sup>202</sup>

Поднебесная переполнилась бы вещами, если бы они только рождались и задерживались в бытии. Точно так же они исчезли бы совсем, если бы только умирали в небытии и задерживались в нем (сравним с Парменидом: «не разрешит убеждения сила из небытия возникать ничему» (а из чего им тогда возникать, из бытия, которое само не возникало?)). Однако вещи, рождаясь и умирая, *вращаются по кругу небытия и бытия*, что имплицитно подразумевает Путь Дао как круговое движение. Они уходят и приходят - небытие и бытие соединяются в живое единство – но тогда статичное Единое Бытие Парменида рассматривалось бы как мертвое!

Дао так же содержит внутри себя движение и перемены, не рожденно и не гибнуще как и бытие Парменида. В то же время, все исходит из Дао: «Дао – таинственная основа мириад вещей».<sup>203</sup>

Теперь под вопросом стоит субстанциональный характер Дао в «Дао де цзине». С одной стороны, оно описывается как недифференцированное (хаоти-

---

<sup>200</sup> Там же, с. 146

<sup>201</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989. - фр.8 (1-6), с.296

<sup>202</sup> Лукьянов А. Е. Дао Дэ цзин. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000., - §43, с.194

<sup>203</sup> Там же, §62, с.200.



ческое, лишённое пределов, «первозданно-простое») единство, «таинственное тождество» (*сюань тун*), содержащее в себе все вещи и символы (*сян*) в состоянии пнеумы (*ци*) и семени (*цзин*), т.е. как вещь:

«Дао есть нечто туманное, неразличимое! О, неразличимое! О, туманное!

Внутри Его содержатся образы. О, туманное! О, неразличимое!

Внутри Его содержатся вещи. О, глубокое! О, сокровенное!

Внутри него содержится семя-энергия (*цзин*)».<sup>204</sup>

Проявляющаяся в виде безвещного (безобъективного) и бесформенного символа, (§14, 16, 41), который в этом аспекте пустотно - всеобъемлющ и равен всепроникающему отсутствию: «Небо и есть Дао, Дао и есть вечность. Бестелесное не истощается».<sup>205</sup>

Исходя из философии «наличия» Го Сяна Дао, как и Бытие (т.к. небытие он отрицает наравне с Парменидом) не может породить вещи, т. к. вещи «сами себя творят», т.е., говоря языком самого Го Сяна - «самопорождаются» (*цзы шэн*). «Поскольку каждая вещь наделена собственной природой, сущностно отличной от природы других вещей, постольку она не может быть порождена чем-либо внешним для нее, ибо одна сущность не может породить другую отличную от нее сущность. Следовательно, вещь не может быть произведена ни неким «творцом» (*цзао у чжэ*, обычный эпитет *дао*), ни «отсутствием», ни какой-либо другой вещью. И поэтому каждая вещь порождает сама себя из своей собственной природы, а соответственно, не может быть и никакой субстанции-носителя, отличной от самой вещи: «Все внезапно самопорождается и не имеет основы». Не только «отсутствие» не может породить «наличие», но и одна наличная вещь не может породить другую; каждая вещь спонтанно рождается из себя самой. Бессмысленно спрашивать о вещах, почему они таковы или от чего они таковы. Все вещи абсолютно самостийны, ничем не обусловлены».<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Там же, §21, с.186.

<sup>205</sup> Там же, §16, с.184.

<sup>206</sup> Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб., 1998., - с.147

Философия Го Сяна, на наш взгляд, созвучна философии Ницше. Он сказал: «Бог умер. Да здравствует человек!» Но, не смотря на его пророческие слова, Западной философии не удалось преодолеть «разомкнутость» человека с существованием, не замечая, того, что человек изначально един со всем миром. Возможно, нам не хватает «чистоты и спокойствия» древних Китайских философов? Вчитаемся же дальше в слова «Дао дэ цзина».

В качестве Единого Дао выступает началом изменения: «Единица - начало изменения формы».

«Если есть ущербное, то есть и целостное. Если есть кривое, то есть и прямое. Если есть пустое, то есть и полное. Если есть старое, то есть и новое. Если есть недостаток, то есть и достаток. Если есть большое, то есть и меньшее. Вот почему совершенномудрый человек берет одно-единое за образец Поднебесной».<sup>207</sup>

Вслушаемся же теперь в слова мудреца Парменида:

«Но коль скоро все вещи названы «Светом» и «Ночью»,

Качества ж их нареклись отдельно этим и тем вот,

Все наполнено вместе Светом и темною Ночью,

Поровну тем и другим, *поскольку ничто не причастно*

*Ни тому, ни другому»*.<sup>208</sup>

Но на этом их сходство заканчивается, т.к. Даосы за основу многообразия порождений берут бытие и небытие: «Когда в поднебесной все узнают, что прекрасное есть прекрасное, то появляется и безобразное. Когда в поднебесной все узнают, что добро есть добро, то появляется и не добро. Это происходит потому, что *бытие и небытие друг друга порождают...*» (то же о «трудном и легком», «длинном и коротком», «высоком и низком», «звуче и мелодии»).<sup>209</sup>

Напротив, у Парменида из небытия не может возникнуть ничего.

Может быть, поэтому из тьмы различий Парменид исключил небытие, дабы их

---

<sup>207</sup> Лукьянов А. Е. Дао Дэ цзин. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000., - §22, с.186

<sup>208</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989. - фр.9 (1-5), с.297

<sup>209</sup> Лукьянов А. Е. Дао Дэ цзин. // Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.2000 - §2, с.179.

не порождать, «поскольку ничто не причастно ни тому, ни другому».

В то же время Дао Неба и Земли «не двойственно» по отношению к вещам и «неизмеримо» в их порождении (§26). Каким же образом раскрывается эта не двойственность?

Отсутствие-небытие и, следовательно, Дао трактуется как деятельное проявление («функция» - *юн*) наличия-бытия (§11). «Великая полнота подобна пустоте, они действуют неистошимо».<sup>210</sup>(§45). Положение о том, что Дао рождает (оживотворяет) Единое, которое затем рождает (оживотворяет) тьму вещей (§42), скорее всего, означает не субстанциальное первенство Дао, ибо в таком случае оно само было бы Единым, а его универсальную (мироустроительную) функцию, без которой как предварительного условия никакая реальность не могла бы быть единой. Дао соединяет противоположности в непротиворечивое Единство. Таким образом, Дао в «Дао де цзине» представляет собой генетическую и организующую функцию единства наличия-бытия и отсутствия-небытия (§1), субъекта и объекта (§23).

В качестве «отсутствия-небытия» (*у*) Дао определяет главную функцию ци как сосуда – способность вмещать в себя (§11).

