



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РАН



ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ОБЩЕСТВО ТАЙЦЗИ

КУРС ЛЕКЦИЙ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ РАБОТ
ПО ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КИТАЯ

А.Е. ЛУКЬЯНОВ

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Часть II. Философия даосизма

Лао-цзы

Ян Чжу

Ле-цзы

Чжуан-цзы

中
國
精
神
文
化
之
研
究

МОСКВА
ИДВ РАН
2015

УДК (008) (510)

ББК 71 (5Кит)

Л84

Рекомендовано к публикации Ученым советом ИДВ РАН

Выражаем глубокую благодарность
Посольству Китайской Народной Республики в Российской Федерации
за поддержку в научной подготовке и помощь в издании книги

*Проект «Философия и культура Китая»
Руководитель проекта директор ИДВ РАН
академик РАН М.Л. Титаренко*

Л84 Лукьянов А.Е.
ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. КУРС ЛЕКЦИЙ. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН 2015. — 546 с.: ил. — (Курс лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая)

ISBN 978-5-905379-73-4

Вторая часть авторского Курса лекций «Древнекитайская философия» посвящена философии даосизма, представленной воззрениями Лао-цзы, Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI—III вв. до н.э.). Лекционный материал включает четыре лекции, отражающие движение философской мысли от «первой философии» Лао-цзы к синтетической философии Чжуан-цзы. В сфере внимания критерии даосской философии, даосское определение человека, типология философствующих субъектов, первый даосский термин и понятие архетипа, даосское концептуальное единство и различия *дао-дэ*, явление историко-философского сознания, принцип «сяокан — датун» в философии истории и истории Китая.

Лекции снабжены полным («Дао дэ цзин») и фрагментарными переводами оригинальных источников, словарём терминов и списком литературы.

УДК (008) (510)

ББК 71 (5Кит)

Л84

ISBN 978-5-905379-73-4

© ИДВ РАН, 2015
© А.Е. Лукьянов, 2015



Содержание

Предварительные замечания.....	4
Лекция 1. Философия Лао-цзы	5
Хрестоматия.....	174
Лекция 2. Философия Ян Чжу.....	211
Хрестоматия.....	269
Лекция 3. Философия Ле-цзы	287
Хрестоматия.....	383
Лекция 4. Философия Чжуан-цзы.....	417
Хрестоматия.....	502
Словарь терминов.....	525
Литература.....	535
Summary.....	541
内容提要.....	544

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Часть II «Курса лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая» включает четыре лекции по даосской философии, представленной воззрениями Лао-цзы, Ян Чжу, Ле-цзы и Чжуан-цзы. Философскому трактату «Хуайнань-цзы» («Философы их Хуайнани»), вследствие энциклопедического характера этого письменного памятника, будет посвящена специальная лекция после лекционного курса Часть III. Конфуцианская философия.

Лекции выпускаются в одном томе, Литература и Словарь терминов даются общим списком ко всем лекциям, хрестоматийные материалы — к каждой лекции в отдельности. Вошедшие в Хрестоматию авторские переводы трактата «Дао дэ цзин» и фрагменты из «Ян Чжу» (глава из «Ле-цзы»), «Ле-цзы», «Чжуан-цзы» выполнены по изданию: Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т.3. Шанхай, 1986. Ссылки на источники и научную литературу даются внутри текста лекций с указанием необходимых библиографических координат, полные библиографические данные источников и научных произведений приводятся в разделе Литература. В процессе изложения лекционного материала некоторые фрагменты источников повторяются по причине идейного синкретизма этих фрагментов, требующего расстановки смысловых акцентов.

ЛЕКЦИЯ 1.

ФИЛОСОФИЯ ЛАО-ЦЗЫ





ПЛАН ЛЕКЦИИ

Введение	8
§1. Критерии философской идентификации даосизма	22
§2. Даоская философия, автор «Дао дэ цзина», школа и философы-бродяги	38
§3. «Дао дэ цзин» как философский трактат	50
§4. Архетип «пяти постоянств»	66
§5. Творение системы категорий	70
§6. Космогония	82
§7. Философская речь: универсалии и имена	109
§8. Знание и незнание. Развитие философии на собственной мыслительной основе	121
§9. «Мифологизмы» и древность как сила правды	128
§10. Ненасилие – принцип действия государственных институтов (правитель, суд, армия)	134
§11. Совершенномудрый человек и учёный муж – субъекты «деяния недеяния»	154
§12. Лао-цзы как историк философии	164
Выводы	171
Хрестоматия	174

ВВЕДЕНИЕ

Предшествующие результаты

В Части I лекционного курса «Становление китайской философии» мы пришли к следующим основным результатам.

1. Китайская философия есть реставрация гармонии культуры *дао* (*дао-дэ*) на основе её структурно-функционального архетипа (本源 *běn yuán*/бэнь юань; 本形 *běn xíng*/бэнь син).
2. Представлен архетип культуры дао в трёх согласованных ипостасях:

а) 五行 (wǔ xíng/y син) — физическая ипостась «пяти-и-пяти стихий» (дерево, огонь, земля, металл, вода):

五行 *wǔ xíng/y син*: 木 *mù*, 火 *huǒ*, 土 *tǔ*, 金 *jīn*, 水 *shuǐ*;

б) 五常 (wǔ cháng/y чан) — духовная ипостась «пяти-и-пяти постоянств» (добродетель, человеколюбие, справедливость, ритуал, доверие):

五常 *wǔ cháng/y чан*: 德 *dé/дэ*, 仁 *rén/жэнь*, 義 *yì/и*, 禮 *lǐ/ли*, 信 *xìn/синь* (второй вариант: 德 *dé/дэ*, 仁 *rén/жэнь*, 義 *yì/и*, 順 *shùn/шунь*, 信 *xìn/синь*);

в) 五數 (wǔ shù/y шу) мыслительная ипостась «пяти-и-пяти чисел» (пять нечётных {янских или небесных} чисел и пять чётных {иньских или земных} чисел — 1, 3, 5, 7, 9/2, 4, 6, 8, 10):

五數 *wǔ shù/y шу*:

нечётные (янские) числа или небесные числа (天數 *tiān shù/тянь шу*): 一 *yī*, 三 *sān*, 五 *wǔ*, 七 *qī*, 九 *jiǔ*;

чётные (иньские) числа или земные числа (地數 *dì shù/ди шу*): 二 *èr*, 四 *sì*, 六 *liù*, 八 *bā*, 十 *shí*.

3. Определена ценностная задача философии – создание/вращивание Человека срединной гармонии (срединного Человека – 中人 zhōng rén/чжун, гармоничного Человека – 和人 hé rén/хэ жэнь).
4. Конкретизированы субъекты, приводящие в действие архетип *дао* по направлению к философскому самосознанию:
 - а) теологизированный (обожествлённый) природный субъект – космос (Первопредок, прародитель мира сущего – вещей и людей, выступает под именем Неба – 天 tiān/тянь; в *инь-ян*ской паре – под именем Небо-Земля – 天地 tiān-dì/тянь ди);
 - б) природно-человеческий субъект – совокупность родовых групп, дифференцированная по горизонтально-вертикальной системе архетипа *дао*: пять родовых групп по горизонтали и три/пять родовых групп по вертикали;
 - в) человеческий доисторический субъект или субъект глубокости древности («переходный» субъект как в перспективном направлении к философии, так и в ретроспективном направлении к мифу) – союз совершенномудрых/духовных людей (聖人 shèng rén/шэн жэнь), дифференцированный по горизонтально-вертикальной системе архетипа *дао*;
 - г) человеческий исторический субъект – философ (好學 hào xué/хао сюэ) и философская школа (好學家 hào xué jiā/хао сюэ цзя) {школа включает две составляющие: место, оборудованное по ландшафтнoй модели архетипа *дао* (гора-вода); состав, структурированный по пятичастной модели архетипа *дао* (например, пять-и-пять *инь-ян*ских совершенномудрых людей)}.
5. Раскрыты способы реставрации гармонии культуры *дао*:
 - а) спонтанная (самодеятельная 自然 zìrán/цзыжань) гармонизация природного мира – само-пение (自歌 zìgē/цзыгэ), само-танцевание (自舞 zìwǔ/цзыу), само-ритмизация (自鼓 zìgǔ/цзыгу) мириад вещей (иллюстрация на темной птице Фэн-Хуан);

б) социализованные (цивилизационные) способы реставрации гармонии культуры *дао* в человеческой общности — поэтическое слово (詩 *shī*/ши), ритуальный танец (禮 *lǐ*/ли) и музыка (樂 *yuè*/юэ) {子曰:「興於詩。立於禮。成於樂。」 - Учитель сказал: «Начинай со стихов, утверждайся в ритуале и завершай музыкой» [Лунь юй, VIII, 8]}.

6. Обозначены философские направления, каждое со своим определением философии и идеалом философского субъекта:

а) даосизм определяет философию как «отрицание учения» (絕學 *jué xué*/цзюэ сюэ); идеальный размышляющий и действующий субъект — совершенномудрый человек (聖人 *shèng rén*/шэн жэнь): «неразмышляющий» и «недействующий» (или «действующий без борьбы») в относительных измерениях обывательского мира (недоступен пониманию обывателя) и он же размышляющий и действующий в абсолютных измерениях космического мира (мыслит вместе с космосом);

б) конфуцианство определяет философию как «любовь к учению» (好學 *hào xué*/хао сюэ), идеальный размышляющий и действующий субъект — благородный/благонравный муж (君子 *jūnzǐ*/цзюньцзы; сын првителя);

в) ицзинистика не даёт определения философии в слове, так как собственно ицзинистика представляет собой графическую спираль 64-х гексаграмм, её слово не вызвученно изнутри графических символов, а извне к ним приложены высказывания, которые превращены в гадательные «афоризмы». Следовательно, и определение, если оно в них и содержится, будет, вероятно, только угаданным, и таких определений может быть несколько. Максимум на что пока здесь можно рассчитывать — определение философии посредством символа *инь-ян* ☯, соединяющего в себе даоское *цзюэ сюэ* и конфуцианское *хао сюэ*. Идеальный субъект тоже непосредственно не определён. Можно предполагать, что

он скрывается за тем же *инь-янским* символом и имеет значение зародыша или младенца, объединяющего даосского совершенномудрого человека и конфуцианского благородного мужа, на что и указывает приложение «Сицы чжуань». Или, с другой стороны, философ в символизации младенца на правах сына-дочери имеет свойство примыкания к отцу (конфуцианство) и матери (даосизм), воспроизводя в мировоззрении онтологический принцип генезисного формирования физического (материального), духовного (среднего между материальным и идеальным) и мыслительного (идеального) мира. Отец и сын, мать и дочь — это только две пары, с разных сторон символизирующие одну и ту же мифологическую, а ещё глубже — энергичную (*инь-ян*) протогоническую диаду, снимающую свои противоположности в неопределенности невыразимого и неоощаемого первоединого.

Поскольку интуиция этого первоединого и исторически, и логически ретроспективно выходит за рамки рассудочного сознания, то философия приобретает аксиому рождения мира без обязательной экспликации мотивов творения. Причём первоначалом может выступать любая составляющая (элемент) архетипа *дао*. Об этом хорошо сказано в трактате «Чжун юн», где таким началом «неожиданно» выступает, например, духовное качество искренности (誠 *chéng*/чэн):

«Искренность — начало и конец вещей, без искренности нет вещей... Искренность — это не только самостоятельное созидание себя, это то, посредством чего создаются вещи... Будучи широко-щедрой, [искренность] — чета Земле, будучи высоко-светлой — чета Небу... Будучи таковой, [она] не проявляется, но упорядочивает, не движется, но вызывает изменения, не деяет, но созидает. Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: „Поскольку оно по природе

недвойственно, то порождение им вещей непостижимо“» [Чжун юн. §25, 26].

7. Философское действие есть игра, продолжающая игру младенца/дитяти (子 zǐ/цзы), генетически уходящего глубже Первопредка — родоначальника генеалогий людей и вещей. Этот младенец являет собой предсуществующий (似或存 sì huò cún/сы хо цунь) образ (象 xiàng/сян), стоящий между вселенскими энергиями *инь-ян* и родовыми тотемами (帝 dì/ди): «И... вот он чистейший, подобный существующему! Я не ведаю, чьё это дитя. [Он] Образ, предшествующий Первопредку» [Дао дэ цзин. §4]. Попробуй этот дитяти ошибись в игре с вселенскими энергиями *инь-ян*, и мир содрогнется от дисгармонии и будет настраиваться на новый лад.

Однако, младенец не может ошибиться, так как не располагает ни свободой, ни не-свободой. В генеалогиях первопредков его посылы — энергийные игровые импульсы *инь-ян* — претерпят длительную синтезацию и много превращений, пока в результате мутации не появится человек. А вот он-то, сорвавшись с круга рождения и попирая природу (自然 zìrán/цзыжань — то, что должно быть согласно спонтанной необходимости) своей анархической свободой (自由 zì yóu/цзы ю — исходя из себя), подменит игру младенца во вселенские энергии *инь-ян* социальной игрой в искусственные *инь-ян* и вместо рождения вещей/существ (生物 shēng wù/шэн у) начнёт технически творить предметы (作器 zuò qì/цзо ци). Эта техно-экономическая демиургия будет анархической, как бы её ни стремились онаучить избранники прогресса.

Подлинные мудрецы попытаются укротить хаос. Даосисты, реставрируя гармонию Дао, теоретически пойдут вспять по генеалогиям Первопредков (по генеалогиям естества) вплоть до вселенско-космического младенца (предсуществующего образа — 象 xiàng/сян). На этом пути их сознание в обратном порядке повторит все *инь-янские* органические метаморфозы младенца-образа

и выработает принцип управления-лечения (治 zhì/чжи) Поднебесной: возвращение (反 fǎn/фань) Поднебесной к младенческому (嬰兒 yīng ér/ин эр) состоянию и последующему спонтанному её росту. В процессе этого даосисты создадут и собственный словарь эмбриональных образов и понятий с эмбриональными же наименованиями. С изобретателями (псевдоизобретателями в сравнении с естеством) даосисты обойдутся весьма сурово. Лао-цзы во имя спасения людей/существ (人物 rénwù/жэнь у) не найдет ничего лучшего, как удавить техноморфистов:

Дао постоянное недеяет и не недеяет.
Если князья и цари смогут блюсти его,
то мириады вещей будут сами собой развиваться (自化 zì huà/цзы хуа).

[Но если кто-либо] наравне с развитием
вдруг возжелает ещё и мастерить (作 zuò/цзо),
я обуздаю того безымянным духовным естеством (樸 pǔ).
Само же безымянное духовное естество по-прежнему
останется бесстрастным.

[Его] бесстрастие приведет к покою и Поднебесная
сама собою утвердится [§37] (здесь и далее при ссылках
на «Дао дэ цзин» в квадратных скобках указывается только номер чжана/параграфа).

Конфуцианцы пойдут по пути, зеркальному даоскому. Они историзируют генеалогии Первопредков и продлят генеалогии в будущее вплоть до рождения совершенного человека (聖人 shèng rén/шэн жэнь), хотя бы и «через сто поколений». В противовес техноморфистам именно первопредки введут все основные изобретения, но только на основе архетипических констант *инь-ян*. Таковыми выступят гексаграммы «И цзина» («Канона перемен»):

Хуанди, Яо, Шунь правили Поднебесной, свесив полы одежды (образ совершенного правления — А. Л.). Видимо,

[они] взяли образец из [гексаграмм] Цянь и Кунь (*Творчество и Исполнение*, №1,2).

[Они] выдолбили дерево – сделали лодку, обтесали ветви – сделали вёсла. Лодки и вёсла были удобны для переправы по воде, [люди нагружали лодки товаром,] уплывали далеко [торговать] и тем самым извлекали пользу для Поднебесной. Видимо, [Хуанди, Яо и Шунь] взяли образец из [гексаграммы] Хуань (*Раздробление*, №59).

[Они] впрягли быков в повозки, запрягли коней в экипажи, [люди] стали возить грузы в далёкие окраины, и тем самым извлекали пользу для Поднебесной. Видимо, [Хуанди, Яо и Шунь] взяли образец из [гексаграммы] Суй (*Последование*, №17) [Сицы чжуань. Б, 2].

Соответственно историческому движению в будущее конфуцианцы создадут свой словарь образов и понятий с требованием «выправления имён» (正名 zhèng míng/чжэн мин). Во избежание же трагических последствий волевых устремлений человека и во благо взращивания настоящего Человека Конфуций прибегнет к философии (好学 hàoxué/хаосюэ), ведущей к мудрому знанию:

Любить человеколюбие и не любить учиться (не философствовать) –

порок в том, что это ведёт к тупости.

Любить знание и не любить учиться –

порок в том, что это ведёт к нерешительности.

Любить доверие и не любить учиться –

порок в том, что это ведёт к пагубе.

Любить прямоту и не любить учиться –

порок в том, что это ведёт к грубости.

Любить храбрость и не любить учиться –

порок в том, что это ведёт к смутьянству.

Любить твёрдость и не любить учиться –
порок в том, что это ведёт к безрассудству [Лунь юй. XVII, 8].

В свою очередь, одержимые знатоки от науки пойдут и по генеалогиям естества, и по историзированным генеалогиям Первопредков. Они попытаются дойти и до даоского младенца-образа, и до конфуцианского совершенномудрого человека и превратить их в механических роботов (генетический техноморфизм). Но это будет уже последний аккорд человеческой анархии, её конечный вздрог: Человек как таковой исчезнет.

Проблема перевода китайского философского текста

Обратимся ещё раз к этой неисчерпаемой теме. Слово *проблема* подходит сюда как нельзя лучше, поскольку проблемы не решаются, а лишь переходят из одной формы в другую. Проще всего сказать: вот перед нами, например, текст «Дао дэ цзин», мы возьмём да и переведём его на русский язык. Однако во многом потерпим ущерб. Проблема перевода как минимум складывается из четырёх составляющих: а) что переводится (предмет); б) кем переводится (субъект); в) посредством чего переводится (языковой арсенал); г) во что или куда переводится (сфера национальной философской культуры). Между тем, и сам китайский текст внутренне складывается из нескольких переводов, прежде чем получится признаваемый большинством (или принуждаемый научными авторитетами быть признанным) итоговый текст.

Исходным, а значит архетипическим является текст космической книги узоров Неба и Земли (天文 tiān wén/тянь вэнь, 地理 dì lǐ/ди ли). Эти узоры проецируются человеком в сферу собственного языка и отождествляются с его знаками. Получаются текстовые парадигмы в символическом и лингвистическом вариантах. В символической парадигме структурно-функциональный изоморфизм с архетипом

достигается посредством того, что из узоров Неба и Земли копируется только вселенско-космическая ритмика энергий *инь-ян* и фиксируется в максимально простых и абстрактных символах. Примером тому служит графико-математическая символика «Канона перемен». Вот как в «Сицы чжуани» отображён процесс формирования графической парадигмы в виде восьми триграмм:

В древности Баоси царствовал в Поднебесной¹. Смотрел вверх – созерцал образы на Небе. Смотрел вниз – созерцал образцы на Земле. Созерцал узоры птиц, зверей и всего того, что растёт на земле. Близкое (сходное) брал с себя, далёкое (отличное) брал с вещей. С этого начал создавать восемь триграмм, чтобы проникнуть в просветлённое духом *дэ*, чтобы классифицировать свойства мириад вещей [Сицы чжуань. Б, 2].

В лингвистической парадигме структурно-функциональный изоморфизм с архетипом достигается посредством отождествления космических узоров с языковыми знаками (иероглифами). Примером здесь может служить тотемный образ Фэнхуан, узоры оперенья которого как мозаика выкладываются в картину пяти нравственных категорий:

«Ещё на восток 500 *ли* стоит Даньсюэ-гора. На ней много золота и камней. Дань-вода стекает с неё и, на юг протекая, впадает в Бохай. Есть птица там, её вид подобен петуху, [на ней] пять цветных узоров, зовётся Фэн-Хуан. Узор головы называется 德 *dé/дэ* (добродетель), узор крыльев называется 義 *yì/и* (долг/справедливость), узор спины называется 禮 *lǐ/ли* (ритуал), узор груди называется 仁 *rén/жэнь* (человеколюбие), узор живота называется 信 *xìn/синь* (доверие). Это такая птица, которая ест и пьёт естество (自然 *zìrán/цзыжань*),

¹ Бао-си, он же Пао-си, Фу-си – мифический родоначальник китайской цивилизации; в древнекитайской мифологии Первопредок и культурный герой; согласно версии историзированной мифологии правил Поднебесной с 2852 по 2737 до н. э.

себя поёт (自歌 zìgē/цзыгэ, поёт естество), себя танцует (自舞 zìwǔ/цзыу, танцует естество). Когда (она) появляется, то Поднебесная умиротворяется и успокаивается» [Шанхай цзин. Шанхай, 1985. С. 8].

Примечательно, что тексты обеих парадигм подвижны. Символическая парадигма 64-х гексаграмм копирует вселенско-космический хоровод энергий *инь-ян*, а лингвистическая парадигма копирует хоровод вещей естества (自然 zìrán/цзыжань), что тоже есть лишь иная форма энергийного хоровода. Ниже при анализе текста «Дао дэ цзин» мы убедимся, что подобную процедуру творения текстовой парадигмы по хороводному циклу движения вещей проделывает и Лао-цзы.

Таким образом, уже при первом *переводе* книги узоров Неба и Земли с космического языка на человеческий получается два текста, обладающие существенной особенностью в перспективе развития философского знания. Парадигмальные символы (в случае с «Каноном перемен» это триграммы и гексаграммы) и лингвистические знаки (иероглифически стилизованные узоры) дают эффект философской аллегории: одни и те же символы и слова, используемые в обыденной речи и философском повествовании приобретают различные смыслы.

В философии под обычными символами и словами подразумевается нечто совсем иное, отличное от обиходных значений, что и выводит философское мышление в область метафизики и мыслительной свободы. То есть, аллегория полагает метод теоретически свободного философствования или метод спекулятивного суждения. Кстати, впоследствии эта аллегорическая особенность философского языка будет затруднять «научные» философские дискуссии на конференциях, так как всегда найдётся немало «доморощенных специалистов», которые сводят философские символы и категории к эмпирическому миру вещей и ищут под философским понятием *дао* дорогу из пункта А в пункт Б,

под Деревом — придорожный дуб, под Огнём — костёр под дубом и т.п., что перешло даже на учебные схемы *у син* — пяти стихий. Не будет лишним вспомнить, что философские тексты выражают отношения единого к самому себе, развёрнутому во множество, а не эмпирические качества вещей.

Пример развёртки единораздельного (первоедино) во множество с обратным свёртыванием в единое:

сопряжённое беспредельное×великопредельное (無機 *wú jí/у цзи* × 太機 *tài jí/тай цзи*) ↔ мировая энергийная диада *инь-ян* (陰陽 *yīn-yáng/инь-ян*) ↔ тавтологический круг пяти стихий (五行 *wǔ xíng/у син*) ↔ вращающиеся в годовых циклах мириады вещей (萬物 *wàn wù/вань у*).

Далее осуществляются новые переводы полученных текстов: к графическим символам гексаграмм «прилагаются слова/фразы» (繫辭 *xì cí /сицы*) для раскрытия заключённых в гексаграммах смыслов и образов, а к ним даются ещё и комментарии. От этого тексты разрастаются и распухают, расширяя смысловое содержание. При этом импульсы текстовой ритмики *инь-ян* затихают, философская поэзия сменяется прозой, движение текста согласно космическому алгоритму замирает, объёмная архитектура текста разрушается и он принимает линейный вид. Текст омертвляется и становится индивидуально доступным любому грамотному (и безграмотному) человеку. Каждый комментатор, притом из разных философских и филологических направлений, на своё усмотрение расчленяет текст, делает вставки и убирает целые куски. Во избежание бесконечных компиляций и интерполяций тексты в конце концов кодифицируются (например, конфуцианские своды «Сышу» и «У зцин» — «Четверокнижие» и «Пятиканоние») с тем, чтобы в них уже невозможно было изменить хотя бы один иероглиф. Но и на этом переводы кодифицированных текстов (получивших название классических) не прекращаются. В

зависимости от запросов исторического времени они получают всё новые и новые интерпретации.

Вот в таком виде и достаются классические китайские тексты современной мировой синологии: многослойные, поэтико-прозаические, онедвиженные (мёртвые), линейные, расчленённые на фрагменты с сокрытием средних смыслов тождества-и-нетождества противоположностей в звеньях *инь-ян*, полные компиляций и интерполяций, разведённые в интерпретациях по философским течениям, вовлечённые в научные споры и разговоры.

В соответствии с этим перевод китайского классического текста на иностранный язык приобретает отличное от привычного понимание. Это реставрация китайского текста в обратном порядке вплоть до восхождения к все-ленской бинарной единице *инь-ян* в двух зеркальных направлениях. Одно восхождение (реставрация-перевод) осуществляется внутри объёма китайской культуры автохтонным субъектом, то есть субъектом, родственным китайской культуре. Другое, зеркальное первому, восхождение осуществляется субъектом некитайской культуры, пытающимся согласовать текстовые парадигмы и архетипы своей и китайской культур и идентифицировать символы, образы и понятия.

Например:

китайская культура Дао
понятия и имена

русская культура Глагола
понятия и имена
(эквиваленты отсутствуют)

беспредельное-и-предел	---
вселенские энергии инь-ян	---
космический младенец	---
первопредок	---
Фу си	---
архетип пяти-и-пяти	---

спирали триграмм и гексаграмм ---?
и т. д.

Но этого пока не произошло. Поэтому перевод, например, «Дао дэ цзина» на русский язык будет не более чем озвучивание китайских иероглифов русскими словами, не передающими понятийного содержания оригинала. Оно раскрывается мучительно долгими комментариями тоже посредством русских слов без особой надежды достичь положительного результата. Более того, поскольку китайские иероглифы не имеют алфавитного чтения, то вообще безразлично, словами какого языка они озвучиваются. Если же обнадёжить себя якобы имеющимся понятийным соответствием китайского иероглифа и русского слова, то и тут нас подстерегает просчёт. Например, китайский иероглиф/слово 仁 rén/жэнь переводится исследователями как «человеколюбие», «гуманность», «беспристрастность». Мало того, что эти слова наполнены разным понятийным содержанием, ни одно из них не попадает в архетипическую матрицу пяти тавтологий, такую, как у китайцев: 德 dé/дэ, 仁 rén/жэнь, 義 yì/и, 禮 lǐ/ли, 信 xìn/синь. Такой матрицы у нас попросту нет, и потому переводное многословие рассеивается по всему пространству субъективных ассоциаций. Кроме того, русскоязычный историко-философский словарь прямо-таки насыщен иноязычной терминологией: хаос, космос, теос, генезис, антропоморфизм, тератоморфизм, аксиома, абсолют, сентенция и т.д. и т.п. Использование этих терминов еще более затуманивает перевод, считающийся переводом на русский язык.

Напрашивается вывод, что наши переводы на русский язык есть только жалкие подобиya перевода китайской философской классики с претензией каждого переводчика на истину в последней инстанции (даже одно название трактата «Дао дэ цзин» не можем однозначно перевести: «Канон

дао и дэ», «Книга пути и благодати», «Трактат о пути и потенции», «Книга о пути и силе», «Трактат о пути и морали» и т.д.). Получается, что переводы на русский язык, как и на все европейские языки, отнюдь не способствуют, а только вредят пониманию китайской культуры Дао.

Для чего же мы вредим этими переводами?

- Во-первых, для того, чтобы привлечь внимание молодого поколения к изучению единственной культуры, сохранившей в непрерывной эволюции свой архетип с сущностью подлинного Человека в его бессмертии.
- Во-вторых, чтобы в движении по *дао* способствовать возрождению русской культуры Глагола, культуры и языка Пушкина.
- В-третьих, чтобы осуществить согласование архетипов Дао и Глагола и тем самым положить начало подлинному диалогу национальных культур и их сращению в единый планетарный организм, в котором каждая культура равноценна и необходима каждой другой культуре.



§1. КРИТЕРИИ ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ДАОСИЗМА

Разумеется, отвечая формальному требованию учебной методики, прежде всего нужно сказать, что же такое *даосизм* как философское учение, отличающееся от других учений (далее под даосизмом и всеми другими включаемыми сюда учениями будем подразумевать только философский тип мировоззрения). Казалось бы, это не трудно сделать, тем более, что историко-философская наука наработала здесь уже целый список определений. Однако мы встретим различные оценки, суждения и мнения. Если мы оставим учащимся свободный выбор точек зрения на даосизм — внесём в аудиторию никчёмные дебаты синологических форумов, а если отдадим предпочтение одной точке зрения — восстановим приверженца против других и среди исследователей, и среди учащихся.

Что бы нам могло помочь в определении даосизма? Наверное, то, *что* даосизм сам говорит о себе в форме определения. Но такого определения в готовом виде нет (термин 道家 dào jiā/дао цзя — «школа дао» не подходит, так как он был выработан вне истории философии лишь как библиографический рубрикатор в эпоху Хань {206 до н. э. — 220 н. э.}). Оно может быть выведено в результате исследования зарождения и всей последующей эволюции даосизма. Однако чьи генезисные корни искать в предфилософских идейных образованиях, если в исходных посылках мы не знаем, *что* такое даосизм? В значительной мере мы будем обречены на произвол. Одни исследователи будут выдвигать аргументы в пользу автохтонного происхождения даосизма и полагать, что даосизм возник из китайской мифологии. Но мифология, как говорят исследователи, это религиозный тип

сознания и мировоззрения. В таком случае нужно непротиворечиво объяснить, как осуществилась рационализация мифологии и сложился философский даосизм. Или же он под инерцией мифологии вылился в религиозно-философское учение? Другие исследователи будут настаивать на «происхождении даосизма из сибирского шаманизма». Третьи будут говорить о «приходе даосизма из Индии». Четвёртые — о явлении даосизма «из народной религии» и т.д. При таком состоянии знания о даосизме весь его генетический цикл не просматривается: неизвестно, с чего начинается даосизм, чем он заканчивается и закончился ли вообще. Следовательно, мы и не знаем пока определения даосизма.

Как быть и с чего начинать наше повествование? Можно начать с традиционных школьных постулатов: предмет, метод, субъект.

Даосизм надо *предметно* выделить среди всего объёма древнекитайского философского *дао*. Но и здесь нас поджидают трудности. Ведь конфуцианство и ицзинистика (и вообще все древнекитайские философские учения) это тоже даосизм — учения о *дао*. И это не всё: в исходной квалификации даосизма следует определить, что такое *китайская философия* внутри *дао* китайской духовной культуры. А перед этим нужно выяснить, что такое самоё это *дао* духовной культуры и т.д. Получается так называемая «дурная бесконечность». Предметно даосизм сразу и непосредственно не схватывается.

Метод — он диктуется историей и логикой эволюции даосизма. Поскольку же предмет не определён, то и метод вывести невозможно.

Субъект — это наш синолог. В определении предмета и метода даосизма он работает по произволу, оснащая этот произвол научной атрибутикой и терминологией историко-философского новояза.

При таких условиях нет гарантии получения адекватного определения даосизма. Остаётся признать, что правомочно

любое определение. Если же на выбор какое-либо из них поставить в начало *учебного* повествования в качестве исходного тезиса, то это будет определением, принятым на веру (из конъюнктурных соображений может сказаться и давление авторитета).

Получается, что в подходе к даосизму, мы стоим в чистом поле с выдуманном пустым словом «даосизм», которое желаем наполнить содержанием китайской философии (при этом не зная, что такое философия). Но наше дело не безнадежно. Нам остаётся только повторить то всеобщее, что заложено в генезисе того духовного образования, которое было названо философией. Философия начинается с мифологии, точнее, зарождается в мифологии — в её наследовании и отрицании. Мы тоже в движении к даосизму начнём с мифологии. И вот в каком смысле.

Субъект любой науки ещё до всякой науки, сам, будучи никем и ничем, вводит исходные положения, т. е. начала или аксиомы будущего научного здания не иначе, как посредством *предположения*. Откуда он их берёт? Из себя. Первый (родовой) человек воплотил в себе физический, духовный и мыслительный (идеальный) *архетип человеческого качества* и в черед поколений донёс и запечатлел его в будущем субъекте науки. Во-первых, этот субъект потому только и есть человек, что в нём сидит этот архетип (в «Ли цзи» это прописано дословно). Во-вторых, этот архетип есть энергичная матрица, посредством которой человек только и может реализовать себя вовне в предельных масштабах, то есть выстроить новый космос своего человеческого самочувствия.

Элементы архетипа бродят в человеческом субъекте, они никак не транскрибированы (辭 cí/цы). Стоит только роковой силе какого-либо космоса умирающей эпохи ударить в этого субъекта, он тут же в защиту себя и всех (пример Лао-цзы) активизирует архетип и озвучивает его, превращая в аксиоматику нового космоса. Ничего нового тут не

происходит. Субъект только задаёт архетипу иную редакцию языка и алгоритма спиральной развёртки, выстраивая новую парадигму. Далее человеческий субъект продолжает создавать самого себя (как говорят древние тексты) и вычерчивает свою человеческую парадигму на теле социального космоса по требованию новой эпохи (вчитывает парадигму в книгу космоса).

А это и есть механизм мифологизации. Предваряя наше повествование, этот механизм можно продемонстрировать по «Дао дэ цзину» на одной генетической паре. Всё происходит между первоначалом и порождённой им вещью (вещами). Первоначало (始 shǐ/ши) и вещь (物 wù/у) мифологизируются в Матери (母 mǔ/му) и её младенце (子 zǐ/цзы) (нет ничего понятнее ни для искушённого мудреца, ни для обывателя). Достижение Матери (первоначала) обращается познанием младенца, познание младенца обращается сохранением Матери. А отсюда вспыхивает свет науки — просветлённость (明 míng/мин) и спасение в обретении постоянства (常 cháng/чан) [52]. Мы ещё вернёмся к этому онтогносеологическому построению.

Заметим, что процедура мифологизации научной аксиоматики — это общая закономерность исторической смены научных парадигм или их количественного умножения, что, конечно, характерно и для западной теоретической мысли. Мы здесь тоже ничего не изобретаем: «.. Если брать реальную науку, т. е. науку, реально творимую живыми людьми в определённую историческую эпоху, то такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально и т а е т с я ею, почерпая из неё свои исходные и н т у и ц и и» [А.Ф. Лосев. Диалектика мифа / Из ранних произведений. М., 1990. С. 403].

Чтобы выбраться из пустоты понятия «даосизм» и «онаучить» свой подход к тому предмету, который потом назовётся даосизмом (без претензии на «онаучивание» таким образом всей даоской синологии), мы тоже мифологизируем

свой первый шаг и обратимся к *предположению* аксиом предмета нашего рассмотрения. Архетипа *дао* мы из себя не извлекаем, его в нас нет. Архетипа русского глагола мы не знаем. Роковая сила эпохи нас бьёт, но парадигмы глагола в нас задавлены и к согласованию архетипов *дао* и глагола мы не готовы. Мы вынуждены идти по зыбкой почве предположений, уповая, что извечный механизм «мифа — логоса» в нас спонтанно сработает. Нам, на удачу, остаётся только что-то подсмотреть из того, как научную мифологизацию даосизма осуществляет Лао-цзы вместе с совершенномудрым человеком.

Предположим, что вся совокупность древнекитайских текстов несёт в себе духовную культуру *дао*. Предположим, что вся духовная культура *дао* покоится на одном структурно функциональном архетипе (в развёртке это архетип пяти-и-пяти), который воплощает космологический архетип (инь-цзы-ян) [см. Древнекитайская философия. Часть I. Лекция 3. Архетипы культуры Дао]. Предположим, что в содержании этих текстов рассыпаны философские идеи, которые по преимуществу концентрируются в философских текстах. Предположим, что эти философские тексты есть в наличии. Предположим, что китайская философия есть реставрация гармонии культуры *дао* на основе и средствами её структурно-функционального архетипа. Предположим, что философские тексты содержат различные алгоритмы развёртки архетипа *дао*, то есть парадигмы этого архетипа. Предположим, что они и дают начала философским школам или течениям внутри древнекитайского философского корпуса.

Выберем наугад текст «Дао дэ цзин» (называвшийся также «Лао-цзы» и «Хуанди шу») и в самом общем плане спроецируем его *текстовое* содержание на весь древнекитайский текстовый корпус. Наиболее близкими к «Дао дэ цзину» оказываются тексты «Ле-цзы» (с главой философских воззрений Ян-чжу), «Чжуан-цзы» и «Хуайнань-цзы». Фрагменты

сходства обнаруживаются в текстах «Люй-ши чуньцю», «Гуань-цзы», «Хань Фэй-цзы», реминисценции просматриваются и в других текстах. Примем текст «Дао дэ цзин» за основополагающий по идейной концентрации и заимствованиям из него другими текстами. Назовём его *даоским*, а всю совокупность идей даоских текстов назовём философским *даосизмом*.

Осталось теперь только отыскать критерий, по которому определяются идеи философского даосизма и происходит отграничивание его от недаоских идей.

Можно прямо начать с совершенномудрого человека (聖人 shèng rén/шэн жэнь). Он проходит сквозь всё повествование «Дао дэ цзина» в качестве идеального размышляющего и действующего субъекта, то есть, неусшего (вместе с Лао-цзы) всё основное идейное содержание даоского учения. На его примере даосизм говорит о своём учении как о бессловесном и бездеятельном ничто: «...Вот почему совершенномудрый человек правит службу недеяния, ведёт учение без слов» (是以聖人處無為之事，行不言之教), а вещи при этом сами собой проходят генетический цикл: зачинаются, рождаются, возделываются, завершаются [2].

Здесь даосизм впервые квалифицирует себя в качестве *учения* (教 jiào/цзяо) и называет два принципа: *недеяние* (無為 wú wéi/у вэй) и *молчание* (不言 bù yán/бу янь; буквально — неговорение, бессловесность). По ним можно было бы установить *критерий даосизма*. Однако принцип недеяния, хотя и в меньшей степени интенсивности, присут и конфуцианству (пока не знаем ещё критерия конфуцианства и используем слово *конфуцианство* исключительно в плане поиска даоского критерия). Вот что говорит конфуцианский трактат «Лунь юй»: «Учитель сказал: „Кто недея правил — это Шунь! А как он это делал? Лишь вызывая почтение к себе, сидел, обратившись к югу лицом“» (子曰：無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣) [Лунь юй. XV, 5].

Это не случайно оброненная фраза и не случайная характеристика. Шунь – мифический персонаж, один из первопредков, затем историзированный конфуцианством идеальный правитель древности (как видим, тоже прошёл путь от мифа к философскому символу политической культуры).

Недеяние как онтологический атрибут фигурирует и в другом конфуцианском трактате – «Чжун юне». Здесь недеяние характеризует состояние первоначала, в роли которого выступает совершенная искренность (至誠 zhì chéng):

Искренность – начало и конец вещей,
без искренности нет вещей [Чжун юн. §25].

Совершенная искренность не истощается.
Если не истощается, то [она] вечная.
Если вечная, то протяженная.
Если протяженная, то длительно-долгая.
Если длительно-долгая, то широко-щедрая.
Если широко-щедрая, то высоко-светлая.
Широко-щедрая – то, на чём несёт вещи.
Высоко-светлая – то, чем покрывает вещи.
Длительно-вечная – то, чем созидает вещи.
Будучи широко-щедрой – чета Земле.
Будучи высоко-светлой – чета Небу.
Будучи длительно-вечной – не имеет границ.
Будучи таковой, [она] не проявляется, но упорядочивает,
не движется, но вызывает изменения,
не деет, но созидает [Чжун юн. §26].

Категория недеяния фигурирует также и в «И цзине» («Каноне перемен»), и тоже в высшей значимости – в определении самих «Перемен»:

«Перемены» – это отсутствие размышления (безмыслие – 無思 wú sī/yu сы), отсутствие деяния (недеяние). В тишине

и покое (молча и без движения) преисполнишь душевным чувством [к «Переменам»] и тогда проникнешь в основу Поднебесной. Если не совершеннейший дух-шэнь Поднебесной, то кто ещё может помочь в этом! 易無思也無為也寂然不動感而遂通天下之故非天下之神其孰與於此 [Сицы чжуань. А, 10].

Второй принцип «неговорения» или «бессловесности» (不言 bù yán/бу янь) тоже не абсолютный атрибут даоского совершенномудрого человека и даоского учения. В другой формулировке «неговорение» отмечено в выше приведённой цитате из «И цзина». Однако и сам Кун-цзы, беря в пример Небо, однажды чуть ли не прибегнул к «неговорению»:

Учитель сказал:

— Мое желание — больше не говорить.

Цзы Гун спросил:

— Если Вы, Учитель, не будете больше говорить, то что мы, ученики, будем передавать?

Учитель ответил:

— А разве Небо говорит?

Четыре времени года чередуются,
вещи рождаются,
а разве Небо говорит?

子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」 [Лунь юй. XVII, 19].

Кун-цзы буквально повторяет принцип «неговорения». Причём он «считывает» его со спонтанного течения генетического цикла вещей. Даоского совершенномудрого и Кун-цзы можно поставить рядом друг с другом: совершенномудрый молчит — вещи рождаются, Кун-цзы молчит — вещи рождаются.

Таким образом, недеяние практической стороны (事 shì/ши) и неговорение (不言 bù yán/бу янь) мыслительной

стороны совершенномудрого человека не могут служить окончательным или достаточным критерием определения даосизма. Оппонент всегда может оспорить приоритет даосизма в принципах «молчания» и «недеяния» или даже причислить даосизм к своему учению. «Дао дэ цзин» для нас пока ещё не даосский трактат.

Субъект нам мало помог. Обратимся к характеристикам всеобъемлющего *дао*, то есть не к *дао* в его ипостасях «небесного *дао*» [§47, 81], «древнего *дао*» [§14] или «*дао* совершенномудрого человека» [§81], а к *дао* в его целокупности, то есть в его вселенском единораздельном тождестве:

Возвращение — движение *дао*,
 ослабление — действие *дао*.
 Мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии,
 бытие рождается в небытии.

反者道之动，弱者道者用，天下万物生于有，有生于无 [§40].

Это не что иное, как полностью данный принцип палингенезиса — возвращение к генетическому истоку (зародышу) в умалении-ослаблении физического, духовного и интеллектуального качеств мириад вещей, среди которых находится и человек. Конечный пункт движения *дао* вспять — естественность (自然 *zìrán*/цзыжань): «Дао следует естественности» (道法自然 *dào fǎ zì rán*/дао фа цзы жань) [§25]. Здесь, в первоначале-зародыше (младенце), вещи достигают своей первородной сущности — во множестве, и гармонии — в единстве. Заряженный вселенской порождающей энергией (精 *jīng*) младенец (один за всех) вытанцовывает и выпеваает гармонию (和 *hé*/хэ) [§55].

Теперь мы можем сформулировать критерий даосизма в его основных составляющих: недеяние и молчание человеческого субъекта, слияние его с *дао* и движение *дао* назад к генетическому истоку в функции ослабления (омолаживания), приход *дао*

к естественности, перерождение человеческого субъекта в зародыша/младенца (первосущество), проявление и озвучивание гармонии в танце и пении младенца — это и есть палингенезис как критерий даосизма. Общая картина палингенезиса может сужаться или дополняться и конкретизироваться деталями, но как критерий даосизма формула палингенезиса, приведённая в «Дао дэ цзине», абсолютно достаточна.

Если это так, то и весь идейный корпус «Дао дэ цзина» как основополагающего трактата даосизма должен выстраиваться по палингенезису. Здесь иногда хватает упоминания одной составляющей, которая, в свою очередь, скрытно выстраивает или предполагает за собой всю линию и весь состав элементов палингенезиса. Такая составляющая может показывать только конечный результат палингенезиса. Возьмём несколько примеров из «Дао дэ цзина»:

- сопряжение бытия и небытия в тождество, то есть возвращение их друг в друга и превращение друг в друга (также и их взаимное порождение [§2]) открывают дверь к явному и тайному [§1];
- деяние недеяния обеспечивает «отсутствие неуправляемого», т. е. обеспечивает порядок [§3];
- в первозданном лоне *дао* рождается младенец, предшествующий всем первопредкам [§4];
- все вещи и люди «живут как трава и собаки», то есть в естестве [§5];
- совершенномуудрый ставит себя позади, но оказывается впереди [§7];
- для достижения цели предписывается уступить небесному *дао* [§9];
- следование по путеводной нити *дао* назад к познанию древнего начала [§14];
- воплотившие срединную доброту учёные мужи проникли в сокровенно-тайное первоначало и сокрылись в первородной глубине (вернулись во вселенскую пустоту) [§15];

- Лао-цзы достигает предела пустоты (возвращается в неё), обретает покой и постоянство и созерцает мировой круговорот вещей [§16];
- Лао-цзы возвращается во вселенское пустотное лоно, превращается в «эмбрион, ещё не ставший ребёнком» и срастается пуповиной с первородной Матерью [§20];
- сознательная оценка целостности и возвращение к ней [§22];
- возвращение всех людей постоянным *дэ* к генетическим истокам: телом — в первородное состояние младенца, разумом — в беспредельное, душой — в первозданную простоту [§28];
- возвращение всех вещей к Великому *дао* [§34];
- приход всей человеческой Поднебесной к Великому Образу благополучия и мира [§35];
- ежедневное уменьшение вплоть до достижения недеяния и не недеяния (о субъекте, посвятившим себя *дао*) [§48];
- при спасении Поднебесной и вдыхании хаоса своим сердцем совершенномудрые относятся к людям как к детям (возвращают их в детскость) [§49];
- возвращение к просветлённости младенца в метафизической системе познания «мать — сын/младенец» [§52];
- недеяние, покой, неслужение и бесстрашие в отношении к народу и предоставление ему «саможности» [§57];
- бесстрашие, безразличие к богатству, учение неучения, возвращение к пройденному людьми, опора на естественность вещей и недеяние совершенномудрого человека [§64];
- прямое слово подобно попятному [§78];
- возвращение в социальном устройстве к родовым началам [§80].

Используя критерий палингенезиса можно сканировать (明 *míng*/мин — просветлять) содержание письменных трактатов для обнаружения даоских идей.

Возьмём фрагмент текста из «Хуайнань-цзы» и оценим его содержание по критерию даоского палингенезиса:

«Поэтому тот, кто постиг *дао*, возвращается к прозрачной чистоте, кто проник в суть вещей, уходит в недеяние. В покое пестует свою природу, в безмолвии определяет место разуму — и так входит в Небесные врата...

Вот почему мудрец пестует свой корень и не занимается украшением верхушки, хранит свой разум и сдерживает ухищрения своего ума. Безмолвный, пребывает в недеянии, но ко всему причастен; невозмутимый, не управляет, а всё содержит в порядке...» [Философы из Хуайнани / Хуайнань-цзы. Пер. Л.Е. Померанцевой. М., 2004. С. 26, 27].

В данном даже коротком отрывке, сразу же просматривается несколько констант даоского критерия:

- возвращение к прозрачной чистоте;
- уход в недеяние;
- пребывание в покое;
- сохранение безмолвия;
- вход в Небесны врата;
- невозмутимость;
- неуправление.

По этим константам содержание данного фрагмента можно отнести к даоскому учению.

Вместе с определением даосизма критерий палингенезиса открывает сущностную характеристику всей китайской философии и вводит новый принцип в историко-философское осмысление зарождения и эволюции философского самознания. В момент своего рождения, то есть, в момент сознательного овладения мудрецами структурно-функциональным архетипом культуры *дао* (система перемен, воплотившаяся в «Канон перемен») генезис китайской философии обретает возможность трёхсторонней эволюции (центр тоже сторона

в любой системе координат). Отообразим это схематически: *ян-ский* (условно правый) виток спирали архетипа *дао* открывает перспективу эволюции философского сознания в будущее (конфуцианство), *инь-ский* (левый) виток спирали архетипа *дао* открывает перспективу эволюции философского сознания в прошлое (даосизм), *инь-янская* спираль архетипа *дао* даёт константу пульсации философского сознания в вечном настоящем с векторной направленностью вправо, влево, вверх, вниз с поворотом от предельных точек обратно к центру.

Таким образом, даосизм – это по критерию палингенезиса пока ещё не разработанное в историко-философской науке философское направление. Даосизм активно изучается, но он произвольно повёрнут исследователями относительно своей магистрали в обратную сторону и спроецирован на линейную перспективу философского будущего. Выходит, что *дао* даосизма ведут по чужой стезе. Вследствие этого у исследователей в отношении к такого рода даосизму появляются и соответствующие оценки: социальный палингенезис («возвращение к естеству») истолковывается как ретроградство, обазовательно-просвещенческий палингенезис («учение неучения») истолковывается как оболванивание молодых поколений, гносеологический палингенезис («знание незнания») истолковывается как оглушение народа, функционально-действенный палингенезис («деяние недеяния») истолковывается как апатия к прогрессу и т.д. (эти, здесь безадресные, оценки учащиеся встретят в исследовательской литературе).

Несомненно, в историко-философской науке есть и другие, положительные оценки раннего даосизма. Без тех и этих оценок нам никак не обойтись. Кроме того, в сферу внимания включена и история даосизма (правда, встаёт вопрос: какого даосизма?). Ранний даосизм был подхвачен его приверженцами в Китае и приобрёл различные исторические модификации. Они отображены в отечественной энциклопедической и исследовательской литературе [некоторые из источников: А.О. Милянчук. Краткая история даосской школы Лунмэнь и монастыря Байюньгуань. – М.:

ИДВ РАН, 2014. (Курс лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая). Е. Торчинов. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. (Второе издание. Е.А. Торчинов. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998). Даосизм / Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. Философия. М., 2006; Даосизм / Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. Мифология. Религия. М., 2007].

Учащиеся вполне могут самостоятельно и подробно ознакомиться с энциклопедическим изложением даосизма. Мы лишь дадим извлечённую оттуда короткую ознакомительную справку.

Исследователи относят истоки даосизма к глубокой древности — к мифологии. Однако прямые генетические связи здесь не просматриваются и потому не рассматриваются. Связь с мифологией фиксируется символически. Мифология олицетворяется мифологическим Первопредком Хуанди (黃帝 huáng dì/хуан ди) — Жёлтым Первопредком, игравшим роль центральной фигуры мироздания. Ранний даосизм олицетворяется его основоположником — Лао-цзы. Вследствие этого первый этап движения даосизма на пути «от мифа к логосу» (европейская формула) получил название Хуан-Лао чжи сюэ (Учение Хуан[ди] и Лао[-цзы]), второй этап — Лао-Чжуан чжи сюэ (Учение Лао[-цзы] и Чжуан[-цзы]), так как идеи Лао-цзы были подхвачены и развиты его последователем — Чжуан-цзы.

Развитие философского даосизма анализируется по следующим письменным памятникам:

«Дао дэ цзин» (道德經 dào dé jīng; IV в. до н. э.),

«Чжуан-цзы» (莊子 zhuāng-zǐ; IV в. до н. э.),

«Ле-цзы» (列子 liè-zǐ; IV в. до н. э.),

«Хуайнань-цзы» (淮南子 huái nán-zǐ; II в. до н. э.).

Главные представители даосизма:

Лао-цзы (老子 lǎo-zǐ; VI в. до н. э.),

Чжуан-цзы (莊子 zhuāng-zǐ; 339/328 — 295/275 до н. э.),

Ле-цзы (列子 liè-zǐ; ок. 430 – ок. 349 до н. э.),
 Ян Чжу (楊朱 yáng zhū; между 440/414 – 380/360 до н. э.),
 Лю Ань (劉安 liú ān; ок. 180 – 122 до н. э.).

Во II – III вв. философский даосизм трансформируется в религиозный даосизм, что знаменуется созданием школы Тяньши [дао] ([Дао] Небесных наставников; 天師道 tiān shī dào), во главе которой утверждается первый патриарх Чжан Даолин (張道陵 zhāng dào líng; I – II вв.). При этом Лао-цзы обожествляется, получает религиозно-социальный статус Лао-цзюня (老君 lǎo jūn – Лао-государь) и идеологически трактуется как воплощение *дао*. Для религиозного даосизма характерно занятие алхимией, магией, врачеванием, медитацией, демонологией и т.д.

Относительно философского даосизма религиозный даосим претерпевает сложную организационную и содержательную эволюцию. В IV в. религиозный даосизм дополняется образованием ещё двух школ – Шанцин (上清 shàng qīng – Высшая чистота) и Линбао (靈寶 líng bǎo – Духовная драгоценность).

В отсутствие единой официальной религии в средние века даосизм вместе с модифицированными конфуцианством и буддизмом составляют религиозно-философскую триаду Сань цзяо (三教 sān jiào – Три учения), определившую идеологическую жизнь Китая вплоть до XX в.

Текущий статус даосизма, с одной стороны, определяется в средние века субъективными симпатиями правящей династии, власть которой согласно издревле устоявшейся традиции мыслилась зависимой от Неба как высшей вселенской силы. С другой стороны, религиозный даосизм выливается в ересь (邪教 xié jiào/се цзяо) и используется социальными низами в качестве идеологической основы бунтарских тайных сект и обществ (Тайпиндао {太平道 tài píng dào} – Дао Великого равенства; Байлянь цзяо {白蓮教 bái lián jiào} – Учение Белого лотоса) и крестьянских восстаний (Хуан цзинь {黃巾 huáng jīn} – восстание Желтых повязок).

В VII – VIII вв. в процессе распространения в Китае буддизма формируется институт даоского монашества, способствующий появлению новых школ, главной из которых до сегодняшнего дня остается школа Цюаньчжэнь (全真 quán zhēn – Совершенная истина).

Одновременно продолжает пополняться «Дао цзан» (道藏 dào zàng), впоследствии грандиозное собрание даоских текстов. К концу эпохи Сун (X – XII вв.) завершается формирование даоского пантеона, в XIII – XVII вв. активизируются связи северного и южного даосизма, возникают синкретичные школы, практикующие идею «внутренней» алхимии.

Виднейшие представители средневекового даосизма:

Гэ Хун (葛洪 gě hóng; 283/284 – 343/363),

Ван Сюаньлань (王玄覽 wáng xuán lǎn; 626 – 697),

Ли Цюань (李筌 lǐ quán; VIII в.),

Тань Цяо (譚峭 tán qiào, X в.),

Чжан Бодуань (張伯端 zhāng bóduān; 984 – 1082).

На протяжении своего существования даосизм пользовался как покровительством властей, например, в периоды правления династий Цинь (221 – 207 до н. э.), Западной Хань (206 до н. э. – 8 н. э.), Южных (420 – 589) и Северных династий (386 – 581), Тан (618 – 907), Северной Сун (960 – 1127), так и подвергался гонениям, например, при династиях Юань (1271 – 1368) и Цин (1644 – 1911).

В данном Курсе лекций рассматривается только философский даосизм, на примере трактатов «Дао дэ цзин», «Ян Чжу» (глава из «Ле-цзы»), «Ле-цзы», «Чжуан-цзы» и «Хуайнань-цзы» (написание после освящения конфуцианской философии).

Методологической единицей, сводящей рассмотрение к единому основанию, избирается критерий палингенезиса.

§2. ДАОСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, АВТОР «ДАО ДЭ ЦЗИНА», ШКОЛА И ФИЛОСОФЫ-БРОДЯГИ

Ещё раз вспомним понятие даоской философии по лекционной части «Становление китайской философии»: даоская философия есть реставрация гармонии культуры *дао* на основе её структурно-функционального архетипа. Вернуть человека из пагубной цивилизации в естество, в храм вселенско-космической симфонии энергийных токов *инь-ян* — такова цель и ценность даоской философии.

Вообще-то её нельзя назвать именем «философия» (φιλοσοφία), в переводе с древнегреческого означающим «любовь к мудрости». Напротив, вся совокупность и характер мышления даосистов сводится к «отрицанию [искусственной] мудрости» (绝学 *jué xué*/цзюэ сюэ), ведущему к недеянию:

Кто посвящает себя учёбе, с каждым днём прибавляет.
Кто посвящает себя *дао*, с каждым днём уменьшает.
Уменьшает и уменьшает до тех пор,
пока не достигнет недеяния: недеяния и не недеяния [§48].

Отсюда возникает и специфика даоского философского учительства и школы, в определение которой включается место преподавания, учитель, ученики и учение. Учителя у даосистов, конечно, есть, но истинный Учитель только один — Первый и Единственный. Остальные — лишь эпигоны профанной части философского даосизма, как бы они себя или другие их ни называли. Этот Единственный

в среде последователей получил имя (или прозвище) Лао-цзы. Возможно, в «Дао дэ цзине» он сокрыт под личным местоимением первого лица «я» (我 wǒ/во, 吾 wú/у), готовый стать Отцом учения (教父 jiào fù/цзяо фу):

Чему надо учить людей, тому именно я и учу.
Тот же, кто препятствует [этому], не умирает своей смертью.
Я вскоре стану Отцом учения [§42].

Однако, возникает вопрос: а сам-то Лао-цзы где учился, как стал Учителем, какое и от кого получил исходное знание или, следуя даоскому «отрицанию учения», обрёл «знание незнания» (知不知上 zhī bù zhī shàng/чжи бу чжи шан – «Знание незнания – высшее» [§71])?

Как повествует «Дао дэ цзин», Лао-цзы претерпел тончайший синтез палингенезиса – омолаживания и превращения в эмбрион, сращенный пуповиной с космической Матерью [§20]. На пути к этому происходит не только физическое, духовное и мыслительное перерождение Лао-цзы. Он внутренне переживает свои метаморфозы, что вносит ценностную специфику в даоскую философию (душевная простота, физическая слабость и мягкость, наивная детская глупость). Здесь работает не абстрактная логика суждения, а экзистенциальная рефлексия, о чем Лао-цзы и говорит, описывая своё эмбриональное состояние. Оно предваряется аффектом человеческого страха. Действительно, одно дело родиться и на виду у всех расти человеческим существом, другое дело исчезнуть, уйти в первородное лоно, пройти в обратном порядке все генеалогические ступени живых существ и превратиться в конце концов в мертво-живой (бесмертно-вечный) космический эмбрион:

То, чего люди боятся, нельзя не бояться.
О, ширь пустотная, без края и без центра!
Среди людей согласие, веселье,

как будто делают Великое закланье в день наступления весны, когда она в свои владенья входит.
Один лишь я сокрыт в тиши без всяких признаков живого, подобный эмбриону, ещё не ставшему ребёнком.
Спелёнатый, скитаюсь по простору,
как будто некуда пристать.
У всех людей недостаток неизбывный,
один лишь я как тот, кто всё отверг.
Я сердце глупого.
О, тьма космической утробы!
Миряне все сиянием полны,
один лишь я во мраке мрачном.
Миряне любознательны в исканьях,
один лишь я в кромешной тьме.
[Вокруг] то безмятежность, которая подобна глади океана,
то смерч, который не даёт волнам остановиться.
У всех людей есть применение разумным силам,
лишь я наивной глупостью подобен дикарю.
От всех других я отличаюсь тем, что Мать кормящую ценю [§20].

Перерождение в эмбрион не какая-то мистическая процедура или магический акт. Лао-цзы не утаивает способ палингенезиса: в ключе знания (知 zhī/чжи) и сохранения (守 shǒu/шоу) человек сводит на себе мыслительные, духовные и физические противоположности естества и превращается в русла Поднебесной — в генетические трубы, по которым мириады вещей отправляются к своему первородству. Постоянное дэ вводит этого человека-проводника (генетического медиума) и в соответственное сущностное эмбриональное состояние и вид:

Кто знает своё мужское, сохраняет своё женское,
становится ложбиной Поднебесной.
Ставшего ложбиной Поднебесной

постоянное Дэ не оставляет и возвращает в младенца.
Кто знает своё белое, хранит своё чёрное,
становится образцом для Поднебесной.
Ставшему образцом Поднебесной
постоянное Дэ не наносит вреда и возвращает в беспредельное.
Кто знает свою славу, хранит свой позор,
становится руслом Поднебесной.
Ставшего руслом Поднебесной
постоянное Дэ овладевает во всей полноте и возвращает
в духовную простоту [§28].

На выходе из палингенезисной трубы человека ждёт Сокровенная Самка, в зеве лона которой спиралью вьётся корень Неба и Земли. Он-то и перерождает попавшего сюда человека в эмбриональное существо (перематывает его генетическую спираль) и ставит его на границе существования-несуществования или предсуществования (若存 ruò cún/жо цунь):

Дольний (лонный) дух бессмертен, это и есть Сокровенная Самка.
Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли.
Он вьётся-вьётся, подобный существующему.
Действует он неустанно [§6].

Однако младенец, попавший в чрево Сокровенной Самки (*dao*), вначале всё ещё спелёнат, завернут в эмбриональный кокон, ещё отяжелён физической материей, всё ещё смертен и не чист. И потому ему уготована ещё одна процедура: скорлупа его кокона сгорает в пекле энергийной пустоты *dao*, и младенец предстаёт в виде прозрачного бесплотного Образа, возглавляющего генеалогию Первопредков (象帝之先 xiàng dì zhī xiān/сян ди чжи сянь):

Дао пусто, и кто бы ни старался [наполнить] его, не наполнит.
 О, бездна-пучина, подобная Пращуру мириад вещей!
 Стихает стремительность её [вращения], слабеют пути её
 объятий,
 умеряется её свечение, осаждается её чревная пыль.
 И... вот он чистейший, лишь подобный существующему!
 Я не ведаю, чьё это дитя.
 [Он] Образ, предшествующий Первопредку [§4].