«Великое Дао разлито повсюду, оно может быть и справа и слева. Мириадам вещей оно служит опорой и, порождая их, не уклоняется от этого, успешно завершает и остается безвестным, одевает и пестует мириады вещей...»<sup>211</sup> У Парменида бытие «лежит в оковах», т. е. неподвижно, следовательно, ничего не порождает.

Дао созвучно характеристикам Единого у Парменида, призывавшего не становиться в познании Подлинного Бытия на чувственный путь: «Но отврати свою мысль от сего пути изысканья, да не побудит тебя на него многоопытный навык оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим, и языком ощу-

---

<sup>210</sup> Там же, §22, с.186

<sup>211</sup> Там же, §34, с.191

шать»<sup>212</sup>, оставляя критерием познания только разум. Даосы предлагают использовать для познания не только разум, но и чувства, а сознание рассматривается как нечто целое. Человек как часть мира порожден Дао («В мире нет ничего, в чем бы отсутствовало Дао») (§24), следовательно он обладает качествами Дао, поэтому осознавая себя - постигает Дао.

Восточная философия полагает, что человек изначально способен легко открыть истину в себе, но в результате социализации он привыкает выбирать и с пути Истины переходит на путь мнения:

«Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья.

А затем от того, где люди, лишены знания,

Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая правит

В их груди заплутавшим умом, а они в изумленьи

Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы,

Коими «быть» и «не быть» одним признаются и тем же

И не тем же, но все идет на попятную тотчас.

Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее».

Но отвори свою мысль от сего пути изысканья,

Да не побудит тебя на него многоопытный навык

Оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим,

И языком ощущать».<sup>213</sup> – Предупреждает об опасности вступить на неверный Путь Парменид.

«Дао, которое можно представить, не есть Дао длящееся,

имя, которым его можно назвать, также не есть имя длящееся.

Дао, которое можно представить, имя, которым его можно назвать»,<sup>214</sup> объясняет комментатор (Ван Би), означают не что иное, как особые реалии или ситуации; они касаются только чувственного и конкретного и не могут выразить то-

---

<sup>212</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. - М. 1989. - фр. 7 (1-5), с.296

<sup>213</sup> Парменид. О Природе. // Фрагменты ранних греческих философов. – М. 1989. - фр.6 (3-10), фр.7 (1-5), с.296

<sup>214</sup>Торчинов Е. А.. Даосизм. - Спб., 1998., - с.134

го «постоянства», благодаря которому «длится» реальность. Но здесь нет различия планов, подобного различению становления и бытия, чувственного и умопостигаемого. И именно здесь, как мне кажется, сказывается разница между двумя традициями, китайской и греческой (*чан* означает «постоянное», «длящееся», «обычное», ср. § 52 и 55, а не «вечное», как его часто переводят).

Дао есть и начало и завершение. Нет двух порядков реальности, но есть нижнее и верхнее течение реки. С одной стороны, «источник» (единый, скрытый), с другой – многочисленные русла потока в их множественности и разнообразии.

Манера письма Лао-цзы открывает этот принцип во всей его очевидности. Мы помним о том, что только «вынужденно» («принуждая себя») можно назвать Дао «великим» (§ 25). Но «великое» не противостоит здесь «малому»: Дао не может быть ни большим, ни малым (§ 34), ибо оно ничто; оно проникает даже в то, что не имеет промежутков (см. § 43). Вот почему Лао-цзы продолжает: «Вынужденно я называю его великим; великое, его называют уходящим; уходящее, его называют удаленным, удаленное, его называют возвращающимся».<sup>215</sup>

Единому невозможно придать никакую конкретную форму, ибо оно единственно и неопределенно. «Ни круглое, ни прямое», как сказано в связи с первой гипотезой «Парменида», ибо и то и другое предполагают «составленность из частей и множественность». «Стало быть, у него нет ни фигуры, ни частей, ни формы», продолжает Плотин. «Не стремитесь увидеть его «смертными очами». Не вздумайте поверить, что его можно увидеть так же, как думают люди, не верящие ни во что, кроме чувственных вещей, и отрицающие существование высшей реальности».<sup>216</sup>

«Форма без формы», «образ без особого содержания», говорит о нем и Лао-цзы (§ 14). «Отрицание формы также вписывается в констатацию «невидимо-

---

<sup>215</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000., - §3, с. 10

<sup>216</sup> Плотин. Эннеады. // Фрагменты ранних греческих философов. т.2. - М 1989. - V, 5, 11, с.182

сти»: «То, во что всматриваются, но не видят, называют мимолетным; то, во что вслушиваются, но не слышат, называют тонким; то, чего касаются, но не захватывают, называют разреженным: ни один из трех не может стать объектом исследования, поэтому они смешиваются, дабы создать одно».<sup>217</sup>

Таким образом, имеется невидимое «без вида и без образа», «без звука и без эхо». Будучи таковым, оно ускользает от наших чувств. Но в разных культурах его понимают по-разному. Даже здесь снова видно расхождение между Китаем и Грецией. Ибо невидимое (неслышимое и нечувствуемое) у Лао-цзы, согласно концепции реальности как процесса, показано только по его возвращению в неопределенное. Оно вытекает из поглощения чувственного, из устранения конкретного и – в отличие от греческой мысли – не образует никакого другого, сверхчувственного плана, никакого другого мира, доступного другим «очам». Хотя это невидимое в самом деле находится вне пределов видимого, оно все равно является его продолжением; оно мимолетно, но не принадлежит к некоему умопостигаемому порядку. Если оно и ускользает от схватывания чувствами, то только из-за своей тонкости («разреженности» - сказано в «Дао Дэ цзин»), и это не влечет за собой никакого онтологического разрыва. Хотя оно и превосходит чувственное своей подвижностью, которая, как таковая, тоже бесконечна, оно может «двигаться во всех направлениях» и «сообщаться со всем», ибо не знает преград, свойственных бытию конкретной сущности, все же его живость не поддается гипостазированию. «Невидимое является скорее рассеянной основой видимого, отправляясь от которой это видимое постоянно актуализируется. В нем нет метафизического состава. Поэтому не следует удивляться тому, что в Китае и в Греции по-разному понимали тот способ, каким невидимое заставляет видимое становиться его знаком».<sup>218</sup>

Противоречат ли характеристики Дао у Лао-цзы и Бытия у Парменида? Вчитаемся более пристально в два китайских выражения, процитированных

---

<sup>217</sup> Дао Дэ цзин», (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §14, с. 13

<sup>218</sup> Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии смысла в Китае и Греции. (Пер. Лысенко В.Г.), - М., 1999, - с.251.