Таков в своём первозданном виде и сущности даоский философ-цзы — эмбриональный Образ, несущий в себе генетические потенции мириад существ. Созерцая из метафизического предела (из метафизической «пещеры») [§16] круговорот вещей, он выделяет «меру в мере» — постоянство (常 cháng/чан). Именно постоянство в качестве действенной меры направляется философом-цзы (принимаяющим образ совершенномудрого человека) на спасение Поднебесной и именно из постоянства, затронутого познавательной рефлексией (知 zhī/чжи), исходит просветление (明 míng/мин). В связи с этим мы, может быть, и не погрешим, если скажем, что категория *постоянство* (常 cháng/чан) одна из основных в даоской философии.

Все категории, ведущие к недеянию, непосредственно или опосредованно сопряжены с категорией постоянства, в том числе и категории даоского учительства. Даосист-учитель в своих действиях опирается на добро (善 shàn/шань), которое одновременно играет роль искусности. Добро-искусность имеет метафизический статус, оно даёт пропуск учёным мужам к сокровенному первоначалу: «В древности те, кто, воплощая доброту, стали учёными мужами, проникли в сокровенно-тайное первоначало» [§15]. По своему метафизическому статусу добро-искусность несравненно выше эмпирических приёмов и их результатов, и в сфере обыденной жизни визуально не наблюдается. То есть, оно сродни недеянию, согласно которому «нет ничего, что бы оно не сделало».

В сопряжении с постоянством добро-искусность образует метод спасения совершенномудрым человеком людей и вещей, что и является *практическим осуществлением просветлённости*. Люди, сведущие в *искусности постоянства* (常善 cháng shàn/чан шань), идут в учителя. Они возлагают на себя обязанности наставников. В силу метафизичности *искусности постоянства* между учителями и учениками не допускаются отношения эмпирического свойства: чинопочитание, душевная близость и т.д. — то есть, всё то, что может вызвать страсть (Лао-цзы и здесь критикует конфуцианство, к чему обратимся ниже):

Искусный в передвижении не оставляет колеи и следов.

Искусный в речах не допускает изъяснов и ошибок.

Искусный в счёте не пользуется счётными таблицами.

Искусный закрывать не запирает на ключ, но открыть невозможно.

Искусный связывать не вяжет верёвкой, но развязать невозможно.

Вот почему совершенномудрый человек искусностью постоянства (постоянным добром) спасает людей и таким образом не отвергает людей;

искусностью постоянства (постоянным добром) спасает вещи и таким образом не отвергает вещи.

Это и есть практическое осуществление просветлённости.

Вот почему

искусные люди — учителя неискусных людей,

неискусные люди — ученики искусных людей.

Не почитайте своих учителей, не любите своих учеников.

Хотя это и разумеют как большое заблуждение,

в действительности [оно] есть требование сокровенного [дао] [§27].

Так строится даоское образование. Обучение может быть многолетним и мгновенным, лицом к лицу и заочным, словесным иносказательно-аллегорическим и молчаливым. Учителя не стоят за кафедрой, ученики не сидят за партами, учителя уходят в отшельники, ученики бродят по Поднебесной, читают естество гор и рек и побуждают встречных сбросить коросту цивилизации, уже тогда предвидя трагическую кончину человечества от безумия технотворчества. Эти ученики – самые настоящие бродяги, разносимые по Поднебесной ветрами и водами, мудрецы, у которых «сверху рубище, внутри яшма». Осилив путь генетического цикла вещей и придя в точку рождения-смерти, они натываются на вход в «сокровенное начало» и уходят (проваливаются) в первородные глубины, очищаются «до пустоты» и уже больше никогда не появляются в наземном мире:

В древности те, кто, воплощая доброту, стали учёными мужами, проникли в сокровенно-тайное первоначало. [Они] сокрылись в такой глубине, что [их] невозможно постичь.

А так как невозможно постичь,
насколько способен, даю их описание в образах:
предусмотрительно-чутки [они], будто зимой переходят реку [по тонкому льду];
осторожно-внимательны, будто страшатся соседей со всех четырёх сторон;
благоговейно-почтенны они, подобно приглашённому [в гости];
утончённо-хрупкие, словно подтаявший лёд;
сердечно-естественны, как духовная простота;
открыто-широки, подобно долине;
мутны, как первозданный хаос.
Любой из них может, будучи мутным,
успокоить себя и постепенно очиститься.

Любой из них может, будучи спокойным, привести себя в вечное движение и постепенно родиться. Однако тот, кто хранит это *дао*, не страждет наполнения. А так как не наполняется, то может сокрыться и заново не родиться [§15].

Заземье — вот где обитель даоских совершенномудрых и их *дао*, здесь их не занебесный (сверхнебесный), а нижеземный метафизический дом.

Метафизическая биография Лао-цзы (Дракона, сокрывшегося в недрах первородного хаоса), как анонимного Первого даоского Учителя, в наземной истории цивилизации была дополнена легендированной гражданской биографией, без чего обывательское сознание, конечно, обойтись не могло. Если есть письменное творение («Лао-цзы» — «Дао дэ цзин»), то должен быть найден и автор, а если есть автор, то он должен быть известен, а если он не известен, то биографию нужно сотворить и сочинить для автора «паспортные данные». В наиболее полном виде гражданская биография (некоего) Лао-цзы изложена в «Исторических записках» знаменитого историка Сыма Цяня (145 — 87 до н. э.).

«Лао-цзы был уроженцем селения Цюйжэнь волости Лисян уезда Кусянь [царства] Чу, [происходил] из рода Ли, имел имя Эр, второе имя Дань. Он был хранителем дворцового архива Чжоу.

Конфуций отправился в Чжоу, чтобы осведомиться о ритуале у Лао-цзы. Лао-цзы сказал: „Того, о чём Вы спрашиваете, уже почти не осталось. Так от человека остаётся гниющий труп и [когда-то] произнесённые речи. К этому добавлю: в благоприятные времена совершенномудрый разъезжает на колеснице, а в неблагоприятные — ходит пешком с тяжкой поклажей. Я слышал, что хороший торговец прячет подальше [свои товары], как будто [у него] ничего нет, а совершенномудрый, обладающий многими добродетелями,

внешне стремится выглядеть глуповатым. Отбросьте вашу заносчивость и необузданные желания, [откажитесь] от напыщенных манер и низменных страстей — всё это не принесёт вам пользы. Вот и всё, что я хочу вам сказать.” [Конфуций] ушёл [и] сказал ученикам: „Я знаю, что птица умеет летать, что рыба умеет плавать, а дикий зверь умеет бегать. Бегающих можно поймать в капкан, плавающих выловить сетью, летающих сбить стрелой. Что же касается дракона, то я не могу понять, как он, оседлав ветер и пронзая облака, устремляется к небесам. Я сегодня виделся с Лао-цзы, который подобен дракону!“

Лао-цзы совершенствовал *дао* [и] *дэ*, его учение призывает жить в уединении [и] не стремиться к славе. [Он] долгое время жил в Чжоу, [но] увидев, что Чжоу приходит в упадок, решил уехать. Когда [он] достиг заставы, *линъинь* Си сказал: „Вы собираетесь удалиться от мира. Напишите для меня [хоть] что-нибудь!“ Тогда Лао-цзы написал книгу в двух частях, более пяти тысяч слов которой говорили о смысле *дао* [и] *дэ*. После этого он ушёл, и никто не знает о его дальнейшей судьбе.

Некоторые говорят, что [был] Лао Лай-цзы, который тоже был чусцем [и] написал книгу в 15 главах, толкующую о пользе учения даосов. Говорят, что он жил одновременно с Конфуцием. [Тогда] Лао-цзы, наверное, прожил больше 160 лет, или даже 260 лет, поскольку взрастил долголетие, совершенствуя своё *дао*.

Через 120 лет после смерти Конфуция главный историограф чжоуского дома Дань при встрече с циньским Сяо-гунном сказал: „Цинь и Чжоу начали с единства. После 500 лет единства [они] разойдутся. После 70 лет разъединения там (в Цинь) появится *ба-ван*“. Одни говорят, что Дань и был Лао-цзы, другие отрицают это, и никто на свете не знает правды. Но мудрец-отшельник по имени Лао-цзы несомненно существовал» [Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзин). Т. VII. Пер. с кит., предисл. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. М, 1996. С. 38–39].

Изложенные Сыма Цянем версии не дают точных и убедительных сведений о земном Лао-цзы. Хотя красивые легенды, испещрённые многими подробностями, украшают биографии и склоняют нас верить в реальность мифического лица (ибо с малолетства мы воспитаны на сказках). Будем считать, что Старик-Младенец — Лао-цзы существовал в VI-V вв. до н. э., и что именно он написал «Дао дэ цзин», во всяком случае, написал основу трактата, к которой потом приложили свою руку комментаторы и моралисты.

Однако заметим, что космический младенец-цзы — Учитель — ничего не пишет. Его текст — проходящая сквозь постоянство вьющаяся спиралью вселенская энергия *инь-ян*, на которую накладывается бытовая лексика. Когда младенец-цзы выходит из сокровенной глубины в пространство Поднебесной, он становится философом-цзы — Лао-цзы. Он ловит слова бытовой лексики и привязывает (繫 *xì*/си) их к энергийной спирали *инь-ян* (подобно тому, как совершенномудрые люди привязали слова к энергийной спирали гексаграммам «И цзина»). В результате Лао-цзы начинает говорить на двух параллельных языках: на языке *инь* и на языке *ян*, бинарные понятия которых выкладываются в длинную череду словесных парадоксов. Мало надежды на то, что на таком языке будут понимать Лао-цзы:

Мои слова очень легко понять, очень легко [им] следовать.
 Но в Поднебесной нет таких, кто бы мог понять,
 кто бы мог последовать.
 В словах есть предок, в делах есть царь.
 Поскольку [этого] не знают, постольку и меня не понимают.
 Понимающие меня — редки, подражающие мне — ценны.
 Вот почему у совершенномудрого человека сверху рубище,
 внутри яшма [§70].

Мало надежды и на то, что над таким стилем философствования не будут насмехаться:

Муж высокой учёности, услышав о *дао*, усердно следует ему.
 Муж средней учёности, услышав о *дао*, то сохраняет, то теряет его.

Муж низкой учёности, услышав о *дао*, громко насмехается над ним.

Не осмеяв, [он] и не будет считать [*дао*] за *дао*.

А всё потому, что незыблемые суждения таковы:

Светлое *дао* подобно тёмному.

Наступающее *дао* подобно отступающему.

Совершенное *дао* подобно ущербному.

Верхнее *дэ* подобно [нижнему] руслу.

Громкая слава подобна позору.

Обширное *дэ* подобно недостаточному.

Закрытое *дэ* подобно похищенному.

Чистая правда подобна мутной смеси.

Великий квадрат не имеет углов... [§41].

В попытке спасти Поднебесную, сориентировать всех на естество Лао-цзы иногда был вынужден опрощать философскую правду гармонии и низводить философскую проповедь до сентенций (правители, будьте милостивы, следуйте *дао* и т.п.) и бытовых примеров (управление большим царством подобно приготовлению блюда из мелкой рыбы и т.д.). Но это частности. «Дао дэ цзин», можно сказать, изумительный по открытию первородных космических глубин и чёткости суждений письменный памятник.

Ещё одно примечание. Лао-цзы как автор письменного трактата не выявлен ни за текстом «Дао дэ цзина» (нет ни подписи, ни свидетелей), ни в тексте «Дао дэ цзина» (нет и намёка, что он писал трактат). Все пассажи с личным местоимением «я» (в двух вариантах: 吾 *wú/y*; 我 *wǒ/vo*) говорят о том, что Лао-цзы предлежит уже готовая космогония, выработанная предфилософской мыслительной культурой. То есть уже есть предмет философского освоения, есть мировоззренческое тело объективности, и есть

субъект – Лао-цзы, есть дистанция между ними. Лао-цзы погружается в космогоническую сферу и совершает палингенезис: он достигает предела мёртво-живого эмбриона [§20], очищается и превращается в метафизический (заземный) образ. На этом пути он слепнет, немеет, глохнет и в этом зародышевом состоянии зрением слепоты созерцает (觀 guān/гуань) круговороты бытия и метит их пульсирующими энергийными сгустками – бесплотными образами. Оттуда по виткам космогонической спирали он поднимается на поверхность органической природы (в царство вещей), обретая телесную сущность (материализуясь, ср. [§15]). На этом *обратном* пути он постепенно прозревает и наполняет энергийные сгустки физическими качествами, превращая их в то, что мы называем универсалиями (категориями). Уходя «туда» и приходя «оттуда», Лао-цзы и творит текст, только не текст «Дао дэ цзина», а текст учения, обозначая его метафизический (теоретический) и физический (практический) срезы. Отождествляя себя с космогонией, Лао-цзы превращает мировоззренческое тело объективности в мировоззренческое тело субъективности, на котором и пишет текст своего учения. Лао-цзы сам есть текст, и потому-то он и говорит, что «скоро я стану Отцом Учения» [§42], а не автором «Дао дэ цзина». Здесь мы и устанавливаем различие устного текста учения Лао-цзы и письменного текста «Дао дэ цзина». Текст «Дао дэ цзина» мог написать кто угодно, текст учения мог изречь только Лао-цзы. Возможно это как-то отобразилось и на древних названиях и содержании трактата: «Лао-цзы» – это записанный учениками со слов Лао-цзы текст учения (конспект), а «Дао дэ цзин» – это значительно разбавленный текст «Лао-цзы».

§3. «ДАО ДЭ ЦЗИН» КАК ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ

Не трудно назвать «Дао дэ цзин» *философским трактатом*. Но в каком смысле? Собственно письменный трактат «Дао дэ цзин» это не философия, подобно тому, как нотная запись музыкального произведения это не музыка. Нужно музыкальным способом воспроизвести нотную запись, чтобы зазвучала музыка. Видимо, каким-то философским же способом нужно воспроизвести записи «Дао дэ цзина», чтобы зазвучала и явилась философия. Но, опять же, что это значит, как это сделать?

Текст «Дао дэ цзин» озвучивает нечто первородное единое (物 wù/y — некая вещь-существо; 混 hùn/хунь — нечто мыслительно-духовно-вещное [§25]), разворачивает его по архетипической спирали в пульсирующий объём и обратным ходом сворачивает его в это же первородное единое. Мы озвучиваем, то есть, переводим китайский текст понятиями русского языка. Но в какой архетипический объём русского глагола мы проецируем наш перевод, об этом даже и не догадываемся, потому что не знаем его. Но мы также не знаем и исходного построения текста «Дао дэ цзина». Он претерпел деформацию, «сплющился», подвергся компиляциям и интерполяциям, что подтверждается наличием десятков списков «Дао дэ цзина» с различной последовательностью частей и фрагментов. Так что полной и стройной текстовой формы мы, по всей вероятности, не имеем, и в нашем понятийном воспроизведении «Дао дэ цзин» звучит не как философско-поэтическая симфония, а как какофония нарезок западноевропейской историко-философской лексики. Не будем тешить себя школьной иллюзией, будто *читая философские тексты*

на китайском и русском языках, мы впитываем философию и становимся философами. Весьма иллюзорна попытка поймать китайский философский дух нерусскими словами в русской транскрипции (генезис, космогония, онтология, гносеология, психология, рефлексия, метафизика, эмбриология, монизм, дуализм, мистицизм и т.д.).

Текст «Дао дэ цзин» — это скорее сутра, учебное пособие, конспект даоского философского пути. Воспроизвести по тексту «Дао дэ цзина» китайскую философию (озвучить её) — значит последовательно пройти все ступени палингенезиса, дойти до мёртво-живого эмбриона, в крике новорождённого младенца услышать и воспеть космическую гармонию (песнь *дао*) и в роли человека добра (善人 *shàn rén*/шань жэнь) выйти к страждущему человечеству во имя его счастья и спасения [§55]. Готовы ли мы обратиться к «действию-недействию», «знанию-незнанию», «учению-неучению», «служению-неслужению», «молчанию», «учению без слов», «естеству природы», способны ли мы провалиться в бездну первородного лона и превратиться «в мертво-живой эмбрион» [§20], «войти в беспредельное», «обрести первородную духовную простоту» [§28]? Доступно ли это нам? — Едва ли!

Мы не можем вывести даоскую заземную метафизику (философию молчания) на поверхность осмысления в понятиях русского (шире — смешанного западноевропейского) языка. Она залегает глубоко, как те древние мужи, которые посредством доброты-искусности проникли в сокровенно-тайное первоначало, сокрылись в непостижимых глубинах заземной метафизики, хранят своё *дао* и заново не рождаются [§15]. Нам ничего не остаётся, как только *выражать своё отношение* к «Дао дэ цзину», что называется — заниматься историко-философским изучением. А это открывает возможность бесчисленного множества субъективных мнений и интерпретаций. Таким же историко-философским ваянием займёмся и мы, обратившись к тому списку текста «Дао дэ цзина», который считается академическим образцом.

Название трактата «Дао дэ цзин» символически выражает содержание и построение идейного корпуса даосизма: *дао* и *дэ* – это противоположности единого *дао* (или единого *дэ*). Они включены в *цзин* (經 *jīng*/цзин) – объёмную систему пятичастного архетипа, представленного, как мы ранее уже выяснили, в трёх архетипических составляющих (см. Часть I, Лекция 3):

пять-и-пять элементов движения –

- 五行 *wǔ xíng/y* син: 木 *mù*/му, 火 *huǒ*/хо, 土 *tǔ*/ту, 金 *jīn*/цзинь, 水 *shuǐ*/шуй;

пять-и-пять элементов постоянства –

- 五常 *wǔ cháng/y* чан: 德 *dé*/дэ, 仁 *rén*/жэнь, 義 *yì*/и, 禮 *lǐ*/ли, 信 *xìn*/синь;

пять-и-пять числовых элементов –

- 五數 *wǔ shù/y* шу:
一 *yī*/и, 三 *sān*/сань, 五 *wǔ*/у, 七 *qī*/ци, 九 *jiǔ*/цзю;
二 *èr*/эр, 四 *sì*/сы, 六 *liù*/лю, 八 *bā*/ба, 十 *shí*/ши.

Отсюда могут последовать дополнительные примечания и предположения о скрытых сторонах текстовой и категориально-мыслительной архитектоники «Дао дэ цзина».

- Текст может или (в более строгой модальности) должен иметь объёмное построение, так как три архетипических составляющих в сопряжении движения, постоянства и числа (*у син, у чан, у шу*), задают генетический объём. Попади туда точка, линия или плоскость – они перестроятся (растянутся, распухнут) в объёмную трёхмерную фигуру. Поскольку элементы пятичастного архетипа (архетипа *дао*) являются и предельными мыслительными категориями, то они, располагаясь на трёх осях архетипа, делают и все предлежащие и генерируемые ими категории объёмными: каждая философская категория имеет физическое, духовное и числовое измерение.

Это можно проиллюстрировать. Например, *дао* — это как будто одна категория. Но она генетически парная, *ян-иньская* категория, то есть содержит в себе два *дао* — положительное и отрицательное (*дао-дэ*). Эти два *дао* состоят в тождестве и нетождестве, то есть они содержатся в логически первичном *дао* тождества-нетождества. А это уже генетический объём, что и показывает первый чжан «Дао дэ цзина»: постоянное *дао* делится на два *дао*, они как небытие и бытие означают космические начала Неба-Земли и мириад вещей; в умственном созерцании предстают как метафизическая и физическая сущности; оба *дао* исходят из тождества и только различно именуются, а в тождестве имеют одинаковые категориальные наименования первоначал; в сопряжении эти первоначала открывают дверь к единому и многому. Таково объёмное мыслительное измерение *дао*.

Объёмное числовое измерение *дао* читается в §42: «Дао рождает один. Один рождает два. Два рождает три. Три рождает десять тысяч вещей».

В §21 *дао* представлено как первоначальное нечто, вещь-существо, в объёме которой в довоплощённом виде содержатся мыслительные образы, вещи, семя-энергия и архетипическое начало веры/доверия. Таково физическое измерение *дао*.

Совершенно очевидно, что изолированно ни одно измерение не существует (хотя без всяких затруднений его всегда можно определить и выделить в отдельный предмет рассмотрения).

Примеры объёмного измерения философских категорий встречаются в древнекитайских текстах на каждом шагу, поскольку объёмность — их неотъемлемая характеристика. Вот пример из «Тай цзи ту шо» («Объяснение схемы Велико-предельного»), даваемый здесь без комментария только для иллюстрации сказанного [см. Часть I. Лекция 3. С. 18–20]:

«Без-предельное и Велико-предельное.

Велико-предельное приходит в движение и порождает *ян*, достигает предела движения и успокаивается, успокаивается и порождает *инь*, достигает предела покоя и вновь начинает движение. То движется, то покоится, очерённость эта есть его (Велико-предельного) корень. Выделяется *инь*, выделяется *ян*, и два образца устанавливаются.

Инь возмущает (разделяет), *ян* гармонизирует (соединяет), и порождают воду, огонь, дерево, металл и землю. Пять энергий располагаются по порядку, и четыре времени года начинают свой бег.

Пять стихий/элементов едины в *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* едины в Велико-предельном. Велико-предельное укоренено в Без-предельном. Пять стихий рождаются, и каждая несёт единство в своей природе. Совершенное естество Без-предельного и семя-энергия двух и пяти чудесным образом смешиваются и сгущаются, „*дао* Цянь вершит мужское, *дао* Кунь вершит женское“, эти две энергии влекутся взаимной симпатией и в тончайшем синтезе порождают мириады вещей. Мириады вещей непрестанно рождаются, и метаморфозы и изменения не истощаются...»

Здесь категории прямо-таки плещутся в стихии собственных метаморфоз: они вытекают из первоединого, движутся, застывают, несут в себе единое, выражают друг другу комплиментарность, порождают друг друга, являются собой систему архетипа *дао*, предстают в мыслительной, духовной и физической сущности.

Объёмность философских категорий, содержание всех в одной и одной во всех — это не какая-то особая черта китайской философии, но неотъемлемое свойство всей мировой философии. Вот как, например, характеризует А.Ф. Лосев объёмный категориальный синтез во фрагменте из философского эссе «Абсолютная диалектика — абсолютная мифология»:

«Категория становится на место перво-сущего. А она не может не стать на это место, так как все категории тождественны с перво-сущим. Практически это сводится к тому, что *все категории (в нашем случае выведенные пять) должны ещё раз повториться в каждой из этих категорий*. Однако это не может быть простым повторением уже полученного ряда, т. е. повторением его пять раз. Это, конечно, ни к чему не привело бы. Всё дело в том, что здесь каждый раз получают совершенно новые категории в зависимости от особенностей той сферы, в которой происходит это „повторение“ первого ряда. Тут-то как раз и становится до полной наглядности понятным, что такое *абсолютная диалектика*. В абсолютной диалектике *каждая мельчайшая категория должна играть роль первенствующей категории, роль первоединого, из которого вытекают все прочие потенции*. Относительная диалектика как раз тем и страдает, что она берёт только *некоторые* категории в качестве основных, остальные же оставляет в том их невыразительном, одномерном виде, в котором они предстали при первом прикосновении диалектической мысли» [А.Ф. Лосев. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология / А.Ф. Лосев. Миф — число — сущность. М., 1994. С. 264].

- Объёмная многомерность, можно сказать, присуща и всему тексту «Дао дэ цзин». Он подразделяется на две части — текст Дао и текст Дэ. Но между ними следует допустить и средний не прописанный, не озвученный (безмолвный) диалектический текст тождества, нетождества и взаимных переходов *дао* и *дэ*.
- Вероятно, текст «Дао дэ цзина» идейно неподвижно-подвижный (ритмично пульсирующий) соответственно статико-динамическому свойству архетипа *дао*: пять *иньских* категорий (тавтологий) сопрягаются с пятью одноимёнными *янскими* категориями (со своими аналогами). На их схождении образуется 25 *инь-янских* категорий, которые

- обобщают соответствующие им сферы бытия-и-небытия вещей [см. Часть I. Лекция 3. Архетипы культуры Дао].
- В силу генезисной зеркальности *дао* (генезис от начала до конца и палингенезис от конца до начала) *архетипический* текст «Дао дэ цзина» должен читаться *одновременно* в обоих (*дао*↔*дэ*) направлениях и представлять собой текстовую и смысловую *обратность*. *Янский* генезис *дао* и его текст идёт в одну сторону, *иньский* генезис *дао* и его текст идут навстречу, в противоположную сторону. На каждом генетическом шаге элементы того и другого текстового рядов встречаются и образуют дифференцированное *инь-янское* единство – то есть диалектический сдвоенный круговой ряд (行 xíng/син) категорий самоутверждения и самоотрицания. При завершении цикла движение каждого из параллельных рядов начинается в обратную сторону. Так поддерживается их равновесие. Расшифровка архетипа *у син* (сдвоенного ряда пяти-и-пяти элементов 五行 wǔxíng) показывает, что здесь образуются не просто ряды категорий, а их объёмная спираль [см. Часть I. Лекция 3. Архетипы культуры Дао]. Диалектический (а он здесь и генетический) маятник *дао* работает как вечный двигатель. По определению «Дао дэ цзина» спиралью вьющийся корень Неба и Земли на границе существования-несуществования «действует/функционирует неустанно» [§6].

Принцип обратности, видимо, даже абсолютен и не только для даоской, но и для всей китайской философии. «И цзин» прямо говорит, что «»Перемены» – это обратные числа» [см. Часть I. Лекция 7. С. 132–133].

(Обратные числа – 逆数 nì shù/ни шу, ряд двузначных чисел, образованный произведением чисел от единицы до девяти на девять: 09, 18, 27, 36, 45, 54, 63, 72, 81. Первые числа в двузначных числах дают возрастающую, вторые убывающую последовательность при чтении ряда с одной

и другой стороны. Сумма чисел в каждом двузначном числе постоянна и равна девяти: $0+9=9$; $1+8=9$; $2+7=9$ и т.д.).

В «Хуайнань-цзы» на основе обратных чисел подробно прописан генезис вещей:

«Небо – 1, Земля – 2, Человек – 3.

$$3 \times 3 = 9.$$

$$9 \times 9 = 81.$$

Один (единица, вторая часть числа 81) главенствует над Солнцами. Солнц 10. Солнца главенствуют над Человеком. Поэтому Человек рождается через 10 лун (месяцев).

$$8 \times 9 = 72.$$

Два главенствует над парным. Парное повинуетя одиночному. Одиночное главенствует над созвездиями-временами. Созвездия-времена главенствуют над Лунами. Луны главенствуют над конём. Поэтому конь рождается через 12 лун (месяцев).

$$7 \times 9 = 63.$$

Три главенствует над Большой Медведицей. Большая Медведица главенствует над собакой. Поэтому собака рождается через 3 луны (месяца).

$$6 \times 9 = 54.$$

Четыре главенствует над временами (года). Времена (года) главенствуют над свиньёй. Поэтому свинья рождается через 4 луны (месяца).

$$5 \times 9 = 45.$$

Пять главенствует над тоном (звуком). Тон главенствует над обезьяной. Поэтому обезьяна рождается через 5 лун (месяцев).

$$4 \times 9 = 36.$$

Шесть господствует над нормами (ступенями гаммы). Нормы главенствуют над оленем. Поэтому олень рождается через 6 лун (месяцев).

$$3 \times 9 = 27.$$

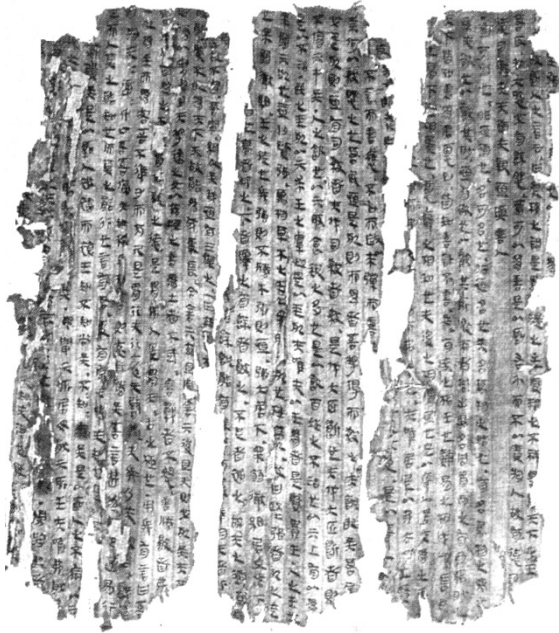
Семь главенствует над звёздами. Звёзды главенствуют над тигром. Поэтому тигр рождается через 7 лун (месяцев).

$$2 \times 9 = 18.$$

Восемь главенствует над ветрами. Ветры главенствуют над насекомыми. Поэтому насекомые превращаются (из куколок) через 2 луны (месяца). Птицы и рыбы все рождаются из *инь* (женского начала). *Инь* подчинена в семье *ян* (мужскому началу)» [Хуайнань-цзы (Философы из Хуайнани) / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов. Т. 7. Шанхай, 1986. С. 60]

Может на архетипическую текстовую обратность «Дао дэ цзина» намекают (или даже подтверждают) его новые археологические открытия. В декабре 1973 г. в местечке Мавандуй вблизи г. Чанша, столицы провинции Хунань, в захоронении Ли Цана (гробница №3), владельца княжества Дай, была найдена лаковая шкатулка с шёлковыми свитками рукописных текстов. Погребение датируется II в. до н. э. Среди манускриптов обнаружены два списка «Дао дэ цзина», которые согласно филологической традиции современных исследователей были обозначены

циклическими знаками десятиричного (янского) цикла: 甲 *цзя*, 乙 *и* (в европейском обозначении А и В). Тексты написаны различными каллиграфическими стилями и датируются соответственно 206–195 до н. э. и 194–180 до н. э. Порядок частей мавандуйских списков отличается от классического варианта: первым следует «Канон Дэ», вторым «Канон Дао», вследствие этого мавандуйские списки «Дао дэ цзина» называются также «Дэ дао цзином».



Фрагмент мавандуйского текста «Дао дэ цзина»
= «Дэ дао цзина» на шёлке

Кроме мавандуйских текстов (для общей справки) несколько позже были обнаружены годяньские тексты, получившие название по месту находки. Среди них найдены фрагменты текста «Дао дэ цзина», которые подтверждают древность даоского источника. В октябре 1993 г. в уезде Шаян (пров. Хубэй) был вскрыт могильник Годянь, предположительно считающийся

погребением наставника наследника престола царства Чу (III в. до н. э.). К настоящему времени в захоронении обнаружено 804 бамбуковых планки, 726 из них покрыты иероглифическими письменами народности Чу. Планки скреплены между собой в связки. Три из них содержат не озаглавленные тексты, перемежающиеся фрагментами из «Дао дэ цзина». Первая связка включает 39 бамбуковых планок, каждая длиной 32,2 см, вторая — 18 планок, каждая длиной 30,6 см, третья — 14 планок, каждая длиной 26,5 см. По филологической традиции связки получили названия циклических знаков десятиричного (янско-го) цикла: 甲 jiǎ/цзя, 乙 yǐ/и, 丙 bǐng/бин (в европейском обозначении А, В, С). Всего на планках начертано 18 конфуцианских и даоских текстов, хронологически и мировоззренчески относящихся к доциньскому периоду (до конца III в. до н. э.).



Фрагмент годяньского текста «Дао дэ цзина»
на бамбуковых планках

В библиографическом арсенале даосизма насчитывается несколько десятков списков «Дао дэ цзина» с различной разбивкой текста на фразы и параграфы (чжаны), что от варианта к варианту значительно меняет прочтение и понимание памятника (повторим нечто из уже сказанного). После продолжительной и скрупулёзной работы китайскими учёными был составлен образцовый текст «Дао дэ цзина», который и содержится сегодня в корпусе «Чжу цзы цзи чэн» («Собрание сочинений всех философов»). Этот текст размещён на плоских страницах, разбит на 81 чжан/параграф/главу (всё-таки уложили текст филологи в архетипическое число $9 \times 9 = 81$), на границе 38-го чжана разделен на «верхнюю» (上篇 shàng piān/шан пянь) и «нижнюю» (下篇 xià piān/ся пянь) части. Объёмный текст «Дао дэ цзина» пока не воссоздан и, следовательно, ни в объёме, ни в архетипической обратности не читан.

В «Дао дэ цзине» угадывается несколько слоёв. Они могут выделяться с разной степенью точности и по различным основаниям. В зависимости от выбора варианта текста «Дао дэ цзин» допущения относительно его слоёв возрастают.

Первый слой — это сокрытый под иероглификой объёмный спиральный текст архетипа *дао*, который пульсирует в ритмах естества и задаёт объёмную текстовую парадигму. Сам этот текст ни устно, ни письменно не читается. Его энергичный строй не озвучен и графически не зафиксирован. Это уровень «сокрытости», «постоянства и безымянности», «невидимости» и «неощущаемости» *дао*. Здесь если и есть определения такого *дао*, то все в отрицательной форме. Аналитическая мысль спотыкается об эти отрицания и замирает перед их непроницаемостью: «не знать», «не деять», «не учить», «не говорить», «не служить», «не двигаться» и т.д.

Второй слой представляет собой выплеск энергий *инь-ян* из недр безмолвия, заключение *инь-ян* в образ (象 xiàng/сян) и словесную оболочку, охват этим образом и словами всего хаотичного сущего, опустошение образов и слов

и возвращение (反 fǎn/фань) их в безмолвные недра. Всё это описывается в виде акта рождения из космического лона и вхождения в него (出入 chū rù/чу жу — выход-вход) всех существ, как это и происходит в природе по закону естества (自然 zìrán/цзыжань). Поэтому здесь используются образы Великой Матери-прародительницы (Великой Самки) с её детьми и эмбриологические наименования, что очень легко принимается за мифологию. Действительно, это чистая мифология, но мифология в степени чистой философии.

Третий слой создан, скорее всего, последователями Лао-цзы на затронутые им темы. Здесь звучат просьбы, увещания, назидания и устрашения, что всё вместе напоминает некий уставный свод для правителей.

Кроме того, «Дао дэ цзин» не свободен от интерполяций и компиляций. Заметно также, что в тексте отображена не вся архетипическая спираль и, следовательно, выстроен не весь текстовый объём.

Выскажем некоторые соображения по вопросу о методах чтения текста «Дао дэ цзина».

Текст «Дао дэ цзин», положенный на основу небесно-земного естества (иначе говоря, космоса) представляет собой органическое существо и живет его ритмами и энергиями *инь-ян*. Он и читаться должен из центра в соответствии с этими ритмами и в порядке спирального вращения элементов архетипа *дао*. Кстати, эту процедуру умственного созерцания из пустотного центра космического круговорота вещей и выражения этого круговорота в системе категорий (чтение круговорота бытия) демонстрирует в «Дао дэ цзине» и сам Лао-цзы [§16].

В результате чтения первого слоя в субъекте чтения должен родиться эмбрион естества со знанием пения, танца и музыкального ритма этого эмбриона, как это мы наблюдаем на примере тотемных существ Фэнхуана и Хуньдуна. Однако этого *иероглифического текста* в «Дао дэ цзине» нет, и не могло быть. Это безмолвные космические недра. Туда можно лишь попасть, пройдя палингенезисный синтез,

который претерпел Лао-цзы (напомним его слова: «Один лишь я сокрыт в тиши, без всяких признаков живого, подобный эмбриону, ещё не ставшему ребёнком» [§20]). Поэтому как бы мы ни всматривались аналитическим взглядом и как бы ни вслушивались в „Дао дэ цзин“, песню *дао* мы не услышим и не прочтём. Нам пока не суждено сколько-нибудь приблизиться к сущности даоского эмбриона.

При чтении второго слоя «Дао дэ цзина» субъект чтения должен стать совершенномудрым человеком. Но алгоритма чтения, то есть объёмной парадигмы текста, мы не знаем. Она скрыта в архетипических недрах безмолвия – во владениях космического эмбриона. Нам недоступны способы «осуществления надеяния» и «ведения учения без слов». Одно дело заявить себя совершенномудрым, то есть заговорщически (на конференциях и по индексу цитирования) купить себе место «совершенномудрого» в окружении таких же ротозеев как сам, и совсем другое дело переродиться в совершенномудрого, пережить эту ступень на пути к космическому эмбриону и прибавить к своему *прозвищу* священный философский знак 子 (zǐ/цзы).

При чтении третьего слоя субъект чтения рождается философом. Тут есть, где разгуляться и безостановочно выдавать собственные философские суждения о текстовых фрагментах «Дао дэ цзина». Однако и здесь философского краснбая поджидает разочарование. «Дао дэ цзин» зовёт как раз не разглагольствовать о *дао*, а, буквально, «сдержатъ слова и следовать естественности (自然 *zìrán*/цзыжань)», негрубо говоря, зовёт «заткнуться».

Таким образом, текст «Дао дэ цзин» несёт в себе картину вечно рождающегося (出 *chū*/чу) и вечно врождающегося (入 *rù*/жу) триединого философского субъекта, охваченного игрой вселенско-космических энергий *инь-ян*. Из этого складывается стиль даоского философствования, и способ чтения текста «Дао дэ цзина». Он читается философом от верхнего слоя по концентрической (уменьшающей радиус колец)

спирали во вселенско-космических ритмах в игровом (пение, танец, музыка) стиле вплоть до достижения эмбрионального ядра. Как только философ его достигает, он оплодотворяет это ядро и вместе они превращаются в предсуществующего новорождённого — в космического гермафродита. Этот спонтанно играющий новорождённый есть и первая онтологическая сущность, несущая в своем гермафродитизме спермо-генетические потенции (精 jīng/цзин) вещей, и первая категория постоянства (常 cháng/чан), сокрытая в гармонии (和 hé/хэ) младенческого лепета. Её выявляет (выманивает, вытягивает) привнесённая сюда даоским философом рациональная способность познания (知 zhī/чжи) и переводит в рациональное просветление (明 míng/мин).

Лао-цзы дал описание философа в онтологической и гносеологической первосущности, куда философа втянуло постоянное дэ (常德 cháng dé/чан дэ):

Таящий в себе полноту дэ подобен новорождённому:
ядовитые насекомые и змеи [его] не ужалят,
свирепые звери не схватят,
хищные птицы не унесут.
Кости [у него] нежные, мышцы мягкие,
но цепляется [он] накрепко.
Не знает союза самца и самки, но всё творит –
это совершенство семени-энергии (精 jīng/цзин).
Весь день голосит, но не хрипнет –
это совершенство созвучия/гармонии (和 hé/хэ).
Знание созвучия называю постоянством (常 cháng/чан),
Знание постоянства называю просветлённостью (明 míng/мин) [§55].

Современная западная историко-философская наука выработывает свои подходы к анализу древнекитайских текстов, в том числе и к «Дао дэ цзину». Во-первых, следуя своей традиции, она воспринимает «Дао дэ цзин» в виде книги

европейского образца и в авторской редакции. Во-вторых, согласно своим критериям она принимает за философию (да и то иногда с большими оговорками) только содержание верхнего слоя «Дао дэ цзина». В-третьих, историко-философская критика каждой языковой культуры переносит плоскостную иероглифическую мозаику «Дао дэ цзина» на свою почву и трактует эту мозаику в ключе своих значений.

В результате *китайский* «Дао дэ цзин» превращается в *английский, немецкий, французский, русский*, и не только понимание, но и переводы его разнятся настолько, что «Дао дэ цзин» иногда в них не угадывается. Однозначно «Дао дэ цзин» прочесть, видимо, можно. Однако, начинать надо не с сопоставления разноязычных переводов и спора о «большей или меньшей адекватности понятий», а с поиска и согласования архетипов философских культур, с поиска первой категории, умножающей себя в лингвистических парадигмах. Для этого необходимо, конечно, знать спиральные коды этих культур. Но это задача исследовательской перспективы.

На сегодняшний день нам остаётся доступным чтение и понимание «Дао дэ цзина» только по верхнему слою, но с непременным соблюдением ряда требований, которые позволяют избежать ранее допускаемых в синологии ошибок. Во-первых, подходить к «Дао дэ цзину» без заранее выработанных в сфере западноевропейских историко-философских традиций схем, моделей и оценок. Во-вторых, попытаться максимально точно запечатлеть в словах *русского языка* содержание и смыслы китайских категорий, учитывая, насколько это доступно, системность и содержание первого и второго слоев «Дао дэ цзина». В-третьих, отобразить стилевую особенность первой философии: «Дао дэ цзин» написан стихами, а стих (пение) — магия пробуждения архетипа *дао*, лежащего в подсознании каждого человека. Несомненно, этот метод лишь открывает подходы к «Дао дэ цзину», но на большее мы пока не рассчитываем.

§4. АРХЕТИП «ПЯТИ ПОСТОЯНСТВ»

Из предыдущего курса лекций мы уже достаточно хорошо знакомы с архетипом культуры *дао* и его тремя составляющими — *у син*, *у чан*, *у шу*. Для удобства повествования и далее, как и раньше, эти составляющие тоже будем называть архетипами, подразумевая и их качества: физический архетип *у син*, духовный архетип *у чан*, мыслительный архетип *у шу*.

Духовный архетип *у чан* (五常 wǔ cháng/у чан: 德 dé/дэ, 仁 rén/жэнь, 義 yì/и, 禮 lǐ/ли, 信 xìn/синь — добродетель, человеколюбие, долг/справедливость, ритуал, вера/доверие) полностью представлен в «Дао дэ цзине» в §38. Этот чжан стоит первым в нижнем разделе (下篇 xià piān/ся пянь), называемом «Канон Дэ» (德經 dé jīng/дэ цзин). «Канон Дэ» в общепринятом варианте «Дао дэ цзина» следует за «Каноном Дао». Так подразделили сплошной текст «Дао дэ цзина» китайские филологи и учёные. Но по мавандуйскому списку «Канон Дэ» стоит первым, и архетип *у чан* открывает текст «Дэ дао цзина». *Дао* и *дэ* в этом даоском тексте меняются местами и, таким образом, являют собой равные архетипические величины: *дао* = *дэ*.

В первом параграфе «Дао дэ цзина», открывающем «верхний раздел» (上篇 shàng piān/шан пянь) «Канона дао» (道經 dào jīng/дао цзин), дана модель мыслительного архетипа *у шу*, но не на основе чисел, а на основе категории *дао*. В «Дао дэ цзине» не хватает только физического архетипа *у син*, не назван ни один его элемент. Однако *у син*, причём в полной спиральной развёртке, воспроизведён в даоском трактате «Хуайнань-цзы», так что триединство даоского архетипа *дао* сохраняется.

Запись даоского духовного архетипа *у чан* уникальна, она содержится только в «Дао дэ цзине»:

Верхняя *дэ* не *дэ*, поэтому обладает *дэ*.
Нижняя *дэ* не теряет *дэ*, поэтому не обладает *дэ*.
Верхняя *дэ* не деяет и не обладает деянием.
Нижняя *дэ* деяет и обладает деянием.
Верхняя *жэнь* деяет и не обладает деянием.
Верхняя *и* деяет и обладает деянием.
Если верхняя *ли* что-то деяет, но никто ей не откликается,
то засучи рукава и выброси её.
Вот почему:
после потери *дао* следует *дэ*,
после потери *дэ* следует *жэнь*,
после потери *жэнь* следует *и*,
после потери *и* следует *ли*.
Ли — это скудость искреннего *синь* (доверия) и голова смуты.
Только что представленная [вам норма *ли*] —
это цветок *дао* и начало тупости.
Поэтому великий муж там, где [*дао*] обильно, а не там, где
оно ничтожно;
там, где плод [*дао*], а не там, где его цветок.
Вот почему отбрасывает одно, избирает другое [§38].

Судя по тому, что полностью структурно и функционально расписана только одна категория *дэ*, архетип *у чан* преподан здесь в сокращённом виде. Вероятно, считалось, что этого вполне достаточно для реставрации всей системы архетипа.

Категория *дэ* структурно выражена двоицей верхнего *дэ* (上德 shàng dé/шан дэ) и нижнего *дэ* (下德 xià dé/ся дэ). Функционально *дэ* выражена гносеологически и поведенчески. Гносеологически верхняя *дэ* через самоотрицание утверждается («Верхняя *дэ* не *дэ*, поэтому обладает *дэ* {да-дэ}»), а через самоутверждение нижняя *дэ* отрицается («Нижняя *дэ* не теряет *дэ*, поэтому не обладает *дэ* {нет-дэ}»). Поведенчески верхняя *дэ* и нижняя *дэ* связаны функцией недеяния-деяния («Верхняя *дэ* не деяет и не обладает деянием. Нижняя

дэ деет и обладает деянием»). Остальные категории, кроме *синь* (веры/доверия), представлены только верхними элементами, а функционально через недеяние-деяние.

Категории архетипа иерархически соподчинены, причем по определенному правилу. Первой категорией ставится *дао*, при отходе *дао* её место занимает *дэ* и т.д. То есть, каждая категория, оставаясь подчинённой, в порядке круговой смены одной категории другой становится первой категорией и начинает новый архетипический круг. Так и сплетается спираль *дао-дэ* (Вспомним слова А.Ф. Лосева: «В абсолютной диалектике каждая мельчайшая категория должна играть роль первенствующей категории, роль первоединого, из которого вытекают все прочие потенции»). Собственно, это мы и наблюдали в спирали Дао архетипа *у син* из «Хуайнань-цзы» (см. Часть I. Лекция 3. Архетипы культуры Дао). По сути дела, соподчинения категорий в архетипическом круге категорий нет, а есть упорядоченная смена категорий — каждая категория равна другой, является и первой, и последней, и занимает все промежуточные места.

Специально заметим, что здесь даоский архетип не только полемически, но буквально онтологически заострён против конфуцианства, в частности, против основной его категории *ли* (ритуал). *Ли* вытесняется из архетипического круга категорий, и пятерица *у чан* достраивается введением категории *дао*, с которой и начинается круговая смена. Относительно *ли* высказываются весомые критические аргументы: в *ли* скудость духовной веры, в *ли* кроется начало социальной смуты, в *ли* пустоцвет культуры *дао*, в *ли* зачинается человеческое безумие.

Даоская архетипическая направленность против конфуцианства вполне понятна. Духовные элементы *у чан* в даоском архетипе функционально связаны недеянием (無為 *wúwéi*/увэй) и замкнуты на вселенско-космическое естество (自然 *zìrán*/цзыжань). Напротив, *ли* (禮 *lǐ*/ли) в конфуцианском архетипе — это индивидуально-коллективное действие

(作 zuò/цзо), замкнутое на искусственные нормы социального космоса. Даоское *недеяние* и конфуцианское *действие* несовместимы. Потому-то *ли* и вытесняется из архетипического состава духовных элементов и лишается возможности возглавлять онтологический круг первоначал. *Ли* может вызвать только смуту и, следовательно, переформатировать все остальные элементы духовного архетипа *у чан* под свои хаотические потенции.

В других местах «Дао дэ цзина» Лао-цзы как раз и даёт критику некоторых категорий архетипа *у чан*, насыщенных значениями конфуцианского учения, и противопоставляет им омонимы с даоским значением (в данной Лекции критика конфуцианства рассматривается в специальном параграфе: §13. Лао-цзы как историк философии).

Итак, даоский архетип *у чан* вписан в содержание «Дао дэ цзина». Примечательно, что в архетипе имеются существенные изменения относительно традиционного набора его элементов и функций.

Во-первых, в систему архетипа *у чан* помещается категория *дао*. Тем самым внутри архетипа воссоздаётся мировая диада *дао-дэ* прямых и обратных генераций и пульсации небытия-бытия вещей — их «входа и выхода».

Во-вторых, диада *дао-дэ* рассредоточивается по всем составляющим палингенезиса, мотивируя его активность и маркируя его своими универсальными значениями.

В-третьих, функционально архетип соединяет всё сущее состоянием «деяния-недеяния», что реализуется как метод палингенезиса, вводимый посредством *дао* и *дэ*.

В-четвёртых, вводом категории (элемента) *дао* в систему архетипа *у чан* и выводом из него конфуцианской категории *ли* фиксируется *создание духовного архетипа даоской философии*. Отсюда проистекает критерий сущностного подразделения даосизма и конфуцианства (что определяется даже визуально): где нет *ли* — там ожидается даосизм, где есть *ли* — там ожидается конфуцианство.

§5. ТВОРЕНИЕ СИСТЕМЫ КАТЕГОРИЙ

Под творением системы категорий понимается получение первой категории, которая умножается в архетипическом наборе категориальных тавтологий сообразно построению даоского мироздания. Слово *творение*, как обозначение метода, для даосизма, конечно, не подходит, поскольку никакого творения даосизм не терпит: «[Но если кто-либо] наравне с развитием (вещей) возжелает ещё и мастерить (作 zuò/цзо — творить), я обуздаю того безымянным духовным естеством» [§37]. Сказано абсолютно в духе даосизма: демиургический умысел и свободу технической обработки вещей стережёт природная необходимость.

Слово *творение* здесь используется только потому, что имеется некий субъект, который озвучивает онтологическую доминанту — то, что лежит под словом. Иначе говоря, он только имитирует в наименовании онтологическую сущность, и потому категория есть умозрительная диада, состоящая из слова и обозначаемого им физического, духовного или идеально-мыслительного первоначала. Включая сущность первоначала, слово превращается в понятие. Поскольку это понятие обозначает предельную онтологическую сущность, то оно становится категориальным понятием или, точнее, категорией. В зависимости от количества аксиоматически постулируемых или генетически продуцируемых первоначал умножается и количество обозначаемых их категорий. Например, некая первородная «вещь-существо» (物 wù/у) онтологически дублируется в виде «хаоса» (混 hùn/хунь) и в «безымянной» «Матери Поднебесной» (天下母 tiān xià mǔ/тянь ся му), а категориально обозначается

в прозвище «Дао» (道 dào/дао) и имени «Великое» (大 dà/да) [§25]. Каждый онтологический лик (образ) выражает, а каждая словесная категория уточняет или подчёркивает одну из сторон первоначала.

Вследствие того, что первоначало реализует свои потенции только генетически, то есть через способность порождения других начал и всего мира вещей, категории тоже *не творятся* (作 zuò/цзо), а рождаются (生 shēng/шэн) или являются (出 chū/чу), спелёнатые словесными оболочками («Оба они (два дао) из тождества происходят {出 chū/чу}, но различно именуются» [§1].

Человеческий субъект, вышедший в историческое пространство и время и вставший в осознанное отношение к действительности, может самостоятельно определять и категориально обозначать онтологические пределы. Для этого у него много личной свободы и рядом много таких же, как и он, оппонентов и претендентов. Он может это сделать, однако это будет в прямом смысле слова доморощенной философией, интересной только ему самому. *Этот субъект не может на мировоззренческом теле космоса провести адекватные природно-человеческому естеству онтологические границы и вбить в них вместо онтологического узора (文 wén/вэнь) свою новоязовскую маркировку.* Он может поиграть в слова и назвать это «философией», но не более (сегодня это делается сплошь и рядом). Вопреки этому здесь работает мощь предшествующего этапа культуры дао, громадная энергия её архетипа, установившего парадигмальную перспективу и палингенезисную ретроспективу подлинной философии. Первичная онтологическая и категориальная дифференциация космоса произведена задолго до «свободного» исторического философа: «Первопредок повелел тогда Юю не мешкая распланировать землю и утвердить девять областей» [Шань хай цзин (Канон гор и морей). Шанхай, 1985. С. 301].

И всё-таки, спросим мы, а как это происходило, и кто первый из мудрецов и философов озвучил архетипический состав

категорий и внёс их в поля (方 fāng/фан) небесно-земного космоса? Мы вынуждены будем сказать, персонально первым — никто! Категориальное деления космоса выходит за границы исторического времени. Там, в мифологическом пространстве, господствует не время, а вечность. Поэтому вопрос о первичности архетипической системы категорий (будь то одна или несколько категорий) в философском осмыслении мироздания снимается, ввиду своей бессмысленности. Доисторический, то есть мифологический космос обладает структурным (категориальным) делением до всякой истории. Человеческий субъект здесь органически слит с космосом и совершает вместе с ним пение и танец естества. В них ему и становится доступным категориальное деление мира: в природном теле ему открываются космические поля с их естественными узорами-ландшафтами (文 wén/вэнь) и мелодичным звучанием (夙 fēng/фэн — мелодии-ветры), которые изоморфно повторяются в родовом теле. При таком изоморфизме категориальное деление космоса зависит не от мыслительного полагания (спекулятивной мыслительной фантазии здесь ещё нет), а от системного состояния и изменений рода и космоса.

В предельном обобщении мифологический субъект (род) выступает под маской природно-родового тотема в облике зооморфного или зоо-антропоморфного существа. Таким предстаёт, например, хорошо нам известный по «Шань хай цзину» *инь-янский* (двуполо-бесполоый) тотем Фэн-Хуан. В процессе космического танца, песнопения и вбирания в себя естества (пьёт и ест естественность — *цзы жань*) на оперении Фэн-Хуан *проступают* пять цветных узоров (文 wén/вэнь), составляющих архетип *у чан* (см. Часть I. Лекция 1. С. 31–34). Логически первичная категория здесь — это Фэн-Хуан, внутренне дифференцированное единое, органически и мифологически представленное в виде мировой диады (Фэн — *инь*, Хуан — *ян*). Производные категории — это пять цветных узоров (архетип пяти постоянств) на оперении Фэн-Хуан.

Человек цивилизации наследует эту матрицу. Для него это нетленная вечность, данная Первопредками, а потому не подвергается сомнению ни в первичности, ни в истинности. Плохо лишь то, что человек цивилизации не знает космического пения и танца (Конфуций сожалел, что осталось мало свидетельств о ритуалах {песнях-танцах} древних и что он не знает сути ритуала в Храме Предков, иначе владел бы Поднебесной, будто вся она у него на ладони). То есть, он не знает подлинных наименований и содержания (алгоритма движения и связи) элементов духовной архетипической матрицы. Для него они беззвучны и пусты. Получив их как дар незапамятной старины, он именуется посредством бытовой лексики, подбирает им мелодию (ритм) и наполняет нравственным (поведенческим) содержанием.

Здесь открывается два пути философствования, условно подразделяемые на «объективный» и «субъективный»: первый путь — реставрация (даже самореставрация) гармонии культуры *дао* по архетипическому образцу с отказом от философского «новояза» (словесно-поведенческого ритуала); второй путь — творение учения о гармонии культуры *дао* по механически заимствованному из древности архетипу с созданием философского «новояза». При этом имена первых философов того и другого направлений освящаются божественной неизвестностью истоков их учений.

Таким образом, протосистемы философских категорий складываются ещё в мифологии. Их узоры составляют полную матрицу духовных универсалий архетипа *у чан*, на которых строится теория и практика (этика) философской культуры *дао*.

В даосизме архетипическая матрица заполняется в процессе движения философствующего субъекта хождением по генезисному пути. Категории *снимаются* (считываются философским взором) с трёх основ: с небытия (無 *wú/у*), бытия (有 *yǒu/ю*) и постоянства (常 *cháng/чан*), служащего переходной границей между ними. Субъектом творения категорий

выступает триединый метафизический (теоретический), физический (эмпирический) и средний между ними субъект.

Творение системы категорий в сфере небытия

Небытие — это пустота (虛 *xū*/сюй). Метафизический субъект размещается в пределе пустоты (虛極 *xū jí*/сюй цзи) и оттуда умственным взором созерцает (觀 *guān*/гуань) мировой круговорот вещей. Вещи рождаются одна за другой (并作 *bìng zuò*/бин цзо), совершают полный цикл метаморфоз и возвращаются (復歸 *fù guī*/фу гуи) к своему началу, являющемуся теперь и концом.

С этой точки завершённого цикла считывается первая категория корня (根 *gēn*/гэнь). Переименованием её производится тавтологический ряд категорий: категорий покоя (精 *jīng*/цин), судьбы (命 *mìng*/мин) и постоянства (常 *cháng*/чан). Постоянство — граница между небытием и бытием. Рационализация постоянства познавательной рефлексией (知 *zhī*/чжи) субъектом из сферы бытия переводит эти категории в световую сущность. Она полагается на космическую световую основу солнца (日 *rì*/жи) и луны (月 *yuè*/юэ) (ипостаси вселенских энергий *инь* и *ян*), что даёт эффект разумения/просветления (明 *míng*/мин = 日+月) этих категорий:

во-первых, просветления категорий в их единстве и множестве — одна категория дифференцируется во множество категорий в архетипическом количестве — три, пять, восемь, девять категорий;

во-вторых, просветления категорий в их предельном смысловом объёме — каждая категория обладает космическим объёмом;

в-третьих, просветления категорий в спирально-диалектической взаимосвязи — из любой одной категории рождаются все категории и вновь стягиваются в неё.

Таким образом возникает эффект просветления философского субъекта.

Просветленный становится всеобъемлющим субъектом (容 róng/жун). Он охватывает социальный космос в системе категорий, просветляет его, нормирует и (в категориях) возвращает его в первородные вечные и бестелесные глубины. Повторяя формулу нормативного следования антропо-космических составляющих (Человек — Земля — Небо — Дао — Естественность [§25]), этот субъект вкладывает категории структурного деления космоса друг в друга и все их вместе в объём разумной просветлённости. Тем самым он подчёркивает их тавтологичность. На место Человека и Земли он ставит государственные персоны гуна (князя) и вана (царя), нивелирует все пространственные и хронологические величины бытия и в завершении вводит всю категориальную последовательность, сжатую в одно *дао*, в вечность (久 jǐu/цзю) — метафизическую ипостась естественности-цзыжань. Так осуществляется теоретический палингенезис. Тем самым пессимизм конечного *бытия* человека сменяется оптимизмом бессмертия и пребыванием в бестелесной сущности *небытия*. В этом виде энергийного существования человеку становится доступной вся вселенная.

Достиг предела пустоты, сохраняю покой и душевную чистоту.

Вещи одна за другой творятся, а я созерцаю их возвращение. Вещей многое множество, но каждая возвращается к их общему корню.

Возвращение к корню называю покоем,

покой называю судьбой возвращения,

судьбу возвращения называю постоянством.

Знание постоянства называю просветленностью.

Незнание постоянства называю безрассудством, творящим зло.

Знающий постоянство всеобъемлющ.

Всеобъемлющий и есть гун-правитель.
Гун-правитель и есть Ван-царь.
Ван-царь и есть Небо.
Небо и есть Дао.
Дао и есть вечность.
Бестелесное нетленно [§16].

Таким образом, полученный строй категорий отвечает требованиям системы:

1. Вся система категорий, по сути, есть одна категория, она тавтологически повторяется в различных наименованиях, отражающих количественные и качественные метаморфозы мира небытия-и-бытия вещей.

2. Первая категория не получается ни индуктивным, ни дедуктивным методом. Она снимается с завершенного цикла мировых метаморфоз и потому есть бесконечно повторяющаяся в самой себе статико-динамическая (диалектическая) универсалия. Получаемые из неё категории и получаемые из них категории есть производные универсалии. Каждая и любая категория в системном осмыслении бытия-и-небытия может служить первой категорией. Поэтому языком философии может быть только язык универсалий.

3. Система категорий зеркальна: строй категорий в сфере небытия подходит к переходной категории постоянства (常 cháng/чан). Она рационализируется и превращается в форму солнечно-лунного просветления – отяжеляется рационально-световой сущностью солнца (日 rì/жи) и луны (月 yuè/юэ). Они резонируют, из чего и получается просветлённость (明 míng/мин). Пример из «Сицы чжуани»: «Поднебесная как мыслит, как думает? Солнце уходит – Луна приходит, Луна уходит – Солнце приходит. Солнце и Луна друг друга подталкивают, и просветлённость рождается» [Сицы чжуань. Б, 5]].

Строй категорий охватывает весь объём сферы бытия, и шаг за шагом по ступеням нормативного следования

космических составляющих втягивает его в бестелесное небытие (палингенезис). Это имплицитно формирует онтологическую и гносеологическую формулы: «Бытие и небытие друг друга порождают» [§2], «Достигнешь Матери – познаешь её младенца. Познаешь её младенца – возвратишься к сохранению его Матери» [§52].

4. Зеркальность универсалий порождает и соответствующий стиль философского повествования – воспроизведение одной стороны универсалии неминуемо вызывает и её противоположную сторону: «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» [§2].

5. Субъект творения категориальных наименований не посторонний наблюдатель. Он вплавлен в мировое течение небытия-и-бытия и потому его мышление и есть эта диалектическая плоть небытия-и-бытия, только мышление выраженное в Слове – *дао* и *дэ*. Философское мышление не может отделиться от своей стихии и пасть на болтливые языки «премудрых» обывателей, «треплящих *дао* на перекрёстках дорог».

Философское слово как архетипическая система, встроенная в космос небытия-и-бытия, обладает необычайной силой и может, по словам древних философов, «двигать Небо и Землю».

Творение системы категорий в границе небытия-и-бытия

Переходной границей между небытием (無 *wú/y*) и бытием (有 *yǒu/y*) служит постоянство (常 *cháng/чан*). Как переходная категория постоянство тоже отвечает требованиям первой категории. Она является целокупной категорией, то есть внутренне дифференцированной на противоположности, находящиеся в отношении тождества и нетождества.