вначале: там не сказано, что недифференцированное Дао не обладает формой, а говорится лишь, что оно есть «форма без формы»; не сказано, что оно не имеет никакого чувственного образа, но говорится, что оно есть «образ без особого содержания». Отрицается не сама форма, а то, что у нее внутри; чувственное преодолевается, но без того, чтобы быть отброшенным. Именно эту мысль продолжает Лао-цзы в другом месте, в единственной формуле, которая является весьма значимой для всего этого рассуждения: «великий образ не имеет вида» (§18). Ибо как только форма актуализируется, имеет место разделение, а коль скоро есть разделение, то есть и исключение: это одно, а не другое. Поэтому с того момента, как образ актуализируется, он больше уже не есть великий образ. «Великий» образ, содержащий все образы (как Дао) и проявляющий «дно» вещей, является безвидным образом. И, тем не менее, не становится от этого абстрактным (отсылающим к «другой» реальности). Просто этот образ освободил свою образность от всего того, что в ней могло содержаться случайного и особенного. Посредством того, что в нем есть неопределенного, образ открывается полноте вещей.

Дао, говорит нам Лао-Цзы, таково, что «словно бы ни на что не похоже» (§ 67). Ибо если бы оно было на что-то похоже, оно превратилось бы во что-то конкретное и уже давно стало бы «сокращенным», утратив свое «величие» - в смысле «великого образа». В то же время, текст не говорит, что Дао ни на что не похоже, но говорит, что оно словно бы ни на что не похоже: тем самым признается, что оно заведомо не исключается ни из порядка сходства, ни из порядка чувственности, но что его сходство с другими вещами от нас ускользает, что оно остается «смутным» и «летучим».

Чтобы выразить глубину неопределенности Дао, образ не будет призывать чувственность к конвергенции за его пределами. Он скорее заставит проступить в чувственном бесконечную пустоту, его оживляющую, выразит через индивидуальное над-индивидуальное, в котором оно укоренено, даст прочувствовать через неясное содержащуюся в нем полноту. Вот почему Лао-цзы говорит о ре-

альности в терминах присутствия-отсутствия, в модусе «текучего», «смутного», «сиюминутного». Вместо того, чтобы стремиться передать объект как можно более выпукло (ср. с Парменидом у которого Бытие «подобно прекруглому шару»), сравнение может, напротив, стереть его до неузнаваемости и сделать не-передаваемым:

«Как он обилен! Будто пращур всех существ! Как он глубок!  
Будто он существовал! Он подобен предку бога (богов)!»<sup>219</sup> (§ 4).

Это «будто» здесь указывает на неуверенность, погружает в неразличимое. Точно так же, как о Дао мы «вынужденно» говорим, что оно велико, так же «вынужденно» («принуждая себя») мы пытаемся его обрисовать. Или, скорее, мы его маскируем. Ибо дело идет только о том, чтобы заставить чувственное служить встрече с самим собой, чтобы не репрезентировать, но дерепрезентировать: «Колеблющийся, будто вступает в зимнюю реку, нерешительный, будто боится соседей с четырех сторон»<sup>220</sup> (§ 15).

Образ проработан здесь в направлении, обратном его образной силе: он служит характеристике нехарактеризуемого, выражению в чувственном материале отсутствия чувственных примет. Ибо «нерешительного», «колеблющегося» мудреца, воплощающего Дао, не надо понимать в физическом смысле. Этот образ передает устранение всех конкретных характеристик: о человеке, «колеблющемся» у берега замерзшей реки, объясняет комментатор, нельзя узнать, решиться ли он пуститься в опасный переход или нет, ни одна черта его лица не выдает его чувств; о «нерешительном», на которого нападают с четырех сторон, тоже нельзя знать, в каком направлении он повернется - никакой признак не позволяет предсказать его намерение. Образы, которые следуют далее, того же порядка: «Сдержанный, будто застенчивый гость, растворяющийся, будто начинающий таять лед, сохраняющий [свою подлинность], будто необработанная

---

<sup>219</sup>Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии смысла в Китае и Греции. (Пер. Лысенко В.Г.), - М.,1999, - с.253.

<sup>220</sup> Там же, с.257.



древесина, открытый настежь, как долина и смутный, как взмутненная вода».<sup>221</sup>  
(§ 18).

Указывая на какой-то свой, особый модус неопределенного, каждый из этих образов доводит нас до пределов чувственности, до верховьев и низовьев ее развития: когда образ еще не вполне развернут (гость, необработанная древесина) или же он находится в процессе растворения (лед, который тает, долина, которая открывается), он держит нас далеко от границ видимого, доступного чувствам, там, где конкретное незаметно, где все тает и приходит в состояние гармонии. Образы служат изображению неизобразяемого.

Чтобы выразить в терминах чувственного недифференцированную основу вещей, ничто не подходит лучше, чем понятие «пресности». Ибо «пресность» - это именно та стадия, на которой ни один вкус еще не выявился за счет подавления других, где все вкусы остаются смешанными. С другой стороны, если пресность приводит нас к пределу чувственного, туда где оно приглушается до полной неразличимости, она все равно принадлежит чувственному. «Великий образ» в этом подобен ей: «Когда мы вкушаем Дао, оно пресно и безвкусно, его нельзя видеть, его нельзя слышать, но оно неисчерпаемо».<sup>222</sup> (§ 35).

В этом случае отрицание не касается предиката, как это обычно бывает в греческой традиции, освященной «Парменидом» (это не то, это не то), но того, что соответствует дополнению к глаголу. Однако разница существенна с философской точки зрения. В этом случае активность, на которую указывает глагол, сохраняется, только объект ее устраняется. Это означает, что мудрец, воплощающий Дао, продолжает действовать и вкушать, но он больше не поддается давлению со стороны своего объекта (вместе со всем тем, что этот объект обычно содержит частичного или ограниченного: тем, а не другим занятием, тем, а не другим вкусом). Его действие и его вкушение больше не носят никакого определенного характера, они разворачиваются без того, чтобы что-то од-

---

<sup>221</sup> Там же, с.258.

<sup>222</sup> Дао Дэ цзин, (пер. Ян Хин-Шуна). // Дао: гармония мира. - М. 2000. - §35 , с. 20

но исключало что-то другое. Мудрец не покидает мира опыта и чувства, но в то же время он не дает им связать себя. Так же как, когда стратегу дают совет «отправиться в поход» «при отсутствии похода» (или «засучить рукава при отсутствии рук»), это не значит, что он должен отстраниться от конфликта. Скорее он должен включиться в него, когда тот находится еще на стадии, предшествующей актуализации, пока конфликт еще не обрел неизбежного характера; такое раннее вмешательство позволяет нам действовать без усилия и ограничения. Так же, как и великий образ является образом, освобожденным от конкретной образности, оставаясь при этом образом, или так же, как пресность устраняет проявленность и ограниченность вкуса, оставаясь в пределах чувственности, «действие без действия» мудреца или самого Дао свидетельствует о ее полной реализации, сливающийся с имманентностью.