«Дао дэ цзин» придаёт категориальную атрибуцию постоянству посредством совмещения с категорией *дао* (常道 *cháng dào*/чан дао — постоянное *дао*). Тем самым рационалистическому (просветленческому — 明 *míng*/мин) качеству, вызываемому из постоянства его же познанием (познавательной рефлексией), задаётся диалектическая категориальная вегетация. Постоянное безымянное *дао* (道常無名 *dào cháng wú míng*) [§32] вырастает (出 *chū*/чу) и раскрывается в двух *дао*, которые именуются небытием (無 *wú*/у) и бытием (有 *yǒu*/ю). Как и *дао* они сращены с постоянством и образуют небытие потоянства (常無 *cháng wú*/чан у) и бытие постоянства (常有 *cháng yǒu*/чан ю) или постоянное небытие и постоянное бытие. В роли первоначал они имеют генетическую направленность в сторону природного космоса — Неба-Земли и мириад вещей. Принимая эту ориентацию, познавательный взор субъекта в опоре на развёрнутую диаду небытия постоянства и бытия постоянства созерцает онтологическую панораму тайны бесконечного и пределы конечного (единого и многого). Напротив, в свёрнутой диаде противоположных начал, то есть в их тождестве (同 *tóng*/тун — тождество), он находит дверь к явно-тайному (дифференцированному тождеству много-единого):

Дао и совпадающее с ним *дао* отрицают постоянное *дао*.
 Имя и совпадающее с ним имя отрицают постоянное имя.
 Небытием именуется начало Неба и Земли,
 Бытием именуется мать мириад вещей.
 Поэтому:
 в небытии постоянства стремлюсь созерцать его тайну
 [бесконечного];
 в бытии постоянства стремлюсь созерцать его пределы
 [конечного].
 Оба они из тождества происходят, но различно именуются.
 В тождестве они называются первоначалом.
 Первоначало, сопряжённое с первоначалом, —
 вот дверь к явному и тайному [§1].

В человеческой среде постоянство способствует решению задачи палингенезиса. В конечном результате палингенезис характеризуется рационалистическим незнанием (無知 wú zhī/у чжи), душевным бесстрашием (無欲 wú yù/у юй) и физическим деянием недеяния (為無為 wéi wú wéi/вэй у вэй):

Постоянство ведёт к тому, что люди не будут иметь знаний,
не будут иметь страстей;
ведёт к тому, что мужи мудрствующие не посмеют деять.
Деяй недеяние, и тогда во всём будет порядок [§3].

Эта система категорий строится по методу пульсирующей дихотомии. Повторим и поясним. Категории постоянства, обобщающей гносеологический опыт циклического круговорота вещей, который (опыт) запечатлён в тавтологиях корня, покоя, судьбы и выведен в рационалистическую просветлительность [§16], придаётся категориальная вегетация *dao*. Дальше постоянное *dao* делится на два *dao*. В свою очередь, два *dao* повторяются в *двух* наименованиях постоянного бытия и постоянного небытия и затем вновь сопрягаются и уходят в дифференцированное тождество (同 *tóng*/тун) *двух* первоначал (元 *yuán*/юань).

В этом диалектическом развёртывании и свёртывании целокупного единого (постоянное *dao*) просветлённому взору открывается видение начал природного космоса и онтологических противоположностей единства и множества в их различии и тождестве. Причём всё это разложено в строгих парных категориальных наименованиях и даже с философским переживанием – спокойной философской страстью спекулятивного созерцания метафизических сущностей.

Творение системы категорий в сфере бытия

Данная система категорий тоже восходит к палингенезису. Она вырастает на эмбриональной основе, можно сказать, на биологическом кристалле. В данной роли выступает

«новорождённый» (赤子 *chì zǐ*/чи цзы), как результат палингенезиса, осуществлённого постоянным *дэ* [ср. §28]. Этот младенец переводится в план метафизики, о чём говорят его изъятие из генеалогий животного мира и физическая неуязвимость. Он превращается в метафизического гермафродита, в метафизическое тело, в котором забраживают сущностные качества первоначала и творится органический текст. В силе слабости младенца, его всетварной мощи бесполости и грудничковой песне считываются универсалии. В силу двуполости он всетворящ (全作 *quán zuò*/цюань цзо), и в этом сказывается совершенство энергии-семени (精 *jīng*/цзин). Он голосит (поёт песню *дао*), и в этом сказывается созвучие-гармония (和 *hé*/хэ). Рационализация (知 *zhī*/чжи) созвучия-гармонии даёт категорию постоянства (常 *cháng*/чан), а рационализация постоянства выводит на просветление (明 *míng*/мин). Здесь же и счастье (祥 *xiáng*/сян) от избыточной жизни, и могущество (強 *qiáng*/цянь) от управления сердцем духовной энергией (氣 *qì*/ци):

Таящий в себе полноту Дэ подобен новорождённому:
ядовитые насекомые и змеи [его] не ужалят,
свирепые звери не схватят,
хищные птицы не унесут.
Кости [у него] нежные, мышцы мягкие,
но цепляется [он] накрепко.
Не знает союза самца и самки, но всё творит –
это совершенство семени-энергии.
Весь день голосит, но не хрипнет –
это совершенство созвучия (гармонии).
Знание созвучия называю постоянством.
Знание постоянства называю просветлённостью.
Богатую жизнь называю счастьем.
Управление посредством сердца (разума) энергией-ци называю могуществом.
Если вещь в расцвете сил, а стара, называю это не-дао.
Не-дао рано умирает [§55].

Заметим, что и здесь просветление получается путём рационализации постоянства. Это нужно считать общим местом, то есть закономерностью генезиса философских категорий. Только в данном случае категория постоянства обогащена ещё и гармонией, из которой постоянство и генерируется: песня младенца-дэ – созвучие-гармония – *рационализация* – постоянство – *рационализация* – просветление.

Таким образом, этот эмбриональный кристалл несёт всю взятую в категории-универсалии *исходную* информацию о гармоничном и счастливом обустройстве человеческой жизни, о её постоянстве (вечности), неисчерпаемой потенции самотворчества, энергийном духовном могуществе и светлой разумности.

И в других местах, там, где требуется мыслить универсально, Лао-цзы обращается к эмбриональному уровню, к «зародышам», к «биокристаллической решетке» архетипа *дао*, или использует уже ранее полученные универсалии и по ним ведёт философское повествование. Сам же архетип, в данном случае представленный системой *у чан*, расписан по «верху» и «низу» космоса («верхняя дэ», «нижняя дэ» [§38]) и задаёт формы, условия, направления и пределы философского рассуждения.



§6. КОСМОГОНИЯ

Взаимные переходы бытия и небытия, их слияние и разделение выстраивают систему даоской космогонии, несущей основное содержание философского мировоззрения – происхождение мира и место человека в нём.

Даоская космологическая схема (универсальная аксиома) запечатлена в первом чжане «Дао дэ цзина». Она уже хорошо знакома, только не рассматривалась в плане учения о происхождении (генезис) и строении (структура) космоса:

- постоянное *дао* внутренне удваивается на два *дао*;
- они получают космогонические имена первоначал – небытия и бытия;
- небытие обозначает начало Неба и Земли, бытие – Мать мириад вещей;
- небытие постоянства открывает субъекту возможность спекулятивного (умственного) видения тайны вещей – их единства, бытие постоянства – видения вещей в их совокупном множестве;
- из недифференцированного единства в постоянном *дао* первоначала *дао*-небытия и *дао*-бытия расходятся в космогонические противоположности и вновь сходятся (сопрягаются), но уже в дифференцированное тождество; тем самым открываются врата созерцания вещей во множестве и единстве.

Для различия космогонических первоначал *дао*-небытия и *дао*-бытия им в дальнейшем повествовании «Дао дэ цзина» придаются наименования *дао* и *дэ*. По внутреннему содержанию и генетическому потенциалу *дао* и *дэ* равноможны: «Содержимое сокровенного *дэ* соответствует только *дао*» [§21]. *Дао* и *дэ* наполнены мыслительными (идальными) образами (象 *xiàng*/сян), довоплощёнными вещами (物 *wù*), и духовной

сперматической энергией (精 jīng), в которой содержится архетипический элемент веры/доверия (信 xìn/синь), представляющий весь духовный архетип у чан (五常 wǔ cháng/у чан).

В настоящем списке «Дао дэ цзина» космогония не изложена концептуально и последовательно. Она буквально нарезана кусками, между которыми зияют лакуны (возможно, свою роль здесь сыграла и плоскостная проекция объёмного текста «Дао дэ цзина»). Однако, сохранившиеся фрагменты всё же позволяют высказать отдельные гипотезы.

Дао и *дэ* «порождают вещи» [§51, 10] и представлены в целом ряде космогонических наименований и ипостасей.

В сфере метафизического умозрения:

- вместе в одном наименовании — как «постоянное *дао*»;
- в раздвоении «постоянного *дао*» — как *дао* и *дао*;
- в именном различии — как *дао* и *дэ*;
- в функции противоположных начал — как *небытие* и *бытие*;
- в тождестве — как одно первоначало-*юань*;
- в тождественном различии — как первоначало-*юань* и первоначало-*юань*.

В эмпирическом представлении как ипостаси первичных метафизических сущностей:

- существо, хаос образующее, прежде Неба и Земли живущее;
- Мать Поднебесной по прозвищу *Дао*, по имени Великая;
- *Дао* — Мать мириад вещей;
- *Дао* — Пращур мириад вещей.
(без указания на *дао* или *дэ*)
- Сокровенная Самка (о дольном духе);
- Мать царства;
- Самка Поднебесной (о великом царстве).

Универсальная космогоническая схема (аксиома) даоской философии запечатлена в двух формулах:

Первая формула:

«Бытие и небытие друг друга порождают» (有無相生 уйи wú xiāng shēng/ю у сян шэн) [§2], где бытие означает метафизический мир, а бытие – физический, природный мир.

Вторая формула:

Возвращение – движение *дао*,

ослабление – действие *дао*.

Мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии,

бытие рождается в небытии [§40].

Взаимное порождение небытия и бытия и отождествление бытия с природным миром, позволяет сделать некоторые предположения.

Во-первых, космогонические процессы в сферах небытия и бытия протекают одновременно и являются, по сути, зеркальными процессами. Между собой небытие и бытие соединяются космогонической перемычкой. При такой связи небытие и бытие выступают как архетипы относительно друг друга в роли первичных генетических начал и одновременно как парадигмы в роли аналогов первичных начал (если небытие архетип – бытие парадигма; если бытие архетип – небытие парадигма).

Во-вторых, даоская космогония принимает вид встречно-и-противонаправленного процесса (наподобие обратных чисел):

а) довоплощённые вещи небытия, воплощаясь в телесном, духовном и мыслительном качествах и рождаясь в бытии, умирают для мира небытия;

б) вещи бытия, рождаясь в мире небытия, развоплощаются и умирают для мира бытия.

Во встречном движении вещи, рождаясь, умирают, и, умирая, рождаются; усиливаясь, они ослабевают, и, ослабевая, усиливаются; старея, вещи молодеют, и, молодея, стареют. В этом встречном движении они совершают обратные генетические метаморфозы: рождаясь в мире бытия, они

возвращаются из мира небытия, а рождаясь в мире небытия, они *возвращаются* в него из мира бытия.

В-третьих, здесь одновременно осуществляется встречный (вещи сходятся) и разнонаправленный (вещи расходятся) палингенезис. Первоначалами в нём с одной стороны выступает *единое* небытия, с противоположной стороны первоначалом выступает *многое* бытия. С переходом из одного мира в другой вещи меняют свой онтологический статус: с небытийственного на бытийственный и наоборот. Поэтому все вещи одновременно находятся в трёх генетических измерениях: в метафизическом (небытие), физическом (бытие) и среднем, переходном.

Заметим, что здесь идут не два отдельных встречающихся и расходящихся потока вещей, а два потока, встроенных один в другой со сменой в них энергийных потенциалов «метафизичности» и «физичности» (небытия и бытия, *ян* и *инь*). Соотношение потенциалов ритмично меняется, и вещи упорядоченно претерпевают метаморфозы. По сути, вещи остаются на месте, а их *движение* передаётся пульсацией метаморфоз (словно бегущие разноцветные огоньки на ёлке: лампочки на месте, а огоньки «бегут»). Получается так, что каждая вещь встречается с самой собой внутри себя: в *каждой метаморфозе* вещь, идущая *в виде энергийных потенциалов* из бытия в небытие, встречается с собой, идущей из небытия. В средней границе перехода, в границе рождения-смерти, потенциалы приходят в равновесие, и рождается (вспыхивает) довоплощённо-воплощённая вещь. Это, собственно, и есть совершенная *бинарная* вещь, принадлежащая тому и другому миру и образующая свой средний мир существования. На самом деле и существует-то всего эта одна вещь, генетически растянутая в линию *перечнем* собственных метаморфоз. Все метаморфозы протекают в этой вещи под действием потенциалов (сил) *инь* и *ян* — со стороны небытия и со стороны бытия (классический пример — 64 гексаграммы, представляющие собой энергийные *инь-янские* метаморфозы в рамках одной

шестиуровневой матрицы, в которой заключены два уровня триграмм и три уровня дугграмм).

В-четвёртых, при переходе вещей из небытия в бытие само небытие не уменьшается и не истощается, а бытие с приходом вещей не увеличивается и не переполняется. Миры небытия и бытия находятся в генезисном равновесии, но только с различным качеством вещей — в довоплощённом (идеальном) и воплощённом (материальном). Поэтому процесс «ухода» и «прихода» вещей есть только двуединая пульсация этих миров.

В-пятых, поскольку мир небытия и мир бытия находятся в генетическом равновесии и порождают друг друга, то они *друг без друга не существуют*. Вместе с тем, так как метафизический мир хронологически измеряется вечностью («Дао и есть вечность» [§15], «Если уподобить [дао] вечности, то и она будет крошечной» [§67]), то и мир бытия не рождается и не умирает однажды, а существует вечно. В своих архетипических истоках (началах) они противостоят как вечно живой мир довоплощённых телесно-духовно-идеальных вещей (идея-образ) и как вечно мёртвый мир этих же воплощённых вещей (материя-вещь). *Эти миры метафизически рождают вещи только в себе, а в природном мире вещи рождаются третьим, средним началом — Матерью Поднебесной (Сокровенной Самкой), соединяющей идеальную и материальную сущность вещей и смыкающей жизнь и смерть в существование (存 cún/цунь) на природном материале хаоса.*

Говоря ещё конкретнее, рождаясь из небытия и из бытия и умирая в них, вещи не выходят за границы этих сфер, не отчуждаются вовне: *вещи как прообразы рождаются внутри них*. Это две метафизические сферы, здесь есть вневременные акты рождения и смерти, но нет самого процесса рождения и смерти. В генезисной модели (матрице) мир небытия и мир бытия — это два энергетических (магнитных) полюса, которые уравнивают свои силовые поля в центральном, смешанном мире. Они *намагничивают* в нём

творение-рождение вещей. Поэтому, ещё раз повторим, каждая вещь существует (存 cún/цунь) в трёх измерениях — небытийственном, бытийственном и смешанном, включающем первое и второе.

Попытаемся проиллюстрировать это на текстовом материале «Дао дэ цзина» (учитывая проведённую реставрацию даосской модели космогенеза, в ранее сделанные авторские переводы и трактовки будут вноситься поправки).

Первый космогонический фрагмент встречается во втором параграфе «Дао дэ цзина». В зачине говорится о том, что любое осознанное качество вызывает свою противоположность: прекрасное вызывает категорию безобразного, добро — категорию не добра. Во избежание попадания в ловушку противоположностей (скажешь одно — в пикку поставят другое) совершенномудрый человек обращается к «служению недеянием» и «ведению учения без слов».

Далее следует космогонический фрагмент. Он относится либо к проповедуемому совершенномудрым человеком учению, либо это космогоническая текстовая нарезка, которая хотя и со слабым акцентом провоцирует следующее предположение: а не является ли совершенномудрый человек творцом (демиургом) вещей? Мы скорее согласимся с тем, что это космогоническое построение поставлено лишь в параллель «недеянию» и «молчанию» совершенномудрого человека: он молчит и недеяет, а вещи сами собой рождаются.

Данный космогонический фрагмент можно артикулировать с акцентом на метафизический план — генезис вещей осуществляется без перехода в сферу бытия, а значит и природного мира. Даётся только идея вегетации вещей:

Вот почему совершенномудрый человек
правит службу недеяния, ведёт учение без слов;
а вещи зачинаются, но без тяжбы,
рождаются, но не приходят в (природное) бытие,

возделываются, но ни на что не опираются,
успешно завершаются, но не занимают места.
Поскольку не занимают места,
постольку и не уходят (не изгоняются) [§2].

Здесь ничего не сказано о мотивах и конечных целях космогенеза, о первоначале и его ценностном измерении. По этой лапидарной записи невозможно осуществить типологию космогонии: носит ли она эволюционный или инволюционный характер, заложены или не заложены в первоначале высшие ценности добра и совершенства изначально? Вызывает вопрос и то, что три из четырёх генетических стадий вещей отображены в терминах ремесленнической практики: 作 *zuò/цзо* — создавать, творить, готовить; 為 *wéi/вэй* — делать, возделывать, создавать; 功成 *gōng chéng/гун чэн* — мастерски завершать, создавать в работе. Это зафиксировано совершенно отчётливо, однако на фоне природного естества и человеческого недеяния технотворчество абсолютно не специфично для даосизма. Наоборот, Лао-цзы всеми силами искореняет искусственный техницизм:

Дао постоянное недеяет и не недеяет.
Если князья и цари смогут блюсти его,
то мириады вещей будут сами собой развиваться.
[Но если кто-либо] наравне с развитием [вещей] вдруг
возжелает ещё и мастерить (作 *zuò/цзо*),
я обуздаю того безымянным духовным естеством (樸 *pǔ/пу*)
(удавлю невозделанной древесиной) [§37].

Если даже поступаясь грамматической формой китайской записи этого фрагмента, четыре генетические стадии вещей зачатия, рождения, возделывания и завершения (作 *zuò/цзо*, 生 *shēng/шэн*, 為 *wéi/вэй*, 功成 *gōng chéng/гун чэн*) отнести на счёт творческой активности совершенномудрого

человека, то никакого *недеяния* у него не получится (вариант перевода фрагмента со смыслом демиургии совершенного человека):

Вот почему совершенномудрый человек
правит службу недеяния, ведёт учение без слов.
Вещи [он] творит, но без тяжбы
(не берёт под защиту?),
рождает, но не обладает (владеет),
воздвигает, но не служит опорой,
успешно завершает, но не ставит в заслугу.
Поскольку не ставит в заслугу,
постольку и не отвергается [§2].

При таком допущении совершенномудрый тут же превращается в творца и утрачивает статус идеального субъекта даосизма. Как такая техноморфная космогония попала в «Дао дэ цзин» — это вопрос. Или же здесь кроются какие-то другие смыслы, позволяющие такое допущение?

Две фразы из космогонического фрагмента, стоящего в записи рядом с совершенномудрым человеком («рождаются, но не приходят в бытие, воздвигаются, но не опираются» 生而不有, 為而不恃 *shēng ér bù yǒu, wéi ér bù shì*/шэн эр бу ю, вэй эр бу ши [§2]) дважды повторяются в космогонической записи в связи с дэ, которая (запись) тоже дважды повторяется в тексте «Дао дэ цзина» (в цитатах выделены курсивом):

(первая запись)

Если небесные врата открываются и закрываются,
может ли не быть Самки [Поднебесной]?

Если постигнуть всё в пределах четырёх сторон,
можно ли недеять?

[Оно] рождает всё, размножает всё.

*Порождающее, но не обладающее [порождённым],
воздвигательное, но не служащее опорой,*

главенствующее, но не карающее –
это и есть изначально-сокровенное *дэ* (元德 *yuán dé*/юань дэ) [§10].

(вторая запись)

Дао рождает вещи, *дэ* пестует их, растит их, воспитывает их, классифицирует их, упорядочивает их, вскармливает и оберегает их.

*Порождающее, но не обладающее [порождённым],
возделывающее, но не служащее опорой,
главенствующее, но не карающее –
это и есть изначально-сокровенное дэ* [§51].

Постановка *дэ* в качестве первоначала меняет семантику категорий, обозначающих генетические стадии. Теперь генетические функции субъективируются и приписываются метафизическому изначально-сокровенному *дэ*. Оно порождает, возделывает, главенствует. Возможно, что неудобный здесь для даосизма термин 為 *wéi*/вэй (десять, возделывать) без отрицания (無為 *wú wéi*/у вэй – недеяние) имеет какое-то другое смысловое значение.

Генетической построение из первой фразы [§10] тоже создаёт впечатление текстовой «нарезки» и механической вставки. Или же здесь кроется лакуна:

Если постигнуть всё в пределах четырёх сторон,
можно ли не деять?

(лакуна)

...рождает всё, размножает всё.

Порождающее, но не обладающее [порождённым],
возделывающее, но не служащее опорой... [§10].

Во второй фразе [§51] первая часть космогонического построения логически стройная: *дао* в роли космического прашура порождает вещи, а *дэ* в роли матери-няньки пестует

их. Здесь более-менее всё понятно. Но, опять же, ниже идёт текстовая нарезка (цитата из [§10]), где порождающая способность приписывается *дэ*. Так кто порождает вещи: *дао* или *дэ*? Затруднение можно снять, если предположить, что *дао* выступает протогоническим началом со стороны небытия, а *дэ* — со стороны бытия. Но, в таком случае, *дао* в сфере бытия *дэ* должно бы выступить в роли матери-няньки.

И всё-таки *дао* в роли матери-няньки отражено в «Дао дэ цзине». *Дао* предстаёт здесь в качестве незримого начала, присутствующего в сфере бытия вещей. Исходя из онтологического равенства *дао* и *дэ*, эту характеристику незримого присутствия в мире вещей можно распространить и на изначально-сокровенное *дэ*. Оба они — метафизические *дао* и *дэ*, преобразуясь в незримую материальную ипостась, втекают в природный мир и пестуют вещи:

Великое *дао* разлито повсюду,
 оно может быть и слева, и справа.
 Мириады вещей опираются на него,
 рождаются и не отрекаются [от него].
 [Оно] успешно завершает и остаётся безвестным.
 [Оно] одевает и пестует мириады вещей
 и не становится их властелином.
 [Оно] постоянно остаётся бесстрастным,
 можно назвать его маленьким.
 Мириады вещей возвращаются к нему,
 и не считают его властелином,
 можно назвать его великим.
 Оно вообще не считает себя великим,
 поэтому и может воздвигнуть своё величие [§34].

В этом фрагменте вновь встречаются фразы с текстовыми «нарезками», в которых повторяются категории и генетические стадии вещей, но имеются различия (фразы выделены курсивом). В частности, во втором параграфе говорится, что

вещи рождаются и не приходят в бытие, возделываются и ни на что не опираются. Здесь же говорится, что вещи опираются на *дао*, рождаются и не проявляют тяжбы (или не отрекаются), причём отсутствие тяжбы относится к начальной генетической стадии зачатия. По тексту не ясно, где заканчивается описание самостоятельного генезиса вещей и где включаются генетические функции *дао*. Зияет лакуна. И это ещё не всё. Есть, например, вставка из первого чжана. Факт палингенезиса совершенно ясен — «мириады вещей возвращаются к нему (к *дао*)», но что это за «возвращение»? И к чему все эти реверансы в сторону «величия» *дао*? Снова как будто привязка, сделанная дилетантами или комментаторами-схоластами.

В полной космогонической записи §51 отмечено важнейшее свойство даоской космогонии — ценностный аспект первоначал *дао* и *дэ*: их почитают (尊 *zūn*/цзунь) и ценят (貴 *guì*/гуй), над ними не властвует судьба, они постоянно пребывают в естественности:

Дао рождает их, *дэ* пестует их,
вещество оформляет их, условия завершают их.
Поэтому среди мириад вещей нет таких,
которые не почитали бы *дао* и не ценили *дэ*.
Дао почитаемо, *дэ* ценимо, нет над ними судьбы,
они в постоянной естественности [§51].

Однако это почитание выражается со стороны, идёт от вещей. Между тем, первоначало мира — изначально-сокровенное тождество (*дао*) — ценностно само по себе. О нём нельзя ни умолчать, ни сказать что-нибудь. Оно нерушимо и неподвластно никаким воздействиям, оно опросталось и закрыло створы своей мировой печи, являя тождество единства и множества — генетическую сущность того, в чём находились вещи:

Знающий не говорит, говорящий не знает.
[О бездна-пучина, подобная Пращуру мириад вещей!]

Закрывает своё лоно, затворяет свои врата,
стихает её стремительность, слабеют её путы,
умеряется её свечение, осаждается её пыль –
это и называется изначально-сокровенным тождеством
(единством).

А потому:

[с ним] невозможно соединиться,
[от него] невозможно и отделиться;
[ему] нельзя принести пользу,
[ему] невозможно нанести и вред;
[его] невозможно сделать дорогим,
[его] невозможно сделать и дешёвым.

Поэтому [изначально-сокровенное тождество] и является
ценностью для Поднебесной [§56].

Ценностным измерением изначально-сокровенного тождества Лао-цзы решал задачу построения картины поднебесного мира – сохранения множества вещей и явлений в единстве. Вещи различны в качествах, но едины в сущности своего первоначала:

Вот те, кто в древности обрели единство:

Небо обрело единство чистотой,
Земля обрела единство незыблемостью,
дух обрёл единство духовностью (*лин*),
лоно долины [Поднебесной] обрело единство полнотой,
мириады вещей обрели единство рождением,
князья и цари обрели единство,
став воплощением честности для Поднебесной.
Они достигли этого [§39].

В «Дао дэ цзине» фиксируется метафизический факт слияния небытия и бытия: «Небытие и бытие входят в неразрывное соединение» (無有入無間 wú yǒu rù wú xián/у ю жу у сянь) [§43]. Относительно Поднебесного мира слияние

небытия и бытия служит мотивировкой ритмичной смены поколений вещей: «То, что в Поднебесной стало мягким, гонит то, что в Поднебесной стало твёрдым» [§43]. Относительно даоского субъекта слияние небытия и бытия служит основанием вывода о пользе недеяния и бессловесного обучения: «Вот откуда я знаю, что недеяние имеет пользу. Обучать без слов, приносить пользу недеянием – редко кто в Поднебесной достиг этого» [§43].

При всей кажущейся стройности этого фрагмента всё же сохраняется впечатление космогонической «нарезки». За встречей небытия и бытия ожидается какой-нибудь космогонический эффект. Должно бы быть явление среднего, соединительного звена даоской космогонии. Но этого не происходит. Встреча небытия и бытия предваряется картиной смены поколений вещей. Логичнее, если бы эта картина следовала после этой встречи.

Весь фрагмент завершается выводом о пользе недеяния. Такой вывод уместен, ибо субъекту после соединения небытия и бытия и спонтанной смены поколений вещей ничего не остаётся, кроме как «недеять». Но этот вывод заслоняет так и не выраженную здесь среднюю космогоническую составляющую всего механизма космогонии.

Между тем, среднее космогоническое звено отчётливо реставрируется по другим сохранившимся текстовым фрагментам. Поскольку это звено непосредственно обращено к физическому рождению, его метафизичность целенаправленно снижается посредством овеществления (материализации) именной формы выражения. Первоначало (*дао*) среднего звена мифологизируется – принимает наименование Матери (Первородной Матери) или Сокровенной Самки и, оставаясь незримым духовным началом, укладывается в ландшафт Поднебесной. Таков дольний дух (谷神 *gǔ shén*/гу шэнь). Он принимает сущность Сокровенной Самки (元牝 *yuán pìn*/юань пинь), в створе лона которой вьётся корень Неба-Земли. Этот

корень определяет границу существования-несуществования, производя генетическую перекодировку вещей и отправляя одних в пекло метафизической сферы небытия-бытия, других – в прохладу природной сферы Неба-Земли:

Дольний дух бессмертен, это и есть Сокровенная Самка.
Врата Сокровенной Самки – корень Неба и Земли.
Он вьётся-вьётся, подобный существующему.
Действует он без усилий [§6].

У Сокровенной Самки, этого Пращура мириад вещей, есть свой первенец – младенец, плавающий в колыбели существования-несуществования. Он как незримый образ устанавливается во главе генеалогии поднебесных первопредков-богов, зачинающих роды вещей. По сути, он пред-бог, божественное первоначало, сама субстанция божественности:

Дао пусто, и кто бы ни старался [наполнить] его, не наполнит.
О, бездна-пучина, подобная Пращуру мириад вещей!
Стихает стремительность её [вращения],
слабеют путы её объятий,
умеряется её свечение,
осаждается её чревная пыль.
И... вот он чистейший, подобный существующему!
Я не ведаю, чьё это дитя.
[Он] образ, предшествующий первопредкам [§4].

Далее от корня существования-несуществования природную вегетацию должны продолжить Небо и Земля в роли физической парадигмы метафизических начал небытия и бытия. Но на этот с чёт мы имеем мало сведений и опять же только в виде космогонических «нарезок».

К космогонии с участием Неба и Земли можно отнести только один фрагмент: «Небо сочетается с Землёй, ниспадая сладкой росой» [§32]. А что далее — неизвестно. Фраза буквально вставлена в отвлечённое рассуждение, хотя и служит противопоставлению природного естества наличной социальной действительности:

Дао постоянное безымянно,
духовным естеством хотя и младенчески слабое,
никто в Поднебесной не может подчинить [его] себе.
Если князья и цари смогут блюсти его,
то мириады вещей сами покорятся.
Небо сочетается с Землёй, ниспадая сладкой росой.
Людам никто не приказывает и всё само по себе уравновешивается.
С началом насильственного правления появились имена... [§32].

Второй фрагмент не космогонического, а космологического (структурного) свойства. Небо и Земля поставлены в ряд нормативного следования уровней космоса, восходящих к *дао* и естеству:

Человек берёт за образец Землю,
Земля берёт за образец Небо,
Небо берёт за образец Дао,
Дао берёт за образец Естественность-цзыжань [§25].

Здесь тоже просматривается текстовая «нарезка». Данному космологическому фрагменту предшествует фраза, где фигурирует ван-царь: «Поэтому *Дао* велико, Небо велико, Земля велика, Ван-царь тоже велик». Согласно же нормативному следованию космологических уровней на месте вана должен стоять человек. Кроме того, величие вана-царя (искусственно втиснутого в ряд космологических уровней)

тишком за спиной *Дао*, Неба и Земли приклеивается к величю Матери Поднебесной:

Есть нечто хаос образующее, прежде Неба и Земли живущее.
Безмолвное! Тихое!
Одинокое пребывает, не изменяется, круговращается без усталости.
Можно считать его Матерью Поднебесной.
Я не знаю его имени.
Даю ему прозвище — называю Дао.
Подбираю для него имя — называю Великим.
Великое называю уходящим,
уходящее называю удаляющимся,
удаляющееся называю возвращающимся.
Поэтому Дао велико, Небо велико, Земля велика, Ван-царь тоже велик [§25].

Из того, что Дао, Небо и Земля велики, величие вана-царя вовсе не следует. Здесь уже не оплошность даоского ученика, а сознательная работа идеологов. «Дао дэ цзин» определённо предписывает ванам-царям и князьям унять свои страсти, прибегнуть к недеянию и следовать *дао*. В конце концов ваны-цари исчезают. Ни о каком изначальном *величии ванов* Лао-цзы не говорит.

Ещё два положения с участием Неба и Земли, косвенно касающиеся космологии. Первое из них подкрепляет идею естественного состояния вещей и людей и критически заострено против конфуцианства:

Небо и Земля не соотносятся через человеколюбие-*жэнь*, и потому мириады вещей живут как трава и собаки.
Совершенномудрые люди не соотносятся через человеколюбие-*жэнь*, и потому все роды человеческие живут как трава и собаки.
Пространство между Небом и Землёй,

не подобно ли оно кузнечному меху?

[Оно] пусто и не складывается, а сжимается и выдыхает.

[Однако], много слов — всё напраслина,

[поэтому] не лучше ли держаться середины! [§5]

Отсюда мы узнаём только то, что космос — это живой организм. Происхождение вещей в данном случае остаётся сокрытым. Можно лишь предположить, что дышащее пространство между Небом и Землёй и есть жизнетворное лоно вещей и людей.

Второе положение говорит о свойствах сохранения Небом и Землёй единства вкупе с лонным духом и вещами поднебесной:

Вот те, кто в древности обрели единство:

Небо обрело единство чистотой,

Земля обрела единство незыблемостью,

дух обрёл единство духовностью (*лин*),

лоно долины [Поднебесной] обрело единство полнотой,

мириады вещей обрели единство рождением,

князя и цари обрели единство,

став воплощением честности для Поднебесной.

Они достигли этого.

Небо, не став чистым, боюсь, может лопнуть.

Земля, не став незыблемой, боюсь, может рассыпаться.

Дух, не став одухотворенным, боюсь, может иссушиться.

Лон долины [Поднебесной], не став полноцветущим,

боюсь, может истощиться.

Мириады вещей, не рождаясь, боюсь, могут исчезнуть.

Князя и цари, не став ценимыми и высоко почитаемыми,

боюсь, могут оступиться [§39].

Бессмертный дольный дух (谷神 *gǔ shén*/гу шэнь), фигурирующий в ипостаси космогонической Сокровенной Самки [§6], разделён здесь на два субъекта — лон долины

Поднебесной (谷 gǔ/гу) и духа (神 shén/шэнь). Онтологическое имя Сокровенной Самки растворилось в этой записи, а вот рождение вещей без упоминания своего Пращура осталось обозначенным.

Заметим, опять же сюда вплетены ваны-цари и князья с расчётом на сохранение ими места в мировой целокупности посредством сознательного «воплощения честности». И тут же ниже, в этом же чжане «Дао дэ цзина» цари и князья критикуются за низость и лукавство:

Основой дорогого (благородного) является дешёвое (худородное).

Основой высокого является низкое.

Поэтому князья и цари называют себя «сырыми», «одинокими», «несчастливыми».

Это не оттого ли, что дешёвое (худородное) является основой?

А разве нет!

По всему видно, основательно поработали комментаторы над текстом «Дао дэ цзина». Чтобы даосисты так переживали за «ценимость» и «почитание» царей и ванов — сомнительно.

Любая концептуально оформленная космогония предусматривает рождение человека. Однако в сохранившемся варианте текста «Дао дэ цзин» этого нет. В связи с этим составители «Дао дэ цзина» заслуживают ещё одного укора: космогония, как и весь текст, в отсутствие антропогенеза выглядит ущербной. Можно сказать, неряшливо отнеслись составители к слову Лао-цзы, а ведь он не мог допустить такой оплошности. Человек стоит в системе нормативного следования космологических уровней: Человек следует Земле, Земля — Небу, Небо — Дао, Дао — Естественности (хотя и здесь не обошлось без подлога: величие Человека «украдено» ваном-царём, как мы только что видели выше) [§25]. Но о космогоническом рождении человека нет ни одной заметки.

Положение спасает даосист Ле-цзы. В «Дао дэ цзине» есть следующее космогоническое построение:

Дао рождает один,
Один рождает два,
Два рождает три,
Три рождает десять тысяч вещей.
Вещи несут за плечами *инь* и на руках держат *ян*,
чистая энергия-ци образует гармонию.
Человек ненавидит «сирое», «одинокое», «несчастное».
А цари и князья называют себя так... [§42].

Ле-цзы при построении своей космогонической модели цитирует Лао-цзы (сравниваемые фразы выделены курсивом):

«Рассматриваю его — не вижу»,
«Слушаю его — не слышу»,
«Следую за ним» — «не обретаю» (цитируется «Дао дэ цзин» [§14]).
Поэтому называется это (перво-)переменной.
(Перво-)перемена не имеет формы.
(Перво-)перемена изменяется и становится единицей,
Единица изменяется и становится семёркой,
Семёрка изменяется и становится девяткой,
Девятка — предел изменений.
[Она] снова изменяется и становится единицей.
Единица — начало изменения формы.
Светлое и лёгкое поднялось и образовало Небо,
Мутное и тяжёлое опустилось и образовало Землю,
Чистота и энергия-ци образовали Человека.
Небо и Земля содержат семя-энергию,
И мириады вещей, превращаясь, рождаются... [Ле-цзы. С. 2].

Выделенные курсивом фразы стоят из одного и того же набора иероглифов.

«Дао дэ цзин»: 沖氣以為和人 chōng qì yǐ wéi hé rén/чун ци и вэй хэ жэнь;

«Ле-цзы»: 沖和氣以為人 chōng hé qì yǐ wéi rén/чун хэ ци и вэй жэнь.

Сравнительно с фразой из «Ле-цзы» во фразе из «Дао дэ цзина» переставлен всего один иероглиф 和 hé/ хэ. Он стоял между 沖 氣 в функции соединительного союза «и» и вынесен в препозицию иероглифа 人 со значением «гармония». Иероглиф 人 отсечён от предыдущей фразы, к нему приписано рассуждение некоего моралиста о «сирости», «одинокости», «несчастьи», несмотря на то, что космогоническое построение «Дао дэ цзина» лишалось антропогенеза. Фразу из «Ле-цзы» надо признать подлинной фразой космогонии «Дао дэ цзина» и восстановить текстовую справедливость, посрамив начётников-комментаторов за перекройку текста, какую бы они «благую» цель ни преследовали.

(沖 chōng/чун — это та срединная духовная консистенция {«вещество»}, которая осталась от подъёма светлого и лёгкого вверх и опускания тёмного и тяжёлого вниз, которые образованы Небо и Землю. Для 沖 сложно подобрать адекватный термин {левая часть иероглифа означает воду, правая — середину}. Это нечто чистое, промытое до незримой духовной чистоты — духовная чистота. 氣 qì/ци — это вселенско-космическое энергийное дыхание. Наполнение (продувание) энергией духовной чистоты даёт эффект рождения Человека, на равных входящего в космическую триаду Неба-Человека-Земли.)

Теперь, как свидетельствует «Дао дэ цзин», у Человека есть своя онтологическая консистенция, это 沖 и 氣 — раствор чистоты и вселенское энергийное дыхание. Из вздоха чистоты между Небом и Землёй и рождается Человек. Не об этом ли в другом месте намекает «Дао дэ цзин», говоря о дыхании пространства между Небом и Землёй:

Пространство между Небом и Землёй,
не подобно ли оно кузнечному меху?

[Оно] пусто и не складывается, а сжимается и выдыхает [§5].

Приведённые модели космогоний из «Дао дэ цзина» и «Ле-цзы» примечательны своей особенностью. Цитирование в «Ле-цзы» четырнадцатого параграфа «Дао дэ цзина» показывает, что *первоперемена* Ле-цзы и *дао* Лао-цзы — это метафизические ипостаси друг друга. Между ними и вещами помещаются числовые порядки: 1-2-3 в модели «Дао дэ цзина» и 1-7-9 в модели «Ле-цзы» (космогонию из «Ле-цзы» проанализируем в специальной лекции).

По-видимому, под числа 1-2-3 не следует подставлять их надуманных заместителей: 1 — само *дао*, 2 — это *инь* и *ян*, 3 — это *инь* и *ян* и их *инь-янское* совмещение и т.д. Скорее всего, во-первых, числовой ряд 1-2-3 — это не имеющий материального качества мостик между метафизическим *дао* и миром вещей, их максимально и единственно допустимый способ соединения. Число, как и *дао*, это — «изображение без изображения». Во-вторых, числовой ряд указывает на целокупность «непрерывно выющегося» и «не разграниченного» *дао*, то есть на то, что «невещественное» «одно-единое» [§14] предрасположено в числовой дискретности к порождению многого. В-третьих, ряд 1-2-3 — это не само рождение вещей, а принцип и алгоритм их рождения. Данный ряд 1-2-3 высчитывает генеалогию вещей, как это делает, например, «Хуайнань-цзы»: «Небо — 1, Земля — 2, Человек — 3. $3 \times 3 = 9$. $9 \times 9 = 81$...» и далее идёт числовой ряд обратных (оборотных) чисел, служащий алгоритмом рождения вещей.

Так же и здесь за тройкой должна последовать девятка и весь ряд обратных чисел, по алгоритму которого в чреве вращающегося живого хаоса будут вылепливаться (выкатываться) и обжигаться (затвердевать) вещи — «куклы» прообразов метафизического *дао*. Не из себя *дао* порождает вещи,

а оформляя незримыми числами живую массу внутри Материнского лона:

Есть нечто хаос образующее, прежде Неба и Земли живущее.
Безмолвное! Тихое!
Одинокое пребывает, не изменяется, круговращается без усталости.
Можно считать его Матерью Поднебесной [§25].

Итак, в «Дао дэ цзине» концептуально, то есть в полном виде, изложено даоское учение о происхождении (космогония), структурном построении (космология) и функциональном состоянии (палингенезис) мира вещей и человека.

Исходное начало постулируется как безымянное первосущее — постоянное *дао*. В этой установке реализуется *монадический* принцип космогенеза.

Но отсюда ещё невозможно теоретическое построение процесса рождения вещей. Поэтому первосущее дифференцируется на два равномогущих безымянных *дао*. В этой установке реализуется *диадический* принцип космогенеза.

Однако процесс миророждения всё также не может начаться: безымянное первосущее как одно *дао* и как два безымянных *дао* являют собой *тождество*. Никакого ни внутреннего, ни внешнего различия между ними нет, мысли «зацепиться» не за что. Но здесь закладывается основание триадического генетического принципа — тождество и нетождество *дао* и *дао* в первосущем *дао* (пока есть только мыслительные ячейки).

Для мотивации генетического процесса два безымянных *дао* получают наименования небытия и бытия: вводится различие двух *дао* в их тождество в первосущем *дао*. Здесь реализуется взаимообратный принцип генезиса: «Небытие и бытие друг друга (взаимно) порождают» [§2] и входят в неразрывное единство [§43].

Выхваченный из теоретической (спекулятивной) мысли принцип рождения проецируется на природный космос:

небытие — начало Неба и Земли, бытие — Мать myriad вещей. Здесь реализуется метафизический принцип космогенеза: рождение мира объясняется, исходя из пульсирующего палингенезом триадического *метафизического первоначала* (может быть, редкий вариант в мировой философии).

В проекции на природный мир небытие и бытие укладываются в концентрическую генетическую модель: вещи рождаются в бытии (между Небом и Землёй), бытие рождается в небытии (бытие, охваченное небытием). Здесь реализуется принцип овеществления (материализации) метафизического первоначала. Материализованные небытие и бытие воплощаются в самих вещах как пустота и полнота:

Тридцать спиц сходятся в одной ступице,
а используется она в колесе за счёт своего небытия и бытия
(пустоты и полноты).

Формуют глину, чтобы изготовить сосуд,
а используется он за счёт своего небытия и бытия.
Пробивают окна и двери, чтобы устроить жилище,
а используется жилище за счёт своего небытия и бытия.

Следовательно:

бытием приносится польза,
небытием создается использование [§11].

В гносеологическом (доступном для понимания рождения вещей), телеологическом (осознание конечной цели существования) и аксиологическом (ценностном) приближении к природному миру первоначало (*дао*) и его ипостаси персонифицируются: первоначало — в первородной Сокровенной Самке, ипостаси — в Матери Поднебесной. Эти символы искони понятны человеку, гнетически заморожены в его память и не требуют доказательства. Сокровенная Самка [§6], этот чревовидный Пращур [§4, 56], ничего и никого в природном мире не рождает. Она только демонстрирует закон порождения: предсуществующая Мать порождает

такого же предсуществующего младенца. Этот генетический архетип в качестве парадигмы повторяется в основных сферах человеческого существования в Поднебесной, как, например, в сфере познания:

Поднебесная имеет начало и оно есть Мать Поднебесной.
Достигнешь Матери — познаешь её младенца.
Познаешь её младенца — возвратишься к сохранению его Матери.
Бестелесное не истощается [§52].

Аналогичная парадигмальность наблюдается и в онтологии — в постулировании первоначала Поднебесной:

Есть нечто хаос образующее, прежде Неба и Земли живущее.
Безмолвное! Тихое!
Одинокو пребывает, не изменяется, круговращается без усталости.
Можно считать его Матерью Поднебесной [§25].

Здесь реализуется принцип космогонического органицизма — в роли первоначала постулируется живой, ещё статуарно не оформленный организм. В перспективе за органицистическим принципом чувствуется появление натуралистического принципа — утверждение в качестве первоначала какой-либо материальной стихии (в приведённом космогоническом построении под местоимением «нечто» кроется понятие «вещь-существо» — 物 wù/y, то есть вызревает принцип натуралистического построения космогонии). В китайской философии это архетипический набор пяти физических элементов. В «Дао дэ цзине» они не обозначены, но это с лихвой восполняется в последующем даосизме.

Космогенез завершается разворачиванием первоначала (*dao*) в космологическую триаду Неба — Человека — Земли. Это осуществляется через ряд генетических превращений

первоначала. На заключительной стадии оно принимает чревный вид (называемый Матерью-прародительницей) с наполнением физическим, духовным и мыслительным содержимым (эквиваленты метафизического первоначала). Оно разгоняется круговращением Материнского лона и сепарируется, каждой космологической составляющей достается своя фракция. Человек получается из состава 沖 (chōng/чун) и 氣 (qì/ци).

Здесь реализуется космогонический принцип перевоплощения метафизического *дао* в уравновешенный космос Неба-Человека-Земли. При этом открываются онологические основы человека: рождение человека в русле космогенеза свидетельствует о панантропоморфизме космоса во всех его частях. Антропоморфные контуры человека, его, так сказать, признанный облик — это только один из его бесконечных обликов. Человек есть прямое произведение космоса, в котором кроется его (человека) закон генезисного выхода, существования и палингенезисного ухода (ухода вспять) по генеалогическим ступеням. Вот почему даосизм так трепещет и противится техническому производству несуществующих в реальности предметов из существующих (живых) вещей: техницизм ломает природу человека и губит его дом (эйкумену), закрывает пути выхода в космос и вселенную. Человек остаётся крепко окованным технотворным железным космосом и прикованным к предметам (器 qì/ци).

Вероятно, ремесленнический поиск пользы и политические торги сказались и на самом тексте «Дао дэ цзина», который был принят за *предмет*, за разукрашенную драгоценность. Возможно, изначально «Дао дэ цзин» представлял собой целостный космогонический текст, написанный поэтическим размером, соответствовавшим мерности космождения. Но затем был раздроблён комментаторами и моралистами, а его горящие осколки стали вплавляться в жалкие оправы нравственных сентенций. Каждому открывались пути судить и судачить о «Дао дэ цзине» *от себя*.

Этот-то текст и достался последующим поколениям философов.

Нестыкочков в тексте немало. В §2 не ясно, к кому или к чему относится космогоническое построение. К тому же говорится о «творении» мириад вещей, между тем, как Лао-цзы восстаёт против всякого творения [§37].

В §3 говорится о том, что постоянство отринет людей от знаний и утишит страсти; в §65 ставятся в пример воплотившие в себе *дао* мудрецы, которые «не просвещали народ и стремились держать его в темноте», а в §42 некий субъект, претендующий на звание Отца учения (Лао-цзы?), от первого лица говорит об обучении людей «тому, чему надо».

В этом же §3 (как и во многих местах по всему тексту) предписывается «деять недеяние», ведущее к порядку, а в §81 в заключительной строке, подводящей итог всему тексту, постулируется *дао* совершенномуудрого человека с «деянием без соперничества».

В §10 сделана космогоническая вставка, содержательно не согласующаяся с предшествующим повествованием, она же искусственно врезана в §51.

В §16 дана модификация представленной в §25 нормативной последовательности пяти субъектов, расположенных на пяти космологических уровнях, с заменой Человека и Земли на князей (гунов) и царей (ванов). Здесь же в §25 ван-царь вместо Человека введён в разряд *великих* наравне с Дао, Небом и Землёй.

В §18 критикуются духовные и социальные ценности конфуцианства. Среди них «сыновняя почтительность и отцовская любовь» подаются в отрицательном смысле как защитная конфуцианская реакция на царящий в обществе раздор. В §19 «сыновняя почтительность и отцовская любовь» уже фигурируют как притягательные положительные ценности для всего народа.

В конце §28, описывающего механизм палингенезиса, чувствуется вставка: по одному из возможных вариантов

перевода метафизическая первородная духовность (樸 рǔ/пу) низводится до органической сущности древесины, из которой точат предметы — сосуды, а совершенномудрый человек возводится в ранг *чиновного правителя*, что не свойственно даосизму.

В §29 этот сосуд приравнен к Поднебесной, как духовному сосуду, на который нельзя воздействовать силой ввиду его неперменного разрушения. Два последующих заключения (вывода) поставлены сюда по какой-то весьма отдалённой ассоциации.

В §31 фигурирует благородный муж (идеальный конфуцианский субъект) с партийной принадлежностью к «левым» или «правым» в зависимости от исполнения им гражданской или военной службы. Вообще весь чжан кажется вставкой, так как даоская военная доктрина строится на основании ведения боевых действий с *отсутствующим противником и без собственной армии* («метать в отсутствующего врага, сдерживать без солдат»), благородный муж в даоском списке командного состава не значится и, условно говоря, в «анкете» даосиста нет пункта о партийной принадлежности.

Перечень текстотых и содержательных несоответствий можно было бы продолжить. Однако, ещё раз заметим, будем воспринимать «Дао дэ цзин» как целостное даоское произведение под авторством Лао-цзы. Ведь все содержащиеся в тексте несоответствия в конце концов отражают мыслительный процесс даосистов, даже если не все операции над текстом сделаны не даосистами и представляют собой плод длительного коллективного творчества. Даоская основа и даоский философский дух «Дао дэ цзина» превалирует над прячущимися в текстовых лабиринтах спекуляциями.

§7. ФИЛОСОФСКАЯ РЕЧЬ: УНИВЕРСАЛИИ И ИМЕНА

Лао-цзы ведёт повествование на двух уровнях метафизического *дао* – теоретическом и практическом. На теоретическом уровне у Лао-цзы господствует молчание, движение мышления в *дао* осуществляется без слов. Оно мотивируется спонтанным ходом естества (道法自然 *dào fǎ zì rán*/цзыжань [§25]), не опережает и не отстаёт от его вселенско-космического вращения. «Сокрытое *дао* безымянно» (道隱無名 *dào yǐn wú míng*/дао инь у мин) [§41]; «*Дао* постоянное безымянно» (道常無名 *dào cháng wú míng*/дао чан у мин) [§32]; этот выющийся «образ без плоти» (無物之象 *wú wù zhī xiàng*/у у чжи сянь) вообще «невозможно назвать» (繩繩不可名 *mǐn mǐn bù kě míng*/минь минь бу кэ мин) [§14]; духовность *дао* тоже «безымянна» (無名之樸 *wú míng zhī pǔ*/у мин чжи пу); молчит и *дао* всего космоса: «*Дао* Неба... не говорит» (天之道... 不言 *tiān zhī dào... bù yán*/тянь чжи дао... бу янь) [§73] – таков не полный перечень метафизических характеристик *дао*.

Может показаться, что «безымянность» и «молчание» *дао* – это аксиома, исключаящая *дао* из рационалистического постижения. Такое допущение, сделанное в прошлом веке учёными-дилетантами и по инерции принятое на веру, превратилось в иллюзию, которая и сегодня побуждает даже серьёзных синологов говорить о «туманности» и «мистичности» *дао*. Между тем Лао-цзы представляет *дао* с предельной ясностью.

Уже тогда, в VI в. до н. э., Лао-цзы открыл основной гносеологический закон диалектики: *раздвоение тождества и познание его в противоположностях единого и многого*.

Он сформулировал его в первом чжане «Дао дэ цзина», напомним его ещё раз.

1. Безымянное постоянное *дао* (常道 *cháng dào*/чан дао) {= метафизическое единое} внутренне раздваивается на два безымянных *дао*; создаётся тринарная «пустая» диалектическая матрица — одно логически первое *дао* как постоянно-единое, и два *дао* (*дао* и *дао*) как постоянно-многое (в том и другом постоянство сохраняется). Ячейки этой тринарной матрицы могут насыщаться любыми, но только предельными категориальными или универсальными смыслами (предельная полнота — это пустота). Тем самым открывается путь философскому диалектическому мышлению в универсалиях.

2. Двум безымянным *дао* придаются первичные, максимально простые наименования, выражающие взаимную противоположность: в лексических единицах это *есть — нет, ничто — что*, в онтологическом философском плане это *небытие* (無 *wú/y*) и *бытие* (有 *yǒu/ю*). Бытие и небытие как онтологические сущности сразу же вызывают (имплицитируют) явление того, первоначалами чего они являются, то есть космоса: небытие выступает началом Неба и Земли, бытие — Матерью мириад вещей.

3. Онтология первоначал совмещается с гносеологией: небытие постоянства открывает возможность умственного видения тайны единого, бытие постоянства открывает возможность умственного видения форм (единой формы) множества.

4. Небытие и бытие лишь различно именуется, исходя из тождества (同 *tóng*/тун). В тождестве же они — первоначала (元 *yuán*/юань). Их сопряжение (元之又元 *yuán zhī yòu yuán*/юань чжи ю юань) и открывает врата ко много-единому (众妙之门 *zhòng miào zhī mén*/чжун мяо чжи мэнь).

Таким образом, постоянное *дао*, диалектически развёртываясь в безымянные и поименованные триады, выстраивает три архетипические системы: систему философского

суждения, а, значит, и мышления, онтологическую систему — систему первоначал, гносеологическую систему — систему умственного видения и постижения мира вещей в их единстве и множестве. Надо сказать, Лао-цзы «побогаче» изобразил закон раздвоения единого, нежели это сделано в новоевропейской философии.

По ходу повествования Лао-цзы почти заверяет, что эта диалектическая формула раздвоения единого не его изобретение, что это вселенско-космический закон телесного, духовного и мыслительного сущего. Сегодня мы назвали бы этот закон *объективным законом*.

Лао-цзы проецирует теоретическое *дао* в сферу практической жизни человека, туда, «где многие люди погрязли во зле» [§8]. Он переводит теоретическое *дао* в практическое *дао* и пытается вернуть Поднебесной диалектическое мышление, соответствующее природно-человеческой гармонии. Лао-цзы строит философскую речь на языке диалектики и неожиданно сталкивается с трудностями.

Первая трудность. Окружающие не понимают Лао-цзы: «Мои слова очень легко понять, очень легко [им] следовать. Но в Поднебесной нет таких, кто бы мог понять, кто бы мог последовать» [§70]. Философской проповеди Лао-цзы мешает словесный сорняк — новояз, разросшийся «с началом насильственного правления» (始制 shǐ zhì/ши чжи). Это настолько серьезно, что Лао-цзы видит в новоязе гибель Поднебесной. Во имя спасения он выдвигает свою концепцию языка. В противоположность конфуцианству, борющемуся с «краснобайством» по принципу «выпрямления/выправления имён» (正名 zhèng míng/чжэн мин), Лао-цзы выдвигает принцип «пресечения имён» (止名 zhǐ míng/чжи мин). При наличии в Поднебесной *дао* слова излишни:

С началом насильственного правления появились имена.
И поскольку имена уже есть,
постольку нужно знать, как пресечь [их].

Зная то, как пресечь [имена], можем избежать гибели.
Тому пример:
когда *дао* находится в Поднебесной,
это подобно стоку ручьев и рек в Цзян и Море [§32].

Вторая трудность. «Прямое слово подобно обратному» – говорит Лао-цзы [§78]. При слушании философской проповеди на языке диалектики не только у обывателя, но даже у учёных в головах начинается брожение. Низшие учёные начинают осмеивать *дао*, средние мечутся туда-сюда, одни лишь высшие ученые (весьма немногие) следуют *дао*:

Муж высокой учёности, услышав о *дао*, усердно следует ему.
Муж средней учёности, услышав о *дао*, то сохраняет, то теряет его.
Муж низкой учёности, услышав о *дао*, громко насмехается над ним.
Не осмеяв, [он] и не будет считать [*дао*] за *дао*.
А всё потому, что незыблемые суждения таковы:
Светлое *дао* подобно тёмному.
Наступающее *дао* подобно отступающему.
Совершенное *дао* подобно ущербному... [§41].

Лао-цзы прямо-таки слова нельзя сказать без того, чтобы не всплыла противоположность или получился какой-нибудь парадокс:

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.
Ибо – бытие и небытие друг друга порождают,
трудное и лёгкое друг друга создают,
длинное и короткое друг с другом соизмеряются,

высокое и низкое друг с другом сопоставляются, звук и мелодия друг с другом согласуются, переднее и заднее друг за другом следуют [§2].

Как быть? В стремлении к естественности и разъяснению значимых явлений реальности Лао-цзы вводит принцип молчания-недеяния. Он выражен в дидактическом положении – «умолкни и следуй естественности» (希言自然 xī yán zì rán/си янь цзы жань). При этом из словесного речения убираются все категориальные наименования и диалектические фразы/суждения. Ставленник даосизма – совершенномудрый человек – «правит службу недеяния, ведёт учение без слов» [§2].

Лао-цзы переходит на уровень мышления, поток которого не сопровождается словами. Этот тип мышления встречался и раньше. Он формируется при переходе от мифологии к философии, когда мифологические мыслительные образы и символы не могут обеспечить рождающееся философское сознание, а философский язык еще не выработан. Вот тогда философская коммуникация осуществляется без слов, вместо них работают узоры, песнопение и танец естества (Фэнхуан и Хуньдунь).

Но это было до философии. Теперь же Лао-цзы *сознательно* возвращается к бессловесному типу мышления. Мышление очищается от материальных оболочек образов и слов. На их месте остаётся только чистое мыслительное сияние (光 guāng/гуан). Оно подпадает по лучи космического света солнца и луны, сливается с ним и даёт эффект разумного просветления (明 míng/мин). Это просветление становится методом, превосходящим познавательные возможности разума отдельного человека. Примером тому может служить рационализация постоянства (知常 zhī cháng/чжи чан), в котором тавтологически заложены универсалии корня, покоя и судьбы циклической космогонии. Знание постоянства приводит

к просветлённости [§16], и человек пронизывает и обнимает умом весь космос.

Едва ли для нас сегодня доступен этот тип мышления, погружающий категории-универсалии в световую телепатию и расширяющий познавательные возможности уже до вселенских масштабов. И потому, если каждая вещь, и все они вместе, выражают свою самость в узорах (文 wén/вэнь), то *просветление узоров* (文明 wén míng/вэнь мин) даёт постижение их в космических величинах множества и единства, предельного и беспредельного (徼 jiào/цзяо, 妙 miào/мяо [§1]). В современной лексике «просветление узоров» приобрело значения культуры и цивилизации.

Третья трудность. Проекция закона раздвоения единого (назовём его коротко) на охваченное распрями общество (социальный космос) приводит к одностороннему восприятию этого закона. И бытовое, и политическое сознание абсолютизируют противоположности, называют сопряжение встречей и квалифицируют её не как гармоничное слияние в единство (一 yī/и), а как соперничество и борьбу (爭 zhēng/чжэн). Идеология дорабатывает эту односторонность до максимы исторического сознания — до закона единства и борьбы противоположностей (единство здесь понимается лишь как всегдашнее *наличие* противоположностей) и оправдывает субъективизм разжигания конфликтов объективностью этого закона (что потом уже становится просто политическим рефлексом).

Лао-цзы раскрывает онтологическую полноту этого закона и демонстрирует её непосредственно на природной и социальной действительности. Единство (一 yī/и) присутствует в каждом явлении и сохраняется посредством универсальных для природы и общества атрибутов. Они исконны (повторим ещё раз этот параграф):

Вот те, кто в древности обрели единство:
 Небо обрело единство чистотой,
 Земля обрела единство незыблемостью,

дух обрёл единство духовностью (*лин*),
лоно долины [Поднебесной] обрело единство полнотой,
мириады вещей обрели единство рождением,
князья и цари обрели единство,
став воплощением честности для Поднебесной.
Они достигли этого [§39].

Раздвоение единства и сопряжение противоположностей ведёт вовсе не к войне, а к новому *качественному единству*. Совершенномудрый видит это единство в противоположностях и берёт его за образец:

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 большее, то есть и меньшее.
Вот почему совершенномудрый человек берёт одно-единое за образец для Поднебесной [§22].

Категорию единого Лао-цзы возводит к новой категории единократного тождества — к категории целостности (全 *quán*/цюань), скрепленной с искренностью (诚全 *chéng quán*/чэн цюань). Категория искренно-целостного тоже покоится на идеале древности:

В древности говорили:

«Если есть ущербное, то есть и целостное».

Разве это пустые слова!

Поэтому искренне приемли целостность и возвращайся к ней [§22].

Закон раздвоения единого, сопряжения противоположностей, восхождения к новому единому и целостному

действует и в космогонии. Целостность даёт свою характеристику космогенезу и субъекту космогенеза. Вобравший в себя «полноту Дэ» и ставший космическим «новорождённым», обретает способность «целостного творения» (全作 quán zuò/цюань цзо). Причём он делает это «не зная союза женского и мужского», то есть, вообще не через двойственность и противоположности [§55]. А это уже *чрезвычайно важная характеристика, определяющая исторический процесс и меняющая все идеологические доктрины развития человеческого общества*: общество эволюционирует не через антоганизм и борьбу противоположностей, а через единство и целостность с обращением к прецеденту древности (古 gǔ/гу) и к естеству (自然 zì rán/цзы жань). Древность этноса и древность культуры (а она ничего иного не делает, как только пестует человека) вырастает здесь до высшей ценности.