Каким образом соотносятся «Путь Истины» Парменида и «Путь-Дао» Лао-цзы при столь неоднозначном понимании реальности в Китае и Греции. Как *Αλήθεια* (по-гречески «не-скрываемое») и *Dao* («не-проявленное») приводят нас к одному результату – *Единому* (по-гречески «έν»)? Греческая мысль в лице Парменида, первым противопоставившем бытие становлению имплицитно подразумевает действительность на основе *Бытия* в его полноте, насыщенности и «не-скрываемости», что постулирует его истинность. Даосизм же, напротив, предполагает реальность как нечто пустое и пребывающее в процессе развертывания, становления, и в силу этого никогда открыто не проявленное, как бы не существующее, но и неисчерпаемое, т.е. в своих свойствах обратное «бытийной Истине» Парменида, а, следовательно не может быть «истинным». Каким же образом бытийный «путь Истины» Парменида и не-бытийный «путь-Дао» Лао-цзы приводят к равному результату – к Единому?

Показательным критерием наличия «истинности» в даосизме является термин «фань» 反, подтверждающий «не-бытийную» категорию истинного Дао. Он выражает, прежде всего, идею противоположности, воплощающего антитезу «инь – ян», но также и слитое с ней противоречие, как основной харак-

теристики Дао. На этом основана специфика китайской парадигмы бытийности – небытийности как наличного и отсутствующего, раскрываемой в семантике иероглифов «у» и «ю», которые не привносят собой значение Бытия и Небытия, как их описывает Парменид. Антонимы «ю» и «у» соответствуют не «бытию» и «небытию», а «наличному» и «отсутствующему», сохраняя смысловой оттенок «наличие/отсутствие чего-то и для кого-то. Понятие бытия не включает в себе идеи его выявленности, тогда как понятие наличия ее необходимо подразумевает. Наличие есть не что иное, как самообнаруженность, выявленная данность, что непосредственно сближает китайскую категорию «ю» - 有 с «*Ἀλήθεια*» Парменида. Для даосов все, что не обладает материальной формой, определяется как «у» - 无 (*wu*), выражая только отсутствие конкретных вещей. Именно вполне бытийный характер и «ю» и «у» (равно как пустоты – *сюй* - 虛 и реальности – *ши* - 實) определяет возможность их высшего синтетического единства, именуемого в «Хуайнань-цзы» «хаосом, бесформенным, Единым, Великим единым».<sup>223</sup>

Как упоминалось ранее, у греков для обозначения пустоты использовался термин *τό κενόν*. В китайской философии это пустота не-существования, вписывающаяся в метафизическую перспективу бытия и не-бытия. Такова пустота в буддизме. Из вышесказанного следует, что «не-бытие» Парменида наиболее коррелирует с буддийским «ничто» (*sunya* на санскрите, «*кун*» - 空 (*kong*) по-китайски). Следовательно, «небытие» Парменида не противоречит «у» Лао-цзы, т. к. эти термины обладают разными значениями. «У» есть не небытие, а «не наличное», «не проявленное», что сближает его с греческим – *ψεύδος* т. е. «сокрытым».

---

<sup>223</sup> Померанцева Л.Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы» II в. до н.э.) - М., 1979., - с.11

## **Заключение.**

В ходе рассмотрения данной проблематики мы пришли к выводу, что хотя понимание Истины и Пути к ней различны, связующим звеном между древнегреческими и древнекитайскими философами выступает стремление постичь Истину. Парменид, как и Лао-цзы, искал универсальный путь. Таким путем могло выступать только рациональное познание Истины, которое можно объяснить и передать словами, следовательно, Истина приобретет универсальный характер, станет доступной каждому. В то же время Парменид не отрицает небытие, а постулирует невозможность познания его рационально. То, что «не есть», нельзя описать, объяснить, или рассказать о таком Пути. Для греческого философа Истиной не может являться пустота, ничто, небытие. Напротив, китайский философ Лао-цзы призывает «жить с Дао в стране пустоты» (§31). Учитывая невыразимость Дао исключается возможность словесной передачи Истины, ее рационального познания. «Если бы об этом можно было говорить, каждый рассказал бы своему брату» (§22), подтверждает Чжуан-цзы. Тем не менее, Истина доступна всем, но ее открытие индивидуально.

Китайская философия подчеркивает принципиальную целостность вселенной. Поэтому путь к Истине проходит в ней через осознание единства и взаимосвязи всех вещей, преодоление ощущения своей изолированной индивидуальности и слияние с высшей реальностью. При таком подходе Дао - это единая нерасчлененная, вовлеченная в бесконечное движение реальность, живая и органическая, идеальная и материальная одновременно.

Из различия подходов вытекают различия между греческой философией, представленной в лице Парменида и китайской на примере Лао-цзы. Выделим следующие основные положения философии Парменида, попутно проводя сравнения с философией Дао (см. в скобках):

1) существуют два способа восприятия бытия: первый – «путь Истины», когда «бытие» устанавливается не противоречащим себе мышлением; второй –

«путь мнения», когда о бытии судят на основе чувственного представления, т. е. на основании кажимости. Первый путь, по определению, - истинный, второй - ложный.

2) истинное, подлинное, как непротиворечиво мыслимое, бытие (тогда с точки зрения Парменида Дао не может быть Истинным, как содержащее противоречия у и ю) не содержит в себе никакой примеси своей противоположности - небытия, ибо небытия нет, по определению ( в китайской философии равно существуют проявленное и не проявленное), а следовательно, бытие не может ни возникнуть, ни исчезнуть (в кит фил. наличное - не наличное, не подразумевающее в себе исчезновение), ни измениться (свойство Дао - обратность - *фань*, возвратность, переход в противоположное (то инь то ян)), так как в противном случае в нем должно бы в той или иной степени присутствовать небытие, что невозможно логически. Отсюда следует, что бытие не имеет ни прошлого, ни будущего (следовательно статично, в противовес Дао, символом которого является течение и изменение, некий процесс, движение), но всегда присутствует в вечном настоящем. Оно едино, т. е. однородно (Дао разреженно, «оно есть туманная смесь») и неделимо (у Дао - инь и ян, у и ю), иначе в нем одно не было бы другим и тем самым в нем опять же оказывалось бы небытие. Бытие самотождественно (Дао - *сюань тун* - таинственное Единое), т.е. оно есть только то, что оно есть, а поэтому всегда отграничено от всего иного своей непреодолимой определенностью («лежит в оковах») (сравним с Дао, символом которого являются перемены) и в этом смысле оно ограничено подобно идеальному шару (Дао подобно кругу, который и символизирует круговое движение и вечное возвращение, в этом и есть постоянство Дао, в том, что оно все время меняется).