Специально заметим, что и искренность, образующая с целостностью одно понятие *искренне-целостного*, тоже несёт онтологическую сущность первоначала. Причём это свойственно не только для даосизма, но и для конфуцианства. Конфуцианский трактат «Чжун юн» выстраивает космогонию искренности (иногда чуть ли не в даоской терминологии):

Искренность — это созидание себя,
а дао — это соединение себя с дао.
Искренность — начало и конец вещей,
без искренности нет вещей...

Совершенная искренность не истощается.
Если не истощается, то [она] вечная,
если вечная, то протяжённая,
если протяжённая, то длительно-долгая,
если длительно-долгая, то широко-щедрая,
если широко-щедрая, то высоко-светлая.
Широко-щедрая — то, на чём несёт вещи.
Высоко-светлая — то, чем покрывает вещи.

Длительно-вечная — то, чем созидает вещи.
Будучи широко-щедрой — чета Земле.
Будучи высоко-светлой — чета Небу.
Будучи длительно-вечной — не имеет границ.
Будучи таковой, [она] не проявляется, но упорядочивает,
не движется, но вызывает изменения,
не деет, но созидает.
Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой:
«Поскольку оно (=дао) по природе недвойственно,
то порождение им вещей непостижимо
[в своей глубинной сути]» [Чжун юн. §25, 26].

Кстати, Л.Н. Толстой, изучавший «Дао дэ цзин» и «Чжун юн», усмотрел «искренность» и «недвойственность» у Лао-цзы и Конфуция:

Учение середины Конфуция — удивительно. Всё то же, что и Лаотзы (орфография Л.Н. Толстого), исполнение законов природы — это мудрость, это сила, это жизнь. И исполнение этого закона не имеет звука и запаха. Оно тогда — оно, когда оно просто, незаметно, без усилия, и тогда оно могущественно. Не знаю, что будет из этого моего занятия, но мне оно сделало много добра. Признак его есть искренность, единство, не двойственность. Он говорит: небо всегда действует искренно... [Из дневника Л.Н. Толстого, 11 марта 1884 г.].

Четвертая трудность. Для философской проповеди закона раздвоения единого и слияния противоположностей в целостность без борьбы препятствием выступает и само общественное устройство. За время «насильственного правления» общество деградировало, государство оцетинилось законами, чиновничеством, полицией, тюрьмами, армией. Любая идея единства, брошенная в общественный хаос, узурпировалась противоборствующими сторонами, каждая из них спекулировала на своей избранности в деле приведения общества к умиротворению. Было очевидно,

что в период смуты опасно выдвигать любую масштабную идею. Она только способствует разжиганию конфликта.

Лао-цзы предложил самый безболезненный способ — бойкот цивилизации насилия. Он выражается в недеянии (отказ от всяких действий с печатью насилия), молчании (отказ от словаря насилия) и обращении к естеству (отказ от аппарата насилия, возвращение к родовым истокам и встраивание в природный космос). В этом контексте повторим ещё раз фрагмент концепции социального палингенезиса:

Пусть царства станут маленькими, а население редким,
чтобы никакое имеющееся в неисчислимом множестве
оружие не применялось,
чтобы люди под страхом смерти далеко не переселялись.
Хотя есть лодки и колесницы, пусть бы никто в них не
садился.

Хотя есть латники, пусть бы никто не строился в боевые
порядки.

Пусть люди вернуться к вязанию узелков на верёвках и
пользуются ими [вместо письма].

[Пусть] наслаждаются своей пищей и любят свою
одежду, спокойно себе живут и радуются своим обы-
чаям.

Пусть соседние царства взирают друг на друга,
слушают друг у друга пение петухов и тявканье собак,
а люди [этих царств] пусть доживают до глубокой старости
и друг с другом не общаются [§80].

При возвращении к родовым истокам и расселении на сво-
их территориях людям суждено переродиться: они попада-
ют в природное лоно Сокровенной Самки, восстанавливают
генеалогии и природно-родовую структуру, оптимизируют
свою оторванность от природы и конечность существования
бесконечностью родовых перерождений и далее шествуют
в единстве человеческой истории и природного естества.

В деле бойкота цивилизации насилия и возвращения к родовым истокам Лао-цзы использует практическое *дао*, обращаясь к даоским универсалиям. Он берёт на себя роль Отца Учения и предсказывает скорую гибель тем, кто выступает против:

То, что люди ненавидят, это быть «сырыми», «одинокими», «несчастливыми».

А цари и князья называют себя так.

Это потому, что из вещей одни ослабляя себя, усиливаются, другие усиливая себя, ослабляют.

Чему надо научить людей, тому именно я и учу.

Тот же, кто препятствует [этому], не умирает своей смертью. Я вскоре стану Отцом Учения [§42].

В иерархической пирамиде правители один хуже другого, никто из них не заслуживает доверия. Лишь Лао-цзы так ведёт дела в состоянии недеяния, что в нём открывается признаваемое всеми естество (自然 *zì rán*/цзы жань):

Лучший правитель тот,

о котором низы знают лишь то, что есть таковой.

Хуже его тот, с которым сроднившись, превозносят его.

Хуже этого тот, которого боятся.

И всех хуже тот, которого презирают.

«Недоверие питает неверие!»

О, как трогательно глубоко эти драгоценные слова!

Успешно завершаю последовательность дел

и все сто родов человеческих называют меня «естественностью» [§17].

Лао-цзы ожидала ещё одна трудность, которая могла привести его даже к трагическим последствиям. В философской метафизике он выходит за границы тогдашнего социума и выстраивает свой космоград [§38]. А в нём должен быть

первосущий — свой философский бог. И он есть. Это космический сын (子 zǐ/цзы), поставленный над всеми первопредками-богами (帝 dì/ди) [§4] (в «Дао дэ цзине» всего один раз использовано понятие «первопредка»). По отношению к нему работают философская вера и культ, отличающиеся от официально принятых норм. Здесь у Лао-цзы намечалась новая теология, которая могла встать против официальной религиозной догмы. Но Лао-цзы вышел из положения. Во-первых, он включил космического сына в генеалогию с Матерью-прародительницей (Сокровенная Самка, Мать Поднебесной, Пращур вещей) и назвал её *Дао*. Со стороны юридического официоза это могло считаться благотворным воспоминанием о забытой древности и только углубляло корни первопредков. Во-вторых, Лао-цзы связал космического сына и Мать отношениями «знания» и «сохранения», то есть абсолютно рационально-философской верой и культом [§52]. Архетипический элемент веры он упрятал в чреве Матери в семени-энергии [§21], что уж никак не вязалось с религиозной верой и не могло составить оппозиции действующим догматам. Поэтому можно значительно смягчить имеющиеся и возможные отрицательные оценки Лао-цзы историко-философской наукой. Лао-цзы никакой не ретроград в своей теории возвращения к родовым истокам и не религиозный проповедник. У него господствуют философский бог-сын и философская богиня-мать.

Итак, Лао-цзы поставил грандиозную задачу диалектической перестройки мышления человечества вместе с перестройкой цивилизации, что имеет глобальные масштабы и первостепенное значение для истории и даже для сегодняшнего дня. Пока эта задача не решена, но методы решения есть. Их дал мудрец и философ Лао-цзы. Они не поняты и не раскрыты, их потенциал не определён, благие последствия не осознаны. Можно сказать, что даосизм — это будущее человечества, потенциально заложенное в космической вечности.

§8. ЗНАНИЕ И НЕЗНАНИЕ. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ НА СОБСТВЕННОЙ МЫСЛИТЕЛЬНОЙ ОСНОВЕ

Лао-цзы ничего не говорит об эмпирическом познании вещей, да это и не дело философии. Теория познания, как и остальные сферы миропонимания и миропредставления выстраиваются им в области метафизики средствами универсалий по методу палингенезиса.

Соблюдая принцип палингенезиса, то есть, совмещая на себе телесные, духовные и мыслительные противоположности посредством «знания» (知 zhī/чжи) и «сохранения» (守 shǒu/шоу), человек возвращается постоянным дэ в лоно первородной космической Матери (оно же и есть дэ) и превращается в младенца [§28], что нам и демонстрирует Лао-цзы на собственном примере [§20].

Палингенезис даёт эффект изоморфизма – морфологического подобия Матери и её семени (младенца), или, иными словами, возникает антропо-космический изоморфизм: Мать – макрокосм, младенец – микрокосм. Как методологический принцип изоморфизм проецируется на все возможные виды связи Матери и младенца: акт рождения младенца выявит онтологический изоморфизм (друг друга порождают), если сравнить их телесное строение, то проявится анатомический изоморфизм, если включить в рассмотрение отношения познания, то обнаружится гносеологический изоморфизм и т.д.

По модели палингенезиса и принципу изоморфизма Лао-цзы выстраивает теорию познания. Теперь палингенезисные стороны «знания» и «сохранения» (выделены курсивом) распределяются между младенцем и Матерью:

- (1) Поднебесная имеет начало и оно есть Мать Поднебесной.
Достигнешь Матери — *познаешь* её младенца.
Познаешь её младенца — *возвратишься к сохранению* его Матери.
Бестелесное не истощается.
- (2) Закроешь своих чувств отверстия, запрёшь к ним доступ извне — до конца жизни не будешь испытывать страданий.
Откроешь своих чувств отверстия, направишь их на пользу дела, — вовек не отыщешь спасения.
- (3) Видение малого называю просветлённостью,
Сохранение мягкости называю могуществом.
Пользуйся этим светом, возвращайся к этой просветлённости, и тогда не обречёшь себя на погибель.
Это и есть овладение постоянством [§52].

Запись этого гносеологического построения целесообразно подразделить на три части.

(1) Первая часть текстуально отграничивается фразой «Бестелесное не истощается» (没身不殆 mò shēn bú dài/мо шэнь бу дай), что подчёркивает метафизический статус этого гносеологического построения. Оно формулируется Лао-цзы в виде диады первородной (始 shǐ/ши — первоначало) Матери (母 mǔ/му) и её младенца (子 zǐ/цзы). Они связаны возвратным (复 fù/фу) отношением сохранения (守 shǒu/шоу) и знания/познания (知 zhī/чжи): достижение (得 dé/дэ) Матери тут же оборачивается познанием младенца, а познание младенца мгновенно оборачивается сохранением Матери. В этой онтогносеологической возвратности (сохранение ↔ познание) ничто не теряется и не следует одно за другим. Мать и младенец находятся в онтологическом (они всегда есть) и гносеологическом (Мать — единое, младенец/младенцы — многое) резонансе.

(2) Вторая часть относится к познавательному субъекту, находящемуся в эмпирическом бытии. Изготавливаясь к процедуре метафизического постижения диалектики едино-многого, он закрывает чувства и, буквально, капсулируется, погружаясь в бессознательную, бездуховную и бестелесную тьму (китайский Демокрит). Ему остаётся только «выпрыгнуть» в умственном созерцании в метафизическую область Матери-младенца. По всей видимости, врата ему открывают «сохранение» и «познание», которые присущи Матери и младенцу. Ведь именно они («сохранение» и «познание») создают механизм палингенезиса [§28]. Субъект соединяет «сохранение» и «познание» на себе и вытягивается постоянством (常 *cháng/чан*) в первородные Материнские недра и превращается в младенца (子 *zǐ/цзы*).

(3) Третья часть говорит о том, что умосозерцает в недрах метафизики влетевший туда субъект. Он видит малое (小 *xiǎo/сяо*), а это не что иное, как *dao* в своей первородной духовной простоте (樸 *pǔ/пу*) [см. §32]. От созерцания *dao* он обретает просветлённость, а от сохранения младенческой мягкости (柔 *róu/жоу*) он наделяется могуществом (強 *qiáng/цян*).

Гносеологический пассаж завершается призывом к бессмертию: пользуйся лучащимся оттуда разумным сиянием и возвращайся к гнездящейся там просветлённости. Это-то и означает овладеть постоянством (сойтись с постоянством, войти в постоянство; 是為習常 *shì wéi xí cháng/ши вэй си чан*), а оно открывает генетический путь в обе онтологические области — к небытию и бытию.

Определив параметры гносеологии, Лао-цзы впервые в истории древнекитайской теоретической мысли зафиксировал факт рождения философии, что ставит даосизм вровень с мировой философией или мировую философию вровень с даосизмом.

Во-первых, Лао-цзы подразделил эмпирическую мудрость (智 *zhì/чжи*) и философское просветление (明 *míng/мин*), которое проистекает из саморефлексии, то есть из

самосознания и самопознания. Именно явлением самосознания в области теоретической мысли и объявляет философия о своём рождении:

Познавший других — мудр,
Себя познавший — просветлён.
Победивший других — силён,
Победивший себя — могуществен [§33].

知人者智 zhī rén zhě zhì/чжи жэнь чжэ чжи,
自知者明 zì zhī zhě míng/цзы чжи чжэ мин.
胜人者有力 shèng rén zhě lì/шэн жэнь чжэ ю ли,
自胜者强 zì shèng zhě qiáng/цзы шэн чжэ цян.

*Тот, кто познал других — умён,
Себя познавший — просветлён,
Силён, кто совладал с толпой,
Могуч, верх взявший над собой.*

Перевод В.П. Абраменко

Во-вторых, Лао-цзы отчетливо выразил специфику философского знания: философия развивается на собственной мыслительной основе, имеет не эмпирический, а теоретический (умозрительный, идеально-мыслительный) характер:

Не выходя за дверь, познаю Поднебесную.
Не выглядывая в окно, вижу небесное дао.
Чем дальше идёшь, тем меньше знаешь.
Вот почему совершенномудрый человек
не ходит, а познаёт;
не смотрит, но именуется;
не деет, но вершит [§47].

В-третьих, и само безымянное дао, и бессловесная проповедь совершенномудрого человека тоже подтверждают

наличие у философии собственной мыслительной основы, не связанной с казуистикой бытовой прозы. Многозначная бытовая лексика не попадает в ритмизованную архитектуру потока философской мысли и только разжигает споры доморощенных «философов» «о дао» на конференциях «у перекрестков дорог».

В-четвертых, достоверность онтологических сущностей *дао* и *дэ*, то есть первоначал небытия и бытия, обосновывается не на эмпирических данных, а на самих же себе в философском умозрении. Совершенство не может быть определено несовершенным и частичным. «Откуда я знаю, что начало всех начал таково» — говорит Лао-цзы о равномоном внутреннем содержании *дао* и *дэ*, а «из того, что сказано» «о глубоком и сокровенном». Философская достоверность сама по себе как высший критерий правды и истинности не доказывается. Достоверность изначально онтологически, это атрибут вселенской энерго-семенной россыпи (精 jīng/цзин), куда вращена и основа философской духовности — вера (信 xìn/синь). Всё, что рождается *дао* — вселенски достоверно и полно веры [§21].

Специфику философского знания Лао-цзы отличает от эмпирического знания. Слово эмпирического знания связано с «недоверием» (不信 bú xìn/бу синь), со «спором» (辯 biàn/бянь), с «многознанием» (博 bó/бо) и вообще это незнание (不知 bù zhī/бу чжи):

Доверительные речи не красивы, красивые речи не вызывают доверия.

Добрый (искусный) не спорит, спорящий не добр (не искусен).

Знающий не многознающ, многознающий не знающ [§81].

Лао-цзы зовёт идти по широкому пути теоретического знания, но люди плутают по эмпирическим тропинкам: «Великое Дао словно широкий путь, люди же выбирают

тропинки» [§53]. Ссылаясь на древность, Лао-цзы в качестве «уставного образца» (稽式 jī shì/цзи ши) управления людьми предлагает «не просвещать народ» (非明民 fēi míng mǐn/фэй мин минь), а «держатъ его в темноте» (愚 у́/юй) — в той самой стихии, в которой народ и находится на земле. Лао-цзы делает это не из какого-то аристократизма или презрения к народу.

- Философски просветлять людей бесполезно, ибо из этого не ничего получится, кроме «трескотни» и «осмеяния Дао».
- Философское просветление приведет к «многомудрию» (多智 dōu zhì/до чжи) и будет только мешать достижению согласия и послушания. Чтобы избавить «уставной образец» от пустопорожного обсуждения, Лао-цзы выводит его за границу постоянства и помещает в первородных глубинах дэ. Уж сюда-то, в царство вечного молчания живой мысли, не проникнет ни слово «заумного» обывателя, ни речь «учёного» трибуна:

В древности те, кто были совершенным воплощением дао, не просвещали народ и стремились держать его в темноте. Народом трудно управлять, если у него много знаний. Вот почему:

если с помощью знаний управлять царством,
то царство погибнет;

если без помощи знаний управлять царством,
то царство будет процветать.

Знание этих двух положений и есть уставной образец [правления].

Знание уставного образца с позиции постоянства — это и есть изначально-сокровенное дэ.

Изначально-сокровенное дэ глубоко, далеко!

В сопоставлении с вещами — противоположность.

Вот только в таком [соположении] и достигается великое послушание (следование) [§65].

Лао-цзы трудно искоренить лжезнание, укутанное новоязом и помноженное на страсти и деяния человека. Да Лао-цзы и не пойдет на такое, ибо это будет «деянием» и «борьбой». Искоренение осуществит постоянство (常 *cháng*/чан), стоящее на пути возвращения человека к первородным истокам:

Постоянство ведёт к тому, что люди не будут иметь знаний,
не будут иметь страстей;
ведёт к тому, что мужи мудрствующие не посмеют деять.
Деяй недеяние, и тогда во всём будет порядок [§3].

Лао-цзы не лишает вовсе знания ни народ, ни правителей. «Если любить народ и управлять страной, можно ли быть незнающим?» – вопрошает Лао-цзы. Но знание знанию рознь. Правителям он указывает на древнее *дао*, дающее путеводную нить к исконному началу:

Только неуклонно следуя древнему *дао*,
чтобы править ныне существующим,
можно познать древнее начало.
Это и есть уток (путеводная нить) *дао* [§14].

Всех остальных людей он зовёт за собой, чтобы овладеть подлинным знанием: «Для того, чтобы мы твёрдо овладели знанием, последуем за Великим *дао*. И только петляний надо бояться» [§53].

В стремлении к *дао* Лао-цзы высказывает познавательное кредо: «Знание незнаемого – высшее» [§71], то есть, стремление к познанию того, что не может быть познано здесь, в эмпирии, и есть высшее в познании. Конечно, это и есть *дао-дэ*. Разумеется, незнание того, что эмпирически познано – это изъян. «Однако отношение к изъяну как изъяну не является изъяном. Совершенномудрый человек без изъяна, так как он относится к изъяну как изъяну. Вот почему он без изъяна» – заключает Лао-цзы [§71].

§9. «МИФОЛОГИЗМЫ» И ДРЕВНОСТЬ КАК СИЛА ПРАВДЫ

Мифологизмы. Сквозь весь текст «Дао дэ цзина» последовательно и неотступно во всех значимых философемах фигурируют так называемые *мифологизмы* – мифологические образы. Что это: незрелость философского языка и мышления или сознательный стилистический прием? Этих мифологизмов так много, что они могут влиять и зачастую влияют на мировоззренческую оценку содержания «Дао дэ цзина» и вообще истоков даосизма. Сюда легко можно подвести «мифологическую фантазию», «мистичность» и «религиозность».

Вот почти полный перечень мифологизмов «Дао дэ цзина» (выделены курсивом) прямо в текстовой последовательности.

- Обладающая именем *Мать* myriad вещей (母 mǔ/му) [§1].
- *Дао* – бездна-пучина, подобная *Пращуре* myriad вещей (宗 zōng/цзун) [§4].
- *Дитя*, предшествующее *Первопредку* (子 zǐ/цзы, 帝 dì/ди) [§4].
- Мириады вещей живут как *трава* и *собаки* (芻狗 chū gǒu/чу гоу) [§5].
- Бессмертный дольний *дух* как *Сокровенная Самка*, *корень* Неба и Земли (神 shén/шэнь, 元牝 yuán pìn/юань пинь, 根 gēn/гэнь) [§6].
- Небо и Земля не для себя *живут* (生 shēng/шэн) [§7].
- Высшая добродота, подобная *воде* (水 shuǐ/шуй) [§8].
- Всё *рождающее* и всё *размножающее* сокровенное *дэ* (生 shēng/шэн, 畜 xù/сюй) [§10].
- *Кормящая Мать* (食母 shí/ {sì/сы} mǔ/ши {сы} му) [§16].

- Начало всех начал = Отец всего тварного (甫 fǔ/фу) [§21].
- Мать Поднебесной (母 mǔ/му) [§25].
- Постоянное Дэ возвращает всех в младенческое состояние (常德 cháng dé/чан дэ, 嬰兒 yīng ér/ин эр) [§28].
- Небо сочетается с Землей, ниспадая сладкой росой (合 hé/хэ, 甘露 gān lù/гань лу) [§32].
- Великое Дао одевает и пестует мириады вещей (衣养 yī yǎng/и ян) [§34].
- Дао выходит изо рта, пресное, без вкуса (出口 chū kǒu/чу коу, 淡 dàn/дань, 無味 wú wèi/у вэй) [§35].
- Дао постоянное недеяет и не недеяет, безымянное духовное естество бесстрастно (无为而无不为 wú wéi ér wú bù wéi/у вэй эр у бу вэй, 不欲 bú yù/бу юй) [§37].
- Дао рождает один (道生一 dào shēng yī/дао шэн и) [§42].
- Дао рождает их (=вещи), Дэ пестует их (道生 dào shēng/дао шэн, 德畜 dé xù/дэ сюй) [§51].
- Достигнешь Матери – познаешь и её младенца (既得其母以知其子 jì dé qí mǔ yǐ zhī qí zǐ/цзи дэ ци му и чжи ци цзы) [§52].
- Таящий в себе полноту Дэ подобен новорождённому (含德之厚比于赤子 hán dé zhī hòu bǐ yú chì zǐ/хань дэ чжи хоу би юй чи цзы) [§55].
- Мать царства (國之母 guó zhī mǔ/гуо чжи му) [§59].
- Самка Поднебесной (天下之牝 tiān xià zhī pìn/тянь ся чжи пинь) [§61].
- В словах есть предок, в делах есть царь = сын правителя/отца (言有宗事有君 yán yǒu zōng shì yǒu jūn/янь ю цзун ши ю цзюнь) [§70].
- Дао Неба не родится с таким (天道無親 tiān dào wú qīn/тянь дао у цинь) [§79].

Если взять полные записи, то совершенно очевидно, что, во-первых, мифологические образы находятся в отношении тождества с символизируемым предметом или в отношении

подобия: «Верхняя доброта подобна воде» [§8]. «Дольний дух бессмертен, это и есть Сокровенная Самка» [§6]). Здесь работает метод аналогии. Во-вторых, параллели мифологических образов и философских категорий показывают, что в словарном арсенале Лао-цзы имеется достаточное количество понятийных абстракций. Он мог бы вполне обойтись без мифологизмов. Однако Лао-цзы включает их с неослабевающей настойчивостью и ставит их рядом с абстрактными универсалиями: «Поднебесная имеет начало, и оно есть Мать Поднебесной» [§51]. В-третьих, все мифологизмы по облику (образу) и по смыслу сводятся к диаде «Мать – младенец». А это уже не какой-то рецидив первобытной мифологии, но сознательно включенная архетипическая модель мышления.

Человек изначально жил родовой семьёй, которая сама расширялась и шаг за шагом занимала и расширяла объём небесно-земного пространства (родового космоса). В послеродовую эпоху сложился природно-социальный космос. Он тоже в силу ещё окончательно не изжившего себя рода по инерции строился по семейно-концентрическому принципу: отдельная семья, далее семья деревни, семья города... царства, Поднебесной. В родовом обществе первичная, рефлексивно воспринимаемая связь между людьми выражалась в генетической диаде *мать – младенец/дочь* (母子 mǔ zǐ/му цзы). В социальном космосе при господстве отцовского начала связь между людьми стала выражаться в осознанной и закрепляемой законом социально-генетической диаде *отец-младенец/сын* (君子 jūn zǐ/цзюнь цзы). Следуя установке палингенезиса, Лао-цзы в качестве ключа мышления во все мировоззренческие области вводит основанную на рефлексии диаду *мать – младенец/дочь*: буквально, он начинает с себя, устанавливая родство с «кормящей Матерью» ещё на стадии эмбриона [§20]; мириады вещей (= младенцев) рождаются Сокровенной Матерью, выступающей под различными, но синонимичными наименованиями (§4, 6, 10, 25, 51,

и др.); у царства — своя Мать [§59]; у Поднебесной — Самка Поднебесной [§61]; в познании работает диада Мать — младенец [§52] и т.д. Что может быть человеку ближе и понятней, чем он и мать при рождении и чем он и предок в зрелости!? Эта генетическая твердыня не поддаётся никаким разрушениям извне (без того, чтобы не погибнуть человеку вообще), и этого не искоренить, если предки почитаются потомками. По этой диаде (предки — потомки) и строится пирамида суждений:

Что установлено твердыней — того не искоренить.

Что незыблемо соблюдается — с тем не порвать.

Вот почему сыновья и внуки продолжают
непрестанно приносить ритуальные жертвы предкам.

Кто совершенствует это в себе — его *дэ* подлинно.

Кто совершенствует это в семье — его *дэ* ещё полнее.

Кто совершенствует это в селении — его *дэ* ещё больше.

Кто совершенствует это в царстве — его *дэ* ещё пышнее.

Кто совершенствует это в Поднебесной — его *дэ* всеобщее.

Поэтому:

по себе сужу о себе,

по семье сужу о семье,

по селению сужу о селении,

по царству сужу о царстве,

по Поднебесной сужу о Поднебесной.

Откуда я знаю, что Поднебесная такова?

Из того, что сказано [§54].

Диада «мать — младенец» — это мировоззренческая аксиома, мыслительная форма и теоретическая истина. Отсюда и проистекают все философские *мифологизмы* Лао-цзы.

Древность и правда. Истина для философа есть, правды для обывателя нет. Лао-цзы делает замечательный ход: он присовокупляет идею возвращения заблудших младенцев (людей) к «непрестанному приношению

ритуальных жертв предкам», использует древнейшее предание о рождении людей Праматерью, одинаково авторитетное и для мало-мальски теоретизирующих субъектов, и для всех обывателей. Он протягивает путеводную нить из клубка *дао* в древность и делает древность (古 gǔ/гу) опорой правды. «Так было в древности» — и это *правда*. Она исконна, и также как и истина не требует доказательств. Вот перечень теоретических положений в опоре на древность:

- Только неуклонно следуя древнему *дао*, чтобы править ныне существующим, можно познать древнее начало. Это и есть уток (путеводная нить) *дао* [§14].
- В древности те, кто, воплощая доброту, стали учёными мужами, проникли в сокровенно-тайное первоначало [§15].
- С древности и поныне имя его (*дао*) не исчезает, в нём вижу начало всех начал (Отца всего множества вещей). Откуда я знаю, что начало всех начал таково? Из того, что сказано [§21].
- В древности говорили:
«Если есть ущербное, то есть и целостное».
Разве это пустые слова!
Поэтому искренне приемли целостность и возвращайся к ней [§22].
- Вот те, кто в древности обрели единство:
Небо обрело единство чистотой,
Земля обрела единство незыблемостью... [§39].
- В древности те, кто были совершенным воплощением *дао*, не просвещали народ и стремились держать его в темноте. Народом трудно управлять, если у него много знаний [§65].
- Это и называется не ведущей борьбы *дэ*.
Это и называется использованием силы людей.
Это и называется сочетанием с Древним Пределом Неба [§68].

Таким образом, в «Дао дэ цзине» фигурируют не мифологизмы, а всего лишь одна формула пульсирующего поступательно-возвратного автогенезиса, данная средствами, изоморфными чувственному представлению и понятийному мышлению: «Мать – Младенец» (母 – 子) = Дао – Цзы (道 – 子). Аксиоматика этой формулы неизбежно требует веры (信 xìn/синь). За ней Лао-цзы предлагает погрузиться в энергийные глубины дао:

О, глубокое! О, сокровенное!
В нём содержится семя-энергия.
Это семя-энергия в высшей степени достоверно,
в нём содержится вера-синь [§21].



§10. НЕНАСИЛИЕ – ПРИНЦИП ДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ИНСТИТУТОВ (ПРАВИТЕЛЬ, СУД, АРМИЯ)

Ненасилие (не бороться, не соперничать, 不爭 bù zhēng/бу чжэн) – этот принцип распространяется на деяния (為 wéi/вэй) человека, подготавливает его к недеянию (無為 wú wéi/у вэй) и возвращению в естество (自然 zì rán/цзы жань).

Правду ненасилия не надо искать. Как природная стихия она находится прямо перед глазами человека, везде и всегда с ним и даже вливается в него и становится сутью его жизненных сил. Это вода (水 shuǐ/шуй), «она приносит пользу вещам и не борется» [§8]. Из глубин естества ненасилие проецируется на космическое (небесное) *дао* и обеспечивает его всепобеждаемость:

Дао Неба не борется, но легко побеждает;
не говорит, но дружески откликается;
не призывается, но само приходит;
чисто-спокойно, но искусно в замыслах.

Сеть Неба широка и редка, но ничего не упускает [§73].

С *дао* Неба резонирует и *дао* совершенномудрого человека: «*Дао* совершенномудрого человека – деять, но не соперничать» [§81]. Поскольку он не соперничает, то «и в Поднебесной нет таких, кто бы мог с ним соперничать» [§22, 66]. Здесь и земные боины замирают от «не ведущей борьбы дэ» [§68].

Принцип ненасилия концептуализируется и превращается в доктрину управления государством. Лао-цзы даёт много

рекомендаций, советов, наставлений, высказывает призывы, увещания, формулирует правила, предлагает оценки, проводит сравнения, строит идеалы и т. д. — всё для первоначально в процессе движения к естеству умиротворения разрозненной и погрязшей в низменных страстях человеческой массы. Борьбаться — бесполезно, это ещё больше разжигает хаос. Обознать — невозможно, нет тут ни души, ни разума. От человека осталось одно тело (身 shēn/шэнь), которое работает на рефлексах страха, страдания, жажды власти, богатства, обжорства, насилия. Вот их-то и нужно либо отсечь, либо обуздать и направить энергию в нужную сторону.

Кому можно в таких условиях доверить Поднебесную? — вопрошает Лао-цзы. Конечно, тому, кто «тело»:

Слава и позор подобны страху.

Почтение и величие приносят страдание подобно [страданию] тела.

Что значит «слава и позор подобны страху»?

Слава означает унижение,

её обретают со страхом, её и теряют со страхом.

Вот что значит «слава и позор подобны страху».

Что значит «почтение и величие приносят страдание подобно [страданию] тела?»

Я потому испытываю большие страдания, что имею тело.

Если бы у меня не было тела, разве я испытывал бы какие-либо страдания?

Вот почему, тому, кто ценит тело так же, как Поднебесную, пожалуй, можно доверить Поднебесную.

Кто любит тело так же, как Поднебесную, то на того, пожалуй, можно возложить Поднебесную [§13].

А кто лучший правитель? — «Тот, о котором низы знают, что есть таковой» [§17]. То есть, его по сути дела и нет, его никто не видел и не слышал:

Кто правит, сокрывшись и молча,
у того и народ добр и прост.
Кто правит, взыскивая с пристрастием,
у того и народ в непомерной нужде [§58].

Лао-цзы не создает никаких искусственных конституций и не навязывает их в качестве государственного закона. В выборе нетленного принципа жизни, её истины и правды он опять же обращается к первоходной стихии воды и в напоминании её свойств активизирует принцип «слабости и мягкой силы»:

В Поднебесной нет ничего мягче и слабее воды,
но ничто из устойчивого, крепкого и сильного
не может победить её.
Согласно этому нет ничего, что могло бы изменить следующее:
«Слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твёрдое».
В Поднебесной нет таких, кто бы не знал этого,
но нет и таких, кто мог бы последовать этому [§78].

Лишь тот человек способен возглавить народ, кто жертвенно бросается на дно ямы человеческих бед и взваливает их на себя, омываясь в честности и правде мирового потока воды.

Вот почему совершенномудрые люди говорят:
«Тот, кто принял на себя позор царства,
тот становится главой страны и трона (земли и злаков).
Тот, кто принял на себя беды царства,
тот становится ваном Поднебесной».
Истинное высказывание подобно парадоксу [§78].

Внимая слову совершенномудрых в деле утверждения кого-либо главой народа, Лао-цзы ставит в параллель принципу «мягкой силы» крестообразный (вертикаль × горизонталь) принцип (назовем его условно) спонтанной

демократии («ниже» → «выше», «сзади» → «спереди»). Образно говоря, вода заполняет яму, грязь оседает и правитель как рожденный добродетелью (дэ) сын Поднебесной в чистоте и сиянии поднимается вверх.

Этот принцип вводится Лао-цзы в сферу даоской политической культуры. И здесь он не обходится без архетипической мощи воды:

Реки и моря потому могут быть царями ста долин,
 что они с лёгкостью ставят себя ниже их.
 Вот почему [они] могут быть царями ста долин.
 Поэтому, желая встать над народом,
 непременно говори, что ты ниже его.
 Желая встать впереди народа,
 непременно ставь себя позади него.
 Вот почему совершенномудрый человек,
 утверждаясь наверху, народу не в тягость,
 находясь впереди, народу не вредит.
 Оттого-то Поднебесная с радостью выдвигает [его],
 не отворачивается [от него] и с ним не борется.
 Поэтому в Поднебесной нет таких, кто бы мог с ним бороться [§66].

Лао-цзы сочувствует народу: «Народ голодает, потому что налоги на содержание верхов велики» [§75]. Казалось, тут-то бы и научить людей какому-нибудь способу самоуправления, однако Лао-цзы проповедует обратное. По примеру древних мудрецов, воплощавших в себе *дао*, нужно «...Держать народ в темноте. Народом трудно управлять, если у него много знаний» [§65]. Лао-цзы прибегает даже к запретительной мере по аналогии с водным естеством (вода — рыба): «Как рыбе нельзя уйти из глубин, так и методам управления государством не должно обучать людей» [§36]. Плавайте невесомыми в глубинах вод. Методы управления совершенномудрого человека сводятся Лао-цзы

к бесстрастию, бесславию, безволию, телесному рефлексу (пить и есть), к пресечению знаний и недеянию:

Не превозносите достойных,
чтобы люди не соперничали.
Не цените трудно добываемого богатства,
чтобы люди не становились разбойниками.
Не показывайте [вещи], могущие вызвать страсть,
чтобы сердца людей не трепетали.
Вот почему правление совершенномудрого человека состоит в следующем:
опустошай своё сердце, наполняй свой живот,
ослабляй свою волю, укрепляй свои кости.
Постоянство ведёт к тому, что люди не будут иметь знаний,
не будут иметь страстей;
ведёт к тому, что мужи мудрствующие не посмеют деять.
Деяй недеяние, и тогда во всем будет порядок [§3].

Едва ли наш современник воздержался бы от осуждения Лао-цзы. Это прямо-таки какой-то лукавый ретроград: на словах он как будто за народ, а на деле ратует за его оглушение. Однако всмотримся в «приговор» Лао-цзы с точки зрения его учения.

Во-первых, попытка низов свержения верхов обратилась бы войной, а это в корне противоречит принципу ненасилия и преграждает путь к естеству. Но если бы даже низы и свергли верхи, принципиально ничего бы не изменилось: низы стали бы верхами, а верхи — низами. Никакая модернизация системы управления тоже кардинально не повлияла бы на существующий порядок. Поэтому Лао-цзы и пропагандирует высшую и лучшую форму социального деяния — недеяние. Верхи с их вредоносной деятельностью просто проваливаются в пропасть.

Во-вторых, не нужно обучать людей методам насильственного правления. Это тоже приведёт только к соперничеству и войне. В обучении следует исходить из постоянства.

Оно уничтожает ложные знания и страсти [§3] и в сопряжении с добром-искусностью (善 shàn/шань) ведёт к спасению людей и вещей, что и является практическим осуществлением просветлённости. Учителями не добрых (не искусных) выступают искусно-добрые люди (善人 shàn rén/шань жэнь). Между теми и другими устанавливается отношение бесстрастия (не почитать наставников и не любить учеников), реализующее требование сокровенного *дао* [§27].

В-третьих, «тёмный народ» образует среду материнского лона Поднебесной (Лао-цзы описал своё пребывание в нем [§20]). Здесь свои сияние (光 guāng/гуан) и просветлённость (明 míng/мин) разума, устраняющие опасность гибели и освещающие тайну отношений знания и сохранения Матери и младенца [§52]. Можно сказать, без темноты народа не родится гений. Если осветить темный народ светом искусственного знания извне, то вместо Матери и младенца возникнет видение — не-*дао*.

В-четвертых, темнота, в которой пребывает народ — это вообще-то предел его генезисного возвращения (反 fǎn/фань) и предел ослабления (弱 ruò/жо) [§40]. Оставаясь тёмным, народ уже пребывает в этом состоянии возвращения и ослабления и, следовательно, обладает потенцией всепобеждаемой мощи. Народу незачем выходить из темноты в просвещённое жестокое и глупое учёным разумом пространство, ибо вне темноты не может осуществиться принцип «слабости и мягкой силы». Не случайно Лао-цзы повторяет его прямо перед запретительной мерой обучения народа делам управления:

Чтобы нечто отнять, необходимо прежде дать его.

Это и называется сокровенно-глубокой просветлённостью. Мягкое и слабое побеждает твёрдое и сильное.

Как рыбе нельзя уйти из глубин,

так и методам управления государством не должно обучать людей [§36].

Таким образом, говоря о «содержании народа в темноте», Лао-цзы вовсе не имел в виду оглушение народа в обыденном смысле слова. Такая «темнота» обеспечивает возврат к онтологической чистоте тела, души и разума народа. При этом начинают работать спонтанные потенции первородных сил «слабости и мягкости» (младенчества, детскости), генетически соединяющих бытие и небытие и обновляющих Поднебесную:

То, что в Поднебесной стало мягким,
гонит то, что в Поднебесной стало твёрдым.
Небытие и бытие входят в неразрывное пространственно-временное единство.
Вот откуда я знаю, что недеяние имеет пользу.
Обучать без слов, приносить пользу недеянием –
редко кто в Поднебесной достиг этого [§43].

Если взять всё то, к чему Лао-цзы обращается в политической сфере, то вырисовывается грандиозная картина иллюзорности человеческой деятельности. То есть, какие бы человек усилия ни прилагал, какие бы вымученные из собственных соображений методы ни применял, без внеположной ему «силы бессилия» всё есть хаос, приукрашенный иллюзией порядка. «Красивыми речами, конечно, можно заворожить толпу на базарной площади. Благопристойным поведением, конечно, можно возвыситься над другими», — замечает Лао-цзы, а от «недоброго» всё никак не удаётся избавиться. Уж чего только не делают: и Сына Неба возводят на престол, и трёх сановников назначают, и чиновников множат; ездят они в запряжённых четверками золочёных экипажах, слепят глаза людей символами божественной власти, а толку нет. Лао-цзы рекомендует поменять упряжку:

...Не лучше ли [им] воссесть и ехать на самом *дао*...

Дао — таинственная основа мириад вещей,
драгоценность добрых людей, защита от недобрых людей...
Почему в древности ценили это *дао*?
Безгласные через него получали необходимое,
а совершившие злодеяние через него искореняли вредное.
Вот почему [оно] было ценностью для Поднебесной [§62].

Правители своим вмешательством только вредят нормальному (самодеятельному) ходу вещей. Соблуди они *дао*, и тут же на поверхность бытия выйдет бесстрастное духовное естество. Без всякого насилия оно растворит активных «творцов», калечащих спонтанное рождение вещей:

Дао постоянное недеяет и не недеяет.
Если князья и цари смогут блюсти его,
то мириады вещей будут сами собой развиваться.
[Но если кто-либо] наравне с развитием вдруг возжелает
ещё и мастерить,
я обуздаю того безымянным духовным естеством.
Само же безымянное духовное естество по-прежнему
останется бесстрастным.
[Его] бесстрастие приведёт к покою и Поднебесная
сама собою утвердится [§37].

Сближение с *дао* и управление по *дао* невозможно без политического и нравственного качества прямоты (正 zhèng/чжэн). На момент жизни Лао-цзы «прямота превратилась в хитрость, добро превратилось во зло» [§58]. Прямоту Поднебесной требовалось восстановить: «Чистота и покой образую прямоту Поднебесной» [§45]. Прямота со стороны покоя Поднебесной (аналог недеяния) и есть, собственно, метод управления-неуправления страной. Так и поступает совершенномудрый человек, являя пример подлинного правителя, законодателя и воеводы:

Царство управляется прямоотой.
Война ведётся хитростью.
Поднебесная берётся бездействием [§57].

Управление людьми осуществляется не по субъективной воле государя, оно освящено служением Небу. Небо нормирует человеческую и природную жизнь. Его *дао* — высший закон Поднебесной. Он не расписывается постатейно, а передается всем и всякому понятным символом защищающего и карающего лука:

Небесное Дао подобно натягиванию лука:
верх в нём опускается, низ в нём поднимается,
излишек в нём сокращается, недостаток в нём восполняется.
Дао Неба сокращает излишек и восполняет недостаток.
Если же взять человеческое *дао*, то здесь не так:
[оно] изымает, где недостаток, и отдает туда, где избыток [§77].

Подобно тому, как *дао* Неба стережёт справедливость необходимого для жизни достатка, так и правителю лучше всего блюсти бережливость. С неё и начинается движение к овладению царством. Бережливость означает заблаговременную заботу, а забота вдвое приумножает *дэ* (добродетель). Для неё нет ничего непреодолимого, предел её неизвестен, что и даёт возможность овладения Матерью царства и собственного утверждения долговечным вождём: «Это и называется глубоким истоком, прочным корнем, вечно живущим и вечно существующим *дао*» [§59].

Дао и *дэ* препятствуют проявлению агрессии в Поднебесной. Когда страна управляется посредством *дао*, земные души не ранят небесных духов. В свою очередь, духи, а вместе с ними совершенномудрые люди, не ранят людей. Поэтому, если «каждый со своей стороны не ранит [людей], то

все они связаны друг с другом *дэ* (добродетелью)» [§60]. Такова метафизика человеческих взаимоотношений.

В земной жизни людей не надо запугивать, это только умаляет власть: «Когда народ не боится власти — замечает Лао-цзы — тогда и приходит великая власть» [§72], а «если люди не боятся смерти, то зам же пугать их смертью?» — добавляет он [§74]. Даже после усмирения смуты нужно действовать посредством добра и договора:

После усмирения большого недовольства непременно остаётся недовольство.

Успокоить всех можно посредством добра.

Поэтому совершенномудрый человек, соблюдая договор, не взыскивает с людей.

Обладающий *дэ* руководствуется договором, не обладающий *дэ* руководствуется взиманием налогов.

Дао Неба не роднится с таким,

[оно] постоянно с человеком добра [§79].

Каждый человек, так или иначе, живёт в каком-то большом или малом царстве. Здесь тоже случаются трения, роковыми последствиями сказывающиеся на людях. Политики врут, цари воюют, народ страдает. Лао-цзы предлагает свой метод межцарственных отношений. За этим далеко ходить не надо. Внешнеполитические нормы больших и малых царств тоже находятся прямо перед глазами — они считываются с естества течения рек. Реки сливаются в единый поток, умножая в низовье свои родниковые силы. Лао-цзы называет низовье Самкой Поднебесной, ещё раз используя палингенезис теперь уже в политическом аспекте: большая река вбирает в себя малые реки и беременеет общей мощью морского могущества. Здесь нет никакой борьбы, а есть только игра пластических интуиций родовых потенций. Для изображения политических отношений царств Лао-цзы прибегает даже к изображению любовного акта:

Царство великое — это низовье реки,
Связь Поднебесной, её Сокровенная Самка,
Ей одолеть помогают Самца не клыки:
Невозмутимость — всеобщая сила-приманка.

Кротость, покорность легко подчиняют ловца,
Самка спокойно ложится сама под Самца.
Ляжет великое царство под малое царство
И завоюет его без боёв и мытарства.

Не опираясь на войско, лукавство, коварство,
Гнев усмирив, не давая разжечься капризу,
Малое царство окрутит великое царство,
Если под царством великим окажется снизу.

Малое царство впускает для дела людей,
В царстве великом — забота о людях важней.
И получает любое из них, что желает,
То, что внизу, то велико — оно побеждает! [§61]

Перевод В.П. Абраменко

Даоское законодательство укладывается Лао-цзы в два положения, которые являются обратными сторонами одного *дао*. Это недеяние со стороны правителя и вызываемая недеянием естественность (самость) народа. В противовес четырём активным силам, демонизирующим общество (запреты, оружие, искусность и законы) недеяние в совершенно-мудром правителе разворачивается в четыре поведенческих принципа, обеспечивающих естественность человеческого существования (коренное недеяние, убирающее преграды спонтанной вегетации народа, политическое спокойствие, неслужение в сфере обогащения и душевное бесстрашие):

Когда в Поднебесной растёт число запретов и табу,
народ всё более беднеет.

Когда у народа растёт число острого оружия,
в царстве и царствующем доме всё больше смут.
Когда растёт число людей умелых и искусных,
всё больше возникает невиданных вещей.
Когда множатся статьи законов и приказов,
всё больше появляется воров и разбойников.
Вот почему совершенномудрый человек говорит:
«Я не деяю, и народ сам развивается.
Я совершенно спокоен, и народ сам выпрямляется.
Я не служу, и народ сам богатеет.
Я бесстрастен, и народ сам становится простым» [§57].

В тогдашнем (недаоском) государстве есть своя пугающая людей смертью судебная власть и, конечно, свои палачи. Приговоры выносятся и вершатся субъективно, в решениях нет незыблемой и справедливой меры. Человек, следующий *дао*, не идёт в такие палачи, для него это равносильно отказу от «великого мастера рубить»:

Если люди не боятся смерти, то зачем же пугать их смертью?
Если было бы так, что люди постоянно боялись бы смерти и творили зло, а я хватал бы и казнил, то кто бы посмел [творить зло]?
Всегда есть тот, кто отвечает за казнь и казнит.
Но если заменить собой того, кто отвечает за казнь и казнит, то это всё равно, что заменить великого мастера рубить.
Тот, кто заменит великого мастера рубить, редко когда не поранит себе руку [§74].

В роли «великого мастера», по всей видимости, выступает *дао* в сущности бесстрастной духовной простоты (樸 рǔ/пу [§37]). К ней в палингенезисе «славы и позора» приходит каждый человек [§28], и потому она есть конечная и начальная мера справедливости и самопокорности:

Дао постоянное безымянно,
духовным естеством хотя и младенчески слабое,
никто в Поднебесной не может подчинить [его] себе.
Если князья и цари смогут блюсти его,
то мириады вещей сами покорятся [§32].

В ритмах времён года младенческая мягкость и слабость судит и наказывает (возвращает) отжившее твёрдое. И это непреложный закон бытия-небытия:

То, что в Поднебесной стало мягким,
гонит то, что в Поднебесной стало твёрдым.
Небытие и бытие входят в неразрывное пространственно-
временное единство [§43].

В структуре государства есть ещё ода мощная сила — армия. Что с ней делать и куда её девать при ненасилии и недеянии? Лао-цзы разработал (условно говоря) даоский боевой устав. По тем суждениям, которые Лао-цзы высказал относительно армии, в синологической литературе нередко выстраивается целая военная доктрина. Однако весь письменный боевой устав собственно даоской доктрины состоит всего лишь из одной статьи, включающей оценочную и констатирующую части. Вот эта статья:

Превосходное войско — орудие несчастья,
любое из существ ненавидит его.
Поэтому обладающие дао не состоят в нём [§31].

Вот и всё. Войско — ненавистная всему миру организация. Никакой даоской армии не существует, о ней и не говорится ни слова. Все сентенции Лао-цзы относятся к наличной армии, в рядах которой нет ни одного человека дао. Онтологический принцип палингенезиса «мягкое и слабое побеждает твёрдое и сильное» исключает силовые характеристики борения ратей.

Назовём некоторые пункты декларируемого Лао-цзы боевого устава недаосской армии, которая, в конце концов, сводится к чисто номинальному феномену.

1. Строевое место и характеристики лучшего из чиновников и служивых — благородного мужа (цзюньцзы):

Если благородный муж на мирной (гражданской) службе, то поддерживает левых,

Если на военной службе, то поддерживает правых.

Войско — орудие несчастья и не орудие благородного мужа.

Если вопреки желанию приходится всё-таки состоять в нём, то сверх всего ставь равнодушие к славе и выгоде.

Одержав победу, не считай это прекрасным.

А если считаешь это прекрасным, то, значит, радуешься убийству людей.

Кто радуется убийству людей,

тот не сможет добиться своих целей в Поднебесной.

Служение счастью относится к левому.

Служение злу относится к правому.

Противостоящие командующим войсками занимают позицию левых.

Идущие в командующие войсками занимают позицию правых.

Правильно говорят, что следует

встречать их [войско] похоронным ритуалом.

Всех убитых следует горестно и скорбно оплакивать.

Военную победу нужно встречать похоронным ритуалом [§31].

2. Стратегический метод войны — хитрость.

Ум войны сродни уму зверя: «Война ведётся хитростью» [§57], а хитрость (奇 qí/ци) — это полная противоположность прямоты (正 zhèng/чжэн), являющейся принципом

«скрытного и молчаливого» управления людьми (спонтанная регуляция общественной жизни). На момент жизни Лао-цзы «прямота превратилась в хитрость, добро превратилось во зло» [§58]. Бесхитростная прямота отрицает войну.

3. Нравственная драгоценность войны — милосердие (慈 cí/цы) в триаде с «простотой» и правилом «не ставить себя впереди Поднебесной» [§67].

Милосердие — основа храбрости (勇 yǒng/юнь), оно питает войсковые действия:

Если, питая милосердие, начнёшь войну — победишь.

Если организуешь оборону — будет крепка.

Небо поможет такому, милосердие защитит его [§67].

Если бы не серьёзность вопроса, можно подумать, что Лао-цзы иронизирует: какие могут быть «милосердными» атака и оборона с упованием на защиту Неба? И какими нужно быть полководцами и воинами «милосердно» срубаящими друг другу головы!? По сути, милосердие тоже снимает возможность войны.

4. Уставное клятвенное слово полководца.

Это такое слово, которое обездвиживает армию и вызывает её окаменелость, превращает в назидательный памятник. Лучшее и единственно победоносное тактическое действие — двусторонняя оборона с иллюзией наличия солдат. Лишь опрометчивый, немилосердный противник (агрессор) может быть провокатором и помехой:

У полководцев есть такое клятвенное слово:

«Я не посмею быть хозяином, а буду гостем.

Я не посмею двинуться на *цунь* вперед, а отступлю на *чи* назад».

Это означает:

двигаться без движения, отбиваться без рукопашной, метать в отсутствующего врага, сдерживать без солдат.

Нет большей беды, чем опрометчивый противник.

Опрометчивый противник сводит на нет мою драгоценность [милосердия].

Вот почему именно в обороне войска

добиваются превосходства друг над другом.

Выигрывает милосердный (сострадающий) [§69].

И по клятвенному слову войны тоже быть не может.

5. Воинское искусство.

Оно предполагает ненасилие, душевное спокойствие, не-соприкосновение с противником, использование силы людей посредством постановки себя ниже их (одна из трёх драгоценностей Лао-цзы), что и реализуется в неагрессивной добродетели (дэ), использовании силы людей и сочетании с древним пределом Неба:

Лучший из воинов не прибегает к силе.

Искусный в ратном деле не гневен.

Способный побеждать врага с ним не соприкасается.

Умелый в использовании людей ставит себя ниже их.

Это и называется не ведущей борьбой дэ.

Это и называется использованием силы людей.

Это и называется сочетанием с Древним Пределом Неба [§68].

Такое воинское искусство тоже снимает возможность войны.

6. Сила армейской слабости и мягкости.

Этот уставной принцип прямо копируется с природного естества:

Человек при рождении мягкий и нежный,
при наступлении смерти он твёрдый и закаменелый.
Трава и деревья при рождении мягкие и нежные,
при наступлении смерти пожухлые и сухие.
Поэтому, твёрдость и закаменелость — спутники смерти,
а мягкость и нежность — спутники жизни.
Вот почему, если войско крепкое, оно не победит,
если дерево могучее, его срубят.
Крепкое и могучее уходит вниз,
мягкое и нежное пробивается наверх [§76].

7. Армейский дух — дух скорби и печали.

Сюда, как нельзя лучше, подходит песня «Ши цзина», дающая картину уходящего в небытие воина:

Загрохотали барабаны. Подъём! казарменный народ!
Глаза продрав, в колонны встали, опять в поход,
опять в поход.

Остались в Цао те, кто строит — возводит стены, акведук,
А мы, вояки, быстрым маршем, вздымая пыль, на юг, на юг.

Нас в бой повёл великий воин,
наш полководец Суныцзы Чжун,
И нет противников уж боле,
мир с царством Чэнь и с царством Сун,
Но нам нельзя оружие сбросить, приказа нет идти назад,
Печаль гнетёт, снедает души, домой-домой сердца стучат.

Там задержались, здесь остались, а командир —
«Скорей! Скорей!»

Вот тут у речки на привале не досчитались мы коней.
Как их найти? Не слышно ржанья, ни эха топота копыт,
Искать в лесу пропажу будем, кто воин, тот и следопыт.

Жизнь или смерть — разлуки жребий:

что предначертано судьбой?

Не забывать — друг другу дали мы клятву верности с тобой.

Желанную и дорогую хотел бы за руку я взять,

Рука в руке — вот так бы вместе дни тихой старости встречать.

С тобой разлука нестерпима, тоской мучительной томим

В сердечной глубине подслушал —

не суждено мне быть живым.

И полнятся глаза слезами, во мгле пустых надежд влачусь,

И каждый шаг, как вздох прощальный:

я не вернусь, я не вернусь [Ши цзин. I, III, 6].

Перевод В.П. Абраменко

8. Победа одна на всех и без борьбы (или аллегорически: «есть министерства обороны, нет министерств нападения»).

Если противостояние есть, а устав предписывает «милосердие» и «неподвижность», то кто же всех умиротворяет и венчает каждого победой без борьбы? Небо — вот кто великий воитель, непостижимый в замыслах общего блага:

Храбрый и безрассудно-дерзкий останется без головы.

Храбрый, но не безрассудно-дерзкий останется в живых.

Из этих двух одно означает пользу, другое вред.

Небу нечто ненавистно, а разве кто знает причину этого?

Поэтому и совершенномудрый человек

тоже затрудняется в ответе на это.

Дао Неба не борется, но легко побеждает;

не говорит, но дружески откликается;

не призывается, но само приходит;

чисто-спокойно, но искусно в замыслах.

Сеть Неба широка и редка, но ничего не упускает [§73].

9. Идеальный тип малого изолированного и безоружного государства.

По принципу ненасилия, основанному на палингенезисе, задаётся и соответствующий тип государства. Большое государство, как конгломерат насильственно объединённых уделов и царств, есть результат цивилизации. В нём деформированы органические формы этносов и человека. В этой кипящей войнами деформации нет постоянства естества. Поэтому Лао-цзы предписывает этому конгломерату лечебное средство – средство распада и возврата к безымянным малым родовым объединениям (小國 *xiǎo guó*/сяо го).

Пусть царства станут маленькими, а население редким, чтобы никакое имеющееся в неисчислимом множестве оружия не применялось, чтобы люди под страхом смерти далеко не переселялись.

Хотя есть лодки и колесницы, пусть бы никто в них не садился.

Хотя есть латники, пусть бы никто не строился в боевые порядки.

Пусть люди вернуться к вязанию узелков на верёвках и пользуются ими [вместо письма].

[Пусть] наслаждаются своей пищей и любят свою одежду, спокойно себе живут и радуются своим обычаям.

Пусть соседние царства взирают друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и тьяквань собак, а люди [этих царств] пусть доживают до глубокой старости и друг с другом не общаются [§80].

Эти стоящие изолированно малые царства занимают свои исконные родовые территории и продолжают жить, что называется, на малых (слабых) энергиях духовной простоты/естества (樸 *pǔ*/пу). Они вырастают в постоянное *дао* и в своей и его (*дао*) безымянности обретают космическое

единство, которое непрерывно воспроизводится протогонической потенцией Неба и Земли:

Дао постоянное безымянно,
духовным естеством хотя и младенчески слабое,
никто в Поднебесной не может подчинить [его] себе.
Если князья и цари смогут блюсти его,
то мириады вещей сами покорятся.
Небо сочетается с Землёй, ниспадая сладкой росой.
Людям никто не приказывает и всё само по себе уравнивается [§32].



§11. СОВЕРШЕННОМУДРЫЙ ЧЕЛОВЕК И УЧЁНЫЙ МУЖ – СУБЪЕКТЫ «ДЕЯНИЯ НЕДЕЯНИЯ»

Совершенномустрый человек. Лао-цзы и Кун-цзы современники. Существует даже пересказанная Сыма Цянем легенда об их встрече по вопросу «о ритуале». Казалось бы, совершенномустрый человек для них очевидная реалья. Однако Кун-цзы и Лао-цзы принципиально расходятся во взглядах. Для Кун-цзы даоский совершенномустрый человек (聖人 shèng rén/шэн жэнь) и человек добра (善人 shàn rén/шань жэнь) уже легенда, их место заняли благородный муж (君子 jūn zǐ/цзюнь цзы) и муж, обладающий постоянством (устойчивостью) (有恒 yǒu héng/ю хэн):

子曰：

「聖人，吾不得而見之矣；
得見君子者，斯可矣。」

子曰：

「善人，吾不得而見之矣；
得見有恆者，斯可矣。」

Учитель сказал:

– Что касается совершенномустрого человека,
то мне не удавалось увидеть такого.

А вот что касается возможности увидеть благородного мужа,
то это осуществимо.

Учитель сказал:

– Что касается человека добра,
то мне не удавалось увидеть такого.

А вот что касается возможности увидеть обладающего постоянством,
то это осуществимо [Лунь юй. VII, 26].

Кун-цзы критикует тех, кто из даоской «грязи» да попадает в конфуцианские «князи», таким трудно соблюсти конфуцианскую стойкость:

亡而為有，虛而為盈，
約而為泰，難乎有恆矣。」

Тому, кто из неимущего становится имущим,
из пустого становится полным,
из бедного становится богатым –
трудно обладать постоянством [Лунь юй. VII, 26].

Кун-цзы устремлён в будущее, для него совершенномудрый человек если и появится, то в каком-то далёком, неопределённом времени – «через сто поколений», и, скорее всего, в каком-то неведомом совершенстве. Кун-цзы не называет ни одного качества этого совершенства, ни одного его свойства.

Напротив, для Лао-цзы совершенномудрый человек, как особый тип совершенного субъекта, существо реальное, если не сверхреальное, близкое к метафизической границе существования. Во всяком случае, совершенномудрый человек для Лао-цзы совершенно ясен во всех его функциональных качествах.

Кун-цзы и Лао-цзы символически выражают непревзойдённое достоинство своих идеальных субъектов посредством двух совершенных геометрических фигур. Благородный муж (*цзюньцзы*) символизируется фигурой круга, совершенномудрый человек (*шэн жэнь*) символизируется фигурой квадрата. Онтологически это не случайно. Кун-цзы в учении о *дао* исходит из верхней социоморфной области Неба. Космологический символ Неба выражается фигурой круга, поэтому Кун-цзы и определяет совершенство

благородного мужа в виде круга. Лао-цзы, в противоположность Кун-цзы, в учении о *дао* исходит из нижней природной области Земли. Её космологический символ — квадрат. Поэтому Лао-цзы выражает достоинство совершенномудрого человека посредством квадрата.

Примечательно, что определения благородного мужа из «Лунь юя» и совершенномудрого человека из «Дао дэ цзина» построены по одной форме:

君子周而不比 jūn zǐ zhōu ér bù bǐ/цзюнь цзы чжоу эр бу би
Благородный муж круг без копирования по образцу
[Лунь юй, II, 14].

聖人方而不割 shèng rén fāng ér bù gē/шэн жэнь фан эр бу гэ
Совершенномудрый человек квадрат без вырезывания по образцу [§58].

Круг и квадрат, будучи различными небесным и земным символами, в проекции сверху и снизу на центр дают космологический символ китайского *дао* — «кругоквадрат», то есть динамическую фигуру со сменой мест круга и квадрата: круг вписывается в квадрат и стремится к форме квадрата, квадрат вписывается в круг и стремится к форме круга.

Совершенномудрый человек генетически, а значит и хронологически, предшествует Лао-цзы. Не называя себя по имени, и лишь напоминая о себе местоимением «я», Лао-цзы берёт совершенномудрого за образец и во всём следует ему, предписывая это и всей Поднебесной.

Лао-цзы устремлён к вселенским энергийным истокам. По историческим меркам это означает, что он устремлён в прошлое (на самом деле в вечное). На этом пути Лао-цзы и встречает совершенномудрого, и потому он для Лао-цзы человек палингенезиса — существо, не созданное цивилизацией, а явившееся из естества. Хотя совершенномудрый и ясен Лао-цзы в совокупности основных функциональных качеств, он не отображён

в визуальном облике. Совершенномудрый выключен из прямого диалога и событийного контекста с Лао-цзы, нигде мы не встретим их стоящими рядом и беседующими. Совершенномудрый – метафизический субъект, или, лучше сказать, он существует в двух ипостасях – метафизической и эмпирической. Генеалогические корни совершенномудрого простираются в Небе и Земле. В «Дао дэ цзине» не говорится об этом прямо, но мы можем судить об этом по аналогии с космическими составляющими – Небом и Землёй. Небо и Земля «не для себя живут, поэтому они могут вечно жить» – говорится в «Дао дэ цзине». И совершенномудрый тоже живёт не для себя, он «ставит себя позади, но оказывается впереди; забывает о себе самом, но сам существует» [§6]. Похоже на то, что совершенномудрый – сын Неба и Земли, осуществляющий задуманную прародителями идею всеобщего спасения.

О метафизичности совершенномудрого говорит и его состояние: опора на естественность мириад вещей, недеяние в природной и социальной сферах, бесстрастие, учение неучения, бессловесная проповедь, простота, движение в противоположную сторону движения человеческих масс [§64, 2]. У него одна задача: на пути палингенезиса посредством постоянного добра спасти людей и вещи и тем самым вывести Поднебесную к просветлённости [§27], которая (просветлённость) силой разума выманивается из глубин постоянства [§16, 52]. Бездонностью своего сердца совершенномудрый впитывает хаос Поднебесной – всё то, плохое, чем омрачили люди свои души. Он уподобляет людей себе и делает их детьми, неискушенными благами цивилизации. Совершенномудрый открывает людям силу самости и свободы (自 zì/цзы):

Совершенномудрый человек говорит:

«Я не дею, и народ сам развивается.

Я совершенно спокоен, и народ сам выпрямляется.

Я не служу, и народ сам богатеет.

Я бесстрастен, и народ сам становится простым» [§57].

Совершенномудрый избирает за образец целостность (全 quán/цюань) и единство (一 yī/и) и устраняет противоборство (爭 zhēng/чжэн) в Поднебесной, утверждая главенство своего дао: «Дао совершенномудрого человека — десять, но не соперничать» (圣人之道为而不争 shèng rén zhī dào wéi ér bù zhēng/шэн жэнь чжи дао вэй эр бу чжэн) [§81]. Нет сомнения, что такое «деяние» и есть «недеяние».

Текст «Дао дэ цзина» позволяет сделать предположение, что совершенномудрый человек участвует в космогенезе. Вернее, его участие в рождении вещей сводится именно к неучастию в этом процессе. Совершенномудрый попросту не мешает спонтанному течению миротворения. Он становится параллельно вещам «в свою колею», недеяет и молчит, и они вместе движутся по своим кругам генетического цикла.

Посвящённый этому текстовой фрагмент из «Дао дэ цзина» весьма по-разному переводится и понимается исследователями. Исходя из метафизического статуса совершенномудрого человека, можно дать следующую редакцию этому фрагменту:

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,
 трудное и легкое друг друга создают...

是以聖人處無為之事，
 行不言之教；
 萬物作焉而不辭，
 生而不有，
 為而不恃，
 功成而弗居。
 夫唯弗居，是以不去。

Вот почему совершенномудрый человек
правит службу недеяния, ведёт учение без слов;
а вещи при этом зачинаются и не озвучиваются в слове,
(не имеют к тому повода, мотива),
рождаются и никем не обладают,
воздвигаются и ни на что не опираются,
успешно завершаются и не засиживаются.
Поскольку не засиживаются, постольку и не прогоняются
[§2].

(Примечательно, что схожая позиция движения «в своей колее» наблюдается и у субъекта «Канона перемен»:

«Перемены» с Небом и Землёй совпадают,
поэтому могут в точности соткать *дао* Неба и Земли.
Смотрю вверх — созерцаю в Небе узоры-*вэнь*,
смотрю вниз — рассматриваю на Земле узоры-*ли*,
по ним познаю основы тьмы и света.
Начало обращается концом,
по ним познаю смысл смерти и жизни.
Цзин и *ци* творят вещи, дух (*хунь*) парящий творит метаморфозы,
по ним познаю состояние души-*гуй* и духа-*шэнь*.
Уподобляюсь Небу и Земле,
поэтому не нарушаю [гармонии триединства].
Знаю круговороты мириад вещей и как *дао* спасает Поднебесную,
поэтому не преступаю меры.
Иду своей стороной («колеёй») и не сбиваюсь с пути,
радуюсь Небу, знаю Судьбу,
поэтому не печалюсь.
Доволен своей участью, искренен в человеколюбии,
поэтому способен любить [людей].
Беру за образец изменения Неба и Земли и не нарушаю меры.

[Беру за образец] кругоизвивное творение мириад вещей и не допускаю промахов.

Проникаю в *дао* дня и ночи и познаю.

Всё это осуществимо потому,

что у духа нет постоянного места,

а у перемен нет неизменной формы [Сицы чжуань. А, 4].

Если четыре генетические стадии вещей (作 *zuò*/цзо, 生 *shēng*/шэн, 為 *wéi*/вэй, 成 *chéng*/чэн) отнести на счёт творческой активности совершенномудрого человека (он зачинает, рождает, возделывает, завершает), то никакого надеяния у него не получится. Он тут же превратится в творца, космического демиурга, а в даосизме демиургии нет.

Ещё одно допущение. Можно артикулировать этот космогонический фрагмент с ещё большим акцентом на метафизический план:

Вот почему совершенномудрый человек
 правит службу надеяния, ведёт учение без слов;
 а вещи зачинаются, но не имеют к тому побуждений,
 рождаются, но не приходят в бытие,
 возделываются, но ни на что опираются,
 успешно завершаются, но не занимают места.
 Поскольку не занимают места,
 постольку и не исчезают [§2].

Две фразы из космогонического фрагмента, стоящего в записи рядом с совершенномудрым человеком («рождаются, но не приходят в бытие, возделываются, но ни на что не опираются» 生而不有, 為而不恃 *shēng ér bù yǒu, wéi ér bù shì*/шэн эр бу ю, вэй эр бу ши [§2]) дважды повторяются в космогонической записи в связи с *дэ* [§10, 51], которая (запись) тоже дважды повторяется в тексте «Дао дэ цзина», что мы уже рассматривали выше в §6. Космогония.

Учитывая сказанное, что совершенномудрый человек не обладает статусом космогонического начала. В противном случае в даоской философии содержался бы уникальный пример, который перевернул бы все концептуальные построения даосизма (не путаем с мифологическим космогенозом, например, с «первочеловеком» Паньгу).

Между тем, в «Дао дэ цзине» есть ещё одна запись, в которой повторяются две фразы из приведённых выше трёх космогонических фрагментов [§2, 10, 51] (с заменой последнего иероглифа: 為而不恃·功成而不处 shēng ér bù yǒu, gōng chéng ér bù chǔ/шэн эр бу ю, гун чэн эр бу чу). Фразы напрямую связаны с совершенномудрым человеком, но не с его космогонической способностью, а с его нравственной характеристикой. Поэтому в контексте наличия в совершенномудром человеке небесного *дао* часть иероглифов целесообразно переводить в значениях нравственных качеств, передаваемых символом лука (фразы выделены курсивом):

Небесное *дао* подобно натягиванию лука:
 верх в нём опускается, низ в нём поднимается,
 излишек в нём сокращается, недостаток в нём восполняется.
Дао Неба сокращает излишек и восполняет недостаток.
 Если же взять человеческое *дао*, то здесь не так:
 [оно] изымает, где недостаток, и отдает туда, где избыток.
 Кто же может, имея избыток, отдать его Поднебесной?
 Только тот, в ком [небесное] *дао*.
 Вот почему совершенномудрый человек
деят, но не ищет подмоги,
успешно завершает, но не страждет наград.
 Он не желает выглядеть мудрым/достойным [§77].

Данное деяние совершенномудрого человека не противоречит принципу недеяния, так как принцип недеяния направлен на явления искусственной (созданной) цивилизации, а нравственное деяние совершенномудрого связано с *дао*

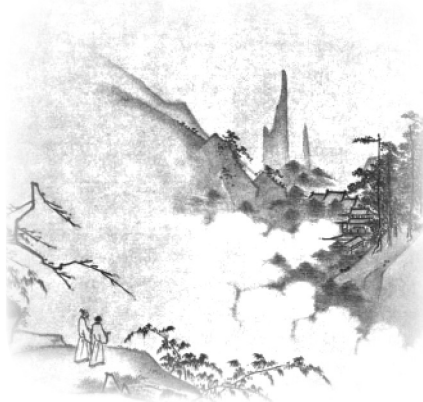
природного естества (с *дао* Неба). Видимо, аналогичное значение имеет и *недеяние* в последней строке «Дао дэ цзина»:

圣人之道為而不爭
 shèng rén zhī dào wéi ér bù zhēng/шэн жэнь чжи дао вэй
 эр бу чжэн°

Дао совершенномудрого человека — *деять*, но не соперничать [§81].

Из характеристик совершенномудрого человека, из его *деяния* и *недеяния* видно, что он фигурирует в двух ипостасях — ипостасях метафизического и физического субъектов. Совершенномудрый — проводник, медиум стоящий в пределе взаимных переходов небытия и бытия. И потому в метафизическом облике у него сохраняются вещные качества, а в физическом наличествуют метафизические свойства. Например, даже там, где Лао-цзы помещает совершенномудрого в эмпирическое пространство, он выглядит выше бытового измерения. Пренебрегая дворцами, совершенномудрый «селится подобно свободно гнездящейся ласточке», т. е. как у духа (говоря словами «И цзина») у него нет постоянного места пребывания и никому не ведомо, где он живёт. «Шагая весь день, [он] не отходит от гружёной повозки», ибо «тяжёлое есть основа лёгкого» [§26], т. е. он как тяжёлый шар на натянутом полотне перекачивается по спирали вверх-вниз, прогибает его поверхность, и вся Поднебесная произвольно стекается к нему. Подобно духу Поднебесной совершенномудрый «не ранит людей» и потому связан с высшим духом своими добродетелями (*дэ*) [§60]. Он не стремится к величию и тем самым создаёт своё величие [§63], не испытывает неудач [§64], народу не в тягость [§66], он без изъяна [§71], себя не выставляет эрудитом [§72], не взыскивает с людей [§79] и т.д. и т.д. Совершенномудрый — это даоское совершенство.

Учёный муж. Кроме совершенномудрого человека есть еще один тип значимого для Поднебесной субъекта — учёные мужи (士 shì/ши). Это, конечно, не то племя знатоков, из которого одни, услышав о *дао*, с усердием следуют ему, вторые — с неуверенностью в суждениях склоняются то в одну, то в другую сторону, третьи — смеются над *дао*. Это мужи высокой древности (古 gǔ/гу), проникшие в тончайше-сокровенное начало мира (微妙元 wēi miào yuán/вэй мяо юань). Однако они совершили палингенез — прошли по лонной долине (谷 gǔ/гу) *дао*, сокрылись в метафизических глубинах (深 shēn/шэнь) первородной духовности (樸 pǔ/пу), растворились в первозданном хаосе (混 hún/хунь) и стали недостижимы ни для слуха, ни для глаза, ни для разума людей. Они недвижно покоятся невесомыми в энергийной смеси (мути — 濁 zhuó/чжо) вселенской пустоты. Они хранят себя в это *дао*, не страдают очищения (清 qīng/цин) от энергийной смеси, не страдают наполнения (盈 yíng/ин) новым духовным составом (духовностью человеческой Поднебесной), не стремятся привести себя во временное движение (久动 jiǔ dòng/цзю дун) и заново родиться (新成 xīn chéng/синь чэн) [§15]. Это первопроходцы палингенезиса, человеческой Поднебесной оставалось только пройти по их стопам.



§12. ЛАО-ЦЗЫ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

История китайской философии в самом общем приближении – это процесс зарождения *первой* философии (её генезис), самоопределение на основе структурно-функционального архетипа культуры *дао* (порядок элементов и их функциональный алгоритм), обретение философского имени и дальнейшая парадигмальная эволюция – *вторая* и *N-степенная* философия.

Парадигмы по существу ничего нового не вносят в философию и только модифицируют архетипическую основу первой философии – умножают мыслительные направления и детализуют теоретические суждения. Поэтому подлинная парадигмальная философия, продвигаясь линейно (исторически) от парадигмы к парадигме, всегда обращена вспять. Она идейно корректирует себя по исходному архетипу, взирает на своё детство, узнаёт себя в исторических модификациях и пишет свою биографию. Лао-цзы в форме палингенезиса выразил это с предельной ясностью: «Возвращение – это движение Дао, ослабление (омолаживание, смягчение) – действие Дао» [§40]. По-своему в том же признался и Кун-цзы: «Передаю, а не создаю, верю в древность и люблю её» [Лунь юй. VII,1].

История философии – это ещё и самоопределение собственного первого учения в отношении с сопредельными учениями, базирующимися на общем для них исходном архетипе. В критическом осмыслении соседних учений и проявляется историко-философское сознание (рефлексия) и рождается его носитель – историк философии. Настоящего историка философии, обладающего собственным

учением, желательно отличать от имитатора историка философии, который (имитатор) только и знает, что интерпретирует чужие учения, не имея собственного (сегодня это мы). Он сталкивает философов, целенаправленно вводит их в виртуальный спор и добывает такую же виртуальную «истину».

Лао-цзы – первый историк философии в судьбах китайской философии. Хотя он и Кун-цзы современники, и основателю конфуцианства тоже не чужды историко-философские пассажи, пальму первенства всё же следует отдать Лао-цзы. И это вовсе не по старшинству (исторический персонаж Лао-цзы взрослее Кун-цзы), и не потому, что Лао-цзы критикует конфуцианство, а потому, что он ввёл оценочные положения, которые соизмеримы с принципами историко-философской критики.

В общем характере критики Лао-цзы присуща интеллигентность. Как бы жёстко Лао-цзы ни критиковал конфуцианство, он нигде не называет своего оппонента по имени и не опускается до перехода на личности. Этому же следует и Кун-цзы. Первые философы даосизма и конфуцианства даже в заочной дискуссии не пользовались авторитетом своего имени. Нигде под текстами они не подписывались, оставляя учения открытыми для критики (Кун-цзы даже заведомую ахинею всякого доморощенного философа выслушивал до конца и прививал такое терпение ученикам). Тем самым Лао-цзы и Кун-цзы блюли личную беспристрастность, а острие критики направляли исключительно на содержание учений.

Ключевое звено критики – согласование учения с духовным архетипом пяти-и-пяти постоянств (五常 wǔ cháng/yu чан), на котором пишется текст философского мироздания. В зависимости от того, какое содержание будет заложено в элементы архетипа (德 dé/дэ, 仁 rén/жэнь, 义 yì/и, 礼 lǐ/ли, 信 xìn/синь), какой алгоритм развёртки будет задан (алгоритм природного или агоритм социального космоса),

вырастет и соответствующий мировоззренческий корпус учения.

Лао-цзы выстраивает архетип *у чан* по двум уровням — верхнему (上 shàng/шан) и нижнему (下 xià/ся) [§38]. Вероятно, между ними располагаются ещё три скрытых уровня, и все вместе они воспроизводят всю 25-частную архетипическую спираль *дао* (здесь её реставрация не рассматривается). Наличие или отсутствие (有無 yǒu wú/ю у) качества каждого элемента определяется посредством самоотрицания-самоутверждения (Лао-цзы даёт это на примере элемента *дэ*). Их функциональная (действенная) сторона определяется через недеяние (無為 wú wéi/у вэй) и деяние (為 wéi/вэй). По функции «деяния» Лао-цзы пытается вытеснить элемент *ли* — ритуал из состава архетипа *у чан*, усматривая в *ли* конфуцианское содержание:

Верхняя *дэ* не *дэ*, поэтому обладает *дэ*.

Нижняя *дэ* не теряет *дэ*, поэтому не обладает *дэ*.

Верхняя *дэ* не деет и не обладает деянием.

Нижняя *дэ* деет и обладает деянием.

Верхняя *жэнь* деет и не обладает деянием.

Верхняя *и* деет и обладает деянием.

Если верхняя *ли* что-то деет, но никто ей не откликается, то засучи рукава и выброси её [§38].

На место *ли* Лао-цзы помещает элемент *дао*. Таким образом он содержательно укрепляет и количественно сохраняет полноту архетипа *у чан*. Лао-цзы усугубляет отрицательную атрибутику *ли* ещё и тем, что *ли*, по его мнению, разрывает круговой цикл элементов архетипа *у чан*, которые являются тавтологиями друг друга. В частности, *ли* в силу своей «скудости» не может трансформироваться в *синь* (доверие/веру), и потому поведенчески квалифицируется как «голова смуты», а интеллектуально как «начало тупости» (человеческого безумия):

Вот почему:

после потери *дао* следует *дэ*,
после потери *дэ* следует *жэнь*,
после потери *жэнь* следует *и*,
после потери *и* следует *ли*.

Ли — это скудость искреннего *синь* (доверия) и голова смуты. Только что представленная [вам норма *ли*] — это цветок *дао* и начало тупости.

Поэтому великий муж там, где [*дао*] обильно,
а не там, где оно ничтожно;
там, где плод [*дао*],
а не там, где его цветок.

Вот почему отбрасывает одно, избирает другое [§38].

Сам же Лао-цзы прячет *синь* (веру) весьма глубоко — в энергийном семени метафизического лона *дао* [§21]. Поэтому, что бы в мире ни рождалось, оно уже изначально, т. е. архетипически заряжается *синь* и функционирует по алгоритму естества (自然 *zì rán*/цзы жань).

Одним из существенных в арсенале критических суждений Лао-цзы является отповедь конфуцианству в средствах связи элементов космической целокупности. С позиций даосизма космос представляет собой органическое образование, точнее, живое существо (物 *wù/y*). Небо и Земля «живут», причём «не для себя», тем самым обспечивая свою космическую «долговечность» [§7]. Небо оплодотворяет Землю «сладкой росой» (и далее ожидается, что они должны бы реализовать свою протогенезисную, то есть порождающую способность и явить на свет совершенномудрого человека; но, к сожалению, об этом ничего не говорится). Всё-таки вероятно, что совершенномудрые люди — это дети своих космических родителей. Как духовные предводители человечества на пути возвращения Поднебесной к естеству, они располагаются в пространстве между Небом-Отцом и Землёй-Матерью.

С позиций же конфуцианства космос — это искусственный социальный организм. Небо и Земля в нём социоморфизируются — наделяются клановыми нравственными и государственными юридическими ценностями и нормами. Небо и Земля сопрягаются здесь посредством социально модифицированных архетипических сущностей, в частности, посредством *жэнь* (человеколюбия) и порождают общественного субъекта — сына правителя (благородного мужа — *цзюньцзы*).

Именно эту норму *жэнь*, превращённую в чисто конфуцианскую космическую коммуникацию, и критикует Лао-цзы, противопоставляя искусственному человеколюбию живое состояние космического мира вещей. У Кун-цзы в социальном космосе Небо и Земля соотносятся через *жэнь* (человеколюбие), которое выражает сущность общественного человека. У Лао-цзы в естественном космосе Небо и Земля дышат органической пустотой, здесь рождается природный человек [§5].

Следующий критический пассаж связан с явлением конфуцианских ценностей после и вследствие отбрасывания Великого *дао*:

Когда отбрасывается Великое *дао*,
 появляются «человеколюбие и долг».
 Когда выпячиваются «мудрствование и умничанье»,
 появляется большая ложь.
 Когда шесть родственников в раздоре,
 появляются «сыновняя почтительность и отцовская любовь».
 Когда в стране и царствующем доме смута и беспорядок,
 появляются «верные слуги» [§18].

С достаточной долей уверенности можно предположить, что Лао-цзы неявным образом критикует здесь конфуцианский тип общества *сяо кан* (小康 *xiǎo kāng*) — малого благоденствия. Как свидетельствует конфуцианский трактат «Ли цзи», оно сложилось после «сокрытия Великого *дао* во тьме» и крушения общества *да тун* (大同 *dà tong*/да тун) — великого единения.

В этих и других своих разрядах конфуцианские ценности, согласно Лао-цзы, появляются из порока — от недостатка культуры (文 wén/вэнь). Да они, эти ценности, и сами порочны. И потому их стоило бы отбросить и воссоздать естественную духовную простоту (樸 pǔ/пу), ту самую духовную простоту, к которой в палингенезе и устремляется человек, ведомый постоянным дэ:

Когда отбросят «мудрость», забудут «умничанье»,
 народу польза во сто крат.
 Когда отбросят «человеколюбие», забудут «долг»,
 народ возвратится к [естественной] сыновней почитательности
 и отцовской любви.
 Когда отбросят «искусность», забудут «выгоду»,
 не будет воров и разбойников.
 Эти три появляются от недостатка культуры.
 Поэтому владейте тем, что дано.
 Внешне выглядите скромно, внутри сохраняйте первозданную
 духовную простоту, будьте бескорыстны и бесстрастны [§19].

Другие положения Лао-цзы являются критическими не в силу своей предметной направленности, а в силу идейной противоположности даоского и конфуцианского учений:

Лао-цзы	Кун-цзы
философия определяется как «отбрасывание учения»	философия определяется как «любовь к учению»
совершенство даоского совершенномудрого человека символизируется в совершенстве геометрической фигуры квадрата	совершенство конфуцианского благородного мужа символизируется в совершенстве геометрической фигуры круга

проповедуется пресечение имён	проповедуется выпрямление имён
совершенномудрый человек — субъект надеяния	благородный муж — субъект действия
<i>дао</i> движется назад и функционально ослабевает	<i>дао</i> движется вперёд и функционально усиливается («человек может расширить Дао»)
проповедуется молчание	проповедуется речение
и т.д.	

Итак, Лао-цзы — первый и подлинный историк философии. Он зафиксировал чрезвычайно важную для мировой философии особенность: китайская философия в своём генезисе антиномична, открыта в обе стороны. Конфуцианство от исторической точки философского рождения движется вперёд и мифологизирует свою теоретическую абстракцию, создаёт социальный миф будущего; даосизм движется назад и рационализирует свою образную мифологию, создаёт идею прошлого. Однако всё это имеет лишь векторную направленность и осуществляется в пространстве единой культуры *дао* на основе одного и того же духовного архетипа лишь с различными алгоритмами его развёртки. Повернись конфуцианство назад к философскому истоку, и оно станет даосизмом; повернись даосизм в сторону будущего, и он станет конфуцианством; сомкнись они вместе в точке философского истока, и станут они учением статико-динамических перемен («И цзином»).

ВЫВОДЫ

1. Из предшествующего мировоззренческого комплекса даосизм наследует мыслительный (теоретический) и поведенческий (практический) опыт жизнеустройства, основанный на структурно-функциональном архетипе культуры *дао*.

2. Явление философского самосознания, как первого типа самосознания человека, было вызвано потребностью возрождения гармоничного человека в системе Небо-Человек-Земля, сбившегося с космического пути мира вещей и превратившегося в существо не-*дао*.

3. Собственно людьми (человеками) оставались только совершенномудрые люди (聖人 shèng rén/шэн жэнь). Они сознательно и целенаправленно принялись за реставрацию гармонии культуры *дао* средствами её триединого телесно-духовно-мыслительного архетипа (五行 wǔ xíng/y син, 五常 wǔ cháng/y чан, 五數 wǔ shù/y шу) и дали определение своей философской деятельности. К реставрации культуры *дао* совершенномудрых с необходимостью и неосознанно для них толкала также и инерция саморегенерации целостности космического организма Неба-Человека-Земли, где человек был неотъемлемой частью. Совершенномудрые закрывали собой зияющую рану в центре Поднебесной).

4. В процессе реставрации культуры *дао* даосизм встретился с конфуцианством. Они приняли противоположные векторы пространственной и хронологической ориентации: даосизм обратился в прошлое, конфуцианство — в будущее, в центре между собой они поставили древность и архетипическую систему «Перемен».

5. Даосизм определил философию термином 絕學 *jué xué*/цзюэ сюэ – отрицание учения, конфуцианство – термином 好學 *hào xué* – любовь к учению (которая ведёт к знанию-мудрости). Даосизм и конфуцианство философски расстались, но не порвали живительной нити друг с другом, навечно связанные спиралью «Перемен».

6. Даосизм в реставрации гармонии *дао* пошёл путём палингенезиса (обратным путём рождению и эволюции) – путём врождения в первородные вселенские глубины, генетически ослабляя и минимизируя человеческое существо до положения эмбриона и, в конце концов, (телеологически) растворяя его во вселенской энергии. В ней из духовной сущности под действие энергийных сил *инь* и *ян* сепарируется новое духовное образование, в котором вождём устанавливается совершенномудрый человек.

7. Принцип палингенезиса зафиксирован в «Дао дэ цзине» текстуально:

Возвращение – движение *дао*,

ослабление – действие *дао*.

Мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии,

бытие рождается в небытии [§40].

Этот принцип служит историко-философским критерием определения даоской философии. У конфуцианства, которое ещё предстоит рассматривать, критерий, по всей видимости, обратный даоскому – критерий генезиса (требующий уточнения).

8. Лао-цзы прописывает каждый шаг палингенезиса человека вплоть до космического эмбриона или младенца, который в *небытийственных* генетических циклах вещей считает тайну постоянства и просветления. Никто из

проникших в сокровенно-тайное первоначало мира и ушедших в первородные энергийные глубины не выходит на земную поверхность к людям. Только один Лао-цзы вдохнул в себя *дао*, пребывая в небытии, «не дыша» вышел оттуда, прихватил по пути завещанные совершенномудрыми людьми и зафиксированные в слове аксиомы воссоздания гармонии *дао*, и выдохнул *дао* в Поднебесную. Лао-цзы прибегнул к слову совершенномудрых, обязав себя стать Отцом учения и спасти людей от грядущей мировой катастрофы.

Всё остальное в учении Лао-цзы есть мудрая детализация палингенезиса, рассыпанная отдельными положениями и деформированная переписчиками.

ХРЕСТОМАТИЯ

ДАО ДЭ ЦЗИН

Перевод осуществлён по изданию: Дао дэ цзин / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

Сравнительно с предшествующими авторскими переводами внесены некоторые изменения, продиктованные изучением идейного содержания «Дао дэ цзина».

Список переводов «Дао дэ цзина» на русский язык отечественных синологов приводится в разделе «Литература».

Чжан 1

Дао и совпадающее с ним *дао* отрицают постоянное *дао*.

Имя и совпадающее с ним имя отрицают постоянное имя.

Небытием именуется начало Неба и Земли,

Бытием именуется мать мириад вещей.

Поэтому:

«Небытие постоянства ведёт к созерцанию заложенного в нём единства.

Бытие постоянства ведёт к созерцанию заложенного в нём множества. Оба они из тождества исходят и различно именуются.

В тождестве они называются первоначалом.

Первоначало, сопряжённое с первоначалом – вот дверь ко многому и единому»

Чжан 2

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,
трудное и лёгкое друг друга создают,
длинное и короткое друг с другом соизмеряются,
высокое и низкое друг с другом сопоставляются,
звук и мелодия друг с другом согласуются,
переднее и заднее друг за другом следуют [по кругу].
Вот почему совершенномудрый человек
правит службу недеяния, ведёт учение без слов,
а вещи зачинаются, но без тяжбы,
рождаются, но не приходят в (природное) бытие,
возделываются, но ни на что не опираются,
успешно завершаются, но не занимают места.
Поскольку не занимают места,
постольку и не уходят (не изгоняются).

Чжан 3

Не превозносите достойных,
чтобы люди не соперничали.
Не цените трудно добываемого богатства,
чтобы люди не становились разбойниками.
Не показывайте, могущее вызвать страсть,
чтобы сердца людей не трепетали.
Вот почему правление совершенномудрого человека со-
стоит в следующем:
опустошай своё сердце, наполняй свой живот,
ослабляй свою волю, укрепляй свои кости.
Постоянство ведёт к тому, что люди не будут иметь знаний,
не будут иметь страстей;
ведёт к тому, что мужи мудрствующие не посмеют деять.
Деяй недеяние, и тогда во всём будет порядок.

Чжан 4

Дао пусто, и кто бы ни старался [наполнить] его, не наполнит.
О, бездна-пучина, подобная Пращуру мириад вещей!
Стихает стремительность её [вращения],
слабеют пути её объятий,
умеряется её свечение,
осаждается её чревная пыль.
И... вот он чистейший, подобный существующему!
Я не ведаю, чьё это дитя.
[Он] Образ, предшествующий Первопредку.

Чжан 5

Небо и Земля не соотносятся через человеколюбие-жэнь,
и потому мириады вещей живут как трава и собаки.
Совершенномудрые люди не соотносятся через
чело́веколу́бие-жэнь,
и потому все роды человеческие живут как трава и собаки.
Пространство между Небом и Землёй,
не подобно ли оно кузнечному меху?
[Оно] пусто и не складывается, а сжимается и выдыхает.
[Однако], много слов — всё напраслина,
[поэтому] не лучше ли держаться середины!

Чжан 6

Дольний дух бессмертен, это и есть Сокровенная Самка.
Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли.
[Он] вьётся-вьётся, подобный существующему,
действует он неустанно.

Чжан 7

Небо вечно, Земля долговечна.
Небо и Земля оттого могут быть
одно вечным, а другая долговечной,
что не для себя живут.
Поэтому [они] могут вечно жить.

Вот почему совершенномудрый человек
ставит себя позади, но сам оказывается впереди;
забывает о себе самом, но сам существует.
Нельзя ли сказать, что тем самым ему не достичь личной
цели?
Напротив, только так он и может осуществить задуманное.

Чжан 8

Высшая доброта подобна воде.
Доброта воды приносит пользу вещам и не борется [с
ними].
[Она] устремляется туда, где многие люди погрязли во зле.
Поэтому [она] почти как *дао*.
Селясь где-нибудь, проявляй доброту к земле.
Сердцу повинуюсь, проявляй доброту безмерно.
Завязывая дружбу, наполняй добротой человеколюбие-*жэнь*.
Говоря что-либо, наполняй добротой веру-*синь*.
Управляя, согласовывай с добротой методы управления.
Отправляя службы, наполняй добротой способности.
Действуя, будь добр и следуй времени.
Ни в коем случае не соперничай
и тогда не будешь повинен ни в чём.

Чжан 9

Можно взять да и наполнить что-либо,
но не лучше ли оставить его как есть?
Можно расплющить и отточить что-либо,
но невозможно надолго сохранить [остроту].
Можно золотом и яшмой завалить палаты,
да разве найдётся тот, кто сможет сберечь [всё это].
Можно осыпать себя драгоценностями и смотреть на всех
свысока,
но ведь только накличешь беду на себя.
Поэтому для успешного достижения цели
ты сам возьми да и уступи Небесному *дао*.

Чжан 10

Если сопрячь тело и душу и заключить в одно-единое,
могут ли остаться [они] нераздельны?
Если грубое семя-энергию довести до [иньской] мягкости,
можно ли обратиться новорождённым?
Если устранить видение сокровенного первоначала,
можно ли избежать изъяна?
Если любить народ и управлять страной,
можно ли быть незнающим?
Если небесные врата открываются и закрываются,
может ли не быть Самки [Поднебесной]?
Если постигнуть всё в пределах четырёх сторон,
можно ли не деять?
[Оно] рождает всё, размножает всё.
Порождающее, но не обладающее [порождённым],
возделывающее, но ни на что не опирающееся,
главенствующее, но не карающее –
это и есть изначально-сокровенное дэ.

Чжан 11

Тридцать спиц сходятся в одной ступице,
а используется она в колесе за счёт своего небытия и бытия
(пустоты и полноты).
Формуют глину, чтобы изготовить сосуд,
а используется он за счёт своего небытия и бытия.
Пробивают окна и двери, чтобы устроить жилище,
а используется жилище за счёт своего небытия и бытия.
Следовательно:
бытием приносится польза,
небытием создается использование.

Чжан 12

Пять цветов ослепляют человека.
Пять звуков оглушают человека.
Пять вкусов забивают рот человека.

Погоня и охота приводят сердце человека в бешенство.
Трудно добываемое богатство вредит человеческим поступкам.

Вот почему совершенномудрый человек занят животом (внутренним), а не занят глазами (внешним).

Вот почему отбрасывает одно, избирает другое.

Чжан 13

Слава и позор подобны страху.

Почтение и величие приносят страдание подобно телу.

Что значит «слава и позор подобны страху»?

Слава означает унижение,

её обретают со страхом, её и теряют со страхом.

Вот что значит «слава и позор подобны страху».

Что значит «почтение и величие приносят страдание подобно телу?»

Я потому испытываю большие страдания, что имею тело.

Если бы у меня не было тела, разве я испытывал бы какие-либо страдания?

Вот почему, тому, кто ценит тело так же, как Поднебесную, пожалуй, можно доверить Поднебесную.

Кто любит тело так же, как Поднебесную, то на того, пожалуй, можно возложить Поднебесную.

Чжан 14

Смотрю на него — не вижу, именем называю «невидимый».

Слушаю его — не слышу, именем называю «беззвучный».

Ловлю его — не обретаю, именем называю «сокрытый».

Эти три нельзя разграничить,

потому как смешаны и образуют одно-единое.

Его верх не светлый, его низ не тёмный,

непрерывно вьётся, [его] невозможно наименовать.

[Оно] нашло пристанище в невещественном.

Это и есть изображение без изображения, образ без плоти.

Это и есть туманная смесь.

Иду навстречу ему — не вижу его головы.
Следую за ним — не вижу его спины (хвоста).
Только неуклонно следуя древнему *дао*, чтобы править
ныне существующим, можно познать древнее начало.
Это и есть уток (путеводная нить) *дао*.

Чжан 15

В древности те, кто, воплощая доброту, стали учёными
мужами,
проникли в сокровенно-тайное первоначало.
[Они] сокрылись в такой глубине, что [их] невозможно по-
стичь.
А так как невозможно постичь,
насколько способен, даю их описание в образах:
предусмотрительно-чутки [они], будто зимой переходят реку
[по тонкому льду];
осторожно-внимательны, будто страшатся соседей со всех
четырёх сторон;
благоговейно-почтенны они, подобно приглашённому [в
гости];
утончённо-хрупкие, словно подтаявший лёд;
сердечно-естественны, как духовная простота;
открыто-широки, подобно долине;
мутны, как первозданный хаос.
Любой из них может, будучи мутным,
успокоить себя и постепенно очиститься.
Любой из них может, будучи спокойным,
привести себя в вечное движение и постепенно родиться.
Однако тот, кто хранит это *дао*, не страдает наполнения.
А так как не наполняется, то может сокрыться
и заново не рождаться.

Чжан 16

Достиг предела пустоты, сохраняю покой и душевную
чистоту.

Вещи одна за другой творятся, а я созерцаю их возвращение.
Вещей многое множество, но каждая возвращается к их
общему корню.

Возвращение к корню называю покоем,
покой называю судьбой возвращения,
судьбу возвращения называю постоянством.

Знание постоянства называю просветлённостью.

Незнание постоянства называю безрассудством,творя-
щим зло.

Знающий постоянство всеобъемлющ.

Всеобъемлющий и есть гун-правитель.

Гун-правитель и есть Ван-царь.

Ван-царь и есть Небо.

Небо и есть *дао*.

Дао и есть вечность.

Бестелесное нетленно.

Чжан 17

Лучший правитель тот,

о котором низы знают лишь то, что есть таковой.

Хуже его тот, с которым сроднившись, превозносят его.

Хуже этого тот, которого боятся.

И всех хуже тот, которого презирают.

«Недоверие питает неверие!»

О, как трогательно глубоки эти драгоценные слова!

Успешно завершаю последовательность дел

и все сто родов человеческих называют меня «естествен-
ностью-цзыжань».

Чжан 18

Когда отбрасывается Великое *дао*,

появляются «человеколюбие и долг».

Когда выпячиваются «мудрствование и умничанье»,

появляется большая ложь.

Когда шесть родственников в раздоре,

появляются «сыновняя почтительность и отцовская любовь». Когда в стране и царствующем доме смута и беспорядок, появляются «верные слуги».

Чжан 19

Когда отбросят «мудрость», забудут «умничанье»,
народу польза во сто крат.
Когда отбросят «человеколюбие», забудут «долг»,
народ возвратится к [естественной] сыновней почтительности и отцовской любви.
Когда отбросят «искусность», забудут «выгоду»,
не будет воров и разбойников.
Эти три появляются от недостатка культуры-*вэнь*.
Поэтому владейте тем, что дано.
Внешне выглядите скромно, внутри сохраняйте первозданную духовную простоту, будьте бескорыстны и бесстрастны.

Чжан 20

Отбросишь ученье, исчезнет и скорбь.
Одобрить тихо иль отвергнуть громко –
Насколько здесь одно отлично от другого?
Насколько зло расходится с добром –
Настолько ровно и одно отлично от другого!
То, чего люди боятся, нельзя не бояться.
О, ширь пустотная, без края и без центра!
Среди людей согласие, веселье,
как будто делают Великое закланье в день наступления весны,
когда она в свои владенья входит.
Один лишь я сокрыт в тиши без всяких признаков живого,
подобный эмбриону, ещё не ставшему ребёнком.
Спелёнатый, скитаюсь по простору,
как будто некуда пристать.
У всех людей достаток неизбывный,

один лишь я как тот, кто всё отверг.
Я сердце глупого.
О тьма космической утробы!
Миряне все сиянием полны,
один лишь я во мраке мрачном.
Миряне любознательны в исканьях,
один лишь я в крошечной тьме.
[Вокруг] то безмятежность, которая подобна глади океана,
то смерч, который не даёт волнам остановиться.
У всех людей есть применение разумным силам,
лишь я наивной глупостью подобен дикарю.
От всех других я отличаюсь тем, что Мать кормящую ценю.

Чжан 21

Содержимое сокровенного *дэ* соответствует только *дао*.
Дао есть нечто туманное, неразличимое!
О, неразличимое! О, туманное!
В нём содержатся образы.
О, туманное! О, неразличимое!
В нём содержатся вещи.
О, глубокое! О, сокровенное!
В нём содержится семя-энергия.
Это семя-энергия крайне подлинно,
в нём содержится вера-*синь*.
С древности и поныне имя его не исчезает,
в нём вижу начало всех начал.
Откуда я знаю, что начало всех начал таково?
Из того, что сказано.

Чжан 22

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 большее, то есть и меньшее.
Вот почему совершенномуудрый человек берёт одно-единое
за образец для Поднебесной.
Не выставляет себя эрудитом, поэтому просветлён.
Не считает себя правым, поэтому просвещён.
Не прославляет себя, поэтому доблестен.
Не восхваляет себя, поэтому главенствует.
Поскольку не соперничает, постольку и в Поднебесной
нет таких, кто мог бы с ним соперничать.
В древности говорили:
«Если есть ущербное, то есть и целостное».
Разве это пустые слова!
Поэтому искренне приемли целостность и возвращайся
к ней.

Чжан 23

Примолкни и следуй естественности.
Ведь порывистый ветер не дует всё утро,
Ливня дождь не льёт весь день.
Тот, кто посылает их, — Небо и Земля.
Но Небо и Земля, и те не могут делать это вечно,
так куда уж человеку сравняться с ними.
Вот почему:
тот, кто ведёт дела в соответствии с *дао*, тождествен *дао*;
[тот, кто ведёт дела в соответствии] с *дэ*, тождествен *дэ*;
[тот, кто ведёт дела в соответствии] с утратой, тождествен
утрате;
тот, кто тождествен *дао*, *дао* с радостью принимает его;
тот, кто тождествен *дэ*, *дэ* с радостью принимает его.
того, кто тождествен утрате, утрата с радостью принима-
ет его.
«Недоверие питает неверие».

Чжан 24

Вставший на цыпочки не устоит прямо.
Сдвинувший ноги не тронется с места.
Кто выставляет себя эрудитом, не просветлён.
Кто считает себя правым, не просвещён.
Кто прославляет себя, не доблестен.
Кто восхваляет себя, не главенствует.
Все это с позиции *дао* зовётся «избытком достатка и поведением раба».
Всяк ненавидит таких.
Поэтому тот, кто обладает *дао*, с такими рядом не живёт.

Чжан 25

Есть нечто хаос образующее, прежде Неба и Земли живущее.
Безмолвное! Тихое!
Одинокو пребывает, не изменяется, круговращается без усталости.
Можно считать его Матерью Поднебесной.
Я не знаю его имени.
Даю ему прозвище — называю *дао*.
Подбираю для него имя — называю Великим.
Великое называю уходящим,
уходящее называю удаляющимся,
удаляющееся называю возвращающимся.
Поэтому *дао* велико, Небо велико, Земля велика, Ван-царь тоже велик.
Среди границ есть четверо великих, и Ван-царь один из них.
Человек берёт за образец Землю,
Земля берёт за образец Небо,
Небо берёт за образец *дао*,
Дао берёт за образец Естественность-цзыжань.

Чжан 26

Тяжёлое есть основа лёгкого.
Покой есть господин беспокойного.

Вот почему совершенномудрый человек, шагая весь день,
не отходит от гружёной повозки.
Хотя его и зовут во дворцы,
он селится подобно свободно гнездящейся ласточке.
И что тут поделывать, если хозяин десяти тысяч колесниц
[должен быть тяжестью],
а сам облегчает Поднебесную?
Если облегчает, то теряет основу.
Если спешит, то теряет царственность.

Чжан 27

Искусный в передвижении не оставляет колеи и следов.
Искусный в речах не допускает изъяснов и ошибок.
Искусный в счёте не пользуется счётными таблицами.
Искусный закрывать не запирает на ключ, но открыть невозможно.
Искусный связывать не вяжет верёвкой, но развязать невозможно.
Вот почему совершенномудрый человек
искусностью постоянства (постоянным добром) спасает людей
и таким образом не отвергает людей;
искусностью постоянства (постоянным добром) спасает вещи
и таким образом не отвергает вещи.
Это и есть практическое осуществление просветлённости.
Вот почему
искусные люди — учителя неискусных людей,
неискусные люди — ученики искусных людей.
Не почитайте своих учителей, не любите своих учеников.
Хотя это и разумеют как большое заблуждение,
в действительности [оно] есть требование сокровенного [дао].

Чжан 28

Кто знает своё мужское, сохраняет своё женское,

становится ложбиной Поднебесной.
Ставшего ложбиной Поднебесной
постоянное дэ не оставляет и возвращает в младенца.
Кто знает своё белое, хранит свое чёрное,
становится образцом для Поднебесной.
Ставшему образцом Поднебесной
постоянное дэ не наносит вреда и возвращает в беспре-
дельное.
Кто знает свою славу, хранит свой позор,
становится руслом Поднебесной.
Ставшего руслом Поднебесной
постоянное дэ овладевает во всей полноте и возвращает
в духовную простоту
Духовная простота рассеивается и становится [духовным
космическим] сосудом.
Совершенномудрый человек использует его и становится
чиновным вождём.
Ведь действительно, великий образец не создаётся по ша-
блону.

Чжан 29

[Положим, некто] одержим страстью овладеть Поднебесной
и воздействовать на неё.
А мне ясно: у него ничего не получится.
Поднебесная — это духовный сосуд,
на него нельзя воздействовать.
Тот же, кто будет воздействовать — разрушит его.
А тот, кто будет удерживать — потеряет его.
Ведь искони устроено так:
из существ одни идут [впереди], другие следуют за ними,
одни фыркают, другие трубят,
одни усиливаются, другие истощаются,
одни хищники, другие жертвы.
Вот почему совершенномудрый человек
отказывается от излишеств,

отказывается от роскоши,
отказывается от расточительности.

Чжан 30

Тот, кто посредством *дао* помогает государю,
не использует солдат, чтобы силой взять Поднебесную,
ибо такое действие вызывает противодействие
Места, где побывали войска, зарастают колючками и тер-
новником,
после скопища армий непременно наступают лихие годы.
Искусный (добрый) добился успеха — и всё,
[он] не дерзнёт прибегнуть к насилию.
Добился успеха и не бахвалится.
Добился успеха и не карает.
Добился успеха и не своевольничает.
Добился успеха и не взимает.
Добился успеха и не прибегает к насилию.
Если вещь должна быть в расцвете сил, а стара, значит
она не-Дао.
Не-*дао* рано умирает.

Чжан 31

Превосходное войско — орудие несчастья,
любое из существ ненавидит его.
Поэтому обладающие *дао* не состоят в нём.
Если благородный муж на мирной (гражданской) служ-
бе, то поддерживает левых,
Если на военной службе, то поддерживает правых.
Войско — орудие несчастья и не орудие благородного мужа.
Если вопреки желанию приходится всё-таки состоять
в нём, то сверх всего ставь равнодушие к славе и выгоде.
Одержав победу, не считай это прекрасным.
А если считаешь это прекрасным, то, значит, радуешься
убийству людей.

Кто радуется убийству людей, тот не сможет добиться своих целей в Поднебесной.

Служение счастью относится к левому.

Служение злу относится к правому.

Противостоящие командующим войсками занимают позицию левых.

Идущие в командующие войсками занимают позицию правых.

Правильно говорят, что следует встречать их [войско] похоронным ритуалом.

Всех убитых следует горестно и скорбно оплакивать.

Военную победу нужно встречать похоронным ритуалом.

Чжан 32

Дао постоянное безымянно,

духовным естеством хотя и младенчески слабое,
никто в Поднебесной не может подчинить [его] себе.

Если князья и цари смогут блюсти его,
то мириады вещей сами покорятся.

Небо сочетается с Землёй, ниспадая сладкой росой.

Людям никто не приказывает и всё само по себе уравнивается.

С началом насильственного правления появились имена.

И поскольку имена уже есть,

постольку нужно знать, как пресечь (искоренить) [их].

Зная то, как пресечь [имена], можем избежать гибели.

Тому пример:

когда *дао* находится в Поднебесной,

это подобно стоку ручьёв и рек в Цзян и Море.

Чжан 33

Познавший других — мудр, себя познавший — просветлён.

Победивший других — силён, себя победивший — могуществен.

Познавший достаток — богат, вынуждающий действовать — волевой.

Не потерявший своего места — вечен.

Отдавший жизнь, но не забытый — увековечен.

Чжан 34

Великое *дао* разлито повсюду,
оно может быть и слева, и справа.
Мириады вещей опираются на него,
рождаются и не отрекаются [от него].
[Оно] успешно завершает и остаётся безвестным.
[Оно] одевает и пестует мириады вещей
и не становится их властелином.
[Оно] постоянно остаётся бесстрастным,
можно назвать его маленьким.
Мириады вещей возвращаются к нему,
и не считают его властелином,
можно назвать его великим.
Оно вообще не считает себя великим,
поэтому и может воздвигнуть своё величие.

Чжан 35

К тому, кто держит Великий Образ, приходит вся Поднебесная.
Приходит и не испытывает вреда,
находит благополучие, мир, уважение, радость и угощение;
забредший путник и тот остаётся.
Дао выходит изо рта, пресное, оно без вкуса.
Смотришь на него и не можешь увидеть.
Слушаешь его и не можешь услышать.
Используйшь его и не можешь исчерпать.

Чжан 36

Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его.
Чтобы нечто ослабить, необходимо прежде усилить его.

Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде взрастить его.
Чтобы нечто отнять, необходимо прежде дать его.
Это и называется сокровенно-глубокой просветлённостью.
Мягкое и слабое побеждает твёрдое и сильное.
Как рыбе нельзя уйти из глубин,
так и методам управления государством не должно обучать людей.

Чжан 37

Дао постоянное недеяет и не недеяет.
Если князья и цари смогут блости его,
то мириады вещей будут сами собой развиваться.
[Но если кто-либо] наравне с развитием
вдруг возжелает ещё и мастерить,
я обуздаю того безымянным духовным естеством.
Само же безымянное духовное естество по-прежнему
останется бесстрастным.
[Его] бесстрастие приведёт к покою и Поднебесная
сама собою утвердится.

Чжан 38

Верхняя *дэ* не *дэ*, поэтому обладает *дэ*.
Нижняя *дэ* не теряет *дэ*, поэтому не обладает *дэ*.
Верхняя *дэ* не деяет и не обладает деянием.
Нижняя *дэ* деяет и обладает деянием.
Верхняя *жэнь* деяет и не обладает деянием.
Верхняя *и* деяет и обладает деянием.
Если верхняя *ли* что-то деяет, но никто ей не откликается,
то засучи рукава и выброси её.
Вот почему:
после потери *дао* следует *дэ*,
после потери *дэ* следует *жэнь*,
после потери *жэнь* следует *и*,
после потери *и* следует *ли*.
Ли — это скудость искреннего *синь* (доверия) и голова смуты.

Только что представленная [вам норма *ли*] –
это цветок *дао* и начало тупости.
Поэтому великий муж там, где [*дао*] обильно, а не там, где
оно ничтожно;
там, где плод [*дао*], а не там, где его цветок.
Вот почему отбрасывает одно, избирает другое.

Чжан 39

Вот те, кто в древности обрели единство:
Небо обрело единство чистотой,
Земля обрела единство незыблемостью,
дух обрёл единство духовностью (*лин*),
лоно долины [Поднебесной] обрело единство полнотой,
мириады вещей обрели единство рождением,
князя и цари обрели единство,
став воплощением честности для Поднебесной.
Они достигли этого.
Небо, не став чистым, боюсь, может лопнуть.
Земля, не став незыблемой, боюсь, может рассыпаться.
Дух, не став одухотворенным, боюсь, может иссушиться.
Лоно долины [Поднебесной], не став полноцветущим, бо-
юсь, может истощиться.
Мириады вещей, не рождаясь, боюсь, могут исчезнуть.
Князя и цари, не став ценимыми и высоко почитаемы-
ми, боюсь, могут оступиться.
Основой дорогого (благородного) является дешёвое (худоро-
дное).
Основой высокого является низкое.
Поэтому князя и цари называют себя «сырыми», «одинокими», «несчастливыми».
Это не оттого ли, что дешёвое (худородное) является ос-
новой?
А разве нет!
Однако, если за несколькими колесницами погонишься,
ни одну не догонишь.

Не желай сверкать как драгоценная яшма,
будь блёклым, как простой камень.

Чжан 40

Возвращение — движение *дао*,
ослабление — действие *дао*.
Мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии,
бытие рождается в небытии.

Чжан 41

Муж высокой учёности, услышав о *дао*, усердно следует ему.
Муж средней учёности, услышав о *дао*, то сохраняет, то теряет его.
Муж низкой учёности, услышав о *дао*, громко насмехается над ним.
Не осмеяв, [он] и не будет считать [*дао*] за *дао*.
А всё потому, что незыблемые суждения таковы:
Светлое *дао* подобно тёмному.
Наступающее *дао* подобно отступающему.
Совершенное *дао* подобно ущербному.
Верхнее *дэ* подобно [нижнему] руслу.
Громкая слава подобна позору.
Обширное *дэ* подобно недостаточному.
Закрытое *дэ* подобно похищенному.
Чистая правда подобна мутной смеси.
Великий квадрат не имеет углов.
Великие замыслы рождаются в сумерки.
Великий звук не громогласен.
Великий образ не имеет формы.
Дао сокрыто и безымянно.
Только *дао* одаривает добротой и завершается [природой (*син*)].

Чжан 42

Дао рождает один,
Один рождает два,
Два рождает три,
Три рождает десять тысяч вещей.
Вещи несут за плечами *инь* и на руках держат *ян*,
чистая энергия-ци образует гармонию.
Человек ненавидит «сирое», «одинокое», «несчастное».
А цари и князья называют себя так.
Это потому, что из вещей одни ослабляя себя, усиливаются,
другие усиливая себя, ослабляют.
Чему надо учить людей, тому именно я и учу.
Тот же, кто препятствует [этому], не умирает своей смертью.
Я вскоре стану Отцом учения.

Чжан 43

То, что в Поднебесной стало мягким,
гонит то, что в Поднебесной стало твёрдым.
Небытие и бытие входят в неразрывное соединение.
Вот откуда я знаю, что недеяние имеет пользу.
Обучать без слов, приносить пользу недеянием –
редко кто в Поднебесной достиг этого.

Чжан 44

Имя или тело, что роднее?
Тело или богатство, что дороже?
Обретение или утрата, что больнее?
Вот почему
кто чрезмерно скуп, непременно понесёт большие убытки;
кто безмерно накапливает, непременно понесёт немалую
утрату.
Знающий меру не опозорится.
Знающий предел не подвергнется опасности.
Такие смогут быть долговечными.

Чжан 45

Великое совершенство подобно несовершенству,
они действуют неустанно.
Великая полнота подобна пустоте,
они действуют неистоцимо.
Великая прямота подобна кривизне.
Великая искусность подобна неискусности.
Великое красноречие подобно косноязычию.
Движение побеждает холод, покой побеждает жару.
Чистота и покой образуют прямоту Поднебесной.

Чжан 46

Когда *дао* находится в Поднебесной,
пасущиеся кони унавоживают землю.
Когда в Поднебесной нет *дао*,
боевые кони кормятся в предместье.
Нет большей беды, чем незнание меры.
Нет большего бедствия, чем страсть к выгоде.
Вот почему знание меры в мере есть мера постоянства.

Чжан 47

Не выходя за дверь, познаю Поднебесную.
Не выглядывая в окно, вижу небесное *дао*.
Чем дальше идёшь, тем меньше знаешь.
Вот почему совершенномудрый человек
не ходит, а познаёт;
не смотрит, но именует;
не деет, но вершит.

Чжан 48

Кто посвящает себя учёбе, с каждым днём прибавляет.
Кто посвящает себя *дао*, с каждым днём уменьшает.
Уменьшает и уменьшает до тех пор,
пока не достигнет недеяния: недеяния и не недеяния.
Чтобы овладеть Поднебесной,

постоянно осуществляй неслужение (бездействие).
Кто же прибегнет к службе (делам),
тому не достанет того, чтобы овладеть Поднебесной.

Чжан 49

Совершенномудрый человек не имеет обычного сердца и
сердца ста родов человеческих делает [своим] сердцем.
Кто добр, я к тому отношусь с добром.
Кто не добр, я к тому также отношусь с добром.
В этом проявляется доброта *дэ*.
Кто доверяет, я к тому отношусь с доверием.
Кто не доверяет, я к тому также отношусь с доверием.
В этом проявляется доверие *дэ*.
Когда совершенномудрые люди находятся в Поднебесной,
[они] ради Поднебесной вдыхают хаос своим сердцем
и все совершенномудрые считают [людей Поднебесной]
своими детьми.

Чжан 50

Приходят жизнью, уходят смертью.
Придут жизнью тринадцать, уйдут смертью тринадцать,
из живущих людей движущихся к месту смерти тоже
тринадцать.
Почему это так?
Из-за их обильного рождения и размножения.
Как-то слышал, что тот, кто искусно (посредством добра)
управляет жизнью,
идя по суше, не избегает носорогов и тигров,
вступая в бой, неуязвим для латников.
Носорогу некуда вонзить свой рог,
тигру некуда запустить свои когти,
латнику некуда ударить своим мечом.
Почему это так?
Потому что у него нет места смерти [ни на нём, ни на земле].

Чжан 51

Дао рождает их, дэ пестует их,
вещество оформляет их, условия завершают их.
Поэтому среди мириад вещей нет таких,
которые не почитали бы дао и не ценили дэ.
Дао почитаемо, дэ ценимо, нет над ними судьбы,
они в постоянной естественности.
Дао рождает вещи, дэ пестует их, растит их, воспитывает их,
классифицирует их, упорядочивает их, вскармливает
и оберегает их.
Порождающее и не обладающее [ими],
возделывающее и ни на что не опирающееся,
главенствующее и не карающее –
это и есть изначально-сокровенное дэ.

Чжан 52

Поднебесная имеет начало и оно есть Мать Поднебесной.
Достигнешь Матери – познаешь её младенца.
Познаешь её младенца – возвратишься к сохранению его
Матери.
Бестелесное не истощается.
Закроешь своих чувств отверстия, запрёшь к ним доступ
извне –
до конца жизни не будешь испытывать страданий.
Откроешь своих чувств отверстия, направишь их на
пользу дела, – вовек не отыщешь спасения.
Видение малого называю просветлённостью,
Сохранение мягкости называю могуществом.
Пользуйся этим светом, возвращайся к этой просвётлен-
ности,
и тогда не обречёшь себя на погибель.
Это и есть овладение постоянством.

Чжан 53

Для того чтобы мы твёрдо овладели знанием,
последуем за Великим *дао*.
И только петляний надо бояться.
Великое *дао* словно широкий путь, люди же выбирают
тропинки.
Аудиенции совсем прекращены,
поля сплошь заросли,
амбары до дна опустели.
[А правители] одеваются в красочные шелка,
препоясываются острыми мечами,
пресыщаются питьём и едой,
богатства копят с излишком.
Всё это — грабёж и разврат, не-*дао*.

Чжан 54

Что установлено твердыней — того не искоренить.
Что незыблемо соблюдается — с тем не порвать.
Вот почему сыновья и внуки продолжают
непрестанно приносить ритуальные жертвы предкам.
Кто совершенствует это в себе — его *дэ* подлинно.
Кто совершенствует это в семье — его *дэ* ещё полнее.
Кто совершенствует это в селении — его *дэ* ещё больше.
Кто совершенствует это в царстве — его *дэ* ещё пышнее.
Кто совершенствует это в Поднебесной — его *дэ* всеобщее.
Поэтому:
по себе сужу о себе,
по семье сужу о семье,
по селению сужу о селении,
по царству сужу о царстве,
по Поднебесной сужу о Поднебесной.
Откуда я знаю, что Поднебесная такова?
Из того, что сказано.

Чжан 55

Таящий в себе полноту дэ подобен новорождённому:
ядовитые насекомые и змеи [его] не ужалят,
свирепые звери не схватят,
хищные птицы не унесут.
Кости [у него] нежные, мышцы мягкие,
но цепляется [он] накрепко.
Не знает союза самца и самки, но всё творит –
это совершенство семени-энергии.
Весь день голосит, но не хрипнет –
это совершенство созвучия (гармонии).
Знание созвучия называю постоянством.
Знание постоянства называю просветлённостью.
Богатую жизнь называю счастьем.
Управление посредством сердца (разума) энергией-ци на-
зываю могуществом.
Если вещь в расцвете сил, а стара, называю это не-дао.
Не-дао рано умирает.

Чжан 56

Знающий не говорит, говорящий не знает.
[О бездна-пучина, подобная Пращуру мириад вещей!]
Закрывает своё лоно, затворяет свои врата,
стихает её стремительность, слабеют её путы,
умеряется её свечение, осаждается её пыль –
это и называется изначально-сокровенным тождеством
(единством).
А потому:
[с ним] невозможно соединиться,
[от него] невозможно и отделиться;
[ему] нельзя принести пользу,
[ему] невозможно нанести и вред;
[его] невозможно сделать дорогим,
[его] невозможно сделать и дешёвым.
Поэтому [изначально-сокровенное тождество] и является
ценностью для Поднебесной.

Чжан 57

Царство управляется прямотой.
Война ведётся хитростью.
Поднебесная берётся бездействием.
Откуда я знаю, что это так?
Исходя из следующего:
Когда в Поднебесной растёт число запретов и табу,
народ всё более беднеет.
Когда у народа растёт число острого оружия,
в царстве и царствующем доме всё больше смут.
Когда растёт число людей умелых и искусных,
всё больше возникает невиданных вещей.
Когда множатся статьи законов и приказов,
всё больше появляется воров и разбойников.
Вот почему совершенномудрый человек говорит:
«Я не деяю, и народ сам развивается.
Я совершенно спокоен, и народ сам выпрямляется.
Я не служу, и народ сам богатеет.
Я бесстрастен, и народ сам становится простым».

Чжан 58

Кто правит, сокрывшись и молча,
у того и народ добр и прост.
Кто правит, взыскуя с пристрастием,
у того и народ в непомерной нужде.
О, несчастье — опора счастья!
О, счастье — ложе несчастья!
Кто знает этому предел?
Он в отсутствующей здесь прямоте.
Прямота превратилась в хитрость,
добро превратилось во зло.
Людские заблуждения день ото дня
всё более укореняются и дольше держатся.
Вот почему совершенномудрый человек образует квадрат-
совершенство без выкраивания по образцу,

[он] бескорыстен и не алчен,
справедлив и не своеволен,
светел и не блесит.

Чжан 59

В управлении людьми и служении Небу
нет ничего лучшего, чем бережливость.
Если проявить бережливость –
значит, заблаговременно позаботиться.
Заблаговременно позаботиться –
значит, вдвое приумножить *дэ*.
Если вдвое приумножить *дэ*,
то не будет непреодолимого.
Если не будет непреодолимого,
то никому не будет известен и его предел.
Если никому не будет известен его предел,
то можно овладеть царством.
Овладев Матерью царства,
можно стать долговечным [вождём].
[Вариант перевода:
Можно обеспечить долговечность [царству]].
Это и называется глубоким истоком, прочным корнем,
вечно живущим и вечно существующим *дао*.