3) В отношении всего, о чем может идти речь, должно утверждать, что, либо оно есть, либо его нет, а третьего не дано («у ю» - отсутствие наличия, «ю у» - наличие отсутствия). Поэтому становление не может быть мыслимо, иначе было бы мыслимо противоречивое.

4) Истинная мысль о предмете и сам предмет мысли тождественны. При отсутствии такого тождества мысль была бы ложной. Противопоставление Парменидом истины и мнения фактически выливается в фиксацию им коренного различия логического понятия и чувственного представления, которые, согласно Пармениду, несоизмеримы: мыслимое непредставимо, представимое немислимо. Определяющий закон подлинного бытия - закон недопустимости противоречий (Дао, напротив, содержит в себе противоположности (напр. Инь и Ян), но они не противоречат друг другу).

Тем не менее, несмотря на сходство формулировок, можно заметить, что их авторов разделяет нечто более глобальное. Не то, чтобы различались идеи, высказанные ими; но даже если их перспективы кое-где пересекаются, этого не достаточно, чтобы они соответствовали друг другу. Поэтому, то, что у них можно найти внешне сходного, на деле имеет разную направленность, а потому и не служит высказыванию того же самого. Нам представляется случай признать, что даже применительно к такому по видимости общему сюжету, как «путь к Истине», он попадает в невидимую дихотомию, расставленную «силками» китайской мысли.

В греческом мире размышления о Едином обязательно проходят стадию «предикации», даже если ее целью является отрицание у единого каких бы то ни было предикатов и эта предикация осуществляется на основе греческого инструментария категорий (в принципе имеющего аналоги в разных индоевропейских языках; этими категориями выражается гипотеза «Парменида», они же обнаруживаются в основе «Органона» Аристотеля. Более того, поиски Первоединого проходят под знаком обнаружения некой умопостигаемой сущности.

В Китае больше озабочены самим ходом вещей. Только «держа в руках великий образ», то есть отрешившись от стадии произвольных исключений, правитель допускает к себе весь мир и расширяет свой мир.

Поскольку *Дао* - это просто «путь», по которому идут, *Дао* не поддается теоретическим конструкциям - ни онтологическим, ни теологическим. Даже та-

кой философ, как Ван Би, из всех китайских философов наиболее поддавшийся соблазнам спекулятивной мысли (размышлявший о едином, о принципе, возможно, под влиянием иноземного учения – буддизма) остается внутри этой перспективы.

У Лао-цзы образ Дао так же не служит «переносу атрибутов» от низшего порядка к тому, что его превосходит. Для того, чтобы привести нас к недифференцированному, текст «Дао дэ цзина» использует чувственное скорее в том смысле, что делает его нечувственным. Этот образ не пытается осветить реальность, которая его бесконечно превосходит, снизу, но скорее заставляет подспудно почувствовать - по контрасту с «выпуклым» аспектом вещей - измерение пустоты, которое их пересекает и позволяет им действовать. Поэтому великий образ не отсылает ни к какой другой реальности кроме своей собственной; но он дает нам увидеть ее в нас самих, лишенную конкретности, одновременно исключаящей и ограничивающей, такой, в которой неизбежно оказываются замурованными все индивидуальное и частное. Образ этот не дает нам доступа к какой-либо ее ипостаси, к истоку, но освобождает нас от всякого увязания в ней.

Поэтому путь к Истине в Китае и Греции является схожим и различным одновременно. Но главное то, что через себя этот «великий Путь» открывает нам доступ к тому, что развивается спонтанно и дает основание имманентности: к «природе», делая нас Едиными.

Интерес человека к поиску Пути к Истине не угасает на протяжении тысячелетий. Требуя более тщательной проработки, тема «Пути человека к Истине в Даосизме» остается предметом дальнейшего исследования. Планируется расширение сферы изучения проблемы поиска человеком Пути к Истине в Даосизме; обращение к философским направлениям династии Сун, в частности, к творчеству даосской школы «Совершенной Истины» (Цюань Чжэнь); усиление антропологического аспекта исследования – раскрытие образа Совершенного Человека (*шэн жэнь*) в истории Даосизма; новые методы текстологического

анализа Древнекитайской литературы, а также переводы древних философских текстов.

## Список литературы.

### *На русском языке.*

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. - М.: Наука, 1984
2. Барулин В.С. Духовная сущность человека. //Философия: проблемный курс. - М.: ИППК МГУ им. М.В. Ломоносова. 2002.
3. Биbihин. В.В. Мир. - Томск.: Прогресс. 1995.
4. Блюмхен С.И. Дэ и триграммы «И цзина». // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. - М.: Восточная литература РАН. 1998.
5. Буддизм. Четыре благородных Истины. - М.: ЭКСМО-Пресс. 2000.
6. Бхагван Шри Раджниш. Дао – Путь без пути.// Беседы по притчам Лецзы. Т.1, 2. - М.: ИД «Гелиос». 1993.
7. Бхагван Шри Раджниш. Син син мин: книга ни о чем. //Беседы о сутрах Сосана. - М.: ИД «Гелиос». 1994.
8. Бхагван Шри Раджниш. Пустая лодка. //Беседы по высказываниям Чжуан-цзы. - Киев.: София. 1995.
9. Бхагван Шри Раджниш. Когда туфли не жмут.// Беседы по притчам Чжуан-цзы. - Челябинск.: Книга. 1995.
10. Вальверде К. Философская антропология. - М.: Наука. 2001.
11. Васильев Л.С. Проблема цзин тянь. – Китай. Япония.// История и филология. - М.: Мысль. 1961.
12. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. - М.: Мысль. 1970.
13. Васильев Л.С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности.// Дао и Даосизм в Китае. - М.: Мысль. 1982.
14. Васильев Л.С. История религий востока. - М.: Мысль. 1983.