Чжан 60

Управление великим царством подобно приготовлению
мелкой рыбы.
Когда посредством *дао* управляют Поднебесной,
её (злая) душа не [ранит] (добрый) дух.
И не только её душа не [ранит] дух,
но и её дух не ранит людей.
Да и не только её дух не ранит людей,
но и совершенномудрый человек тоже не ранит людей.
А поскольку оба, каждый со своей стороны, не ранят [людей],
то связаны друг с другом *дэ* (добродетелью).

Чжан 61

Великое царство –
это низовье реки,
это связь Поднебесной,
это Самка Поднебесной.
Самка всегда спокойствием побеждает самца, тихо ложась
внизу.
Поэтому если великое царство ляжет под малое царство,
то овладеет малым царством.
Если малое царство ляжет под великое царство,
то овладеет великим царством.
Поэтому одно стремится лечь внизу, чтобы овладеть,
другое лежит внизу и овладевает.
Великое царство желает лишь принять заботу о людях.
Малое царство желает лишь впустить людей для дела.
Из них каждое получает то, что желает.
Великому полагается быть внизу.

Чжан 62

Дао — таинственная основа мириад вещей,
драгоценность добрых людей, защита от недобрых лю-
дей.
Красивыми речами, конечно, можно заморозить толпу
на базарной площади.
Благопристойным поведением, конечно, можно возвыситься
над другими.
Однако, как же избавиться от того недоброго,
что глубоко таится в людях?
Для этого утверждают на престоле Сына Неба и назнача-
ют трёх гунов.
Они хотя и держат в руках символы власти и ездят в эки-
пажах, запряжённых четверкой лошадей,
но всё же не лучше ли [им] воссесть и ехать на самом *дао*!
Почему в древности ценили это *дао*?
Безгласные через него получали необходимое,

а совершившие злодеяние через него искореняли вредное.
Вот почему [оно] было ценностью для Поднебесной.

Чжан 63

Деяй недёение, служи неслужбу, вкушай безвкусное,
в величии и ничтожестве, в достатке и недостатке
на зло воздай *дэ* (добродетелью).
Планирование трудного начинается с самого лёгкого.
Созидание великого начинается с самого малого.
Трудные дела Поднебесной непременно начинаются
с лёгкого.
Великие дела Поднебесной непременно начинаются
с малого.
Вот почему совершенномудрый человек никогда не стре-
мится к величию,
поэтому может создать своё величие.
Кто легко обещает, непременно теряет доверие.
Кто умножает лёгкое, непременно умножает трудное.
Вот почему совершенномудрый человек относится ко все-
му как к трудному,
поэтому никогда не испытывает трудностей.

Чжан 64

Умиротворённое состояние легко поддерживается.
Ещё не проявившее признаков легко предугадывается.
Хрупкое легко растворяется.
Мелкое легко рассеивается.
Принимай меры, пока ещё не произошло событие.
Наводи порядок, пока ещё не наступил хаос.
Дерево толщиной в обхват вырастает из былинки.
Девятиэтажная башня начинается с горстки земли.
Путь в тысячу *ли* начинается с первого шага.
Кто деяет — вредит всему.
Кто удерживает — теряет всё.
Вот почему совершенномудрый человек

не деает, поэтому не терпит неудач,
не удерживает, поэтому не теряет.
Люди, идя на дело, часто ещё только приступив, уже всё
портят.
Если будешь осторожным в конце, как и в начале, то не
навредишь делу.
Вот почему совершенномудрый человек страдает бес-
страстия,
не ценит трудно добываемого богатства, учит неучение,
возвращается к тому, что пройдено многими людьми,
опирается на естественность мириад вещей и не смеет
деять.

Чжан 65

В древности те, кто были совершенным воплощением *дао*,
не просвещали народ и стремились держать его в темноте.
Народом трудно управлять, если у него много знаний.
Вот почему:
если с помощью знаний управлять царством,
то царство погибнет;
если без помощи знаний управлять царством,
то царство будет процветать.
Знание этих двух положений и есть уставный образец
[правления].
Знание уставного образца с позиции постоянства –
это и есть изначально-сокровенное *дэ*.
Изначально-сокровенное *дэ* глубоко, далеко!
В сопоставлении с вещами – противоположность.
Вот только в таком [соположении] и достигается
великое послушание (следование).

Чжан 66

Реки и моря потому могут быть царями ста долин,
что они с лёгкостью ставят себя ниже их.
Вот почему [они] могут быть царями ста долин.

Поэтому, желая встать над народом,
непреренно говори, что ты ниже его.
Желая встать впереди народа,
непреренно ставь себя позади него.
Вот почему совершенномудрый человек,
утверждаясь наверху, народу не в тягость,
находясь впереди, народу не вредит.
Оттого-то Поднебесная с радостью выдвигает [его],
не отворачивается [от него] и с ним не борется.
Поэтому в Поднебесной нет таких, кто бы мог с ним бо-
роться.

Чжан 67

В Поднебесной все называют моё *дао* Великим,
в подобии [ничему] не подобным.
Поскольку велико, поэтому в подобии [ничему] и не подобно.
Если уподобить [его] вечности, то и она будет крошечной.
Я имею три драгоценности, держусь их и дорожу ими.
Первая называется «милосердие»,
вторая — «простота»,
третья — «не смею встать впереди Поднебесной».
Милосерден, поэтому могу быть мужественным.
Прост, поэтому могу быть широким.
Не смею встать впереди Поднебесной, поэтому могу
быть способным вождем.
Ныне тому, кто отбрасывает милосердие, а мужествен;
кто отбрасывает простоту, а широк;
кто отбрасывает то, чтобы встать сзади, а становится впе-
реди — смерть!
Если, питая милосердие, начнёшь войну — победишь.
Если организуешь оборону — будет крепка.
Небо поможет такому, милосердие защитит его.

Чжан 68

Лучший из воинов не прибегает к силе.
Искусный в ратном деле не гневен.
Способный побеждать врага с ним не соприкасается.
Умелый в использовании людей ставит себя ниже их.
Это и называется не ведущей борьбы *дэ*.
Это и называется использованием силы людей.
Это и называется сочетанием с Древним Пределом Неба.

Чжан 69

У полководцев есть такое клятвенное слово:
«Я не посмею быть хозяином, а буду гостем.
Я не посмею двинуться на *цунь* вперед, а отступлю на *чи* назад».
Это означает:
двигаться без движения, отбиваться без рукопашной,
метать в отсутствующего врага, сдерживать без солдат.
Нет большей беды, чем опрометчивый противник.
Опрометчивый противник сводит на нет мою драгоценность [милосердия].
Вот почему именно в обороне войска добиваются превосходства друг над другом.
Выигрывает милосердный.

Чжан 70

Мои слова очень легко понять, очень легко [им] следовать.
Но в Поднебесной нет таких, кто бы мог понять,
кто бы мог последовать.
В словах есть предок, в делах есть царь.
Поскольку [этого] не знают, постольку и меня не понимают.
Понимающие меня — редки, подражающие мне — ценны.
Вот почему у совершенномудрого человека сверху рубище,
внутри яшма.

Чжан 71

Знание незнания — высшее, незнание знания — изъян.
Однако отношение к изъяну как изъяну не является изъ-
яном.
Совершенномудрый человек без изъяна,
так как он относится к изъяну как изъяну.
Вот почему он без изъяна.

Чжан 72

Когда народ не боится власти, тогда и приходит великая
власть.
Не оскверняй его жилища, не вреди тому, чем он живёт.
Если не будешь вредить, не будет и вреда.
Вот почему совершенномудрый человек
себя познав, себя не выставляет эрудитом;
собою дорожа, себя не ценит высоко.
И потому отбрасывает одно, избирает другое.

Чжан 73

Храбрый и безрассудно-дерзкий останется без головы.
Храбрый, но не безрассудно-дерзкий останется в живых.
Из этих двух одно означает пользу, другое вред.
Небу нечто ненавистно, а разве кто знает причину этого?
Поэтому и совершенномудрый человек тоже затрудняется
в ответе на это.
Дао Неба не борется, но легко побеждает;
не говорит, но дружески откликается;
не призывается, но само приходит;
чисто-спокойно, но искусно в замыслах.
Сеть Неба широка и редка, но ничего не упускает.

Чжан 74

Если люди не боятся смерти, то зачем же пугать их смертью?
Если было бы так, что люди постоянно
боялись бы смерти и творили зло,

а я хватал бы и казнил, то кто бы посмел [творить зло]?
Всегда есть тот, кто отвечает за казнь и казнит.
Но если заменить собой того, кто отвечает за казнь и казнит,
то это всё равно, что заменить великого мастера рубить.
Тот, кто заменит великого мастера рубить,
редко когда не поранит себе руку.

Чжан 75

Народ голодает, потому что налоги на содержание верхов
велики.
Вот почему [он] голодает.
Народом трудно управлять, если верхи деятельны.
Вот почему трудно управлять.
Народ презирает смерть,
потому что требования стоящих над ним верхов к жизни
чрезмерны.
Вот почему презирает смерть.
Только тот, кто не считается с жизнью, мудр в оценке жизни.

Чжан 76

Человек при рождении мягкий и нежный,
при наступлении смерти он твёрдый и закаменелый.
Трава и деревья при рождении мягкие и нежные,
при наступлении смерти пожухлые и сухие.
Поэтому, твёрдость и закаменелость — спутники смерти,
а мягкость и нежность — спутники жизни.
Вот почему, если войско крепкое, оно не победит,
если дерево могучее, его срубят.
Крепкое и могучее уходит вниз,
мягкое и нежное пробивается наверх.

Чжан 77

Небесное *дао* подобно натягиванию лука:
верх в нём опускается, низ в нём поднимается,
излишек в нём сокращается, недостаток в нём восполняется.

Дао Неба сокращает излишек и восполняет недостаток.
Если же взять человеческое *дао*, то здесь не так:
[оно] изымает, где недостаток, и отдает туда, где избыток.
Кто же может, имея избыток, отдать его Поднебесной?
Только тот, в ком [небесное] *дао*.
Вот почему совершенномудрый человек
деят, но не ищет подмоги,
успешно завершает, но не страждет наград.
Он не желает выглядеть мудрым/достойным.

Чжан 78

В Поднебесной нет ничего мягче и слабее воды,
но ничто из устойчивого, крепкого и сильного
не может победить её.
Согласно этому нет ничего, что могло бы изменить следующе:
«Слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твёрдое».
В Поднебесной нет таких, кто бы не знал этого,
но нет и таких, кто мог бы последовать этому.
Вот почему совершенномудрые люди говорят:
«Тот, кто принял на себя позор царства,
тот становится главой страны и трона (земли и злаков).
Тот, кто принял на себя беды царства,
тот становится ваном Поднебесной».
Истинное высказывание подобно парадоксу.

Чжан 79

После умирения большого недовольства
непреренно остаётся недовольство.
Успокоить всех можно посредством добра.
Поэтому совершенномудрый человек,
соблюдая договор, не взыскивает с людей.
Обладающий *дэ* руководствуется договором,
не обладающий *дэ* руководствуется взиманием налогов.
Дао Неба не роднится с таким,

[оно] постоянно с человеком добра.

Чжан 80

Пусть царства станут маленькими, а население редким,
чтобы никакое имеющееся в неисчислимом множестве
оружие не применялось,
чтобы люди под страхом смерти далеко не переселялись.
Хотя есть лодки и колесницы, пусть бы никто в них не
садился.
Хотя есть латники, пусть бы никто не строился в боевые
порядки.
Пусть люди вернуться к вязанию узелков на верёвках и
пользуются ими [вместо письма].
[Пусть] наслаждаются своей пищей и любят свою
одежду,
спокойно себе живут и радуются своим обычаям.
Пусть соседние царства взирают друг на друга,
слушают друг у друга пение петухов и тявканье собак,
а люди [этих царств] пусть доживают до глубокой старости
и друг с другом не общаются.

Чжан 81

Доверительные речи не красивы, красивые речи не вызы-
вают доверия,
Добрый (искусный) не спорит, спорящий не добр (не ис-
кусен).
Знающий не многознающ, многознающий не знающ.
Совершенномудрый человек не накапливает,
чем больше он делает для других, тем больше приобретает сам;
чем больше он отдаёт другим, тем больше получает сам.
Дао Неба — приносить пользу и не вредить.
Дао совершенномудрого человека — деять, но не сопер-
ничать.

ЛЕКЦИЯ 2.

ФИЛОСОФИЯ ЯН ЧЖУ





ПЛАН ЛЕКЦИИ

§1. Биографические сведения	214
§2. Источники учения Ян Чжу	215
§3. Ян Чжу в оценках древних мыслителей и современных историков философии	217
§4. Стиль философского изложения	225
§5. Учение о человеке	229
§6. Древность и цивилизация	237
§7. Управление поднебесной	241
§8. Ян Чжу как историк философии	243
§9. Философско-мировоззренческая квалификация учения Ян Чжу	251
Выводы	266
Хрестоматия	269

§1. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Ян Чжу (楊朱 yáng zhū {между 440 – 334 до н. э.}, Ян Цзы, Ян Цзыцзюй, Ян Шэн) – точные место рождения и годы жизни не известны. По некоторым сведениям Ян Чжу родился в области Би (юго-западная часть древнего Китая) в бедной крестьянской семье. Жил в столице царства Вэй городе Лян, культурном центре китайской Поднебесной. Здесь же проживал конфуцианец Мэн-цзы (孟子 mèng-zǐ {ок. 372 – 289 до н. э.}, Мэн Кэ, Мэн Цзыюй), сюда же наведывался даосист Чжуан-цзы (莊子 zhuāngzǐ {ок. 369 – 286 до н. э.}, Чжуан (Янь) Чжоу, Цзысю). Ян Чжу много путешествовал по царствам, привлёк большое количество сторонников и учеников.



§2. ИСТОЧНИКИ УЧЕНИЯ ЯН ЧЖУ

Произведения Ян Чжу, если таковые и были, не дошли до нашего времени. Во всяком случае, они пока не обнаружены. Наиболее близко отражающими взгляды философа признаются глава «Ян Чжу» из трактата «Ле-цзы» и отдельные высказывания и суждения из трактатов «Чжуан-цзы», «Мэн-цзы», «Хуайнань-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Люйши чуньцю». Многие исследователи склоняются к тому, что глава «Ян Чжу» составлена учениками Ян Чжу после его смерти приблизительно в IV – III вв. до н. э. и затем помещена в текст «Ле-цзы».

Если согласиться с тем, что Ян Чжу ничего не писал (не редкость среди западных и восточных философов), то этому можно найти объяснение. Судя по отзывам современников, Ян Чжу воплощал тот образ мудреца и философа, которому свойственны дух бродяжничества, проникновение в суть жизни и смерти, магическая сила слова, ирония и юмор, чувство дружбы и товарищества. Ян Чжу любитель парадокса и диалога, в котором он затейливо переплетает свободно рождающийся художественный образ с алфавитом («элементами») духовного архетипа *дао*. Он диалектик, в нём есть сократовская вьедливость и демоническая назойливость. Брошенное им слово, возрастая мощью, волнами расходилось во все концы китайской ойкумены, не давая сна и покоя его оппонентам. Недаром они сообща пытались заглушить эхо речей Ян Чжу и не находили ничего лучшего, как (буквально) «зажать ему рот щипцами». В древних философских трактатах мы встречаем Ян Чжу в роли участника беседы, путника, рассказчика, наставника, но никак не в роли кабинетного учёного с кисточкой в руке. Ян Чжу «некогда» было писать.

Но главная причина того, почему Ян Чжу не писал, очевидно, кроется в его экзистенциальной установке. Человек индивидуально смертен, таков неизменный закон естества. Но идеологически человек провоцируется к бессмертию в прославлении своего имени. Зачем человек пишет? — Чтобы увековечить своё имя, как этого чаял, например, конфуцианский благородный муж. Но для Ян Чжу слава — тлен, ложь, иллюзия. Вероятно, и поэтому он не склонялся к письменному творчеству.

Однако, опять же в силу своей экзистенциальной установки, Ян Чжу «подшутил» над всем учёным миром. Он ничего не писал и ничего не прибавлял к сочинениям философов. Он просто лаконично озвучил книгу бытия и небытия архетипа *дао* и вытащил на поверхность сознания идею рождения-умирания (生死 *shēng sǐ*/шэн сы), которая кроется в подсознании каждого индивида. Ян Чжу обратил взор людей на самих себя и старался пробудить в них самосознание, ведущее к самопознанию и самоутверждению. Объектом своего устного слова Ян Чжу сделал разум людей и их сердца. Под именем Ян Чжу люди восприняли идею жизни-смерти и непроизвольно с общего согласия признали Ян Чжу олицетворением этой идеи. О своём сокровенном человеческая Поднебесная заговорила устами Ян Чжу. Теперь на каком бы перепутье философы ни сошлись, где бы они ни повели разговор о судьбах человеческого бытия, везде их подстерегал Ян Чжу. Отсутствуя непосредственно перед ними, он не давал им покоя отзвуком своего слова, которое назойливо побуждало искать первичные и конечные смыслы человеческого и вселенского существования. Вот так: не написав ни строчки, Ян Чжу, как греческий Сократ, на века остался живым воплощением философии.

§3. ЯН ЧЖУ В ОЦЕНКАХ ДРЕВНИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ И СОВРЕМЕННЫХ ИСТОРИКОВ ФИЛОСОФИИ

Философская древность и современность традиционно ставит Ян Чжу в ряд выдающихся представителей даосского учения – Лао-цзы, Ле-цзы, Чжуан-цзы. Однако по сохранившимся сведениям учению Ян Чжу трудно дать однозначную мировоззренческую квалификацию.

С одной стороны, Ле-цзы (列子 liè-zǐ {ок. 430 – ок. 349 до н. э.}, Ле Юйкоу) соединял основоположника даосизма Лао-цзы и Ян Чжу как учителя и ученика, хотя Лао-цзы осуждал Ян Чжу и пенял ему за «высокомерие».

Ян Чжу спросил:

«Чуть ранее Вы, Учитель, подняв взор к небесам, со вздохом промолвили: „Прежде думал, что тебя можно научить, ныне же вижу, что нельзя“. Я, Ваш ученик, хотел попросить объяснить, но Вы, Учитель, обронив фразу, сразу же продолжили путь. Поэтому-то я и не осмелился [задавать вопросы]. Сейчас у Вас, Учитель, есть немного свободного времени. Прошу Вас, объясните, в чём моя ошибка?»

Лао-цзы отвечал: «В тебе много надменности и брезгливости. Кто может ужиться с тобой? [Тебе бы следовало знать, что] безупречная белизна выглядит запятнанной, а великая добродетель выглядит ущербной».

Ян Чжу переменялся в лице, сказал: «Почтительно повинуюсь наставлению» — и вышел.

Прежде на постоялом дворе [Ян Чжу] встречали и провождали в дом, хозяин приносил ему циновку, хозяйка

подавала полотенце и гребень, постояльцы уступали место получше, а сидящие у очага пропускали поближе к огню. Когда он вернулся, постояльцы вдруг стали наперебой спорить с ним из-за циновки [Ле-цзы. С. 25]. (Здесь и далее при ссылках на главу «Ян Чжу» из трактата «Ле-цзы» в угловых скобках указывается только номер страницы по Тому 3 восьмитомного издания Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Шанхай, 1986. При ссылках на «Дао дэ цзин», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы» этого же тома указывается название источника и номер страницы. При ссылках на другие произведения этого же издания указываются название произведения, номер тома и номер страницы).

С другой стороны, даосист Чжуан-цзы видел в учении Ян Чжу нечто инородное, стоящее за пределами даосизма, так как выделял его в отдельную школу в числе пяти школ. Это видно из диалога Хуэй Ши (惠施 huì shī {380/350 – 300/260 до н. э.}, Хуэй-цзы), представителя «школы имён» (名家 míng jiā/мин цзя), и Чжуан-цзы.

(Чжуан-цзы):

«Последователи Конфуция и Мо Ди, Яна и Бина составляют четыре школы, а вместе с вами, уважаемый, — пять. Кто же из них прав?...»

(Хуэй Ши):

«Ныне последователи Конфуция, Мо Ди, Яна и Бина спорят со мной, отрицая друг друга и соперничая друг с другом в славе. Но никто ещё не смог опровергнуть меня. Разве не доказывает это, что я владею истиной?»

[Цит. по: Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. — М.: Мысль, 1995. С. 216–217].

Полные имена названных персоналий:

Мо Ди 墨翟 (mò dí {490/468 – 403/376}, Мо-цзы);

Ян – Ян Чжу;

Бин – Гунсунь Лун (公孫龍 gōng sūn lóng {сер. IV – сер. III в. до н. э.}, Гунсунь Лун-цзы, Цзы-бин).

Неоднократно Чжуан-цзы критикует Ян Чжу и Мо Ди (о причинах такого объединения будет сказано ниже), осуждая их за «пустопорожние споры», за то, что они «выставляют своё *дэ* напоказ и вызывают хаос в Поднебесной», а также за то, что «начали обособляться и считают, что именно они достигли просвещённости». Поэтому, с точки зрения Чжуан-цзы, лучше всего было бы, если им «зажать рты» [Чжуан-цзы. С. 54, 61, 79, 60].

Такой же резкой критике подвергаются Ян Чжу и Мо Ди со стороны конфуцианства за то, что они проповедуют два принципа, препятствующие проявлению *дао* Кун-цзы. Ян Чжу призывал к осуществлению принципа «(всё) для меня» или «(всё) для себя» (為我 wéi wǒ/вэй во), а Мо Ди ратовал за «совмещение любви ко всем» или «всеобщую любовь» (兼愛 jiān ài/цзянь ай). Вероятно, эти принципы получили не только широкую огласку в Поднебесной, но и нашли практический спрос в жизни людей. «Устрашённый всем этим» ортодоксальный конфуцианец Мэн-цзы в попытке защиты *дао* Кун-цзы и отвержения разнузданных речей Ян Чжу и Мо Ди констатировал:

Речи Ян Чжу и Мо Ди заполнили всю Поднебесную. Всё, что изрекается в Поднебесной, склоняется если не в сторону Яна, то в сторону Мо. Принцип господина Яна «для себя» означает отсутствие государя. Принцип господина Мо «всеобщая любовь» означает отсутствие отца. Остаться без отца и без государя – это значит превратиться в дикого зверя [Мэн-цзы. Т. 1. С. 269].

Мэн-цзы расценивает принципы Ян Чжу и Мо Ди как противоположности, но такие, которые не могут составить единства. Для них просто не существует меры середины

и потому всякая попытка их уравнивания и отыскания искомой истины приводит, в конечном счёте, к соскальзыванию в ту или другую сторону:

Мэн-цзы сказал: «Ян-цзы внушает [принцип] „для себя“, и не пойдёт даже на то, чтобы вырвать у себя волосок ради пользы Поднебесной. Мо-цзы стоит за „всеобщую любовь“, и отдаст всего себя без остатка ради пользы Поднебесной. Цзы Мо держится середины и пытается сблизить их. Но держаться середины без меры сопоставления (без безмена), это всё равно, что держаться одного [из двух]. Порок в том, что предпочтение одного, ведёт к тому, что оно (предпочтение) губит *дао* [целостности], превозносит одно и отрицает всё остальное» [Мэн-цзы. Т. 1. С. 539—542].

В силу сказанного Мэн-цзы задаёт учениям Ян Чжу и Мо Ди другую историко-философскую парадигму. Их приверженцы как будто заблудились и непременно рано или поздно возвратятся к истинному конфуцианскому учению, последователи которого в то время жестоко преследовались:

Мэн-цзы сказал: «Оставившие Мо, непременно приходят к Яну, а оставившие Яна непременно приходят к школе учёных (к конфуцианцам). И коль скоро они приходят, остаётся лишь принимать их и всё. Но сегодня тех, кто спорит с Яном и Мо, преследуют как вырвавшихся на волю поросят, настигают и связывают их даже тогда, когда они уже вбежали в свой загон» [Мэн-цзы. Т. 1. С. 586].

В синкретическом трактате «Люйши чуныцю» («Вёсны и осени господина Люя», III в. до н. э.) Ян Чжу (под именем Ян Шэн) поставлен в один ряд с десятью выдающимися мужами Поднебесной. Они классифицируются по предпочтению ценностей:

Лао Дань ценил мягкость (柔 róu/жоу), Кун-цзы ценил человеколюбие (仁 rén/жэнь), Мо Ди ценил умеренность (廉 lián/лянь), Гуань Инь ценил чистоту (清 qīng/цин), учитель Ле-цзы ценил пустоту (虛 xū/сюй), Шэнь Бин ценил равенство (齊 qí/ци), Ян Шэн ценил «(для) себя» (己 jǐ/цзи), Сунь Бинь ценил могущество (勢 shì/ши), Ван Ляо ценил прошедшее (先 xiān/сянь), Эр Лян ценил грядущее (後 hòu/хоу). Эти десять человек были великими мужами Поднебесной [Люйши чуньцю. Т. 6. С. 213].

В характеристике Ян Чжу приписываемый ему принцип «для меня/себя» (為我 wéi wǒ/вэй во) терминологически заменён синонимом «ценить себя» (貴己 guì jǐ/гуй цзи), что, в общем-то, не меняет смыслового содержания: первая формулировка говорится от первого лица, вторая — от третьего лица. Каждая ценность концентрированно выражает идейное содержание того или иного учения, в чём можно заметить вызревание суждения об их мировоззренческой квалификации.

В трактате «Хань Фэй-цзы» (III в. до н. э.) Ян Чжу вновь упоминается вместе с Мо Ди, повторяется широкое распространение их взглядов и констатируется неприемлемость их положений в деле руководства государством:

Ян Чжу и Мо Ди — это те, кому внимают в Поднебесной. Однако весь мир вот уже на протяжении тысяч поколений охвачен смутой, которая никак не прекращается. Хотя им и внимают, но то, что они проповедуют, нельзя сделать руководством для чиновников [Ханьфэй-цзы]. Т. 5. С. 325—326].

Таким образом, судя по тому, что говорили о Ян Чжу его знаменитые современники, он выбыл из школы Лао-цзы и основал собственную школу, которая подвергалась критике и со стороны даосистов как нечто *чуждое* их воззрениям, и со стороны конфуцианцев как некое *маргинальное* идейное образование относительно конфуцианского *дао*. В процессе этого даосисты и конфуцианцы, не ставя сознательной цели

мировоззренческой квалификации учения Ян Чжу, определили его философское место. По свидетельствам Ле-цзы и Чжуан-цзы, вырастая из даосизма, учение Ян Чжу отрицает даосизм, а по свидетельству Мэн-цзы при последовательном отказе адептов от моизма и взглядов Ян Чжу оно обращается к конфуцианству. Учение Ян Чжу поместилось между даосизмом и конфуцианством как некий новый тип философского мировоззрения, но без точного со стороны Ле-цзы, Чжуан-цзы и Мэн-цзы положительного определения познавательного и поведенческого статуса и без именного обозначения.

Подход к Ян Чжу сквозь суждения древних философов, доверчивое и некритическое принятие приписывания ему принципа «(всё) для меня/себя» сказались на понимании учения Ян Чжу современными западными и восточными исследователями. В свете их оценок учение Ян Чжу выглядит как индивидуализм (А. Давид), этический пессимизм, фатализм, сенсуализм (А. Форке), демонический пессимизм, натуралистический и сенсуалистический пессимизм (Р. Вильгельм), грубый эгоизм (Д. Легг), пессимизм, непримиримый индивидуализм (М. Гране), релятивизм и субъективизм (Е.В. Ценкер), крайний эгоизм, пессимизм, стремление к индивидуализму, натурализм, выражающийся в эвдемонизме (Ху Ши), крайний эгоизм и эвдемонизм (Фань Вэньлань), гедонистический эгоизм (Д.Т. Судзуки) [оценки взяты из: А. Петров. Ян Чжу – вольнодумец древнего Китая / Советское востоковедение. М.–Л. Т. I, 1940. С. 174–181].

В результате у учащихся может возникнуть иллюзия, будто Ян Чжу действительно проповедовал нечто эгоистическое, индивидуалистическое, пессимистическое и т.п. Однако если взять эти оценки каждую в отдельности и проверить на филологическую и смысловую адекватность, то большинство из них следует значительно смягчить или вовсе отбросить.

Отечественные исследователи старшего поколения нашего времени тоже вынесли свои суждения о Ян Чжу. А.А. Петров называет его смелым мыслителем и блестящим

вольнодумцем [А. Петров. С. 175]. Ф.С. Быков прибавляет сюда черту атеизма и наряду с западными синологами усматривает в учении Ян Чжу наличие фатализма, скептицизма, индивидуализма и эгоизма, но относится к этому более критично и не принимает обвинений Ян Чжу в вульгарном и грубом гедонизме и пессимизме [Ф.С. Быков. С. 130–135]. Ян Хиншун видит в Ян Чжу материалиста [Ян Хиншун. С. 96], Л.Д. Позднеева относит Ян Чжу к древним атеистам, материалистам, диалектикам и вольнодумцам [Л.Д. Позднеева. С. 7, 10, 13, 35 и др].

Не вызывает сомнения, что основную роль в определении мировоззренческого, познавательного, этического, политического, религиозного (атеистического) статуса учения Ян Чжу современными исследователями сыграл как бы венчающий его принцип «для меня/себя». Однако ни в одном из высказываний Ян Чжу и ни в одном текстовом фрагменте, пересказывающем учение Ян Чжу, этот принцип не фигурирует. Скорее всего, это *оценочная категория*, выработанная конфуцианцем Мэн-цзы, во всяком случае, он её активно использует. Мэн-цзы не даёт ни одной ссылки на Ян Чжу и не называет ни одну инстанцию, по которым мы могли бы убедиться, что этот принцип был провозглашён именно Ян Чжу. Остаётся предполагать, что Мэн-цзы искусственно и целенаправленно сформулировал этот принцип, в заочной критической полемике приписал его Ян Чжу, связал его с принципом «всеобщей любви» Мо Ди и превратил всё это в идеологему, непродуктивную в отношении генезиса *дао*. В суждениях Мэн-цзы диада «вэй во — цзянь ай» имеет не философский, а именно идеологический пафос. В критике Ян Чжу конфуцианец Мэн-цзы озабочен вовсе не теоретическим спором о месте человека в мире, а тем, «что для него нет государя-правителя» и тем, что словесное пустозвонство Ян Чжу перекрывает пути *дао* Конфуция.

Отсутствие принципа «для себя» у Ян Чжу косвенно подтверждает и даосист Чжуан-цзы. Он со знанием дела

критикует учения Ян Чжу и Мо Ди, однако нигде даже не упоминает о принципе «для себя». Трудно представить, чтобы Чжуан-цзы, современник Мэн-цзы, не знал об этом принципе. Возможно, данный принцип числился только в арсенале конфуцианской критической мысли и был неприемлем для даосистов, во всяком случае, они к нему не прибегали.

Таким образом, отсутствие филологической и содержательной достоверности наличия принципа «для себя» у Ян Чжу лишает современную синологию основания для квалификации его учения в качестве «индивидуализма», «субъективизма», «эгоизма» и т.п. Эти характеристики попросту внеположны философскому *дао* Ян Чжу.



§4. СТИЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ИЗЛОЖЕНИЯ

Философский стиль Ян Чжу значительно отличается от стиля Лао-цзы, но близок к стилю Ле-цзы и Чжуан-цзы. Здесь либо один автор, либо группы учеников потрудились над речениями Ян Чжу, Ле-цзы и Чжуан-цзы, либо произошла трансформация даоского стиля повествования.

У Лао-цзы (точнее было бы говорить у «Дао дэ цзина») совокупный стиль поэта, мудреца и философа. В проповеди палингенезиса Лао-цзы использует поэтические и прозоритмические стилистические возможности языка в диапазоне от мифа до философского *дао*. Как мыслитель вселенского масштаба и субъект космограда Лао-цзы отзывается на многие архетипические положения *текста дао*, написанного, очевидно, ещё до него. Этот текст попросту был вчитан в космический организм родовым сознанием, затем вычитан из космоса совершенномудрыми людьми, рационализирован до степени категориальных мыслеобразов и унаследован Лао-цзы, который искусностью повивальной бабки вытащил (выродил) из них своего младенца и стал Отцом учения [Дао дэ цзин. §42]. Вследствие ритмичности космических оборотов и рождения поколений вещей повествование Лао-цзы тоже принимает форму упорядоченных высказываний, сходных с логическим построением рассуждения (конечно, не в формальнологическом понимании):

Тяжёлое есть основа легкого.

Покой есть господин беспокойного.

Вот почему совершенномудрый человек, шагая весь день, не отходит от гружёной повозки [Дао дэ цзин. §26].

Искусный в передвижении не оставляет колеи и следов.
Искусный в речах не допускает изъянов и ошибок...
Вот почему совершенномудрый человек
искусностью постоянства (постоянным добром) спасает
людей
и таким образом не отвергает людей [Дао дэ цзин. §27].

Возрождая *дао*, Лао-цзы придаёт его органическим частям
и связям эмбриологические наименования, рационализирует
их, выявляет генетические противоположности, скрепляет
диады в триады, строит суждения-парадоксы, провоцирует
индивидуальное и коллективное сознание к воплощению
дао и зовёт всех к «зачалу» *дао* и безмолвию:

Кто знает своё женское, хранит своё мужское,
становится ложбиной Поднебесной.
Ставшего ложбиной Поднебесной постоянное *дэ* не оставляет
и возвращает в младенца (=эмбриональное состояние)
[Дао дэ цзин. §28].

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,
трудное и легкое друг друга создают...
Вот почему совершенномудрый человек правит службу
недеяния, ведёт учение без слов [Дао дэ цзин. §2].

Лао-цзы преисполнен величием своего предмета, сросся
с ним и носит его в себе. Поэтому относительно *дао* у Лао-
цзы звучат торжественные мелодии, что сближает «Дао дэ
цзин» с одой, а там, где прорывается патетика и восторжен-
ность, песнь *дао* звучит как гимн. Вместе с тем, у Лао-цзы

проступает и дидактика, но, при этом ни сам он ничего не привносит от себя, ни другому не даёт внести ничего лишнего и анархически личного. Лао-цзы не описывает предмет, а привлекает, приманивает, привораживает жить в живом космическом доме гармоничного *дао*. Здесь нужно «замолкнуть и следовать естественности», разыграть один сюжет — пульсировать (сжиматься-разжиматься) вместе с *дао* в пределах его бесконечно малой и бесконечно большой величин.

Ян Чжу, в противоположность Лао-цзы, весь обращён к человеку и не молчит, а говорит. Единая космическая сцена *дао* раздроблена у Ян Чжу на отдельные фрагменты природного и социального ландшафта. Здесь разыгрываются свои миниатюры, а героями выступают те, кто попал в сценические границы. Например, вот Ян Чжу путешествует по царству Лу и останавливается у своего ученика Мэна — тут же между ними развёртывается диалог о «подлинном и ложном». А вот Цзычань в соответствии с конфуцианскими принципами морали помог правителю навести порядок в целом царстве, но бессилён образумить своих братьев — тут же проводится идея об «управлении внешним» и «управлении внутренним». В переходе от одной миниатюры к другой Ян Чжу выстраивает калейдоскоп сцен с жанровыми особенностями притчи и сценического монолога.

В свою очередь эта жанровая особенность оказала влияние и на философское повествование. Философские понятия у Ян Чжу вплетаются в ткань обыденной речи и таким образом произвольно удерживаются в памяти человека. Не случайно конфуцианец Мэн-цзы восклицал, что «всю Поднебесную заполняют речи Ян Чжу и Мо Ди». Ян Чжу не ведёт теоретических рассуждений. Используя мифологические и исторические персоналии, он создает живые образы и посредством них преподносит свои идеи. В результате такой эстетической обработки

они приобретают свойство художественных реалий, умножающих силу эмоционального воздействия на человека. Антропоморфизированные идеи приобретают свою генеалогию, биографию, место, облик, они начинают собственную жизнь и на правах законных субъектов Поднебесной входят в сознание и быт людей, становясь правомочными участниками их деяний. Ненароком Ян Чжу даже проговорился об этой характеристике своего стиля. Дэн Си, один из героев его притчи, советует конфуцианцу Цзычаню усостить своих братьев и «разяснить [им] важность (соотношения) природы и судьбы». При этом Ян Чжу использует иероглиф 喻 уй/юй, имеющий значение «разяснения». Но этот же иероглиф имеет и другие основные значения – «метафора», «аллегория», «сравнение». То есть, Цзычаню рекомендуется дать разяснение посредством конструирования живого аллегорического или метафорического образа (с чем, надо сказать, Цзычань не справился и стал соблазнять братьев должностными привилегиями). Ян Чжу располагал несколькими другими терминами с подчёркнутым значением «разяснения», но избрал именно иероглиф 喻 уй/юй с художественно-эстетическим наполнением.

Несмотря на множественность сюжетов своих притч и монологов, Ян Чжу разыгрывает одну идею – идею отыскания сущности человека в пределах рождения и смерти.



§5. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

К о времени жизни Ян Чжу учение о человеке было уже разработано и в даосизме, и в конфуцианстве. В традиционном для древнекитайской философской культуры определении человека Ян Чжу лишь напоминает о космологическом статусе человека и его месте в мире. Однако Ян Чжу расставляет новые акценты в характеристиках человека и вводит новые ценностные критерии его бытия.

Прежде всего, Ян Чжу замечает, что «человек того же рода, что Небо и Земля» (人尚天地之類). Тем самым Ян Чжу сразу же обозначает парадигму структурно-функционального подобия, или даже тождества человека (микрокосма) и космоса (макрокосма). Человек — центр космоса, дитя Неба-отца и Матери-земли, равномошная им структурная космологическая величина. Поскольку человек соединяет отцовское и материнское начала, содержит в себе *инь* и *ян*, то он к тому же особая, бинарная величина, вносящая триединство в космологическую триаду Неба-Человека-Земли. В ипостаси Земли человек наследует её порождающую способность, в ипостаси Неба он наследует управленческие функции. Кроме того, человек по линии происхождения космоса обращён взором в историческое прошлое, а по потенциам космических перемен обращён в идеально-теоретическое будущее. Пребывание человека в этом пространственно-временном и функциональном (порождение-управление) перекрестии антропоморфизует всё содержимое Поднебесной. Однако эта антропоморфизация осуществляется по той онтологической сущности, которую человек обретает в космическом центре.

Центр космоса — это духовная инстанция. Она придаёт соответствующее качество и человеку, что выделяет его из

круга живых существ: «Среди всего живого он самый одухотворённый (одушевлённый)» (靈 líng/лин; 有生之最靈者也). Поэтому и его природа (性 xìng/син) воплощается именно в духовном архетипе «пяти постоянств»: «Человек... несёт в себе природу пяти постоянств» (人·懷五常之性). Природа «опирается на разум, и не опирается на силу» (性任智而不恃力). Разум и физическая сила имеют различную ценность: «Разум тем ценен, что сохранение меня считает ценным. Сила тем дешева, что нападение на вещи считает ничего не стоящим (дешёвым)» (故智之所貴，存我為貴；力之所賤，侵物為賤) [С. 85].

Разум, душа и тело – три составляющие человека, но только духовное качество, покоясь на архетипе, выражает сущность человека. Телом же человек обладает от рождения по необходимости, ибо организм его вбирает в себя содержимое космоса. Скорее всего, тело он получает от Матери-земли, а разум от Отца-неба. Это накладывает дополнительные определения на телесную принадлежность человека. Если человеческая сущность определяется духовной природой, то телом своим, говорит Ян Чжу, человек не владеет. Кажется бы, его можно отбросить и существовать в духовно-разумной сущности (вспомним рассуждения Лао-цзы о теле: «Я потому испытываю большие страдания, что имею тело...» [Дао дэ цзин. §13]. Но тело «неизменный хозяин жизни» (身固生之主), его «нельзя не сохранять в целостности» (不得保全之). Средством для его поддержания служат окружающие вещи, они – «непременный хозяин питания» (物亦養之主). Человек не может обойтись без вещей, но как и телом он ими не владеет. Владеть телом и вещами, это значит, по Ян Чжу, «насильственно присваивать тело Поднебесной, насильственно присваивать вещи Поднебесной» (有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物). Кредо совершенномуудрого человека – не делать ни того, ни другого. Собственное тело и окружающие вещи надо считать относящимися к общему телу и общим вещам Поднебесной.

Это и есть человек в своём предельном качестве, то есть собственно человек, «совершенный человек» (至人 zhì rén/чжи жэнь), как называет его Ян Чжу (公天下之身，公天下之物，其唯至人矣). Вводя меру совершенства и обобщая сказанное, Ян Чжу вводит сюда итоговую категорию «совершенного совершенства» (至至 zhì zhì/чжи чжи) совершенномудрого человека и совершенного человека: «Это и есть совершенное совершенство!» (此之謂至至者也) [С. 85].

Приведём весь текстовой фрагмент, который требует тщательной самостоятельной проработки для выведения сущностных характеристик и определения мировоззренческого места учения Ян Чжу:

楊朱曰：「人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者人也。人者，爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以為養，性任智而不恃力。故智之所貴，存我為貴；力之所賤，侵物為賤。然身非我有也，既生，不得不全之；物非我有也，既有，不得不去之。身固生之主，物亦養之主。雖全生身，不可有其身；雖不去物，不可有其物。有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物。不橫私天下之身，不橫私天下物者其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也。」 [С. 85].

Ян Чжу ничего не говорит о соотношении духовной природы человека и разума. Но, вероятно, и разум человека входит в общий разум Поднебесной, а человек только пользуется им. Такое включение духовной природы человека в тело и разум Поднебесной, во-первых, не изолирует человека в космическом объеме *дао*, но и не растворяет его в нём; не лишает его индивидуальности, но и не нивелирует в сплошной человеческой массе. Во-вторых, человеку доступна любая точка Поднебесной, она и чувственно ощутима, и рационально познаваема, человек мыслит и чувствует всем космосом. В-третьих,

духовная природа человека, ее архетип «пяти постоянств», замыкает на себя разумный и телесный потоки Поднебесной, вследствие чего человек в потенции приобретает управленческую способность: оттого, как он заведёт пружину духовного архетипа, так и будут вести себя его тело и разум и тело и разум всей Поднебесной. Однако это не анархическая свобода духовного всевластия, она гармонизируется соблюдением меры «совершенного совершенства».

Учитывая сказанное, ещё раз подчеркнём, что здесь у Ян Чжу осуществлён принцип структурно-функционального изоморфизма человека и космоса. А это служит основным критерием мировоззренческой оценки учения Ян Чжу (к чему мы ещё специально обратимся).

Ян Чжу назвал тело «неизменным хозяином жизни», определив тем самым жизнь как чисто физический процесс, имеющий начало и конец. Вещи равны в том, что всем им свойственно рождение и умирание. Потусторонней физической жизни нет. Умирая, вещи превращаются в прах (вероятно, и рождаются они из праха). При рождении вещи различны, при умирании тождественны. Тайна акта рождения и смерти человеку недоступна, поэтому всё внимание Ян Чжу сосредоточено на промежутке между этими двумя полюсами. «Проявляй интерес к настоящей жизни, к чему грезить о празднике после смерти!» — таков императив Ян Чжу [С. 78].

Что такое жизнь — он объяснил. А вот как нужно жить, торопиться или медлить, чем наполнять жизнь, если продолжительность её у каждого человека неодинакова? Ответ на эти вопросы Ян Чжу дал в концептуальном оформлении на примере древности:

Люди глубокой древности знали, что с рождением однажды приходят и со смертью однажды уходят, поэтому действовали в согласии с сердцем и не противились тому, что любо естественности (*цзыжань*). Не избегали того, что радует тело, поэтому и не соблазнялись тем, что сулит

слава. Плыли по жизни сообразно своей природе, не вредили тому, что любо вещам, не гнались за посмертной славой, поэтому были недосыгаемы для наказаний. Будут ли прославлены сейчас или потом, много ли проживут или мало, о том они и не думали [С. 78].

Таков образец жизни, для приближения к которому Ян Чжу через уста своих героев притч выдвинул два принципа: «вскармливание жизни» (养生 yǎng shēng/ян шэн) и «проводы мёртвых» (送死 sòng sǐ/сун сы).

«Вскармливание жизни» в краткой формуле означает следующее:

«Будь открытым и всё. Не замыкайся, не загораживайся».

В развернутом виде «вскармливание жизни» означает свободную работу органов чувств и сознания:

Позволь ушам слышать, что хочется.

Позволь глазам видеть, что хочется.

Позволь носу обонять, что хочется.

Позволь устам говорить, что хочется.

Позволь телу довольствоваться, чем хочется.

Позволь мыслям витать, как хочется [С. 79].

В данном принципе нет никакой анархии, как это может показаться на первый взгляд, ибо ушам хочется слушать музыку и пение, глазам – смотреть на красоту и краски, носу – обонять ароматы перца и орхидеи, устам – говорить об истинном и ложном, телу – довольствоваться красотой и здоровьем, мыслям – свободно парить. Всё, что этому препятствует, Ян Чжу называет «жестокими деспотами» (虐 niè/нюэ). Тот, кто устранил этих деспотов, неважно, проживёт ли он без них день, месяц, год, десять лет – он осуществит «вскармливание жизни». А тот, кто не устранил их, пусть он даже проживёт долгую жизнь, не достигнет «вскармливания жизни».

Принцип «проводов мёртвых» означает, что после смерти уже всё равно сожгут ли тело, утопят, зароят, оставят под открытым небом, завалят хворостом, бросят в канаву, облачат ли в расшитые одежды и поместят в саркофаг.

В совокупности эти два принципа Ян Чжу называет «*дао* жизни и смерти (生死知道 *shēng sǐ zhī dào*/шэн сы чжи дао)». Он подкрепляет его авторитетом *дао* древней пословицы: «При жизни друг друга жалеть, по смерти друг друга покидать (生相憐死相捐 *shēng xiāng lián sǐ xiāng juān*/шэн сянь лян сы сянь цзюань)».

Дао первой части пословицы — «при жизни друг друга жалеть» — говорит не только о проявлении сочувствия, но и о том, чтобы не на словах, а на деле дать отдых уставшему, накормить голодного, обогреть замёрзшего, поддержать отчаявшегося. *Дао* второй части пословицы — «по смерти друг друга покидать» — говорит не только о скорби по ушедшему, но и о том, чтобы не украшать погребение (конфуцианскими) излишествами облачения тела в узорную парчу, не класть в рот жемчуг и нефрит, не приносить жертв и не расставлять дорогих ритуальных сосудов.

Анализируя принципы «вскармливания жизни» и «проводов мертвых», а также положения древней пословицы, некоторые исследователи часто осуждают Ян Чжу за лукавство, а последователи недоумевают: ведь если Ян Чжу призывал следовать положению «при жизни друг друга жалеть» и оказывать бескорыстную помощь, то почему он отказывался пожертвовать даже одним волоском ради спасения Поднебесной?

Ян Чжу сказал: «Бочэн Цзыгао не воспользовался даже одним волоском, чтобы принести пользу вещам. (Он) отказался от престола и пахал землю в глуши. Великий Юй не воспользовался даже (предоставленным ему) всем телом (Поднебесной), чтобы принести пользу себе. (Он боролся с потопом и его) плоть наполовину иссохла. Древний человек так и поступал: когда требовалось пожертвовать одним

волоском для пользы Поднебесной — не отдавал, а когда вся Поднебесная даровала ему всю себя — не брал. Если бы никто из людей не жертвовал волоском, если бы никто из людей не приносил пользу Поднебесной, то Поднебесная бы упорядочилась».

Цинь-цзы спросил у Ян Чжу: «Случись Вам, Учитель, пожертвовать одним волоском, чтобы помочь миру, пошли бы на это?» Ян Чжу сказал: «Но ведь миру одним волоском не сможешь». Цинь-цзы вновь спросил: «А если бы можно было помочь, сделали бы так?» Ян Чжу ничего не ответил [С. 83].

Однако Ян Чжу не лукавил и не противоречил себе. Он строго выдерживал свою мировоззренческую позицию и, видимо, поэтому ничего не ответил не понявшему его ученику.

Во-первых, Ян Чжу не мог пожертвовать ни одним волоском, поскольку тело его принадлежит не ему, а Поднебесной. Такая жертва означала бы взять у тела Поднебесной какую-то пусть даже мизерную часть, присвоить себе и вновь отдать её Поднебесной в качестве спасительной жертвы. Для Ян Чжу это выглядело бы нелепо и шло вразрез с его положением о единстве вещей и человеческого тела с телом Поднебесной.

Во-вторых, *дао*, согласно общефилософскому учению древних китайцев, содержится и в кончике осенней паутинки и в громаде всего космоса (Чжуан-цзы) не по частям и пропорциональным долям, а полностью. Жертвование волоска означало бы взять *дао* у *дао* и вернуть его *дао* ради спасения *дао*, что тоже нелепо.

В-третьих, подлинный человек живёт в гармонии с естественностью (*цзыжань*). Так кого спасать, нелюдей? Ян Чжу правильно говорит, что волоском здесь не сможешь. Нужно не жертвовать, а открывать страждущим пути вхождения в гармонию естественного *дао*. Словом, винить Ян Чжу в этом случае не за что.

Везде, где Ян Чжу повествует о жизненном процессе, он вводит меру. Конечно, он не говорит о мере как специальной

категории. Но выводы о мерности сами собой вытекают из его рассуждений. Внутренне человек согласуется со своим духовным ядром — сердцем, мерой пульсации для которого выступает духовный архетип (五常 wǔ cháng/у чан) («люди глубокой древности... действовали в согласии с сердцем»). Вовне физической мерой является сама естественность (自然 zì rán/цзыжань), и человек поступает так, как ей любо («люди глубокой древности... не противились тому, что любо естественности»). Мерой сознания служит разум (智 zhì/чжи), который даёт критерий осознания своего «я» («природа [человека] опирается на разум»). Мера проявляется у Ян Чжу и в частном случае. Например: «Можно радоваться жизни, можно не утруждать тело. Ибо, кто способен радоваться жизни, не беднеет, кто способен дать отдохновение телу, не богатеет» [С. 79].

Всеобщность и необходимость меры как принцип мировоззрения и философского суждения заложен в самой диалектической диаде рождения и смерти. Между ними нет ни хронологической, ни пространственной протяженности: всё равно, где человек живёт, и всё равно, сколько он проживёт — один день или сто лет, главное, чтобы он осуществил хотя бы на миг «вскармливание жизни». Поэтому процесс жизни между рождением и смертью есть, собственно, не процесс, а акт, в котором проживается конечность и бесконечность. В этом акте рождение и смерть тождественны. Родившись, человек уже умер, а, умерев, уже родился. Поэтому не только рождение следует впереди и раньше, но и наоборот, смерть раньше и впереди рождения. Лао-цзы, наверное, сказал бы, чтобы родиться, необходимо прежде умереть, а чтобы умереть, необходимо прежде родиться (по аналогии: «Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде взрастить его. Чтобы нечто отнять, необходимо прежде дать его. Это и называется сокровенно-глубокой просветлённостью» [Дао дэ цзин. §36].

§6. ДРЕВНОСТЬ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В качестве непререкаемого ценностного критерия и аргумента Ян Чжу использует понятие древности (古 gǔ/гу) в сочетаниях «люди (человек) глубокой древности» (古人 gǔ rén) и «древнее дао» (古道 gǔ dào/гу дао) (=дао древних людей). Но ведь люди древности, а вместе с ними и их дао, давно умерли. Они – прах. Могут ли они служить примером организации жизни по естеству? Если же допустить, что древность реальна, хотя находится за пределами жизни-смерти, и соединена с современностью памятной линией истории династий, этносов, войн, переселений народов и т.д., то, значит, в человеческой духовности она жива. В таком случае получаются две области жизни-смерти: область вечно живых-мёртвых предков в прошлом и область преходящих живых-мёртвых в настоящем. Такое допущение могло бы в корне изменить учение Ян Чжу и он впал бы в неразрешимое противоречие.

Однако Ян Чжу легко обходит это препятствие и даже не испытывает затруднений. По всей видимости, говоря о древности, он исходит из общего устройства космоса, представляющего собой статико-динамическую кубо-сферу. Древность находится в центре между рождением и смертью и соединяет их в различие и тождество. Древность тоже акт жизни-смерти, она осуществлена и постоянно осуществляется, она мгновенна и вечна, молода и стара. Древность лишь центрирует отношение рождения и смерти, задавая этому отношению космологический объём. Из древности всё выходит, в неё же всё и возвращается. Пульсация древности задаёт смысловую специфику суждения о ней. Заключить о чём-либо фразой, что «таково древнее дао», значит, в центростремительной направленности окунуть предмет в древность (дать предмету умереть), а древность, в свою

очередь, в центробежной направленности освятит этот предмет авторитетом тотема-первопредка и высветит контуры его самости на экране естественности (даст предмету возродиться). Древность — это тотем рождения и смерти, мгновенная и вечно дрящущаяся память человека естества.

С включением *дао* древности в сущностное определение жизни человека, Ян Чжу отграничивает гармоничный мир естественного *дао* от мира не-*дао*. Перед ним открывается возможность критики цивилизации, или, точнее, псевдоцивилизации. Поскольку на тот момент теоретическую силу набирало конфуцианство, то критика Ян Чжу распространялась не только на тогдашнюю действительность, но и на теорию конфуцианской цивилизации, в которой он усматривал псевдочеловеческие ценности. (Следует отметить, что у Ян Чжу, судя, конечно, по сохранившимся текстам, нет предметной категориальной фиксации цивилизации и культуры, то есть он не использует понятий 文明 {wén míng/вэнь мин; просветление узора, просветление культуры, позднее — цивилизация} и 文 {wén/вэнь; узор, культура}).

Прежде всего, в цивилизации перевернуто отношение 實 shí/ши (и) 偽 wěi/вэй. В нравственном плане — это правдивость и фальшь, в гносеологическом — истина и ложь, в онтологическом — данное природой и приобретённое. В цивилизации ценностный приоритет имеет всё отрицательное — фальшь, ложь, приобретённое. «В жизни люди не находят покоя по четырем причинам — говорит Ян Чжу. Первая — долголетие, вторая — слава, третья — должность, четвёртая — ценности. Из-за этого они боятся демонов, боятся других людей, боятся власти, боятся наказаний. Таких людей я называю „боязливými людьми“ (遁人 dùn rén/дунь жэнь)» [С. 85—86]. Боязливые люди склонны к подозрительности и опасениям, бегут от мира, прячутся, скрываются. Их судьба, то есть вопросы жизни и смерти, решаются извне. Противоположных им людей, которые не идут против судьбы и не жаждут долголетия, не кичатся благородством

и не ищут славы, не стремятся к власти и не рвутся к высоким должностям, не алчут богатства и не страдают ценностей — он называет «согласными людьми» (順民 shùn mín/шунь минь). Согласно люди действуют согласно своей природе. Их судьба решается изнутри, они сами хозяева своей жизни и смерти.

Ян Чжу порознь и подробно критикует эти четыре причины человеческого беспокойства. Например, о бессмертии и долголетию он говорит: «Согласно закону естества (理 lǐ/ли) нет бессмертия... согласно закону естества нет долгой жизни» [С. 82]. Слава не более, чем фальшь, ложь и неискренность, это гость подлинности. А у человека, домогающегося должностей и богатства, характер ненасытный. Мера естества — вот что помогает людям приобрести человеческий облик и суть настоящего человека.

Объектом критики избирается и память цивилизации. Согласно Ян Чжу линейная бытовая и историческая память цивилизации мертва. Она внеположна живой памяти вечной древности. Память древности осуществлена и осуществляется, поэтому она не запоминает, не записывает и не архивирует события. Духовная архетипическая память естественности в слиянии с разумной и телесной сущностью постоянно воспроизводит одну подлинную человеческую память, равновеликую в любом малом или большом поступке, длящемся миг или столетие. Память же цивилизации коротка: «Дела давно минувших дней пришли в забвение. Кто помнит их? Деяния Трёх Владык — то ли были, то ли нет. Деяния Пяти Первопредков — то ли явь, то ли сон. Деяния Трёх Царей — будто сокрыты, будто видны — из сотен тысяч не знаем и одного» [С. 85]. Все эти творцы истории уже давно умерли, и их посмертная слава не возродит их из праха. Память о мёртвых умирает вместе с мёртвыми.

Переосмысливаются и сами мифологические и реальные персонажи истории цивилизации — совершенномудрые наставники Поднебесной Шунь, Юй, Чжоу-гун и Кун-цзы,

которым приписывалось всё прекрасное, и Чжоу и Цзе, которые олицетворяли жестокость и зло. Трудолюбие и высокая моль принесли совершенномудрым наставникам добрую посмертную славу, но, по оценке Ян Чжу, Шунь умер бедным и несчастным, Юй умер опечаленным и тоскующим, Чжоу-гун — боязливым и пугливым, Кун-цзы — суетным и бестолковым. Их нравственные и политические оппоненты злодеи Чжоу и Цзе всю жизнь провели в буйстве и радости и умерли как гуляки и бездельники. Они оставили после себя дурную славу. Несмотря на разницу деяний и прижизненную известность «добрых» и «злых», те и другие умерли, заключает Ян Чжу, и им всё равно, какая о них сложится посмертная слава. Теперь они ничем не отличаются от старого пня или кома земли.

Исходя из этого, Ян Чжу вывел ещё один критерий, относящийся к критике цивилизационных ценностей, которые закрепляются официозом и мнением толпы. Быть мудрым или глупым, знатным или низким при жизни, то есть быть различными, и быть смердящими и разлагающимися, гниющими и исчезающими по смерти, то есть быть одинаковыми — зависит не от способностей, заложенных в человеке. «Ибо жизнь — говорит Ян Чжу — это не то, что живёт, смерть это не то, что умерло, мудрость это не то, что стало мудрым, глупость это не то, что стало глупым, знатность это не то, что стало знатным, хутородность это не то, что стало хутородным» [С. 78].

Всё это природные и социальные маркёры, сущность же человека, его естественная самость, залегает глубже. Рождаясь, человек попадает в среду этих маркёров, и тут самое главное для него соблюсти середину, выйти в существование в гармоничном духовном равновесии и пройти сквозь галерею этих диад, не соблазняясь высокими и не пугаясь низких. Нужно проплыть по жизни сообразно своей природе, как говорит Ян Чжу, не навредить вещам и не погнаться за иллюзорной славой.

§7. УПРАВЛЕНИЕ ПОДНЕБЕСНОЙ

Поскольку, согласно учению Ян Чжу, нет потустороннего мира, управление Поднебесной всегда осуществляется здесь и сейчас, то есть в настоящем. В Поднебесной на каждый данный момент есть только правитель и подданные, люди, вещи и древнее *дао*. По нему Ян Чжу вымерял критерий идеального правления: «Покой государя и подданных, обоюдная польза себе и вещам — таково древнее *дао*» [С. 87].

Высшее искусство управления фиксировалось в политической теории и практике древних китайцев посредством максимы об «умении так управлять Поднебесной (или страной), как будто держишь (вращаешь) её на ладони». Судя по словам Ян Чжу, в этом он сравнился с выдающимися предшественниками, обошёл самого Кун-цзы, но дал этой максиме новую трактовку.

Как повествует «Чжун юн», Кун-цзы «следовал заветам Яо и Шуня, уважал законы Вэнь-вана и У-вана, вверху брал в пример небесный круг времён, внизу перенимал (естество) рек и почв» [Чжун юн. §30].

У-ван и его брат Чжоу-гун «настолько понимали суть ритуала жертвоприношения Небу и Земле и Большого жертвоприношения в Храме Предков, что управляли страной так, будто держали её на ладони» [Чжун юн. §19].

Кун-цзы не удалось овладеть этим тайным способом: «Некто спросил о сути жертвоприношения в Храме Предков. Учитель ответил: „Не знаю. А случись знать его смысл, управлял бы Поднебесной, как будто она вся у меня вот здесь“, — и указал на свою ладонь» [Лунь юй. III, 11].

Ян Чжу, повторяя эту максиму, в беседе с правителем царства Лян заявил: «Управляю Поднебесной, как будто вращаю её на ладони». Это удивило царя и вызвало сомнение

в наличии таких способностей у Ян Чжу. Ведь он, как заметил царь, не справлялся даже с женой и наложницей, не мог обиходить свой небольшой сад, поэтому куда уж Ян Чжу до такой лёгкости управления целой Поднебесной. Однако Ян Чжу в притче о пастушке, Яо и Шуне свёл все свои аргументы к соотношению малого и великого: «Кто правит великим, не правит малым, кто вершит великие дела, не занимается мелкими» [С. 84–85].

Таким образом, государственный покой (покой правителя и подданных) и природно-человеческое благополучие (взаимная польза людей и вещей) достигается не активным управлением извне (помощью), не самопожертвованием (которое согласно учению Ян Чжу о человеке должно бы было выглядеть как медленное самоубийство), а самоуправлением. Оно сродни естественному мерному течению жизненного процесса, в котором никто никого не обгоняет и не отстаёт. Всякая попытка ускорить или замедлить прохождение пути от рождения до умирания чревата нарушением гармонии *дао*.



§8. ЯН ЧЖУ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

В сохранившихся материалах о Ян Чжу, он, в отличие от Лао-цзы и Кун-цзы, во-первых, нигде не задаётся вопросом «что такое философия?», нигде не определяет философию и не называет себя философом. Во-вторых, он не рассматривает предшествующий период истории философии, не делает классификацию философских школ и направлений, не анализирует их учений и не ведёт с ними открытого диалога. По этим параметрам Ян Чжу не является историком философии (просто нет никаких данных).

И всё же, в его воззрениях содержится историко-философский аспект:

1) формулировка собственных положений, отличных от даоских философских положений Лао-цзы;

2) облечённая в философско-художественную форму критика Кун-цзы и конфуцианства.

Расхождение с Лао-цзы наблюдается в учении о человеке и вещах. Основная цель Лао-цзы — спасти вещи и человека, вывести их из состояния хаоса. На пути к этому человек у Лао-цзы не соперничает и не несоперничает, не деет и не недеет, не движется и не недвижётся, не знает и не не знает и т.д., то есть человек находится в равновесии своих телесных, духовных и мыслительных качеств. Постоянное дэ (常德 cháng dé/чан дэ) составляет с ними генетические триады и осуществляет палингенезис — возвращает человека (вместе с ним и вещи) по ту сторону бытия — в триединство зародышевого состояния жизни (嬰兒 yīng ér/ин эр), беспредельного разума (無極 wú jí/у цзи) и духовной простоты (樸 pǔ/пу). Здесь духовная составляющая рассеивается

и образует культурно-цивилизационный «сосуд» (樸散則為器 pǔ sǎn zé wéi qì/пу сань цзэ вэй ци), в котором управленческие функции берёт на себя совершенномудрый человек [Дао дэ цзин. §28].

Для достижения физического, психического и интеллектуального равновесия человек у Лао-цзы приводит разум к состоянию мышления-немышления, душу — к состоянию покоя и чистоты, а в теле закрывает все чувства:

Закроешь своих чувств отверстия, запрёшь к ним доступ
извне —
до конца жизни не будешь испытывать страданий.
Откроешь своих чувств отверстия, направишь их на
пользу дела, —
вовек не отыщешь спасения [Дао дэ цзин. §52].

Человек обращён внутрь себя, всматривается в свою световую эмбриональную сущность (Мать — сын) и там обнаруживает онтологическую устойчивость — постоянство:

Видение малого называю просветлённостью,
Сохранение мягкости называю могуществом.
Пользуйся этим светом, возвращайся к этой просветленности,
и тогда не обречёшь себя на погибель.
Это и есть овладение постоянством [Дао дэ цзин. §52].

Именно в этом и расходится Ян Чжу с Лао-цзы. У Ян Чжу природа человека опирается на духовный архетип (五常 wǔ cháng/y чан). Человек мыслит, разум его даёт возможность осознанию человеком своего «я», а чувства открыты внешнему миру и не скованы жестокими деспотами запрета. Человек у Лао-цзы — это человек космоса, человек рождается из вселенско-космической пустоты («Пустота и энергия-ци образуют человека» [высказывание скорректировано по «Ле-цзы»]).

Человек у Лао-цзы печален, отяжелён телесным существованием («Я потому испытываю большие страдания, что имею тело» [Дао дэ цзин. §13]). У Ян Чжу человек рад своему существованию, у него «тело неизменный хозяин жизни» [«Ян Чжу». С. 85]. Человек у Лао-цзы и человек у Ян Чжу смотрят в разные стороны: у Лао-цзы — в сторону небытия прошлого, содержащегося в вечной древности, у Ян Чжу — в сторону бытия настоящего, тоже содержащегося в вечной древности. Историческую и хронологическую составляющую будущего взяло на себя конфуцианство, которое Ян Чжу критикует.

Критику конфуцианства Ян Чжу начинает прямо с первого и единственного философа школы учёных — с Кун-цзы. В «Чжун юне», канонизированном конфуцианском письменном памятнике, Конфуций характеризуется следующим образом:

Чжунни (Кун-цзы) следовал заветам Яо и Шуня, уважал законы Вэнь-вана и У-вана, вверху брал в пример небесный круг времён, внизу перенимал [естество] рек и почв.

[Он] подобен Небу и Земле, для которых нет ничего, чего бы они не поддерживали и несли, нет ничего, чего бы они не обнимали и покрывали. [Он] подобен временам года, которые проходят своей чередой, подобен Солнцу и Луне, которые попеременно светят.

Мириады вещей вместе пестуются и не вредят друг другу, *дао* (Неба и Земли) рядом шествуют и не мешают друг другу, малое *дэ* вширь растекается, большое *дэ* ввысь устремляется. Это то, чем создаётся величие Земли и Неба [Чжун юн. §30].

Кун-цзы здесь архетипизирован: он вписан в перекрестие природных и социальных *дао* и *дэ*, он — пульсирующий центр космоса и вместе с *дао* и *дэ* расширяется по всему объёму Поднебесной. Это высшая характеристика, достойная только совершенному мудрого человека.

Ян Чжу полностью развенчивает Кун-цзы. С точки зрения Ян Чжу Кун-цзы не более, чем обычный смертный человек, достойный лишь сожаления:

Кун-цзы постигал *дао* первопредков и царей, он откликался на приглашения современных ему государей. [И чем это заканчивалось!] На него повалили дерево в царстве Сун, он скрывался от преследования в царстве Вэй, терпел лишения в царствах Шан и Чжоу, его осаждали на границе между царствами Чэнь и Цай, его унижали в доме Ци и выставляли на позор у Ян Ху. Он скорбел до самой смерти. Это был самый суетливый и запуганный человек во всём поднебесном мире [С. 84].

Значительное место Ян Чжу отвел критике конфуцианских ценностей, которые не идут в сравнение даже с тем, если чувства человеческие довести до страсти. Это Ян Чжу продемонстрировал в двух притчах.

В первой притче в качестве литературного персонажа Ян Чжу избрал личность широко известного политического теоретика и практика Цзычаня (VI в. до н. э.), который традиционно считается одним из основоположников легизма. У Ян Чжу он фигурирует как носитель идей школы «учёных», то есть играет роль конфуцианца. Итак, жили три брата. Средний брат, конфуцианец Цзычань (Гунсунь Цяо), был первым советником в царстве Чжэн. После его трёхлетнего правления (как это и предписывается конфуцианской доктриной) в царстве наступил порядок. Старший брат, по имени Гунсунь Чао, пил вино, приказывая готовить его в невероятных объёмах — в тысячах котлов. Младший брат, по имени Гунсунь Му, любил женщин и не пропускал мимо ни одной красавицы.

Все трое придавались своим занятиям непрерывно, так что не замечали день или ночь на дворе, случились ли пожар или наводнение, мир в стране или война. Каждый из этой троицы, можно сказать, олицетворял одно

из человеческих качеств: старший — разумное («истина в вине!»), младший — чувственное («наслаждайся!»), средний — духовно-душевное («сердечный покой»).

Средний брат Цзычань чрезвычайно расстраивался из-за беспорядка в семье, что противоречило конфуцианскому образцу совершенствования себя, семьи и государства. По совету Дэн Си, известного теоретика законодательства, Цзычань отправился к старшему и младшему братьям «разъяснить важность соответствия природы и судьбы и дать наставления в почитании ритуала и долга», ибо человек существо разумное, а разумом его управляют ритуал и долг и тот, кто безупречен в отправлении ритуала и долга, добивается славы и чинов. Братья назвали его «жалким» и «ничтожным», отказавшись напрягать чувства и природу ради тленной славы. При этом они противопоставили своё поведение и деятельность Цзычаня как два различных способа управления миром — «управление внешним» (Цзычань) и «управление внутренним» (братья Чао и Му): «Тот, кто умеет искусно управлять внешним, вряд ли приведёт вещи к порядку, но тело своё приведёт к истощению. Тот, кто умеет искусно управлять внутренним, вряд ли вызовет среди вещей хаос, но природе своей даст волю. Твой способ управления внешним может быть действительным лишь в одном царстве, ему нет отклика в сердцах людей. А вот если бы наш способ управления внутренним можно было распространить в Поднебесной, то *дао* государя и подданных пришёл бы конец» [С. 81].

Цзычань в растерянности вернулся к Дэн Си и рассказал ему обо всём. Выслушав, Дэн Си заметил, что Цзычань жил, как оказалось, с настоящими людьми (братьями), а наведённый им в государстве порядок есть дело случая и вовсе не заслуга Цзычаня.

Цзычань проиграл и братьям, так как не нашёл, что им ответить, и законодателю Дэн Си, так как последний развенчал заслуги Цзычаня. Кажется, что Ян Чжу на стороне

братьев, ведь они «настоящие люди» да ещё и дают отпор конфуцианцу Цзычаню. Однако, по сути, здесь никто не выигрывает. Конфуцианское «*дао* государя и подданных» истощилось бы, если бы способ «внутреннего управления», которого держатся братья, распространился на Поднебесную. А если бы распространился способ Цзычаня, то истощился бы способ «внутреннего управления».

Несмотря на то, что Ян Чжу, казалось бы, поощряет братьев, он проводит другую идею. Центральным судьей здесь выступают *вещи*. Им от методов Цзычаня и его двух братьев ни холодно, ни жарко: они от этого ни приводятся в порядок, ни ввергаются в хаос, они остаются сами по себе. Вещам нет никакого дела до способов воздействия на них. Они есть то поле, о которое разбиваются и буйство человеческих чувств, и человеческая виртуальная искусственность. Ян Чжу тут, конечно, критикует конфуцианство, но конфуцианство в форме его предельной *человеческой цивилизованности*, в «чистоте» его «ритуала» и «долга».

Мотив критического сопоставления конфуцианства и даосизма звучит и в притче о потомке Цзыгуна по имени Дуаньму Шу. Последний получил огромное наследство. До шестидесяти лет он проматывал его и когда физически ослабел, раздал оставшееся и вскоре в нищете скончался от болезней. Люди его царства собрали и вернули имущество его детям и внукам. Резюме жизни и поступкам Дуаньму Шу таково: «Услышав об этом Цинь Гули сказал: „Дуаньму Шу сумасшедший человек, он опозорил своих предков“».

Услышав об этом Дуаньгань Шэн сказал: „Дуаньму Шу мудрый человек, он добродетелью превзошёл своих предков. Его поведение и его действия хотя и возмущали общественное мнение, он тем самым обрёл закон искренности. Благородные мужи царства Вэй в большинстве своём руководствуются учением о ритуале, поэтому они и не смогли постичь сердце этого человека“» [С. 82].

Конфуцианец Цинь Гули считает Дуаньму Шу «сумасшедшим», даосист Дуаньгань Шэн считает его «мудрым человеком». Приводя эти оценки, Ян Чжу как будто даже дразнит конфуцианцев. Он насыщает распространенные в конфуцианстве категории иными смыслами. Мало того, что он устами Цинь Гули называет Дуаньму Шу «умным человеком» (達人 dà rén/да жэнь), этот Дуаньму Шу, оказывается, ещё и тот, кто обрёл «закон искренности» (誠理 chéng lǐ/чэн ли) и имеет непостижимое для конфуцианцев сердце (心 xīn/синь). И это притом, что он промотал всё богатое наследство. Чего же тогда стоят конфуцианские ценности?

Чтобы лучше понять, на что посягает в данном случае Ян Чжу, обратимся к трактату «Чжун юн», разъясняющему конфуцианское содержание категории «искренность».

Искренность характеризуется как онтологическая категория. В своей совершенной неподвижности она есть идея, содержащая все от начала до конца смыслы созидания, изменения и упорядочивания вещей:

Совершенная искренность не истощается.

Если не истощается, то [она] вечная.

Если вечная, то протяжённая.

Если протяжённая, то длительно-долгая.

Если длительно-долгая, то широко-щедрая.

Если широко-щедрая, то высоко-светлая.

Широко-щедрая — то, на чём несёт вещи.

Высоко-светлая — то, чем покрывает вещи.

Длительно-вечная — то, чем созидает вещи.

Будучи широко-щедрой — чета Земле.

Будучи высоко-светлой — чета Небу.

Будучи длительно-вечной — не имеет границ.

Будучи таковой [она] не проявляется, но упорядочивает,

не движется, но вызывает изменения,

не деяет, но созидает [Чжун юн. §26].

В самосозидании человека (自成 *zì chéng*/цзы чэн) искренность предстаёт в качестве человеколюбия (仁 *rén*/жэнь), в созидании вещей (成物 *chéng wù*/чэн у) — в качестве знания/мудрости (知 *zhī*/чжи). Созидается (совершенствуется) в человеке и в вещах их природа (性 *xìng*/син), несущая сущность нравственной добродетели (德 *dé*/дэ), а сочетание в созидании внутреннего и внешнего означает *дао* (道 *dào*/дао). Наравне с неистоимостью искренности самосозидание человека и вещей протекает непрерывно. Человек совершенной искренности приобретает способность исчерпания природы людей и вещей. Он становится величиной, которая содействует преобразующим и питающим силам природного мира и составляет с Небом и Землей трицу [Чжун юн. §25, 22].

Это содержание искренности Ян Чжу и меняет на содержание поведения и действий Дуаньму Шу. Следовало ожидать, что конфуцианская школа остро отреагирует на такие метаморфозы и обвинение Ян Чжу конфуцианского ритуала, не могущего по слабости достичь глубин сердца такого человека, как Дуаньму Шу. К тому же, Ян Чжу обесценивает и другие ключевые категории конфуцианства. Например, преданность (忠 *zhōng*/чжун) и долг (義 *yì*/и) с его подачи не могут уберечь государя от опасностей и принести пользу вещам, а лишь наносят вред тем, кто держится императива этих категорий. Тем самым преданность и долг обесславливаются перед лицом «древнего *дао*», согласно которому правитель и подданный находятся в покое, а вещи и человек в отношении обоюдной пользы.

§9. ФИЛОСОФСКО- МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ КВАЛИФИКАЦИЯ УЧЕНИЯ ЯН ЧЖУ

Ян Чжу ни разу не использовал понятия (學 хуэ/сюэ) – Учение, мудрость (в отношении к философии), ни разу не назвал себя философом и ни разу не упомянул слова философия ни в даоском, ни в конфуцианском смысле. Но это не значит, что он не сознавал специфики своей мыслительной культуры. Цель, круг общения, образ жизни, концептуальная теоретическая и практическая разработка *дао* человека – всё говорит о том, что он философ.

Ян Чжу критически определился относительно конфуцианства и даосизма. В свою очередь, конфуцианство и даосизм (имеются в виду синхронные «Ле-цзы» трактаты «Мэн-цзы» и «Чжуан-цзы») определились относительно учения Ян Чжу. По их классификации учение Ян Чжу конституировалось в отдельную школу – «школу Яна».

Учение Ян Чжу как будто стоит между даосизмом и конфуцианством или рядом с ними. Но одной такой констатации недостаточно для историко-философской квалификации Ян Чжу. В решении этой задачи помогает сам философ, его монологи из седьмой главы «Ле-цзы» (прочитанные современной синологией поверхностно или с искусственно заданными установками).

1. «Человек того же рода, что Небо и Земля» – говорит Ян Чжу [С. 85]. Это общая онтологическая парадигма для всей древнекитайской философии, выраженная в философских текстах в нескольких повторяющихся или синонимичных формулировках. В этой парадигме фиксируется

идея структурно-функционального изоморфизма человека и космоса (предельно выражена в приведённой выше цитате из «Чжун юна» об антропокосмическом изоморфизме Кун-цзы и Неба-Земли [Чжун юн. §30]). Антропокосмический изоморфизм продуцирует идею природно-космического натурализма (органицизма) и реализма. Так что в исходных основаниях своего теоретизирования Ян Чжу натуралист и реалист. Здесь пока нет принципиального различия философских учений, но уже закладывается основание реабилитации Ян Чжу – освобождения его от надуманных историко-философских квалификаций.

2. Ян Чжу углубляет исходную установку в учении о человеке. Он даёт определение природы (性 xìng/син) человека: «Человек... несёт в себе природу пяти постоянств (五常 wǔ cháng/у чан)». То есть природа/натура человека основывается на духовном архетипе «пяти постоянств» (одном из трёх встречавшихся нам вариантах): 五常 wǔ cháng/у чан: 德 dé/дэ, 仁 rén/жэнь, 義 yì/и, 禮 lǐ/ли, 信 xìn/синь.

Здесь наблюдаются расхождения с конфуцианством. Конфуцианский «Чжун юн» отождествляет человеческую природу с небесной судьбой: «Небесная судьба (天命 tiān mìng/тянь мин) называется природой (человека)» [Чжун юн. §1]. Однако сущность человека «Чжун юн» всё же как и Ян Чжу связывает с духовным архетипом, правда, представленным одним качеством человеколюбия (仁 rén/жэнь): «Человеколюбие это и есть человеческое (человек)» [Чжун юн. §20].

Конфуцианский «Ли цзи» даёт развёрнутое определение человека, включая мыслительное, духовное и физическое качества (последнее определяется через архетип пяти стихий {у син – 五行 wǔ xíng/у син: 木 mù, 火 huǒ, 土 tǔ, 金 jīn, 水 shuǐ}): «Человек – это дэ Неба и Земли, сопряжение инь и ян, слияние души и духа, совершеннейшая энергия (氣 qì/ци) пяти стихий... Человек – сердцевина (心 xīn/синь – сердце) Неба и Земли, начало и конец пяти стихий» [Ли цзи. Т. 2. С. 1423–1424].

Подчеркнём:

– в этом определении отображено сопряжение светомыслительных (*инь-ян*) и духовных (душа-дух) противоположностей на человеке, что влечёт образование генетических триад и открывает возможность и перспективу философского суждения;

– выражена циклическая динамика (начало и конец) и энергичная мощь (*ци*) архетипа пяти стихий (*у син*), охватывающего физическое строение человека;

– вероятно, *дэ* является здесь обобщением всего антропологического комплекса.

В сопоставлении учений Ян Чжу и Кун-цзы наблюдается различие в трактовке природы человека. Номинальные совпадения есть, в частности, в определениях человека фигурирует духовный архетип (*у чан*). Однако в дальнейшем изучении конфуцианства обнаруживаются различия в понятийном наполнении элементов духовных архетипов.

Лао-цзы же вообще ничего не говорит о природе человека, а судьба отторгнута от генетических первоначал *дао* и *дэ*, порождающих и пестующих вещи, и вытеснена естественностью (*цзыжань*):

Дао почитаемо, *дэ* ценимо, нет над ними судьбы, они в постоянной естественности [Дао дэ цзин. §51].

Судьба фигурирует у Лао-цзы как гносеонтологическая категория в порядке тавтологического превращения категорий корня-покоя-судьбы-постоянства, умозрительно снятых с генезисного цикла вещей [Дао дэ цзин. §16].

Таким образом, в определении природы человека Ян Чжу выступает органицистом: природу человека отождествлена у него с духовным архетипом пяти постоянств и встроена в космический организм Неба и Земли. Это предполагает, что эволюция природы человека будет осуществляться по алгоритмам переходов и взаимопревращений элементов

духовного архетипа (алгоритмы в небольшом объёме материала главы «Ян чжу» из «Ле-цзы» не прописаны).

3. Ян Чжу и конфуцианство по разным основаниям выделяют человека в мире вещей. Ян Чжу – по внутреннему рационально-психическому признаку: «Человек... среди всего живого самый душевно-разумный (душевно-проницательный)» (有生之最靈者也) [С. 85]. Конфуцианство отличает человека по особенностям его чувств и одежде: «Среди всего живого он тот, кто чувствует вкус пищи, различает музыкальные звуки и одевается в цветное платье» [Ли цзи. Т. 2. С. 1424]. Вероятно, все эти признаки берутся из атрибутики конфуцианского ритуала – ритуальная пища, музыка и платье.

4. Ян Чжу идёт ещё глубже в рационализации природы человека. Человек по сравнению с животными слаб. У него нет ни когтей, ни клыков, чтобы обезопасить себя; он не так быстр, чтобы убежать от грозящей опасности; у него нет перьев и шерсти, чтобы защититься от холода. Он вынужден использовать вещи, и потому его природа опирается на разум (智 zhì/чжи), а не на физическую силу (力 lì/ли). «Разум тем дорог – говорит Ян Чжу, что сохрутанение меня (человека) считает дорогим. Сила тем дешева, что нападение на вещи считает ничего не стоящим (дешёвым)» [С. 85].

Телом своим человек не владеет (不可有其身), но поскольку живёт, не может не сохранять его в целостности. И вещами он не владеет (不可有其物), но поскольку они есть, не может обойтись без них. Ведь «тело – неизменный хозяин жизни, а вещи – неизменный хозяин питания». Владеть телом и владеть вещами, значит насильственно присваивать тело Поднебесной и насильственно присваивать вещи Поднебесной – таково кредо совершенномудрого человека, он отвергает насильственное присвоение. А считать всеобщими тело и вещи Поднебесной – таково кредо совершенного человека. Вместе то и другое кредо составляют «совершенное совершенство (此之謂至至者也)» [С. 85].

В этом пассаже Ян Чжу высказывает две идеи, которые характеризуют мировоззренческий статус и определяют направление его учения.

Во-первых, человек состоит в онтологической триаде Небо-Человек-Земля как срединное разумно-душевное существо. Его природа воплощена в духовном архетипе пяти постоянств (а не в Небесной судьбе, как у конфуцианцев). В обеспечении существования (存 cún/цунь) человека она опирается на разум, а не на силу, что является высшей ценностью: (智之所貴，存我為貴). Дело силы «нападать на вещи», а задача разума механически оснастить её тем, чего не хватает физической организации тела человека. Выказанное Ян Чжу положение о разуме и о силе укладывается в формулу рационалистического принципа: «По разуму и существование».

Вероятно, выражение «разум тем дорог, что сохранение меня считает дорогим» (智之所貴，存我為貴), было переосмыслено и сокращено оппонентами Ян Чжу до фразеологической формы 為我 wéi wǒ/вэй во – «ради себя / для себя» (в другом варианте 為己 wéi jǐ – для себя / ради себя) и в таком виде приписано Ян Чжу в качестве «эгоистического принципа». В совокупности с плоским пониманием того, какой способ нравственной жизни в быту проповедовал Ян Чжу, этот принцип получил ещё и маркировку «гедонистического принципа». А за этим пошло уже всё, что угодно.

Итак, Ян Чжу в обосновании человеческого существования на разуме выступает *рационалистом*.

Во-вторых, хотя человек и содержит своё тело в целостности, но им не обладает/владеет; хотя и не может обойтись без вещей, но ими тоже не обладает/владеет. Ян Чжу подаёт это даже в более сильной модальности, человек *не может* обладать ни телом, ни вещами (雖全生，不可有其身；雖不去物，不可有其物). Эта идея не принадлежит Ян Чжу. По всей вероятности, он перенял её у Лао-цзы, в частности, из космогонического построения, где роль первоначала

играет изначально-сокровенное *дэ*. Оно рождает вещи, но ими «не обладает» (生而不有) [Дао дэ цзин. §51].

Следовательно, Ян Чжу здесь только следует даоской генезисной аксиоме о рождении первоначалом вещей и не обладании (не распоряжении) ими. Вместе с тем, тело человека и вещи (которыми он не обладает) делаются «общими» (公 *gōng*/гун) и расширяются до размеров универсума Поднебесной (ср. конфуцианское положение 天下为公 {*tiān xià wéi gōng*/тянь ся вэй гун} из «Ли цзи» в социально-исторической концепции «великого единения – малого благоденствия»). А как быть с разумом (智 *zhì*/чжи), который обеспечивает существование человеку? Он имеет общий или частный характер? Это легко устанавливается: поскольку человек «того же рода, что Небо и Земля» и его воплощённая в архетипе *у чан* природа в деле обеспечения человеческого существования основывается на разуме, то и разум человека имеет размеры универсума.

Таким образом, в учении Ян Чжу наблюдается структурно-функциональный изоморфизм (подобие) микро- и макрокосмоса: субъектом изоморфизма выступает человек в триединстве его телесной (身 *shēn*/шэнь), душевной (靈 *líng*/лин) и интеллектуально-разумной (智 *zhì*/чжи) организации, а объектом является природный космос. В структурно-функциональном подобии они меняются местами.

В условиях антропокосмического изоморфизма, изображённом Ян Чжу, ни одно телесное, душевное и мыслительное движение не может быть не архетипическим, то есть, сделанным не в гармонии с духовным архетипом пяти постоянств (*у чан*). В нём воплощена природа человека. Всякое отклонение от неё, даже «на волосок» будет катастрофическим – превращением человека в нечеловека, а природы – в яму грязи. Причём ни один вид движения не может производиться отдело от остальных. Например, телесное движение должно быть связано с соответствующим душевным и разумным движением, душевное с разумным и телесным

т. д. Индивидуальной анархической свободы в пределах собственного пространства интересов и ценностей здесь нет, здесь есть абсолютная персональная свобода в масштабах универсума. Где тут уместиться «непримиримому индивидуализму», «этическому пессимизму», «фатализму», «сенсуализму», «демоническому, натуралистическому и сенсуалистическому пессимизму», «грубому эгоизму», «крайнему эгоизму», «релятивизму и субъективизму», «натурализму, выражающемуся в эвдемонизме», «крайнему эгоизму и эвдемонизму», «гедонистическому эгоизму» (см. выше §3)? А, между тем, многие синологи так считают, и это нужно либо подтвердить, либо значительно смягчить, либо поправить, либо опровергнуть.

5. Лао-цзы и Ян Чжу наблюдают одну и ту же предлагающую им картину не-человеческих страстей:

Пять цветов ослепляют человека.

Пять звуков оглушают человека.

Пять вкусов забивают рот человека.

Погоня и охота приводят сердце человека в бешенство.

Трудно добываемое богатство вредит человеческим поступкам [Дао дэ цзин. §12].

Подобно совершенномуудрому человеку Лао-цзы предписывает сосредоточиться на внутреннем, а не на внешнем, предлагает запечатать свои чувства, ибо это ведёт к гибели [Дао дэ цзин. §52].

Лао-цзы прокладывает путь палингенезиса – свёртывания жизненных циклов и возвращения к первородным природно-человеческим сущностям, чтобы уже оттуда начать новый путь жизни по естеству. Но, с сожалением замечает сам Лао-цзы, нет таких людей, кто бы его знал, слушал, понимал и последовал за ним.

Лао-цзы, что называется, закрывает глаза на мир, Ян Чжу, наоборот, открывает. И что же он видит: за малым

исключением – мёртвую и запуганную толпу. Он видит возбуждённое рефлексами и жаждущее утолить страсти *тело*. Внушать телу нравственные нормы бесполезно. Лао-цзы уже до Ян Чжу испытал это. За то же досталось от Ян Чжу и Кун-цзы: «Он (Кун-цзы) скорбел до самой смерти. Это был самый суетливый и запуганный человек во всём поднебесном мире» [С. 84].

Переживая общую боль философов, Ян Чжу во имя спасения Поднебесной создаёт свою концепцию палингенезиса. Бушующее страстями тело человека в основе принадлежит общему телу Поднебесной, функционирующему по гармоничным архетипическим ритмам. Нужно согласовать с ним выбившееся наростом из общего организма бездумное и бездуховное тело человека. Какие самые что ни на есть сильные страсти, они же и цивилизационные ценности? – вино, женщины, богатство (деньги/золото). Ян Чжу доводит визуальность этих страстей до идейного выражения, до образа, поскольку категориальный смысл гармонии до обывательского уха не доходит. Он создаёт притчи палингенезиса, переплетая реалии с вымыслом, ибо полуправда всегда сильнее действует, чем правда.

Концептуальность палингенезиса в учении Ян Чжу заключается в возвращении к естеству, но не путём запрета, т. е. нравственной и законодательной прессовки страстей, а путём их самоуничтожения доведением до предела. Идею вина и винопития Ян Чжу преподносит на примере персонажа Гунсунь Чао, дом которого представляет собой дурманящую парами винокурню с тысячами котлов. Идею животной страсти Ян Чжу передаёт посредством персонажа Гунсунь Му (брат Гунсунь Чао), который днями и ночами вместе с подобными себе проводит время в лабиринтах покоев неописуемых красавиц. Идею мотовства Ян Чжу изображает при помощи образа Дуаньму Шу, спустившего на нет родовое состояние [см. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая... С. 109–111].

Сама по себе идея палингенезиса, преподнесённая в виде бытовой притчи, могла бы и не просматриваться. Что из того, что один беспробудно пьёт, другой без отдыха любит, третий транжирит состояние? Однако Ян Чжу сталкивает здесь два метода управления: конфуцианский метод «искусного управления внешним» («извне») (善治外 shàn zhì wài/шань чжи вай) и даоский метод «искусного управления внутренним» («изнутри») (善治内 shàn zhì nèi/шань чжи нэй). Средний брат Цзычань (Цяо), приверженец конфуцианства, вызвал братьев Гунсунь Чао и Гунсунь Му на диалог, с целью призвать их к почитанию ритуала и долга, поступить на службу и прославить себя и родовые поколения. Братья категорически отвергли посулы Цзычаня [С. 80–81].

Это отнюдь не пропагандистская зарисовка Ян Чжу, ведь все увещания той и другой стороны высказываются субъективно и часть в сослагательном наклонении, с модальностью возможности. А вот в результаты действия Дуаньму Шу вводится значимый показатель. Оказывается этот великий мот был «высокоидейным человеком» (達人 dá rén/да жэнь — просвещённым, умным), превзошедшим добродетелью своих пращуров и овладевшим законом искренности (誠理 chéng lǐ/чэн ли). (Понятно, что моралистов тогдашнего настоящего это приводило в неистовство; «Чжуан-цзы» — «зажать рот», «показуха достоинств», «приводит Поднебесную в состояние хаоса и разброда», «обособился», «опроверженец»; «Мэн-цзы» — вызывает «одичание» государства, «ересь, вводящая народ в заблуждение», «дать отпор Яну»; «Хань Фэй-цзы» — «им проповедуемое нельзя сделать руководством для чиновников»).

Разрабатывая свою концепцию палингенезиса, Ян Чжу создаёт социокосмическую арену, на которой протекает мировое действо. Он ставит две экзистенциальные вехи — рождения (生 shēng/шэн) и смерти (死 sǐ/сы), затушёвывая или даже почти убирая исторические векторы прошлого и будущего. Всё совершается здесь и сейчас. Люди однажды

рождаются и однажды умирают, жизнь придаёт им различие (умные и глупые, знатные и хунородные), смерть — тождество (сморд и гниение, разложение и исчезновение). Это происходит не от заложенных способностей, ибо жизнь это не то, что живёт, смерть это не то, что умерло. Поскольку это так, то мириады вещей равны перед жизнью (рождением) и равны перед смертью (умиранием). Умирают все. «При жизни Яо и Шунь, после смерти — гнилые кости. При жизни Чжоу и Цзе, после смерти — гнилые кости. Кто знает, чем они отличаются? — вопрошает и восклицает Ян Чжу в своём знаменитом высказывании. Поэтому проявляй интерес к настоящей (текущей) жизни, к чему грезить о празднике после смерти!» [С. 78].

Именно об интересе (趣 qù/цюй) к жизни говорит Ян Чжу. Синологи почему-то часто из всех словарных значений оценочных категорий жизни выбирают значение «наслаждения» или близкое к нему. Например, и в данном случае Ян Чжу говорит о «проявлении интереса к жизни», вызываемом нормальным осознанием экзистенциального порога смерти. Почему же надо думать, что здесь имеется в виду «наслаждение» в нашем извращённом вкусе. То же самое наблюдается и с категорией 娛 yú/юй во фразе «не избегать того, что радуется тело» (ничего здесь зазорного нет), и с категорией 樂 lè/лэ во фразе «радоваться жизни», «сделать жизнь счастливой (без тревог)». Ян Чжу ругают и обзывают «сенсуалистическим пессимистом», «гедонистическим эгоистом» и т.д. (хорошо, что не «скинхэдом»). А за что? Нигде Ян Чжу не проповедует лозунг «Всё дозволено!»

Ян Чжу совершенно чётко определяет нормы поведения человека, ориентируя его на современный философу идеал древности (один из полюсов палингенезиса), на то, чтобы не идти наперекор естеству (自然 zìrán/цзыжань), своему сердцу, человеческой природе и вещам, не гоняться за пустышкой славы, не гадать о длительности жизни и т.д.:

Люди глубокой древности знали, что с рождением однажды приходят и со смертью однажды уходят, поэтому действовали в согласии с сердцем и не противились тому, что любо естественности (*цзыжань*). Не избегали того, что радует тело, поэтому и не соблазнялись тем, что сулит слава. Плыли по жизни сообразно своей природе, не вредили тому, что любо вещам, не гнались за посмертной славой, поэтому были недосыгаемы для наказаний. Будут ли прославлены сейчас или потом, много ли проживут или мало, о том они и не думали [С. 78].

Человек, конечно, не остаётся безучастным к процессу жизни и факту смерти. В противоположность конфуцианской ритуалистике Ян Чжу вводит два принципа: «вскармливание (пестование) жизни» (養生 *yǎng shēng*/ян шэн) и «проводы мёртвых» (送死 *sòng sǐ*/сун сы). Пестование жизни знаменуется открытием органов чувств и позволением им внимать миру без «деспотического запрета»:

Янь Пинчжун спросил у Гуань Чжуна о том, что такое «вскармливание жизни...».

Гуань Чжун ответил:

«Позволь ушам слышать, что хочется.

Позволь глазам видеть, что хочется.

Позволь носу обонять, что хочется.

Позволь устам говорить, что хочется.

Позволь телу довольствоваться, чем хочется.

Позволь мыслям витать, как хочется.

Ушам хочется слышать музыку и пение,

и не давать им слушать, значит лишать их чуткости.

Глазам хочется видеть прекрасные виды,

и не давать им смотреть, значит притуплять их зоркость...

Все эти препятствия — жестокие деспоты. Освободишься от жестоких деспотов и радостно проживёшь до смерти, пусть день, месяц, год или десять лет, это и есть то, что я называю

„вскармливанием (жизни)“. Опутаешь себя жестокими деспотами, поддашься и не высвободишься, в скорби проживёшь долгую жизнь, хоть сто лет, тысячу лет, десять тысяч лет — это не то, что я называю „вскармливанием (жизни)“» [С. 79].

Проводы мёртвых относятся, собственно, уже не к человеку, а к праху. Поэтому здесь допускается полное безразличие к тому, как поступят с этим прахом:

«Итак, я (Гуань Чжун) поведал Вам о „вскармливании жизни“. А что же такое „проводы мёртвых?“».

Янь Пинчжун ответил: «„Проводы мёртвых“ — это просто, о чём тут говорить!»

Гуань Чжун настаивал: «И всё же хотелось бы услышать об этом».

Янь Пинчжун произнёс: «Когда умру, какая мне разница? Тело могут и сжечь, могут и утопить, могут и закопать, могут оставить и под открытым небом, могут бросить в канаву, забросав хворостом, а могут облачить в парадное одеяние с драконами и расшитые одежды и положить в каменный саркофаг — это уж как получится».

Гуань Чжун повернулся и сказал Баошу и Хуан-цзы: «*Дао* жизни и смерти! Мы оба проникли в него»» [С. 79–80].

Индивидуальное следование принципу «вскармливания жизни» вовсе не означает личного эгоизма. Это здоровое состояние человека на фоне естества и открытости чувств, вступающего в здоровые отношения с другими людьми. Принципы «вскармливание жизни» и «проводы мёртвых», обращённые к отдельному человеку, Ян Чжу расширяет и конкретизирует заветом старших поколений, связывающим людей душевной теплотой, заботой и переживанием:

Ян Чжу сказал: «Среди древних пословиц есть и такая: „При жизни друг друга жалеть, по смерти друг друга

покидать“. Как совершенны эти слова! Суть выражения „друг друга жалеть“ заключается не только в проявлении сочувствия, но и в том, чтобы не на словах, а на деле дать отдохнуть уставшему, накормить голодного, обогреть замёрзшего, поддержать отчаявшегося. Суть выражения „по смерти друг друга покидать“ заключается не в том, чтобы друг о друге не скорбеть, а в том, чтобы не класть в рот жемчуг и нефрит, не облачать тело в узорную парчу, не приносить жертв и не представлять похоронный реквизит» [С. 79].

Древние философы и современные исследователи в особенности любили и любят подискутировать об отказе Ян Чжу «пожертвовать одним волоском» ради помощи миру, в то время как сам призывает «друг друга жалеть». Здесь слышатся укоры Ян Чжу в лукавстве и неискренности. Ян Чжу действительно в одной из ситуаций уклонился от прямого ответа на риторический вопрос «о волоске»:

Цинь-цзы спросил у Ян Чжу: «Случись Вам, Учитель, пожертвовать одним волоском, чтобы помочь миру, пошли бы на это?»

Ян Чжу ответил: «Но ведь миру одним волоском не можешь».

Цинь-цзы снова спросил: «А если бы можно было помочь, сделали бы так?»

Ян Чжу ничего не ответил [С. 83].

Однако в одном из сохранившихся монологов Ян Чжу пояснил свою позицию на примере:

Ян Чжу сказал: «Бочэн Цзыгао не воспользовался даже одним волоском, чтобы принести пользу вещам. (Он) отказался от престола и пахал землю в глуши. Великий Юй не воспользовался даже (предоставленным ему) всем телом (Поднебесной), чтобы принести пользу себе. (Он боролся с потопом и его) плоть наполовину иссохла. Древний

человек не прибегал к тому, чтобы одним волоском принести пользу Поднебесной, а случись, вся Поднебесная даровала ему всю себя — не брал. Если бы никто из людей не жертвовал волоском (не вырывал волоска), если бы никто из людей не приносил пользу Поднебесной, то Поднебесная бы упорядочилась» [С. 83].

Логика нашего понимания здесь проста. У Ян Чжу, по его же учению, нет собственного тела. Тело Ян Чжу принадлежит общему телу (公身 gōng shēn/гун шэнь) Поднебесной, поэтому вырывание волоска есть только перенесение вещи (волоска) из одного места в другое. Никакой жертвенности здесь нет. А вот когда к «вырыванию волоска» (損毫 sǔn háo/сунь хао) примешивается схоластика и ёрничание о личном «спасении мира» (濟世 jì shì/цзи ши), о помощи Поднебесной (利天下 lì tiān xià/ли тянь ся), вот тогда начинается хаос в головах и нарушается порядок в Поднебесной.

Эти вопросы о «вырывании волоска» не так уж невинны и наивны. Допустим у Ян Чжу работает принцип 為我 wéi wǒ — для себя. Но смысл-то, как мы уже знаем, вовсе не эгоистический. У человека есть тело, но он им не владеет, рядом есть вещи, но он ими не владеет. Всё это — принадлежность Поднебесной, а не собственность человека. Однако человек берёт на себя обязанность сохранять данное ему тело в целостности (全 quán/цюань) как неотъемлемую органическую часть тела Поднебесной. Он *делает доброе дело природы* — вот высшая нравственность человека: не идти наперекор вещам, не противиться естественности (自然 zìrán/цзыжань). В этом человеку помогает его разум, который обеспечивает как величайшую ценность существование человеку, буквально существование его «я» (存我 cún wǒ/цунь во) в онтологическом единстве с природным естеством.

А вопрос о «вырывании волоска» — это провокационный вопрос. Он разделяет человека и природное естество, ставит их в субъектно-объектное отношение, противопоставляет их

друг другу, вызывает в человеке чуждые его природе субъективные потребности и разжигает страсти. Разум человека отчуждается от человека и мутирует. Он смыкается с физической силой («превратим науку в непосредственную производительную силу» — XX век), для которой нападение на вещи не представляет никакой ценности («дёшево»). Тело человека превращается в органический сгусток, прозябание которого обеспечивается технически произведёнными (неживыми) предметами и продовольствием. Естественная связь жизни и смерти разрывается. Теперь человек не рождается, а производится (самое эффективное — в колбе), он не умирает, а подвергается смертельной технической переработке в социальной печи (самое эффективное и массовое — война). Человек изолируется от остальных особей (сначала забвение своего рода, потом — безымянный номерной знак). Человек перерождается и превращается в выродка цивилизации (Лао-цзы не хотел бытия человека не-дао, «не-дао рано умирает»; он не хотел войны — «пусть бы никто не строился в боевые порядки»; Кун-цзы не хотел быть технически произведённым предметом — «благородный муж не предмет»).

Так что вопрос о «вырывании волоска» ради спасения мира — весьма гнусный вопрос: пожалеешь волосок на общее благо, значит политически ненадёжен — рубить голову; пожертвуешь волосок, значит предашь философский космоград («великий мастер рубить» уничтожит этого не-дао). Лучшее — не жертвовать миру и не брать от мира, а положиться на естество.



ВЫВОДЫ

1. По критерию палингенезиса учение Ян Чжу — даосизм. Формула палингенезиса Ян Чжу отличается зеркальностью относительно палингенезиса Лао-цзы. В теории Лао-цзы закрывает у человека «отверстия чувств», объявляет посредством «недеяния» бойкот цивилизации, встраивает человека в телесную, духовную и мыслительную триады, помещает в генетические трубы Поднебесной и по ним посредством постоянного *дэ* (этой «повивальной бабки» Поднебесной) «минимизирует» его до эмбрионального состояния и выводит по ту сторону бытия в первородные вселенско-энергичные глубины. На практике, на земле, Лао-цзы оставляет небольшие территориально разобщённые государства, организованные по типу родовых сообществ, жизнь которых покоится на естестве.

Ян Чжу открывает человеку «отверстия чувств» и выводит его в историческое пространство. В теории Ян Чжу активизирует человека и направляет на переработку (уничтожение) цивилизационных ценностей — богатства, вина, похоти. На практике он допускает существование государства, в котором покой верховного правителя обуславливается верностью каждого человека, а исполнение долга направляется на принесение пользы всем людям: «Покой для государя и подданных, польза себе и другим — таково древнее *дао*» — заключает Ян Чжу [С. 87]. Люди в таком государстве живут в полном достатке по гармоничной мере равновесия *инь-ян*: «Богатый дом, прекрасные одежды, изысканные яства, красивые женщины — чего ещё искать на стороне? Кто имеет это всё и ищет ещё на стороне, у того ненасытная натура. А у кого ненасытная натура, у того изъедены (ущербны) *инь и ян*» [С. 87].

2. Ян Чжу разработал и соответствующий тип человека. Он помещает человека как равную составляющую в космологическую триаду: Небо-Человек-Земля. Тем самым конечное существование отдельного человека оптимизируется вечностью пребывания в космическом бытии: поколения людей приходят и уходят, а Человек как их генетическая программа остаётся и охраняется космическими родителями — Небом и Землёй.

При этом происходит антропоморфизация космоса и космизация человека. Человек находит себя в космосе, а космос открывает себя в человеке. Физическое (телесное) единство человека и космоса (Неба-Земли) по роду (類 *lèi/lэй*) углубляется воплощением природы человека (性 *xìng/син*) в духовном архетипе пяти постоянств (五常 *wǔ cháng/y-чан*). Сюда же примыкает и разум (智 *zhì/чжи*), на который опирается природа человека и который способствует осознанию и сохранению человеком своего «я». Такой человек живёт в согласии с сердцем и не идёт наперекор тому, что «любо естественности» и «любо вещам».

По сравнению с совершенномудрым человеком — это новый тип даоского человека. Он действует в историческом пространстве, сталкивается с конфуцианским благородным мужем и обесценивает конфуцианские ценности — славу, знатность, ритуалистику и т.д. Критикуя конфуцианскую антропологию, Ян Чжу выступает историком философии.

3. Приписываемый Ян Чжу принцип «для меня/себя» (為我 *wèi wǒ/вэй во*) текстуально не подтверждается. По всей видимости, он искусственно выведен конфуцианцами в критических целях путём перестановок слов в изречениях Ян Чжу и изменения смыслов его положений. «Ставшее ценностью» (為貴 *wèi guì/вэй гуи*) «сохранение меня» (存我 *cún wǒ*), даваемое разумом (智 *zhì/чжи*), превратилось в эгоистическое «для меня» (為我 *wèi wǒ/вэй во*). Этому могла способствовать и страсть обывателя, которому всегда мало и он «ищет на стороне», чем бы поживиться. В оправдание

страждущий обыватель прибегает к философеме мудреца, не понимая и опрощая её до низменного уровня — наслаждайся! Ле-цзы, кстати, посмеялся в своих притчах над такими субъектами.

4. Некоторые синологи представляют Ян Чжу в качестве «антигосударственника». Это не точно. Ян Чжу в равной мере умещает социальную и природную сферы в древнем *дао*. Оно включает покой и порядок государя и подданных, то есть социальную экологию, и обоюдную пользу людей и вещей, то есть природную экологию.

5. Если оценивать Ян Чжу не с произвольных позиций, а исходя из его учения, то Ян Чжу самый настоящий *реалист*. В учении палингенезиса он обрёл гений философского парадокса и иронии, направив всё это на пробуждение в человеческом сознании архетипов *дао* естества. Ян Чжу мудро слукавил в рассказанной им философской притческазке — и его слово «заполнило всю Поднебесную», а вместе вызвало бурную реакцию его современников.

ХРЕСТОМАТИЯ

ИЗ ГЛАВЫ «ЯН ЧЖУ» (ТРАКТАТ «ЛЕ-ЦЗЫ»)

Перевод осуществлён по: Ле-цзы/Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

В угловых скобках указываются номера страниц по данному изданию.

(Ян Чжу) сказал: «Ради славы изнуряют своё тело, сжигают свои сердца. Слава того, кто её оседлал, щедротами ниспадает на весь его род, пользой оборачивается для родного края и клана, а уж тем более для детей и внуков. Однако дело в том, что всякий стремящийся к славе, должен быть бескорыстным. Но если он проявит бескорыстие, то будет беден. Всякий стремящийся к славе, должен быть уступчив. Но если он проявит уступчивость, то не станет знатным».

(Мэн) сказал: «...Выходит, что если слава подлинная, то будет бедным, если слава ложная, то будет богатым».

(Ян Чжу) сказал: «Подлинному не присуща слава, славе не присуща подлинность. Слава это сплошное притворство и только. В древности Яо и Шунь притворно уступили Поднебесную Сюй Ю и Шань Цюаню и не утратили Поднебесную, они наслаждались царствованием ещё целый век. А вот Бои и Шуци действительно уступили престол своего удела Гуачжу, и в результате обрели на погибель своё царство и умерли от голода на горе Шоу Ян. Вот так и обнаруживается различие между подлинным и ложным» [С. 77].

* * *

Люди глубокой древности знали, что с рождением однажды приходят и со смертью однажды уходят, поэтому

действовали в согласии с сердцем и не противились тому, что любо естественности (*цзы жань*). Не избегали того, что радуется тело, поэтому и не соблазнялись тем, что сулит слава. Плыли по жизни сообразно своей природе, не вредили тому, что любо вещам, не гнались за посмертной славой, поэтому были недосыгаемы для наказаний. Будут ли прославлены сейчас или потом, много ли проживут или мало, о том они и не думали [С. 78].

* * *

Ян Чжу сказал: «То, что придаёт различие вещам — жизнь (рождение), то, что придает тождество — смерть (умирание). Когда рождаются, становятся умными и глупыми, знатными и худородными. Это то, что придает различия. Если умирают, остаются смрад и гниение, разложение и исчезновение. Это то, что придает тождество. Хотя и становятся умными и глупыми, знатными и худородными, это не от заложенных способностей. Хотя остаются смрад и гниение, разложение и исчезновение, это тоже не от заложенных способностей. Ибо жизнь это не то, что живет, смерть это не то, что умерло, мудрость это не то, что стало мудрым, глупость это не то, что стало глупым, знатность это не то, что стало знатным, худородность это не то, что стало худородным. Если так, то мириады вещей равны перед жизнью (рождением) и равны перед смертью (умиранием), равны перед мудростью и равны перед глупостью, равны перед знатностью и равны перед худородностью. Умирает и десятилетний, умирает и столетний, умирает и человеколюбивый, умирает и совершенномуудрый, умирает и злой, умирает и глупый. При жизни Яо и Шунь, после смерти — гнилые кости. При жизни Чжоу и Цзе, после смерти — гнилые кости. Кто знает, чем они отличаются? Поэтому проявляй интерес к настоящей (текущей) жизни, к чему грезить о празднике после смерти!» [С. 78]

* * *

Ян Чжу сказал: «Юань Сянь обеднел в Лу, Цзы Гун разбогател в Вэй. Бедность Юань Сяня сократила ему жизнь, а богатство Цзы Гуна легло на плечи тяжким бременем. Получается, что нельзя быть ни бедным, ни богатым. [Вы спросите:] „А что же тогда можно?“ Отвечаю: „Можно радоваться жизни, можно не утруждать тело. Ибо, кто способен радоваться жизни, не беднеет, кто способен дать отдохновение телу, не богатеет“» [С. 79].

* * *

Ян Чжу сказал: «Среди древних пословиц есть и такая: „При жизни друг друга жалеть, по смерти друг друга покидать“. Как совершенны эти слова! Суть выражения „друг друга жалеть“ заключается не только в проявлении сочувствия, но и в том, чтобы не на словах, а на деле дать отдохнуть уставшему, накормить голодного, обогреть замерзшего, поддержать отчаявшегося. Суть выражения „по смерти друг друга покидать“ заключается не в том, чтобы друг о друге не скорбеть, а в том, чтобы не класть в рот жемчуг и нефрит, не облачать тело в узорную парчу, не приносить жертв и не расставлять похоронный реквизит» [С. 79].

* * *

Янь Пинчжун спросил у Гуань Чжуна о том, что такое «вскармливание жизни».

Гуань Чжун ответил: «Будь открытым и всё. Не замыкайся, не загораживайся».

Янь Пинчжун попросил: «Нельзя ли об этом поподробнее?»

Гуань Чжун ответил: «Позволь ушам слышать, что хочется. Позволь глазам видеть, что хочется. Позволь носу обонять, что хочется. Позволь устам говорить, что хочется. Позволь телу довольствоваться, чем хочется. Позволь мыслям витать, как хочется. Ушам хочется слышать музыку и пение, и не давать им слушать, значит лишать их чуткости. Глазам хочется

видеть прекрасные виды, и не давать им смотреть, значит притуплять их зоркость. Носу хочется обонять ароматы перца и орхидеи, и не давать ему вдыхать, значит лишать его тонкости восприятия запахов. Устам хочется говорить об истинном и ложном, и не давать ему говорить, значит препятствовать разумению. Телу хочется пребывать в прекрасном состоянии, и не давать ему возможности, значит лишать его здоровья. Мыслям хочется свободно парить, и не давать им ходу, значит препятствовать их продвижению. Все эти препятствия — жестокие деспоты. Освободишься от жестоких деспотов и радостно проживешь до смерти, пусть день, месяц, год или десять лет, это и есть то, что я называю „вскармливанием (жизни)“. Опутаешь себя жестокими деспотами, поддашься и не высвободишься, в скорби проживешь долгую жизнь, хоть сто лет, тысячу лет, десять тысяч лет — это не то, что я называю „вскармливанием (жизни)“.

Итак, я поведал Вам о вскармливании жизни. А что же такое „провода мёртвых?“».

Янь Пинчжун ответил: «„Проводы мёртвых“ — это просто, о чём тут говорить!»

Гуань Чжун настаивал: «И всё же хотелось бы услышать об этом».

Янь Пинчжун произнёс: «Когда умру, какая мне разница? Тело могут и сжечь, могут и утопить, могут и закопать, могут оставить и под открытым небом, могут бросить в канаву, забросав хворостом, а могут облачить в парадное одеяние с драконами и расшитые одежды и положить в каменный саркофаг — это уж как получится».

Гуань Чжун повернулся и сказал Баошу и Хуан-цзы: «Дао жизни и смерти! Мы оба проникли в него» [С. 79—80].

* * *

Дэн Си сказал (обращаясь к Цзычаню): «Я уже давно удивляюсь этому, но всё не смел заговорить первым. Почему бы Вам не найти время призвать их (=братьев) к порядку,

разъяснить на примере важность соответствия природы и судьбы и привлечь соблазнами к почитанию ритуала и долга?»

Как только выдалось свободное время, Цзычань по совету Дэн Си отправился к старшему и младшему братьям с увещеванием: «Человек потому и выше животного, что обладает разумением. Разумение правит ритуалом и долгом. Кто достигает совершенства в отправлении ритуала и долга, тот добивается славы и высоких постов. А кто идёт на поводу у возбуждённых чувств и потакает страстям, тот подвергает опасности соотношение природы и судьбы. Проникнитесь, моими, Цяо, этими словами, с утра раскайтесь, а вечером уже будете кормиться на жаловании».

Чао и Му сказали:

«...Тот, кто умеет искусно управлять внешним, вряд ли приведёт вещи к порядку, но тело свое приведёт к истощению. Тот, кто умеет искусно управлять внутренним, вряд ли вызовет среди вещей хаос, но природе своей даст волю. Твой способ управления внешним может быть действенным лишь в одном царстве, ему нет отклика в сердцах людей. А вот если бы наш способ управления внутренним можно было распространить на всю Поднебесную, то *дао* государя и подданных пришёл бы конец. Мы не раз хотели взять да и научить тебя *этому* искусству, а ты, напротив, учишь нас *тому* искусству» [С. 80—81].

* * *

Мэнсунь Ян спросил Ян Чжу: «Допустим, перед нами человек, который ценит жизнь и бережёт тело. Может ли он снискать бессмертия?»

Ян Чжу ответил: «Согласно закону естества нет бессмертия».

[Мэн сунь Ян вновь спросил:] «А может ли снискать долгую жизнь?»

[Ян Чжу ответил:] «Согласно закону естества нет долгой жизни. Жизнь не сможешь сохранить тем, что ценишь её, и тело не спасёшь тем, что бережёшь его» [С. 82].

* * *

Ян Чжу сказал: «Бочэн Цзыгао не воспользовался даже одним волоском, чтобы принести пользу вещам. (Он) отказался от престола и пахал землю в глуши. Великий Юй не воспользовался даже (предоставленным ему) всем телом (Поднебесной), чтобы принести пользу себе. (Он боролся с потопом и его) плоть наполовину иссохла. Древний человек не прибежал к тому, чтобы одним волоском приносить пользу Поднебесной, а случись вся Поднебесная даровала ему всю себя — не брал. Если бы никто из людей не жертвовал волоском (не вырывал волоска), если бы никто из людей не приносил пользу Поднебесной, то Поднебесная бы упорядочилась».

Цинь-цзы спросил у Ян Чжу: «Случись Вам, Учитель, пожертвовать одним волоском, чтобы помочь миру (спасти мир), пошли бы на это?»

Ян Чжу сказал: «Но ведь миру одним волоском не поможешь».

Цинь-цзы снова спросил: «А если бы можно было помочь, сделали бы так?» Ян Чжу ничего не ответил» [С. 82—83].

* * *

Ян Чжу сказал: «...Кун-цзы постигал *дао* предков и царей, он откликался на приглашения современных ему государей. [И чем это заканчивалось!] На него повалили дерево в царстве Сун, он скрывался от преследования в царстве Вэй, терпел лишения в царствах Шан и Чжоу, его осаждали на границе между царствами Чэнь и Цай, его унижали в доме Цзи и выставляли на позор у Ян Ху. Он скорбел до самой смерти. Это был самый суетливый и запуганный человек во всём поднебесном мире» [С. 84].

* * *

Ян Чжу на встрече с правителем царства Лян произнёс: «Управляю Поднебесной, как будто вращаю её на ладони».

Правитель царства Лян с удивлением заметил: «У Вас, преждеждённый, всего лишь жена и наложница, и Вы не можете справиться с ними, сад всего в три му, и Вы не можете его обработать, а говорите, что управляете Поднебесной, как будто вращаете её на ладони. Как это понимать?»

Ян Чжу ответил: «...Кто правит великим, не правит малым, кто вершит великие дела, не занимается мелкими. Вот что это значит!» [С. 84–85].

* * *

Человек того же рода, что Небо и Земля, несёт в себе природе пяти постоянств (*у чан*), среди всего живого самый душевно-разумный. Но у него когти и зубы не так остры, чтобы обезопасить и сохранить себя, мышцы и кожа не так прочны, чтобы самому защитит себя, бег и ходьба не так быстры, чтобы убежать от грозящей опасности. У него нет ни шерсти, ни перьев, чтобы защититься от холода и жары. Он вынужден использовать вещи, чтобы прокормится. Природа его опирается на разум, и не опирается на силу. Поэтому разум тем дорог, что сохранение меня считает дорогим. Сила тем дешева, что нападение на вещи считает ничего не стоящим (дешёвым). Пусть телом я не владею, но поскольку живу, не могу не сохранять его в целости. Пусть вещами я не владею, но поскольку они есть, не могу обойтись без них. Тело — неизменный хозяин жизни, вещи — непременный хозяин питания. Хотя в целости сохраняю тело, не могу владеть своим телом. Хотя не обхожусь без вещей, не могу владеть окружающими вещами. Владеть окружающими вещами и владеть своим телом — это значит насильственно присваивать тело Поднебесной, это значит насильственно присваивать вещи Поднебесной — таково кредо совершенномудрого человека! Считать всеобщим тело Поднебесной, считать всеобщими вещи Поднебесной — таково кредо совершенного человека. Это и есть «совершенное совершенство» [С. 85].

* * *

Ян Чжу сказал: «В жизни люди не находят покоя по четырём причинам. Первая — долголетие, вторая — слава, третья — должность, четвёртая — ценности. Из-за этого они боятся демонов, боятся других людей, боятся власти, боятся наказаний. Таких людей я называю „боязливыми людьми“. Казнят или помилуют — их судьба решается извне. Кто не идёт наперекор судьбе, разве станет жаждать долголетия? Кто не ревнив к знатности, разве будет жаждать славы? Кто не бредит о власти, разве будет жаждать высоких постов? Кто не алчет богатства, разве будет жаждать ценностей? Таких я называю „покорными людьми“. Во всей Поднебесной у них нет противников. Их судьба решается изнутри» [С. 85—86].

* * *

Ян Чжу сказал: «Богатый дом, прекрасные одежды, изысканные яства, красивые женщины — чего ещё искать на стороне? Кто имеет это всё и ищет ещё на стороне, у того ненасытная натура. А у кого ненасытная натура, у того изъедены *инь* и *ян*. У того преданности не хватит, чтобы дать покой государю, но промахов хватит, чтобы навредить себе; у того исполнения долга не хватит, чтобы принести пользу другим людям, но хватит промахов, чтобы искалечить свою жизнь. Если покой верховного (государя) не обусловлен верностью, то слава верности гибнет. Если исполнения долга недостаточно, чтобы принести пользу другим людям, то слава долга иссякает. Покой государя и подданных, обоюдная польза себе и вещам — таково древнее *дао*» [С. 87].

ДРЕВНЕКИТАЙСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ КЛАССИКИ О ЯН ЧЖУ

ИЗ «ЛЕ-ЦЗЫ»

Перевод выполнен по: Ле-цзы / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Шанхай, 1986. Т. 3.

Ян Чжу шёл в южном направлении в царство Пэй. Лао Дань продвигался на запад в царство Цинь. Случилось так, что в предместье, подходя к Лян, [Ян Чжу] встретил Лао-цзы.

Лао-цзы остановился посреди дороги, поднял взор к небесам и со вздохом сказал: «Прежде думал, что тебя можно научить, ныне же вижу, что нельзя».

Ян Чжу промолчал. Пришли на постоянный двор. [Ян Чжу] принёс воды умыться и прополоскать рот, подал полотенце и гребень. После всего снял туфли за дверью и, на коленях, приблизившись [к Лао-цзы], сказал: «Чуть ранее Вы, Учитель, подняв взор к небесам, со вздохом сказали: „Прежде думал, что тебя можно научить, ныне же вижу, что нельзя“. Я, Ваш ученик, хотел попросить объяснить, но Вы, Учитель, обронив фразу, сразу же продолжили путь. Поэтому-то я и не осмелился [задавать вопросы]. Сейчас у Вас, Учитель, есть свободное время. Прошу Вас, объясните, в чём моя ошибка?»

Лао-цзы отвечал: «В тебе много надменности и брезгливости. Кто может ужиться с тобой? [Тебе бы следовало знать, что] безупречная белизна выглядит запятнанной, а великая добродетель выглядит ущербной».

Ян Чжу переменялся в лице и сказал: «Почтительно повинуюсь наставлению» — и вышел.

Прежде на постоялом дворе [Ян Чжу] встречали и провождали в дом, хозяин приносил ему циновку, хозяйка подавала полотенце и гребень, постояльцы уступали место получше, а сидящие у очага пропускали поближе к огню.

Когда он вернулся, постояльцы вдруг стали наперебой спорить с ним из-за циновки [С. 25].

* * *

Ян Бу спросил: «Допустим, перед нами два человека. По годам они старший и младший братья, по суждениям — старший и младший братья, по способностям — старший и младший братья, по виду — старший и младший братья, но по прожитому они отец и сын, по благородству и худородству — отец и сын, по славе и репутации — отец и сын, по любви и ненависти — отец и сын. Всё это вводит меня в заблуждение».