15. Гегель. Сочинения. Т.3. - М.: Логос. 1994.
16. Гиренок Ф.И. Феноменологический человек. //Философия: проблемный курс. - М.: ИППК МГУ им. М.В. Ломоносова. 2002.
17. Григорьева Т.П. Дао и Логос. Место встречи. М.: Наука. 1980.
18. Дао: гармония мира. - М.: ЭКСМО-Пресс. 2000.
19. Дао дэ цзин. Пер. Дубна. - М.: АСТ. 1994.
20. Дао дэ цзин. Книга о пути и силе. Пер. А. Кувшинова. - Новосибирск: Артель. 1992.
21. Дао дэ цзин. Книга о пути и благодати. Пер. И.С. Лисевича. - М.: Мысль. 1994.
22. Дао дэ цзин. Пер. В. Перелешина. - М.: Восточная литература РАН. 1994.
23. Дао дэ цзин. Пер. Ян Хин-Шуна. // Дао: гармония мира. - М.: ЭКСМО-Пресс. 2000.
24. Дао и даосизм в Китае. - М.: Мысль. 1982.
25. Древнекитайская философия. Т.1, 2. - М.: Мысль. 1972, 1973.
26. Древнекитайская философия. // Эпоха Хань. - М.: Наука. 1990.
27. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии смысла в Китае и Греции. Пер. В.Г. Лысенко. - М.: Изд-во Института философии РАН. 1999.
28. Жюльен Ф. Трактат об эффективности. Пер. Б. Крушняк - М.: Университетская книга. 1999.
29. Избранные сутры китайского буддизма. Пер. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солоника, Е.А. Торчинова. - СПб.: Петербургское Востоковедение. 2000.
30. Из истории китайской философии: становления и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). - М.: Мысль. 1978.
31. Ильин В.В. Человек в онтологическом измерении. //Философия: проблемный курс. - М.: ИППК МГУ им. М.В. Ломоносова. 2002.
32. Ильин В.В. Цивилизация: Запад – Восток. //Философия: проблемный курс. - М.: ИППК МГУ им. М.В. Ломоносова. 2002.

- 33.История китайской философии. Пер. В.С. Таскина. - М.: Мысль. 1989.
- 34.История Китая с древнейших времен до наших дней. - М.: Мысль. 1974.
- 35.И цзин – Чжоу И. Система Перемен – Циклические Перемены. Пер. Б.Б. Виноградского. - М.: Университетская книга. 1999.
- 36.Капра Ф. Дао физики. – М.: ИД «Гелиос». 1994.
- 37.Карапетьянц А.М. Формирование системы канонов в Китае.// Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и в средние века. - М.: Наука. 1981.
- 38.Карапетьянц А.М. «Чунь цю» и древнекитайский «историографический» ритуал.// Этика и ритуал в традиционном Китае. - М.: Наука. 1988.
- 39.Китайская философия. Энциклопедический словарь. - М.: Мысль. 1994.
- 40.Кобзев А. И. Ван Янмин и даосизм. // Дао и даосизм в Китае. - М.: Мысль. 1982.
- 41.Кобзев А. И. Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина).// Проблема человека в традиционных китайских учениях. - М.: Мысль. 1983.
- 42.Кобзев А. И. Происхождение и смысл «Великого предела».// XXXI НКОГК. - М.: МФТИ. 2001.
- 43.Кобзев А.И. «У»: Китайская философия. Энциклопедический словарь. - М.: Наука. 1994.
- 44.Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. - М.: Восточная литература РАН. 1994.
- 45.Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. – М.: Восточная литература РАН. 2002.
- 46.Лао-цзы. Книга о пути и благодати (Дао дэ цзин). Пер. И.С. Лисевича. - М.: Восточная литература РАН. 1994.
- 47.Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. Пер. с французского А.В. Парибка. - СПб., 1998.
- 48.Ле – цзы. Пер. Позднеевой Л.// Дао: гармония мира. - М.: ЭКСМО-

- Пресс. 2000.
49. Лосев А.Ф. Гомер. - М.: Мысль. 1960.
  50. Лосев А.Ф. История античной эстетики. - М.: Наука. 1980.
  51. Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. - СПб.: Литература. 1993.
  52. Лукьянов А. Е. Истоки Дао (древнекитайский миф). - М.: Мысль. 1992.
  53. Лукьянов А. Е. Дао «Книги Перемен». - М.: АСТ. 1993.
  54. Лукьянов А. Е.. Начало древнекитайской философии (И цзин, Дао дэ цзин, Лунь юй). - М.: Восточная литература РАН. 1994.
  55. Лукьянов А. Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. - М.: Восточная литература РАН. 2000.
  56. Лурье С.Я. Демокрит. - Л.: Наука. 1970.
  57. Люйши Чуньцю. Весны и осени господина Люя. Пер. Г.А. Ткаченко. - М.: Мысль. 2001.
  58. Малявин В.В. Молния в сердце. - М.: Наталис. 1997.
  59. Малявин В.В. Китайская цивилизация. - М.: АСТ. 2000.
  60. Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. - М.: АСТ. 2000
  61. Маслов А.А. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цина». - М.: Три Л. 1996.
  62. Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй». - М.: Восточная литература РАН. 1998.
  63. Платон. Диалоги. - М.: Наука. 2000.
  64. Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI – IV в.в. до н.э.).- М.: Наука. 1967.
  65. Померанцева Л.Е. Поздние Даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнань-цзы» – II в. до н.э.) - М.: Мысль. 1979.
  66. Проблема человека в традиционных китайских учениях. - М.: Мысль. 1983.
  67. Проблема человека в современной философии. - М.: Наука. 1999.

- 68.Религии Китая. Хрестоматия. Сост. Е.А. Торчинов. СПб.: Фолио. 2001.
- 69.Рубин А.В. Личность и власть в древнем Китае. - М.: Логос. 1999.
- 70.Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов.- М.: Мысль. 1976.
- 71.Степанянц М.Т. Восточная философия. - М.: Восточная литература РАН. 1997.
- 72.Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. // Буддизм. Четыре благородных истины.- М.: ЭКСМО-Пресс. 2000.
- 73.Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. Т.1-7. - М.: Мысль. 1996.
- 74.Торубарова Т.В. Метафизика антропоцентрической свободы (от Декарта к Канту). – Курск.: Изд-во КГПИ. 1994
- 75.Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. – СПб.: «Наука», 1999.
- 76.Торубарова Т.В., Сергеев К.А., Толстенко А.М. История Античной философии. // Методическое пособие в двух частях. – СПб.: Изд-во СПбГУ. 1998.
- 77.Торчинов Е. А.. Учение Гэ Хуна о Дао: человек и природа. // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М.: Изд-во МГУ. 1983.
- 78.Торчинов Е. А.. Даосизм. - СПб.: Лань. 1998.
- 79.Торчинов Е. А.. Даосизм. // «Гуань Инь-цзы».Спб.: Лань. 1998.
- 80.Торчинов Е. А.. Даосизм. // «Иньфу-цзын».Спб.: Лань. 1998.
- 81.Торчинов Е. А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного // М. Хайдеггер и Даосизм.// Религия и традиционная культура. - СПб.: Издательство ГМИР. 2000.
- 82.Торчинов Е.А. Категория «вещь» (у) в религиозно-философской мысли китайской культуры.// Религия в историко-культурном контексте. – СПб.: Изд-во СПбГУ. 1998.
- 83.Трактат Желтого Императора о внутреннем. Пер. Б.Б. Виноградского. - М.: Восточная литература РАН. 1996.

- 84.Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. - М.: Мысль. 1976.
- 85.Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1, 2. - М.: Наука. 1989.
- 86.Фром Э. Человеческая ситуация. - М.: Прогресс. 1995.
- 87.Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. - СПб.: Петербургское Востоковедение. 1998.
- 88.Хайдеггер. Бытие и время. - М.: Республика. 1993.
- 89.Хайдеггер М. Введение в метафизику. - СПб.: Фолио. 1998.
- 90.Хайдеггер М. Вещь. - М.: Медиум. 1993.
- 91.Хайдеггер М. Искусство и пространство.- М. Республика. 1993.
- 92.Чжан Бодуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Пер. Е.А. Торчинова. - СПб.: Петербургское Востоковедение. 1994.
- 93.Чжуан – цзы. Пер. Кучеры С.// Дао: гармония мира. - М.: ЭКСМО-Пресс. 2000.
- 94.Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. В. В. Малявина. - М.: АСТ. 2002
- 95.Чжуан-цзы. Пер. Позднеевой Л. // Дао: гармония мира. - М.: ЭКСМО-Пресс. 2000.
- 96.Чэнь Кайго, Чжэнь Шуньчао. Восхождение к Великому Дао. Пер. В.В. Малявина. - М.: АСТ. 2002.
- 97.Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга Перемен».- М.: Восточная литература РАН. 1997.
- 98.Щуцкий Ю.К. Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы.// От магической силы дэ к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. - М.: Восточная литература РАН.1998.
- 99.Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Ренессанс. 1991.

*На западноевропейских языках.*

100. Allinson, R. «On the Origin of the Relativistic Thesis for Interpretations of the Chuang-tzu» *Han Hsüe Yen Chiu* v. n. 1988.
101. Allinson, R. «On the Question of Relativism in the Chuang-tzu» *Philosophy East and West* v. 39 n. 1. 1989.
102. Alt, Wayne «Logic and Language in the Chuang-tzu» *Asian Philosophy* v. 1 n. 1. 1991.
103. Ames, Roger and Hall, David. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press. 1987.
104. Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. New York: Oxford University Press. 1995.
105. Birdwhistell, Anne D. «Knowledge Heard and Seen: The Attempt in Early Chinese Philosophy to Analyze Experiential Knowledge» *Journal of Chinese Philosophy* v. 11 n. 1. 1984.
106. Blackburn, Simon. *Spreading The Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press. 1984.
107. Brandom, Robert B. *Making it Explicit*. Cambridge: Harvard University Press. 1994.
108. Chang Chung-yuan. *Tao: A New Way of Thinking*. N.Y., 1975.
109. Chinn, Ewing Y. «Zhuangzi and relativistic scepticism.» *Asian Philosophy* v. 7 n. 3. 1997.
110. Chinn, Ewing Y. «The Natural Equality of All Things» *Journal of Chinese Philosophy* v. 25 n. 4. 1998.
111. Cook, Scott «Zhuang Zi and his carving of the Confucian ox». *Philosophy East and West* v. 47 n. 4. 1997.
112. Eno, Robert. *The Confucian Creation of Heaven*. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1990.
113. Eno, Robert. «Cook Ding's Dao and the Limits of Philosophy» In Kjellberg Paul and Ivanhoe Philip J, ed. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics*

- in the Zhuangzi. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1996.
114. Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press. 1986.
115. Graham, Angus. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong and London: Chinese University Press. 1978.
116. Graham, Angus. *Chuang tzu: The Inner Chapters*. London: Allen & Unwin. 1981.
117. Graham, Angus. «Review of Language and Logic in Ancient China» *Harvard Journal of Asian Studies* v. 45 n. 2. 1985.
118. Graham, Angus. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany: State University of New York Press. 1990.
119. Grandy, Richard. «Reference Meaning and Belief» *Journal of Philosophy* v. n. 1973.
120. Hansen, Chad. «A Tao of Tao in Chuang Tzu». In Mair, Victor, ed. *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Honolulu: University of Hawaii Press. 1983.
121. Hansen, Chad. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1983.
122. Hansen, Chad. «Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth',» *Journal of Asian Studies*, 1985.
123. Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. New York: Oxford University Press. 1992.
124. *Heidegger and Asian Thought*. Ed. By Graham Parkes. Honolulu, 1987.
125. *Heidegger. M. Parmenides*. By Indiana University Press. 1992.
126. Henricks, Robert G. *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. Ballantine Books. NY.1989
127. Hollis, Martin and Steven Lukes ed. *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell. 1982.

128. Ivanhoe, Philip J. «Zhuangzi's Conversion Experience» *Journal of Chinese Religions* v. 19. 1991.
129. Ivanhoe, Philip J. «Skepticism, Skill and the Ineffable Tao» *Journal of the American Academy of Religion* v. 61 n. 4. 1993.
130. Ivanhoe, Philip J. «Was Zhuangzi a Relativist?» In Kjellberg Paul and Ivanhoe Philip J, ed. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1996.
131. Kjellberg Paul and Ivanhoe Philip J ed. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1996.
132. Kjellberg, Paul *Skepticism, Truth and the Good Life: A Comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus*. 1994.
133. Kjellberg, Paul. *Sextus Empiricus, Zhuangzi and Xunzi on «Why be Skeptical»*. In Kjellberg Paul and Ivanhoe Philip J, ed. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1996.
134. Kohn, Livia. *Taoist Mystical Philosophy: the Scripture of Western Ascension*. Princeton University Press. Princeton. New Jersey. 1991
135. Kohn, Livia. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton University Press. Princeton. New Jersey. 1992
136. Kohn, Livia. *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Center for Chinese Studies, the University of Michigan, Ann Arbor. 1992
137. Kohn, Livia. *The Taoist Experience. An Anthology*. State University of New York Press. 1993
138. Kohn, Livia. *Lao – Tzu and Tao–Te-Ching*. Princeton University Press. Princeton. New Jersey. 1998.
139. Kohn, Livia. *Daoism and Chinese Culture*. Center for Chinese Studies, the University of Michigan, Ann Arbor. 2001.



140. Kohn, Livia. *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual*. State University of New York Press. 2002.
141. Kohn, Livia. *Cosmos and Community: the Ethical Dimension of Daoism*. State University of New York Press. 2004.
142. Lukes, Stephen. «Relativism in Its Place». In Hollis, Martin and Steven Lukes, ed. *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell. 1982.
143. Maspero, Henri. *Le Taoisme et les religions chinoises*. Paris: Gallimard. 1971.
144. Miller, Richard W. *The Norms of Reason*. *Philosophical Review* v. 105 n. 2. 1996.
145. Nivison, David. *Hsun Tzu and Chuang Tzu*. In Rosemont, Henry, Jr., ed. *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to A. C. Graham*. La Salle, IL: Open Court. 1991.
146. Pfister, Lauren. *Clues to the life and academic Achievements of one of the most Famous Nineteenth Century European Sinologists*. *Journal of the Hong Kong British Royal Asiatic Society* v. 30. 1991.
147. Pfister, Lauren. *New Dimensions in the Study of the Works of James Legge (1815-1897): Part I & II*. *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 1991.
148. *Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosophy*. Ed. by A.T. Tymieniecka. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1984.
149. Quine, W. V. O. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press. 1960.
150. Raphels, Lisa. «Skeptical Strategies in the Zhuangzi and Theaetetus». In Kjellberg Paul and Ivanhoe Philip J, ed. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1996.
151. Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford University Press. Stanford, California. 1997
152. Saso, Michael. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman: Washington State University Press. 1972.

153. Saso, Michael. *Chuang-lin Hsu Tao-tsang (Taoist Encyclopedia)*, Taipei: Chengwen Press, 1975.
154. Saso, Michael. *Buddhist & Taoist Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press. 1977.
155. Saso, Michael. «Chinese Religions; Mysticism». in *World Religions*, London. 1985.
156. Saso, Michael. *Blue Dragon, White Tiger*, Honolulu: University of Hawaii Press. 1990.
157. Schwartz, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press. 1985.
158. Schwitzgebel, Eric. «Zhuangzi's Attitude toward Language and His Skepticism». In Kjellberg Paul and Ivanhoe Philip J, ed. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1996.
159. Stambaugh J. *Heidegger, Taoism and Question of Metaphysics. Heidegger and Asian Thought*. Honolulu, 1987.
160. Tsai Chih Chung. *The Dao of Zhuangzi*. Garden City, NY: Anchor Books (Doubleday and Co.). 1997.
161. Van Norden, Bryan V. «Competing interpretations of the Inner Chapters of the 'Zhuangzi.'» *Philosophy East and West* v. 46 n. 2 p. 1996.
162. Wong, David. «Taoism and the Problem of Equal Respect» *Journal of Chinese Philosophy* v. 11. 1984.
163. Yearley, Lee. «Zhuangzi's Understanding of Skillfulness and the Ultimate Spiritual State» in Kjellberg Paul and Ivanhoe Philip J, ed. *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*. Buffalo: SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. 1996.

*На китайском языке.*

164. Бань Гу, Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1964.
165. Ван Мин. Баопу-цзы нэйпянь цзяоши (Критическое и комментированное издание «Баопу-цзы»). Пекин, 1980.
166. Ван Чунъян. Чунъян ли цзяо ши у лунь (Пятнадцать статей, устанавливающих учение Ван Чунъяна)—Дао цзан (Даосский канон), т. 989, раздел «Чжэн и» («Истинного единства»). Шанхай, 1925—1926.
167. Гаи Хэн. Лао-цзы чжэн гу (Правильное разъяснение «Лао-цзы»). Пекин, 1959.
168. Го Сян. Чжуан-цзы сюй (Предисловие к «Чжуан-цзы»).— Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»), т. 1. Пекин, 1985.
169. Гуань Инь-цзы.— Сыбу бэйяо (Корпус основных сочинений по четырем разделам), т. 152. Шанхай, 1936.
170. Гэ Хун. Баопу-цзы.— Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 8. Шанхай, 1954.
171. Да дао по и чжи чжи. Иньфу цзин цянъ цзе (Правильные указания, разрушающие сомнение относительно Великого Дао. Смирненное разъяснение «Книги о единении сокрытого»). Тайбэй, 1965.
172. Дун юань шэнь чжоу цзин (Книга заклинаний вместилища глубочайшего духа). —Дао цзан (Даосский канон), т. 170. Шанхай, 1925—1926.
173. Жао Цзунъи. «Лао-цзы сян эр» чжуцзяо (Комментированное издание «Лао-цзы сян эр»). Сянган, 1956.
174. Лао-цзы чжу. Дао-дэ цзин (Комментарий к Лао-цзы. Дао-дэ цзин) — Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 3. Шанхай, 1954.
175. Лао-цзюнь бяньхуа у цзи цзин («Книга о беспредельных превращениях Лао-цзюня»).— Дао цзан (Даосский канон), т. 562. Шанхай, 1925—1926.
176. Ле-цзы чжу («Ле-цзы» с комментарием).— Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 3. Шанхай, 1954.

177. Ли Даочунь. Цзяо вай мин янь (Ясные слова вне учения).— Сюй Тяньши. Даоцзя яншэн сюе гай яо (Сущность даосского учения о питании жизни). Тайбэй, 1971.
178. Лунь юй чжэн и (Истинный смысл «Бесед и суждений») — Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 1. Шанхай, 1954.
179. Сыма Цянь. Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием; издание и комментарии Такикава Сигэн), т. 1—10. Пекин, 1955.
180. Сюй Шэнь. Шовэнь цзе цзы чжу («Разъяснение иероглифов простых и сложных» с комментарием). Шанхай, 1986.
181. Хань Фэй-цзы. — Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 6. Шанхай, 1954.
182. Хуайнань-цзы. — Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 7. Шанхай, 1954.
183. Цзочжуань. Чунь-цю сань чжуань (Летопись «Цзочжуань». Три летописных комментария к «Веснам и осеням»). — Сышу. Уцзин (Четверокнижие. Пятикнижие), т. 3. Шанхай, 1936,
184. Цзун-ми. Юань жэнь лунь (Об истоках человека) — Тайсё синёу дайдокё (Трипитака годов Тайсё), т. 45. Токио, 1968.
185. Чжан Бодуань. У чжэнь пянь чжэн и (Правильный смысл «Глав о прозрении истины»). Тайбэй, 1965.
186. Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы») — Чжуцзы цзичэн (Корпус философской классики), т. 3. Шанхай, 1954.
187. Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»), т. 1. Пекин, 1985.
188. Чжэн и фа вэнь тянь ши цзяо цзекэ цзин (Книга кодексов обетов учения Небесных наставников в письменах закона традиции истинного единства) — Дао цзан (Даосский канон), т. 563. Шанхай, 1925—1926.

189. Чжэн и тяньши гао Чжао Шэн коу цзлбэ (Устное наставление Небесного наставника традиции истинного единства, сообщенные Чжао Шэну)— Дао цзан (Даосский канон), т. 1003. Шанхай, 1925—1926.
190. Юньци ци цянь (Семь грамот из облачного хранилища).— Дао цзан (Даосский канон), т. 677—702. Шанхай, 1925—1926.
191. Ян Боцзюнь. Ле-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Ле-цзы»). Шанхай, 1958.