Ян Чжу ответил: «У древних было высказывание, я попытаюсь разъяснить его. Приблизительно оно звучит так: „Всё, что есть таковое как таковое, но неизвестно, почему таковое — от судьбы“. Так и сейчас: кому известна причина того, что из беспросветной темноты и беспорядочных сплетений, сопровождаемое деянием и сопровождаемое недеянием, однажды уходит и однажды приходит? Всё это от судьбы. Для верящего в судьбу нет ни продолжительной, ни короткой жизни. Для верящего в естественный закон нет ни истины, ни лжи. Для верящего своему сердцу нет ни непокорности, ни послушания. Для верящего в природу/натуру нет ни покоя, ни беспокойства. Это означает, что для всех них нет того, во что они верят, для всех них нет и того, во что они не верят. Вот что реально! Вот что достоверно! Так зачем отказываться и зачем принимать? Зачем печалиться и зачем радоваться? Зачем действовать и зачем не действовать?» [С. 72–73]

* * *

Ян Чжу сказал: «От кого исходит польза, тому воздастся сторицей, от кого веет злом, на того падет несчастье. То, что выходит наружу и вызывает отклик вовне — это эмоции. Поэтому мудрый весьма внимателен к тому, что от него исходит» [С. 98].

* * *

У соседа Ян Чжу пропал баран. Мало того, что этот сосед поднял на поиски всю общину, он ещё попросил у Ян Чжу на подмогу его служек.

«Ну и Ну! — сказал Ян Чжу. Пропал всего один баран, так зачем толпа, чтобы искать его?»

«На дороге много развилок» — ответил сосед.

Когда все вернулись, Ян Чжу спросил: «Ну, как, нашли барана?»

«Так и не нашли» — ответил сосед.

«А в чём причина?» — вновь задал вопрос Ян Чжу.

«Между развилок на дороге есть ещё развилки, — ответил сосед, я не знал, куда они ведут, поэтому и вернулись».

Тень огорчения легла на лицо Ян Чжу, он надолго замолчал и за весь день даже не улыбнулся. Ученики удивились и с дозволения [Учителя] спросили: «Баран, в общем, скотина дешёвая, да к тому же и не принадлежит Учителю. Так почему же Вы перестали говорить и улыбаться?»

Ян Чжу ничего не ответил, и ученики так и остались ни с чем. Ученик Мэн Суньян вышел и поведал обо всём Синь Ду-цзы.

На другой день Синь Ду-цзы вместе с Мэн Суньяном вошёл [к Ян Чжу] и произнес: «Некогда были три брата, они странствовали по царствам Ци и Лу, у них были одни и те же наставники, у которых они учились. Они постигли *дао* человеколюбия и долга и возвратились.

Отец спросил их: „Так что же такое *дао* человеколюбия и долга?“

Первым ответил старший брат: „Човеколюбие и долг велят мне прежде всего беречь себя, а уж потом думать о славе“.

За ним ответ держал средний брат: „Човеколюбие и долг велят мне даже пожертвовать собой ради славы“.

После всех отвечал младший брат: „Човеколюбие и долг велят мне в равной степени сохранять и себя, и славу“.

Метод каждого их троих братьев отличен от других, а ведь вышли они все вместе из одной школы учёных (из конфуцианства). Так кто из них прав и кто не прав?»

Ян Чжу ответил: «Жил человек на самом берегу реки, был привычен к воде и был хорошим пловцом. Он держал лодку и занимался переправой. Заработка хватало, чтобы прокормить сотню ртов. Захватив с собой провизию на срок обучения, к нему приходило много людей, готовых быть его учениками. Однако, почти половина из них тонула. Откровенно говоря, приходили учиться плавать, а не учиться тонуть. Такова получилась польза и вред. Так как считать: кто прав, а кто не прав?»

Синь Ду-цзы помолчал и вышел, а Мэн Суньян с укором сказал: «Зачем Вы стали спрашивать издалека? И ответ Учителя тоже какой-то уклончивый. Я ещё больше запутался».

Синь Ду-цзы сказал: «Баран пропал оттого, что у большой дороги много ответвлений. И ученики [перевозчика] погибли из-за многогранности учения. Это не означает, что в учении исток не общий, и не означает, что корень не един. Просто таково различие в деталях (ответвлениях). Чтобы избежать гибели, нужно вернуться к общему (истоку), вернуться к единому (корню). Ты так долго пробыл учеником в школе Преждерождённого, изучал его *дао*, но, к сожалению, так и не понял приведённого им примера» [С. 98].

* * *

Младший брат Ян Чжу по имени Бу надел белое платье и отправился по делам. Вдруг пошел дождь. [Ян Бу] снял белое платье, надел чёрное и вернулся назад. Его собака не признала хозяина, и с лаем набросилась на него. Ян Бо разгневался вплоть до того, что хотел побить её. «Брат, не бей! – воскликнул Ян Чжу. И с тобой могло бы произойти такое. Допустим, однажды твоя собака ушла бы белой, а вернулась чёрной, разве ты не принял бы её за оборотня?» [С. 98–99].

ИЗ «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

Перевод выполнен по: Чжуан-цзы / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Шанхай, 1986. Т. 3.

Ян Цзыцзюй (Ян Чжу) встретился с Лао-цзы и спросил: «Допустим, перед нами человек — быстрый, решительный, проницательный, дальновидный и неустанно изучающий Дао. Можно ли такого поставить рядом с просвещённым царем?»

Лао Дань (Лао-цзы) ответил: «По сравнению с совершенномудрым человеком это лишь мелкий распорядитель с замашками ремесленника, который натруживает свое тело и волнуется сердце. Ведь говорят же, что красивая шкура тигра и леопарда привлекает охотника, а ловкую обезьяну и сторожевого пса ждёт цепь. Разве можно такого поставить рядом с просвещённым монархом?»

Ян Цзыцзюй почтительно спросил: «Позвольте узнать, что такое правление просвещённого царя?»

Лао Дань отвечал: «Во время правления просвещённого царя успехи становятся достоянием всей Поднебесной, а не присваиваются ему лично. Преобразования осуществляются им как дар, а потому вещи и люди ему ничем не обязаны. Преобладает отсутствие стремления к славе, и каждый довольствуется своими радостями. Престол его в неизмеримом, а сам он странствует в небытии» [С. 49].

* * *

...Те, кто поднаторел в спорах, не переставая переиначивают фразы, словно складывают черепицу или вяжут узлы на верёвках. Тешат себя на досуге пикетированием смыслов «твёрдости» и «белизны», «тождества» и «различия», одерживают друг над другом кратковременные победы, радуясь пустопорожним словам. Разве не таковы Ян и Мо! Поэтому все те, кто изрядно поднаторел в этом, отклоняются в сторону от дао и не дают Поднебесной достичь прямоты [С. 53–54].

* * *

...Ибо говорится: «Великая искусность подобна неискренности» [«Дао дэ цзин». §45]. Пресекайте деятельность Цзэна и Ши, зажмите рты Яну и Мо, отбросьте напрочь человеколюбие и долг, и тогда истоки дэ Поднебесной сольются с сокровенным... Такие как Цзэн и Ши, Ян и Мо, Ши Куан, Гун Чуй и Ли Чжи — все выставляют свои достоинства напоказ и тем самым приводят Поднебесную в состояние хаоса и разброда. Следовать им нельзя» [С. 60—61].

* * *

Выбрали столетнее дерево, срубили его, изваяли из него кубок для вина в форме жертвенного быка и украсили поверх чёрным и желтым узором. Оставшиеся обрубки выкинули в канаву. Если сравним изваянный кубок и брошенные в канаву обрубки, то обнаружим, как велика разница между прекрасным и безобразным. Однако, в утрате природы [дерева] кубок и обрубки едины. Чжи и Цзэн вместе с Ши по-разному осуществляют справедливость, но в утрате природы [справедливости] они одинаковы.

Существует пять [демонических сил], которые ведут к утрате природы. Первая — пять цветов, которые расстраивают зрение и лишают глаза зоркости. Вторая — пять звуков, которые расстраивают слух и лишают его чуткости. Третья — пять запахов, которые забивают нос и сбивают дыхание. Четвёртая — пять яств, которые притупляют и портят вкусовые ощущения. Пятая — симпатия и антипатия, которые тревожат сердце и сотрясает природу. Эти пять [демонических сил] все враги жизни. А Ян и Мо начали обособляться, считая, что именно им удалось обрести [истинное]. Но это вовсе не то, что я называю обретением. Обретение страданий разве можно считать обретением? Тогда сова и голубка, попав в клетку, тоже могут считать это «обретением» [С. 78—79].

* * *

Чжуан-цзы сказал, (обращаясь к Хуэй Ши): «Конфуцианцы, последователи Мо, Яна и Бина (Гунсунь Луна) составляют четыре [школы]. Вместе с Вашей, Учитель, пять. Так кто же прав?.. Ныне конфуцианцы, последователи Мо, Яна и Бина спорят со мной, выдвигают опровергающие меня доводы, давят на меня своей репутацией, однако так и не показали, что я не прав. Так каков же вывод?» [С. 158–159].

ИЗ «МЭН-ЦЗЫ»

Перевод выполнен по: Мэн-цзы / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Шанхай, 1986. Т. 1.

«Речи Ян Чжу и Мо Ди заполнили всю Поднебесную. Все, что изрекается в Поднебесной, склоняется если не в сторону Яна, то в сторону Мо. Принцип господина Яна „для себя“ означает отсутствие государя. Принцип господина Мо „всеобщая любовь“ означает отсутствие отца. Остаться без отца и без государя — это значит превратиться в дикого зверя» [С. 269].

* * *

Пока *дао* Яна и Мо не иссякнет, *дао* Кун-цзы не проявится. Эта ересь вводит народ в заблуждение, закрывает доступ к человеколюбию и долгу. Закрывание доступа к человеколюбию и долгу равносильно тому, чтобы пуститься во главе диких зверей пожирать людей, а потом люди и сами, [озверев], будут пожирать друг друга.

Испытывая от этого тревогу, я ограждаю *дао* преждеждённого совершенномудрого. Надо дать отпор Яну и Мо, изгнать их словоблудие. Эта ересь не должна больше плодиться. Тот же, кто будет плодить её в своем сердце, нанесёт непоправимый вред своему делу (службе). А тот, кто будет плодить её в своем деле, нанесёт непоправимый вред и общему делу управления страной. Явись сейчас

совершенному́рый человек, и он бы не изменил мною сказанного [С. 269–270].

* * *

Мэн-цзы сказал: «Ян-цзы внушает [принцип] „для себя“, и не пойдёт даже на то, чтобы вырвать у себя волосок ради пользы Поднебесной. Мо-цзы стоит за „всеобщую любовь“, и отдаст всего себя без остатка ради пользы Поднебесной. Цзы Мо держится середины и пытается сблизить их. Но держаться середины без меры сопоставления (без безмена), это всё равно, что держаться одного [из двух]. Порок в том, что предпочтение одного, ведёт к тому, что оно (предпочтение) губит *дао* [целостности], превозносит одно и отрицает всё остальное» [С. 539–542].

* * *

Мэн-цзы сказал: «Оставившие Мо, непременно приходят к Яну, а оставившие Яна непременно приходят к школе учёных (конфуцианству). И коль скоро они приходят, остаётся лишь их принимать и всё. Но сегодня тех, кто спорит с Яном и Мо, преследуют как вырвавшихся на волю поросят, настигают и связывают их даже тогда, когда они уже вбежали в свой загон» [С. 586].

ИЗ «ЛЮЙШИ ЧУНЬЦЮ»

Перевод выполнен по: Люйши чуньцю / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Шанхай, 1986. Т. 6.

Лао Дань ценил мягкость (柔 *róu*/жоу), Кун-цзы ценил человеколюбие (仁 *rén*/жэнь), Мо Ди ценил умеренность (廉 *lián*/лянь), Гуань Инь ценил чистоту (清 *qīng*/цин), учитель Ле-цзы ценил пустоту (虛 *xū*/сюй), Шэнь Бин ценил равенность (齊 *qí*/ци), Ян Шэн ценил «(для) себя» (己 *jǐ*/цзи), Сунь

Бинь ценил могущество (勢 shì/ши), Ван Ляо ценил прошедшее (先 xiān/сянь), Эр Лян ценил грядущее (後 hòu/хоу). Эти десять человек были великими мужами Поднебесной [С. 213].

ИЗ «ХАНЬФЭЙ-ЦЗЫ»

Перевод выполнен по: Ханьфэй-цзы / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Шанхай, 1986. Т. 5.

Ян Чжу и Мо Ди — это те, кому внимают в Поднебесной. Однако весь мир вот уже на протяжении тысяч поколений охвачен смутой, которая никак не прекращается. Хотя им и внимают, но то, что они проповедуют, нельзя сделать руководством для чиновников [С. 325—326].





ЛЕКЦИЯ 3.

ФИЛОСОФИЯ ЛЕ-ЦЗЫ





ПЛАН ЛЕКЦИИ

§1. Краткие биографические данные Ле-цзы.....	290
§2. Источники учения Ле-цзы	291
§3. Ле-цзы в оценках отечественных историков философии.....	293
§4. Философская школа Ле-цзы	301
§5. Стилль философствования	306
§6. Мировоззренческая квалификация воззрений Ле Цзы.....	314
§7. Учение о происхождении и структуре космоса: космогония и космология.....	325
§8. Дао и дэ Ле-цзы: судьба, природа/натура и естественный закон	335
§9. Учение о человеке и социальный идеал	356
§10. Ле-цзы как историк философии.....	369
Выводы	380
Хрестоматия	383

§1. КРАТКИЕ БИОГРАФИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ ЛЕ-ЦЗЫ

Ле-цзы (列子 liè-zǐ), полное имя Ле Юйкоу (列禦寇 liè yù kòu), уроженец царства Чжэн (на территории современной провинции Хэнань). О годах жизни Ле-цзы существуют различные версии. Согласно одной из них он жил в конце VI в. – начале V в до н. э., согласно другой Ле-цзы жил в V в. – начале IV и. до н. э. Учителем Ле-цзы был Хуцю-цзы Линь (壺丘子林; 壺子 Ху-цзы), носил фамилию Шан (商) и прозывался Лао Шаном (老商, Старым Шаном). Из окружения Ле-цзы известен человек по имени Богао-цзы (伯高子) – тоже ученик Хуцю-цзы, учитель и друг Ле-цзы [Позднеева, с. 336, прим. 11, 12].



§2. ИСТОЧНИКИ УЧЕНИЯ ЛЕ-ЦЗЫ

Учение Ле-цзы изложено в трактате «Ле-цзы» («Учитель Ле»), получившем название по имени автора. В период правления династии Тан (618 – 907) в 748 г. императором Сюань Цзуном трактату «Ле-цзы» было даровано название «Чун суй чжэнь цзин» (冲虚真经 – «Истинный канон о пустоте»). Позже, во время правления династии Сун (960 – 1279), в это название канона по императорскому указу был введён эпитет *чжи дэ* (至德 *zhìdé*), после чего книга стала называться «Чун суй чжи дэ чжэнь цзин» (冲虚至德真经, в словарном переводе – «Истинный канон достижения совершенного Дэ посредством пустоты», в переводе Ю.К. Щуцкого – «Достоинейшая верная книга об Истокающей Бездне»).

Имеются сведения, что существующий вариант трактата был составлен Чжан Чжанем (III – IV вв.) из отдельных частей старого варианта. По причине обнаружения в «Ле-цзы» следов позднейших наслоений трактат рядом современных китайских учёных (XIX – XX вв.) был объявлен «подделкой» и вытеснен из историко-философских работ по древнекитайской философии (подробнее см.: [Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984. С. 90–92]).

За время своего существования текст «Ле-цзы» подвергался интерполяциям и компиляциям, утрачивался и вновь восстанавливался. Самое раннее издание (через факсимиле) относится ко времени правления династии Сун. В дошедшем до нас виде трактат «Ле-цзы» состоит из восьми глав. Седьмая глава излагает учение Ян Чжу, в ряде положений отличающееся от учения Ле-цзы. Исследователи считают эту главу «посторонней» («неаутентичной») относительно книги «Ле-цзы» и взглядов философа Ле-цзы. В конце XVIII – начале XIX вв. появились первые переводы «Ле-цзы».

В настоящее время трактат переведен на европейские языки (подробнее см.: [Щуцкий Ю.К. Основные проблемы в истории текста Ле-цзы // Записки коллегии востоковедов. Т. III, вып. 2. Л., 1928. С. 279–288]).

Состав и последовательность глав трактата «Ле-цзы»:

Глава 1. 天瑞 (tiān ruì/тянь жуй) – «Скипетр Неба»

Глава 2. 黃帝 (huáng dì/хуан ди) – «Хуанди»

Глава 3. 周穆王 (zhōu mù wáng/чжоу му ван) – «Чжоуский царь Му»

Глава 4. 仲尼 (zhòngní/чжунни) – «Чжунни» («Кун-цзы»)

Глава 5. 湯問 (tāng wèn/тан вэнь) – «Вопросы Тана»

Глава 6. 力命 (lì mìng/ли мин) – «Сила и Судьба»

Глава 7. 楊朱 (yáng zhū/ян чжу) – «Ян Чжу»

Глава 8. 說符 (shuō fú/шо фу) – «О предвидении/пророчествах»



§3. ЛЕ-ЦЗЫ В ОЦЕНКАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИСТОРИКОВ ФИЛОСОФИИ

Как только мы приступаем к обобщению оценок философа исторической синологией, то сразу же встречаемся с расхождением между нашими целевыми установками и получением желаемого результата – прийти по синологическим оценкам к однозначной мировоззренческой квалификации учения этого философа. Мы убеждаемся, что философская аксиология осуществляется не в содержательном развитии от поколения к поколению синологов и не последовательно хронологически, а будто в одном синхронном ряду со свободным выбором предмета оценки и с суждениями по разным основаниям. В этой пестроте оценок едва ли встретятся две-три, сделанные по одному исходному принципу. И потому направление и объём критической мысли всегда остаются открытыми для привходящих субъективных мнений, что в особенности сегодня поощряется «историко-философским дискурсом» (либерализацией мнений).

Оценочный показатель Ле-цзы (его учения) зависит от многих факторов. Например, определяется ли даосизм как учение в целом или как *философское учение* в частности; полагается ли исходный даосизм (Лао-цзы, Ян-чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы) как религиозное, религиозно-философское или философское учение (иногда это делается априорно); берётся ли даосизм в генезисе по предпосылкам и основаниям или безотносительно к тому как чисто философское «мгновенно» возникшее духовное явление; оценивается ли учение даосизма в сравнении с учениями отдельных философов

внутри даосизма или в сравнении с рядом стоящими недаосскими учениями; оценивается ли даосизм с учётом личных симпатий синолога или без таковых и т.д. и т.д.

Для иллюстрации, возьмём несколько оценочных суждений отечественных синологов о Ле-цзы (разумеется, в учебных целях цитируемую литературу нужно прочесть и освоить полностью).

В.П. Васильев. [Очерк истории китайской литературы. СПб., 1880].

Идеологически даосизм определяется как противник конфуцианства:

«Но главным противником конфуцианства является, конечно, даосизм: в нём собрались умственные силы протестовавших и недовольных» [В.П. Васильев. С. 115].

Ле-цзы «не настоящий даоский философ»:

Ле-цзы не есть чистый даосец; он сходен с Лао-цзы только тем, что говорит о спокойствии и удалении (от дел), но возвеличивал Конфуция, а иногда переходил в суждении о любви к себе и собственных выгодах на сторону Ян Чжу, против которого так восстал Мэн-цзы и о котором только у Ле-цзы находим две статьи...

Поэтому тем лучше, что Ле-цзы — не настоящий даосский философ: мы имеем в нём руководство для ориентирования. Мы теперь можем понять, как от конфуцианства отделялись некоторые умы, не переходя в открытую оппозицию, в которую решился вступить даосизм со своим «Дао дэ цзином» и легендой о свидании Конфуция с Лао-цзы. Потому мы можем предполагать, что мифологические легенды, которыми особенно отличается Чжуан-цзы, имели предшественниц в легендах и фабулах Ле-цзы» [Там же. С. 117].

В.М. Алексеев. [Труды по китайской литературе. В 2 кн. М., 2002].

Об основателе даосизма, «Дао дэ цзине» и включении даосских произведений в разряд «классиков».

Родоначальником даосской доктрины (от *дао* — Путь и *сы*) — учёный, т. е. *даос{сы}* — учёный даосского толка) по традиции, которая доселе не заменена ничем исторически положительным, считается некий Лао-цзы (Ли Дань, Ли Эр, Лао Дань), который будто бы служил при дворе Чжоу в VI в. до н. э., был современником Конфуция и даже вёл с ним философскую дискуссию. Книга, текст которой им был будто бы прочтён наизусть при уходе его на запад (где он и скрылся), не представляет собой единого целого, но всегда производила сильнейшее впечатление на читателя как в Китае, так и вне его (под её обаянием находился и Лев Толстой со своим «непротивлением злу»). Это книга о *дао* и *дэ* («Дао дэ цзин», как она названа была впоследствии), т. е. о высшем, не называемом на человеческом языке, всемирном Пути и о его двойнике (*дэ*), являющемся формой проявления *дао*. Целая школа анонимов (Ле-цзы и др.) была особо развита в книге Чжуан-цзы, жившего, по-видимому, в IV в. до н. э... [В.М. Алексеев. Кн. 1. С. 46—47].

...Мы... уже не верим., что китайские классики должны быть ограничены только конфуцианским стереотипным подбором, без права включения в их число прекрасных и едва ли не более их знаменитых книг даосской философии и философской поэзии, таких, как книги Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы, Хуайнань-цзы, и буддийских классиков, как переводных, так и китайских, оригинальных [Там же. С. 123].

Ю.К. Щуцкий. [Основные проблемы в истории текста Ле-цзы // Записки коллегии востоковедов. Т. III, вып. 2. Л., 1928].

Фиксируется специфика философской стилистики мышления и соотношение с Ян Чжу.

...Именно в книге Ле-цзы встречается редкое, и потому интересное явление: попытки отвлеченного, понятийного мышления, в противоположность общему даосам, образному мышлению [Ю.К. Щуцкий. С. 279].

...Мировоззрение Ян Чжу, учение которого порою как раз противоположно учению Ле (несмотря на то, что Чжу Си в своих записках склонен был считать Ле даже учеником Ян Чжу; свою склонность он не обосновал ничем) [Там же. С. 286].

Более основательным чем мнение Чжу Си (об отношении Ле и Ян Чжу) мне кажется, мнение пр. Р. Вильгельма, о том, что Ян Чжу с его демоническим пессимизмом — это противоположная крайность Ле Юй-коу, — *однако оба они могут восходить к одному источнику*. Последний может быть усмотрен в обще-даосском представлении преходящего изменчивого мира — противоположности непреходящего вечного Дао [Там же. С. 286].

Вероятно поэтому ученики его так охотно записывали рассказы о том, как Ле Юй-коу учился. Он в гораздо большей степени даос-подвижник, чем например, Чжуан-цзы, о котором ничего не известно, как о *мистике-ученике*. Чжуан-цзы — по преимуществу даос-поэт, благодаря своей гениальности угадывающий самые основы даосизма. Подвиг Ле Юй-коу — типичный подвиг даоса... Благодаря столь близкому знакомству с самим существом даосизма, Ле Юй-коу первый мог высказать его уже не в энигматических афоризмах (как например в Дао-Дэ-цзине), и не в форме поэтических фантомов (как Чжуан-цзы), а сплошь и рядом в *рассуждениях, выраженных в понятиях*, т. е. обращаясь не к вере в авторитет, не к художественному чутью, а к самостоятельному мышлению. Правда, это лишь зачатки такого мышления в *понятиях*, которое хотя и не развивлось дальше в даосизме, но, вероятно, способствовало

развитию тех, кто оказался впоследствии способным воспринять и принять буддизм с его точной логикой и гносеологией [Там же. С. 287].

Ян Хиншун. [Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984].

В соответствии с господствующей тогда методологией мировоззренческая квалификация философским учениям давалась в рамках принадлежности к материализму или идеализму.

Наивный материализм Ле-цзы.

Письменный памятник «Ле-цзы» состоит из восьми глав. В них с наивно-материалистических позиций освещаются такие вопросы, как происхождение и эволюция мира, сущность человеческой природы и др. [Ян Хиншун. С. 92].

С позиций наивно-созерцательного материализма решают Ле-цзы вопрос о свободе и необходимости (в современных понятиях) [Там же. С. 93].

Ле-цзы в форме наивной утопии выразил стремление древнего человека избавиться от несчастий и победить природу [Там же. С. 94].

А.А. Петров. [Очерк философии Китая // Китай: История, экономика, культура, героич. борьба за нац. независимость. М.-Л., 1940].

Общая характеристика даосизма.

В древнем даосизме мы находим элементы диалектического мышления, выраженные в попытке формулирования понятия закономерности и всеобщего единства, в концепции вечного круговорота, в которой можно видеть зародыши

идеи развития и примитивное выражение диалектического характера движения мира [А.А. Петров. С. 252].

Ле-цзы о теории происхождения и развития мира.

Выдающимися представителями древнего даосизма были Ле-цзы (V–IV вв. до н. э.) и Чжуан-цзы (IV – III вв. до н. э.). Ле-цзы (или Ле Юй-коу), личность столь же полулегендарная, как и основатель учения Лао-цзы, считается, согласно традиции, автором сочинения, названного его именем. В этом сочинении, которое фактически может быть отнесено ко времени не ранее III – I вв. до н. э., изложена интересная теория происхождения и развития мира, несомненно древняя по своему происхождению [Там же. С. 253].

Л.Д. Позднеева [Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI – IV вв. до н. э.). Вступительная статья, перевод и комментарии Л.Д. Позднеевой. М., 1967].

О системе мышления и диалектике древних даосов

Система мышления ранней даоской школы предстаёт как направление стихийного материализма в древнекитайской философии [Л.Д. Позднеева. С. 9].

В признании движения материи уже заложены основы диалектики древних даосов [Там же. С. 10].

О стиле философского мышления

Изучение общих мест, напоминающих цитирование, следовательно, позволяет установить рост мастерства, развитие философской мысли от Лао-цзы через Ян Чжу и Ле-цзы к Чжуан-цзы, а также выявить общий стиль,

выработавшийся у них благодаря общей философской концепции. Мировоззренческий принцип становится, таким образом, и принципом стилистическим [Там же. С. 21].

...Такие герои являются, видимо, переходными к философским абстракциям, к мышлению в понятиях. Однако вместе с очеловеченными явлениями природы и другими аллегориями они воспринимаются как персонажи сказочные [Там же. С. 30].

Анализируя поэтическое и прозаическое творчество китайских авторов с древности (III в.) до современности (XIX в.), Л.Д. Позднеева обнаруживает в них продолжение «художественных приёмов» воззрений древних даоских философов: «...Отдельные мотивы и образы в произведениях передовых для своего времени писателей позволяют увидеть истоки их мировоззрения в направлении, проложенном древними даоскими мыслителями» [Там же. С. 36].

Л.Д. Позднеева выделяет пять признаков, по которым определяется принадлежность к этому направлению, что, можно сказать, косвенно относится и к мировоззренческим критериям выделения даосизма в общем составе древнекитайских учений.

Первый признак: антиконфуцианская позиция, которая обнаруживается нелегко в особенности в условиях давления конфуцианской «ортодоксии».

Второй признак: внимание к низам общества.

Третий признак: утверждение примата естественных наук.

Четвёртый признак (тесно связанный с третьим): изучение окружающего Китай мира.

Пятый признак: «отказ от покорности власть имущим, от официальной службы вообще во имя углублённого изучения природы и человека как её части» [Там же. С. 36—38].

Характеристики трактата «Ле-цзы» и оценки воззрений Ле-цзы, высказанные китайскими и западными синологами

прошлого столетия, отображены в книге Ф.С. Быкова [Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 120–125]. Освоение историко-философских материалов последних десятилетий выведет учащихся на дискуссионные оценки «Ле-цзы» современных отечественных китаеведов.



§4. ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА ЛЕ-ЦЗЫ

Разумеется, что школа, стиль изложения и мировоззренческая квалификация философского учения тесно связаны и выступают характеристиками друг друга: школа это ещё и стиль, а стиль понятийно и умозрительно, эстетически и художественно выстраивает мировоззрение, мировоззрение же, в свою очередь, очерчивает мироздание школы. Мы будем постепенно переходить от одного к другому.

Школа, прежде всего, угадывается в формальных и содержательных показателях. У Ле-цзы есть учитель, имя его Хуцюцзы Линь (壺丘子林 húqiū-zǐ lín), или сокращённо Ху-цзы. Он обучал Ле-цзы, а Ле-цзы передавал сказанное (言 yán/янь) учителем своим ученикам (弟子 dìzǐ/дицзы) причём в форме обучения (教 jiào/цзяо). В трактате уже совершенно отчетливо как нарицательное имя используется термин 子 zǐ/цзы в значении «философ»: «...Оба философа (二子 èr zǐ/эр цзы) до конца дней своих не смели больше говорить о мастерстве и всё время держались лишь циркуля и отвеса» [С. 62] (здесь и далее при ссылках на «Ле-цзы» в квадратных скобках указывается только номер страницы по изданию [Ле-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т.3. Шанхай, 1986]. Сам Ле-цзы тоже назван философом/учителем (子列子 zǐ liè-zǐ/цзы ле цзы): «Философ/учитель Ле-цзы жил в местечке Пу(тянь) царства Чжэн, сорок лет пребывал в неизвестности. Государь и сановники (цины и дафу) смотрели на него как на простолоудина» [С. 1].

Таким образом, здесь как минимум запечатлены три поколения школы: учитель Ху-цзы, ученики Ху-цзы, среди которых был и Ле-цзы, ученики Ле-цзы (в одной из ситуаций говорится о сорока учениках Ле-цзы:

«Некто, прибывший из царства Чу, спросил философа Ле-цзы: „Почему Вы, преждеждённый, и Наньго-цзы чуждаются друг друга?“ Философ Ле-цзы отвечал: „У Наньго-цзы лицо непроницаемое, сердце пустое, уши не слышат, глаза не видят, уста бессловесны, сердце (ум) без знаний, тело неподвижно. Зачем к нему идти? Но хоть и так, всё же пойду с тобой взглянуть на него“. С ними отравились сорок учеников») [С. 42].

Едва ли не впервые в даоской литературе в «Ле-цзы» встречается термин историко-философской лексики — «школа» (家 jiā/цзя):

Гун-цзы Моу спросил: «Почему Вы (философ/учитель) смеётесь над тем, что мне, Моу, нравится Гунсунь Лун?».

Цзы Юй ответил: «Да что это за человек, Гун сунь Лун! В действиях у него нет наставника, в учёбе у него нет друга, горазд сказать, а в точку не попадает, растекается по дереву, а школы-то нет» [С. 47].

Были у Ле-цзы и места школьного обучения. Где он поселялся туда стекались его последователи:

После того, как Ле-цзы прошёл обучение у Хуцю-цзы Линя, он подружился с Бохунь Мао и поселился в Южном Предместье. Туда тут же потянулись его приверженцы. Каждый день их прибывало столько, что и не счесть. Хотя это и так, Ле-цзы полагал, что их ещё мало. Каждое утро он проводил беседы, никого не оставляя без внимания [С. 42].

Со слов самого Ле-цзы ясно, чему он обучался у Ху-цзы, например, философской циклической космогонии и диалектике. Причём Ле-цзы включает сюда положения (буквально, цитаты) из текста «Дао дэ цзин», по традиции называемого им «Книгой Хуанди» (黃帝書 huángdì shū/хуанди

шу), что является одним из свидетельств принадлежности воззрений Ле-цзы к даоскому направлению:

Личность учителя Ху-цзы, конечно, неординарная. Чего только стоят его способности внутренних метаморфоз. Однажды под впечатлением встречи с неким прорицателем по имени Цзи Сянь из царства Ци философ Ле-цзы засомневался в совершенстве *дао* своего учителя Ху-цзы. Посрамляя и Ле-цзы и прорицателя Цзи Сяня, Ху-цзы предстал перед внутренним взором прорицателя сначала «поверхностью земли, без побегов, без движения», затем «в виде неба и земли, [куда] нет доступа [таким поянтням, как] „имя“ [или] сущность». В очередной раз Ху-цзы изобразил «великую пустоту без малейшего предзнаменования [чего-либо]» и, наконец, «показался... зародышем, каким был ещё до появления на свет». Прорицатель в «растерянности... сбежал», а Ле-цзы «решил, что ещё и не начинал учиться» [Л.Д. Позднеева. С. 61–62].

Наряду с предметами Ле-цзы отобразил и свой процесс обучения, размеренный временной периодикой и качественными изменения мышления и сознания:

[Вот что говорил] учитель Ле-цзы о [своей] учёбе.

«Минуло три года. Сердце [моё уже] не смело помнить об истинном и ложном, уста не смели молвить о полезном и вредном. И тогда только удостоился лишь искоса брошенного взгляда Лао Шана (Ху-цзы).

Минуло пять лет. Сердце вновь вспомнило об истинном и ложном, уста вновь заговорили о полезном и вредном. И тогда удостоился лишь легкой улыбки Лао Шана.

Минуло семь лет. Прошёлся вдоль по тому, что в памяти сердца, но совершенно не нашёл ни истинного, ни ложного. Прошёлся вдоль по тому, что вещают уста, и совершенно не нашёл ни полезного, ни вредного. И лишь тогда Учитель позвал меня и усадил рядом с собой на циновку.

Минуло девять лет. Прошёлся поперёк того, что в памяти сердца, прошёлся поперёк того, что вещают уста, — и уже не ведал, а что же для меня истинное и ложное, полезное и вредное? — и уже не ведал, а что же для других истинное и ложное, полезное и вредное?

Внутреннее и внешнее соединились, и вскоре зрение уподобилось слуху, слух обонянию, обоняние вкусу, а вкус всем им вместе. Сердце остановилось (сознание стусилось), форма растаяла, кости и мышцы сплавились, не чувствовал, на что опирается тело, на что ступает нога, о чём думает сердце, что таит слово. Вот так-то. И тогда в законе естества [для меня] ничего не осталось сокрытым (則理無所隱矣 zé lǐ wú suǒ yǐn yǐ/cǐ zé li yú sǒu yīn yǐ)» [С. 43].

Нетрудно заметить, что цикл обучения (первый год, вероятно, пропущен как исходный) состоит из архетипических *янских* т. е. мыслительных чисел космического «магического квадрата» (1) — 3 — 5 — 7 — 9:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Следовательно, обучение Ле-цзы протекает по космическому круговороту, и не только Ле-цзы мыслит через космос (по космосу), но и космос мыслит через Ле-цзы. Здесь они изоморфны друг другу как макро- и микрокосмос.

Эта мыслительная космическая спираль, видимо, общая для китайского космоса. Её можно было бы воспроизвести, тем более, что мы с ней уже встречались при анализе архетипов даоского *дао* [Часть 1. Лекция 3]. Но здесь она дана в исключительно сжатом виде, и её реставрация потребовала бы соотнесения со звёздным космическим хороводом и порождаемыми в человеке и мирадах существ мыслительных качеств (у даосиста Ле-цзы они тоже мыслят:

«Священные мудрецы... говорили: „Те, у кого кровь и дыхание, нисколько не отличаются по уму и знаниям [С. 27]“». Но для нас в данном случае достаточно видеть, что Ле-цзы в обучении совершает интеллектуальный и телесный палингенез и приходит к мыслительному, духовному и физическому единству, к обладанию законом естества (理 *лǐ*/ли), точнее говоря, даже к воплощению в этом *ли*.

К характеристикам школы можно отнести ещё и философский образ жизни Ле-цзы – странствие, открытость миру, использование мыслительного потенциала всех сфер самосознания. Но это уже относится к стилю философствования.



§5. СТИЛЬ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Здесь мы можем говорить не только и не столько о философском стиле Ле-цзы, сколько о стиле трактата «Ле-цзы».

Во-первых, видимо, следует согласиться с теми исследователями, которые говорят о синтетическом характере трактата «Ле-цзы», его продолжительном складывании и участии в написании многих авторов (прежде всего, учеников Ле-цзы). В подтверждение тому есть исторические данные и веские лингвистические аргументы [см. Щуцкий Ю.К. Основные проблемы...].

Во-вторых, даоская философия вызревает из предшествующей духовной культуры и несёт в себе её мыслительные рудименты. Философское мышление рационализируется и осваивает понятийную стихию. Казалось бы, философия должна сознательно превзойти дофилософскую архаику. Однако она не только не может этого сделать, как бы она этого ни хотела, но, наоборот, трепетно сохраняет свою мыслительную предысторию как фрагмент своей биографии и питательную почву философского *дао*. При дальнейшей эволюции философского самосознания эти рудименты раскрываются и преобразуются в стилистические приёмы и способы философского повествования. Философия даже в самых тонких категориальных синтезах не отторгает мифологической поэтики и оберегает её как метасферу свободной и художественно-красочной философской фантазии, превалирующей над сферой жёсткой и скучной понятийной метафизики философского знания, которая провоцирует соревновательную активность претенциозных учёных.

В-третьих, при физическом, духовном и интеллектуальном изоморфизме человека и природы, то есть при изоморфизме макро- и микрокосмоса, стиль философствования

диктуется самим предметом философского интереса и философской ценности. Философ полностью погружён в свой предмет и растворён в нём. Он говорит не о космосе и о себе, а говорит себя и космос двойным языком — языком философского молчания и иллюзорно-философским языком звука. О своём *дао* окружающим его людям на их языке философ по существу ничего сказать не может, ибо, говоря словами Лао-цзы, его даоское *дао* «невидимо», «неслышимо», «неощущаемо», «пресное, без вкуса», «безымянное» и т.д. В тех словах, которыми Ле-цзы вещает на толпу, никакого *дао* не содержится. Это лишь ироничная приманка. Она так переворачивает диалектикой мозги обывателя, что он либо откладывает слово Ле-цзы в копилку полезной мудрости, либо записывается в свиту приверженцев Учителя.

В-четвёртых, стиль Ле-цзы это не только то, что он излагает, а *способность* странствующего по Поднебесной Ле-цзы делать автографический философский росчерк на всём, что он видит и слышит.

По генетическому соотношению мифологии, как предстории философии, и собственно философии, по различию в соотношении мышления и бытия можно провести типологию стилей.

В мифологии наблюдается тождество мышления и бытия, что даёт эффект поэтико-эстетического (художественного) стиля. Текст создаётся (рождается) в виде первопредков и родовых семей, разыгрывающих сцены природно-человеческой жизни на объёмной арене Неба-Земли. Ключом к сценарию вселенского действия служит архетипическая триада *инь-цзы-ян* (женское-детское-мужское), развёртывающаяся в архетипические пятичастные конструкции.

В зарождающейся философии наблюдается рефлексивное согласование мышления и бытия, или их дифференцированное тождество, что даёт эффект поэтико-рефлексивного стиля. Над мифологическими фигурами надстраиваются понятийные качества, обретающие свою символическую

специфику. Разыгрывая бытовую сцену родовой жизни, мифологическая семья параллельно разыгрывает и понятийную сферу, придавая будущей философии игровую специфику. Здесь зарождается и философ — дитяти (子 zǐ/цзы), играющий в материнско-отцовском окружении и притягивающий сквозь отцовско-материнские круги вселенскую игру энергий *инь-ян* (陰陽 yīn-yáng).

В ранней философии наблюдается взаимная причинно обусловленная связь мышления и бытия, что даёт эффект поэтико-аналитического стиля изложения. Космическое бытие, приобретая статус постоянства (常 cháng/чан), сдерживает активность мышления и сдерживает его анархическую своду. В свою очередь, мышление всё-таки получает определённую степень мыслительной свободы. Мыслительные символы приобретают новые облики и начинают аналитически заглядывать в прошлое и будущее. При таком мыслительном смещении (улёте) мифологический род впадает в безумие, выражающееся в захвате вещей. Освобождённое от строгих родовых табу, дитяти (будущий философ) начинает вести свою символично-понятийную игру.

В развитой философии наблюдается свобода мышления, эволюционирующего уже на собственной основе в сфере второго космоса — в сфере метафизики. Там между собой под воздействием игры философа договариваются космос, боги и человек. Философствование ведётся где угодно и когда угодно в любой форме: монолог, диалог, притча, предание, пример и т.д. Школа — вся Поднебесная. Всё это даёт эффект поэтико-повествовательного стиля, соседствующего с прозаическим стилем, возникающим в результате выхода мышления за рамки мифологии. Неограниченная свобода мышления создаёт опасность отсечения философии от архетипа *дао* (от его песнопения и танца), но на это никто окончательно не отваживается. В буквальном смысле, такой философ превратился бы в выродка (конфуцианство: «Будь такой, кто не последовал бы этому (архетипу *у чан*),

во власти потерпел бы крах. Народ счёл бы его за бедствие» [Ли цзи. С. 1414].

Всё это в той или иной степени отобразено в «Ле-цзы». Например, в первой главе разворачивается грандиозная картина космогенеза, используются чисто философские категории «перемены», «истока», «начала», «энергии», «формы», «вещества» и т.д. И тут же нисколько не сомневаясь, Ле-цзы вводит готовую мифологическую философему из «Дао дэ цзина» в качестве биомеханизма порождения вещей: бессмертный дух космической ложбины — это Самка Поднебесной, а врата её лона — это корень отцовско-материнской пары Неба и Земли, в которой воплощена энергийная мировая диада *инь-ян*.

Вторая глава даже названа именем мифологического Первопредка — «Хуанди». Здесь обнимающая рациональную сферу мифологическая сфера образует пространство фантазии. Ле-цзы посредством процедуры сна выводит туда философскую идею невыразимого словами совершенного *дао*, надстроенного над Срединным царством в виде страны благоденствия, достижимой только духом.

Приём духовного путешествия Ле-цзы использует неоднократно. Третья глава текста начинается с того, что чжоуский царь Му вместе с владеющим превращениями человеком совершает духовную левитацию в обитель предков — Чистейшую Столицу Пурпурной Звезды (Л.Д. Позднеева). Свалившись оттуда, царь Му впал в беспамятство. Из объяснений человека, владеющего превращениями, он понял, что и в одном миге высшего изменения можно исчерпать все возможные формы. Царь Му забросил государственные дела и отдался даоской практике путешествий — отправился в колеснице на Куньлунь полюбоваться дворцом Хуанди, послушать пение Сиван Му (Матери Западных Царей), попить над Озером Белого Нефрита и понаблюдать за движением солнца.

В четвёртой главе Ле-цзы выводит в центр внимания самого Чжунни (Конфуция) и стилистическим приёмом диалога Учителя и ученика превращает Конфуция в даосиста:

...И вот я начал понимать, что «Ши» («Песни» – «Канон поэзии»), «Шу» («Предания» – «Канон преданий»), ритуалы и музыка (впоследствии каноны «Ритуалов» и «Музыки») не дадут спасения от смуты, но пока ещё не нашёл способа, как это исправить. Такова печаль того, кто радуется Небу и знает судьбу. Хотя я это и обрёл, но эти радость [Небу] и знание [судьбы], вовсе не те радость и знание, о которых говорили древние люди. Не иметь радости, не иметь знаний – вот истинная радость, вот истинное знание. Поэтому нет ничего, чему бы не радовался, нет ничего, чего бы не знал, нет ничего, от чего бы не печалился, нет ничего, чего бы не деял [С. 40].

В пятой главе в диалоге Тана и Цзи о начале вещей, границах и пределах космоса Ле-цзы в ответах на вопросы вводит мифологические реалии (гора Бучжоу, залив Бохай, бездонная пучина Гуйсуй, Небесная река – Тянь хань, пять великих гор, на которых жили священные мудрецы и др.) и персонажи (Нюйва, Гунгун, Чжуань Сюй, Юйцян и др.) из «Шань хай цзина». Значительную часть вообще занимают цитаты из этого трактата и пересказы мифов. В заключение некоторых из них делаются выводы о том, что в *дао* вещей мифологических стран и в *дао* естественности обитающих там людей способны проникнуть только совершенномудрые люди:

...Это так, однако есть вещи, которые рождаются без помощи духа и души, обретают форму без помощи *инь* и *ян*, освещаются без помощи Солнца и Луны, умирают молодыми без помощи казней и умерщвлений, долго живут без помощи вычисления благоприятных дней, питаются без помощи пяти злаков, одеваются без помощи шёлковых тканей, передвигаются без помощи лодок и повозок. Их *дао* – естественность (*цзыжань*). Даже для несовершенномудрого это непостижимо [С. 56].

Ле-цзы весьма активно использует приёмы мифологического аргумента, развивая даоскую специфику

философского стиля. Это не рецидивы мифологи, а сознательный метод вкрапления в мировоззренческое полотно мифологии философских идей. И даже больше. Заметим, Ле-цзы обращается вспять, к мифологической архаике минуя антропоморфную стадию мировоззренческой разработки мифа. В мифе простота естества (自然 *zìrán*/цзыжань) заложена изначально, и Ле-цзы остаётся только при непоколебимом авторитете мифологического первопредка присоединить философское *дао* к естественности, реализуя тем самым палингенезисный критерий даосизма.

В шестой главе, названной «Сила и судьба», Ле-цзы, по всей видимости, детализует положение Лао-цзы из «Дао дэ цзин» (из «Книги Хуанди», по словам Ле-цзы), относящееся к соотношению *дао* и *дэ*, вещей и судьбы:

Дао рождает их, *дэ* пестует их,
вещество оформляет их, условия завершают их.
Поэтому среди мириад вещей нет таких,
которые не почитали бы *дао* и не ценили *дэ*.
Дао почитаемо, *дэ* ценимо, нет над ними судьбы,
они в постоянной естественности [Дао дэ цзин. §51].

Ле-цзы привлекает сюда значительный стилистический потенциал: использует миф, исторический факт, историческое предание, включает в диалог философов и известных личностей, выявляя их мнения и суждения, даёт оценку их действиям и последствиям этих действий, научает (мудрствует) и иронизирует.

Сопоставляя Судьбу и Силу, Ле-цзы использует приём мифологизации субъектов: он одушевляет Силу и Судьбу и выстраивает между ними диалог. Из него становится ясным, по признаниям самих же Силы и Судьбы, что не они вершат окончательный суд над природным миром. Судьба покоится на непостижимой самости (自 *zì*/цзы) вещей и людей:

Судьба сказала: «Хотя я и прозываюсь Судьбой, разве есть такие, кем я управляю? Прямым способствую, кривым препятствую. [Они] сами по себе долго живут и сами по себе рано умирают, сами по себе терпят лишения и сами по себе поднимаются, сами по себе знатны и сами по себе худородны, сами по себе счастливы и сами по себе несчастны. Откуда я могу знать об этом? Откуда я могу знать об этом?» [С. 67].

Как бы Судьба при вере в неё человека ни распоряжалась жизнью и смертью, в конечном счёте Ле-цзы приравнивает её к естественности (自然 *zìrán*/цзыжань).

Рождаться, когда наступает время жить, и умирать, когда наступает время умирать, зависит не от вещей, зависит не от меня, это — от Судьбы. Разве это доступно пониманию!? Поэтому и говорится: «Далёкое и беспредельное *дао* Неба само по себе образуется; безмятежное, неделимое *дао* Неба само по себе вращается. Небо и Земля не могут ему воспрепятствовать, мудрецы и знатоки не могут ему помешать, демоны и оборотни не могут его одурманить. Естественность всё утишает и всё создаёт, всё умиротворяет и всё уравнивает, всех провожает и всех встречает» [С. 71].

Стилевую особенность венчает то, что в естественности противоположности сводятся в тождество и действие естественности становится непостижимым. Тем самым Ле-цзы при доминанте естественности приводит рассуждение к даоским принципам незнания и недеяния.

В восьмой главе, названной «О предвидении» (說符 *shuō fú*/шо фу), Ле-цзы использует стилистический приём притчи. В начале приводится какой-нибудь факт, в заключении даётся резюме назидательного или оценочного характера, или же объясняется избранный даоский принцип. Например, на соотношении тела и тени показывается

сформулированный ещё Лао-цзы принцип «встать позади — оказаться впереди»:

Небо вечно, Земля долговечна.
Небо и Земля оттого могут быть
одно вечным, а другая долговечной,
что не для себя живут.
Поэтому [они] могут вечно жить.
Вот почему совершенномуудрый человек
ставит себя позади, но сам оказывается впереди [Дао дэ
цзин. §7].

Другой пример — на соотношении слова и отклика высказывается максима о необходимости освоения даоского *дао*, без чего невозможно определение причин существования и гибели, расцвета и упадка.

Конечно, здесь перечислены не все стилистические приёмы, использованные Ле-цзы. У него есть даже притча-сказка о трёх драгоценных мечах с глубоким смыслом справедливого скрытого (невидимого глазом) поражения зла при собственной физической немощи. Казалось бы, Ле-цзы располагает даоские идеи на таком шатком и порою детском материале, который и вовсе недостойн считаться годным для философского рассуждения. Не случайно некоторые синологи отказывают Ле-цзы в звании философа. На поверхность как будто готов прорваться возглас о «литературщине» Ле-цзы. По изложению Ле-цзы даоские философские идеи логически однозначно не прочитываются. Логик путается в лабиринтах сказок и художественного зодчества Ле-цзы, миф сбивает его с чистой рациональности. Однако, *может быть*, это и есть самый настоящий философский стиль. Он захватывает все душевные, физические и интеллектуальные качества человека, зовёт *переживать* философское *дао* на пути от безмолвной детскости до мудрой безгласности старины и оценивать себя и мир в *дао* на каждом шагу.

§6. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ КВАЛИФИКАЦИЯ ВОЗЗРЕНИЙ ЛЕ-ЦЗЫ

Мировоззренческая квалификация «Ле-цзы» могла бы быть определена простой констатацией принадлежности содержания трактата к даосизму. Это наблюдается сплошь и рядом. В «Ле-цзы» в ключевых положениях цитируется «Дао дэ цзин». Например, в главах первой и второй «Ле-цзы» цитируются: §6 — о первородной пустоте, §14 — о метафизической атрибутике *дао*, §41 — о специфике «незыблемых суждений», как их называет Лао-цзы, §76 — о «мягком» и «твёрдом» как спутниках жизни и смерти, §78 — о «сильных» и «слабых» (о «сильном» и «слабом») и т.д.

Кроме того, в тексте встречается целый ряд фрагментов с использованием теоретических суждений из «Дао дэ цзина». Имеются даже адекватные фразеологические построения, что характеризует и совпадение стилистики повествования, например: 生不生 shēng bù shēng ~ рождающийся — не рождающийся, 化不化 huà bù huà ~ изменяющийся — не изменяющийся [С. 1]; у Лао-цзы: 知不知 zhī bù zhi/чжи бу чжи ~ знать — не знать, 學不學 xué bù xué ~ учиться — не учиться, 為無為 wéi wú wéi/вэй у вэй ~ деять — не деять и т. д [см.: Часть II. Лекция 1].

Однако помимо простой констатации смысловой и текстовой проекции «Ле-цзы» в «Дао дэ цзин» нам нужно подтвердить мировоззренческую квалификацию на основе ранее выведенных критериев принадлежности того или иного учения к даосизму. Здесь отчётливо просматриваются четыре таких критерия.

Первый критерий – критерий палингенеза, то есть возвращения природного и человеческого бытия в первородную сущность. В «Ле-цзы» неоднократно используется категория возвращения (в терминах 歸 guī/гуй, 反 fǎn/фань), но в двух случаях имеется в виду именно палингенез, правда не развёрнутый так, как у Лао-цзы. Возвращение связано с кончиной человека, и оно не приобрело бы статуса палингенезиса, если бы не имело оценочного измерения. При посмертном возвращении человек претерпевает духовно-физическую метаморфозу, дух и костная масса разделяются и *возвращаются* к своей *подлинной* сущности и в свой *подлинный* дом. Всё это осуществляется по закону естества (理 lǐ/ли), по которому вечное посмертное превалирует над временным живым:

...Всё рождённое, согласно закону естества,
непрерывно приходит к своему концу.
Чему суждено закончиться,
тому не избежать своего конца.
Точно так же, чему суждено родиться,
тому не избежать своего рождения.
Кто стремится увековечить свою жизнь и навсегда отсрочить свою кончину, заблуждается насчёт своей судьбы.
Дух – это небесное, кости – это земное.
То, что принадлежит Небу, чисто и рассеянно.
То, что принадлежит Земле, мутно и сжато (скомкано).
Когда дух покидает тело,
каждое возвращается к своей подлинной сущности.
Поэтому и называют душу умершего *гуй*.
Гуй – значит возвратится, возвратиться в свой подлинный дом [С. 5].

В другом месте трактата говорится о *пределе* возвращения: «Когда он (человек) умирает, то отправляется к покою и возвращается к своему пределу (истoku мириад вещей)» (反其極矣 fǎn qí jí yǐ/фань ци цзи и) [С. 6].

Таким образом, категория возвращения и описываемый процесс возвращения по «Ле-цзы» имеет все признаки палингенезиса — расщепления в биомассу и врождения в Небесно-Земное отцовско-материнское лоно. Это онтологический предел палингенезиса, откуда начинается новый виток генезиса с достижением человеческого образа через целый ряд животных превращений. У Лао-цзы предел палингенезиса фигурирует под наименованием «без-предельного»:

Кто знает своё белое, хранит свое чёрное,
становится образцом для Поднебесной.
Ставшему образцом Поднебесной
постоянное Дэ не наносит вреда и возвращает в беспре-
дельное
(復歸於無機 fù guī yú wú jí/фу гуй юй у цзи) [Дао дэ цзин. §28].

Второй критерий — естественность (自然 zìrán/цзыжань), спонтанное течение физической, духовной и интеллектуальной жизни. Ле-цзы не требуется ни объяснять, что такое естественность, ни доказывать её наличие. Теоретически естественность уже осуществлена Лао-цзы, и Ле-цзы берёт её как готовую онтологическую сущность. Она не может быть предметно явлена и передаётся как безмолвно-бесстрастное состояние довоплощённых вещей. Для иллюстрации этого Ле-цзы переносит естественность в метафизику мифа и погружает (можно сказать, возвращает) её в первородное материнское лоно мифологических генеалогий к Матери Первопредка Фуси. Мифология требует оживотворения любых сущностей, которые попадают в её сферу. И Ле-цзы делает это, создавая образ целой мифологической страны. Но мало того, что он переносит картину естества в метафизику мифа. Он ещё делает второй метафизический шаг — выводит к естественности через сон Первопредка (забвение рационального). И вот там-то и происходит

обретение совершенного *дао*, которое, конечно не высказывается никакими словами. «*Дао* следует естественности» — говорил Лао-цзы, что и подтверждает его ученик Ле-цзы:

Хуан-ди... оставил дела и ушёл на покой, поселился на постоянном дворе при дворце, и занялся очищением сердца и укрощением тела. Три луны не притрагивался к делам управления. Однажды заснул днём и увидел сон, будто попал в страну рода Хуа Сюй (Матери Фу-си)... В скольких миллионах *ли* она находится от Срединного царства, неведомо. До неё не добраться ни на лодке, ни на телеге, ни пешком, достичь её можно лишь духом. В этой стране нет ни предводителей, ни начальников — одна лишь естественность. У людей нет ни желаний, ни страстей, одна лишь естественность (*цзыжань*)... В воде не тонут, в огне не горят... Горы и долины им не помеха, ибо передвигаются они лишь духом.

Проснулся Хуан-ди и внезапно пришёл в себя. Позвал Тяньлао, Лиму, Тайшань Цзи и, обратившись к ним, сказал: «Я в покое провел три луны, очищал сердце и укрощал тело, думал о том, как обрести *дао* воспитания себя и управления другими. Но мне не удалось овладеть этим искусством. Утомившись, заснул и увидел такой вот сон. Теперь знаю, что совершенное *дао* недостижимо для чувств. Я познал его, я обрёл его, но не могу выразить словами, каково оно» [С. 13–14].

На мифологической же основе Ле-цзы показывает и единство человека и живых существ в естественности, лишь с наступлением цивилизации (когда появились правители и цари) единство разрушилось:

У Баоси, Ньюва, Шэньнуна и Сяхоу змеиные туловища и человеческие лица, бычачьи головы и тигриные морды. У них были не человеческие облики, однако они обладали дэ великих мудрецов. Сяский правитель Цзе, Иньский правитель Чжоу, Луский царь Хуань, Чуский царь Му по облику

и семью отверстиям на голове — все были подобны человеку, однако сердце имели звериное. Поэтому кто бы ни судил в поисках истины лишь по облику, цели не достигнет...

Не знаем, как приблизиться к *дао* тех, кто отличается по форме и голосу от человека. Лишь для совершенномудрого человека нет ничего непостижимого, нет ничего недостижимого. Поэтому он может привлечь птиц и зверей и ими распорядиться. Мудрость (знание) птиц и зверей, как и человеческая (мудрость), несёт в себе естественность...

Во времена глубокой древности [птицы и звери] жили вместе с людьми и вместе с людьми передвигались. Во времена правителей и царей стали пугаться и разбредаться. А с наступлением нашего века прячутся по норам, в страхе разбегаются...

В глубокой древности люди божественной мудрости полностью понимали душевное состояние всех существ, до тонкости разбирались в оттенках голосов их различных видов, призывали и собирали их вместе, наставляли и обучали наравне с людьми. Поэтому сначала общались с духами и демонами [Неба и Земли] и со злыми духами гор, затем сносились с людьми всех сторон света, и, наконец, собирали птиц и зверей, насекомых и пресмыкающихся. Они говорили, что у существ, обладающих кровью и дыханием нет никакого различия в сердце и мудрости (знании). Божественные мудрецы знали это, поэтому при обучении и наставлении никого не оставляли без внимания [С. 26–27].

И ещё раз Ле-цзы использует две мифологических ступени для характеристики естественности. Он сравнивает два *дао*: *дао* существ Земли под куполом Неба, рождаемых духом и душой, и *дао* метафизических существ, не рождаемых духом и душой. Первое *дао* оглашается от имени Великого Юя, цивилизатора Поднебесной, второе — от имени Сяского Цзи; первое *дао* доступно пониманию совершенномудрых людей, второе нет, поскольку это *дао* естественности:

Великий Юй сказал:

«Что содержится между шестью полюсами, что распространено среди четырёх морей — всё это освещается Солнцем и Луной, разграничивается звёздами и созвездиями, регулируется четырьмя временами года, уточняемыми по положению Тайсуй (Юпитера). Рождённое духом и душой — всё это вещи, различные по форме, одни из них умирают молодыми, другие долго живут. Только совершенномудрый человек способен проникнуть в их *дао*» [С. 56], [Шань хай цзин. С. 183].

Сяский Цзи сказал:

«...Это так, однако есть вещи, которые рождаются без помощи духа и души, обретают форму без помощи *инь* и *ян*, освещаются без помощи Солнца и Луны, умирают молодыми без помощи казней и умерщвлений, долго живут без помощи вычисления благоприятных дней, питаются без помощи пяти знаков, одеваются без помощи шёлковых тканей, передвигаются без помощи лодок и повозок. Их *дао* — естественность (*цзыжань*). Даже для несовершенномудрого это непостижимо» [С. 56].

Наконец, круговорот жизни и смерти поднебесного мира неугасим, так как *дао* его покоится на безмятежном равновесии энергий естественности, идущих из вселенских просторов и действующих помимо возможностей влияния сил небесно-земного космоса, человека и духов (повторим этот фрагмент «Ле-цзы» в другом контексте):

Поэтому и говорится: «Далёкое и беспредельное *дао* Неба (= вселенной) само по себе образуется, безмятежное, неделимое *дао* Неба (= вселенной) само по себе вращается. Небо и Земля не могут ему воспрепятствовать, мудрецы и знатоки не могут ему помешать, демоны и оборотни не могут его одурманить. Естественность всё утишает и всё создаёт, всё умиротворяет и всё уравнивает, всех провожает и всех встречает» [С. 71].

Таким образом, естественность отчетливо показывает принадлежность воззрений Ле-цзы к даосизму.

Третий критерий – недеяние (無為 wú wéi/у вэй). Недеяние не имеет самостоятельного онтологического статуса, то есть оно не играет роли первоначала ни в гененическом плане (всё порождает), ни в нормативном плане (главенствует над всем), ни в ценностном плане (высшая ценность, интегрирующая все вселенско-космические потенции). Оно представляет собой функцию естественности, врата интеллектуального и физического очищения субъекта на пути возвращения к естеству.

Естественность абсолютно свободна, но не анархична. Первоначало мира и каждая вещь им произведённая выполняют то, к чему они предназначены естеством от рождения. Эта предназначенность обозначена законом естества (理 lǐ/ли). Например, Небо рождает и покрывает сверху, Земля формирует и поддерживает снизу. Они не могут подменить друг друга, не нарушив закона естества (кроме человека, на это не способна ни одна вещь). По закону естества живому предназначено родиться, а рождённому умереть. Духовное отделяется и уходит в Небо, телесное – в Землю, а посмертная душа (鬼 guǐ/гуй) возвращается (歸 guī/гуй) в свой подлинный дом (真宅 zhēn zhái/чжэнь чжай).

В мировой диаде *инь* и *ян* одни вещи по преимуществу несут *иньскую* сущность, другие *янскую* (и внутри каждой вещи резонирует эта *инь-янская* сущность). Между ними устанавливается «равновесие», выражающее «совершенный закон естества»: 均天下之至理也 jūn tiānxià zhī zhì lǐ yě/цзюнь тянься чжи чжи ли е) [С. 58].

Недеяние связано с законом естества. Можно создать иллюзию недеяния и тем самым примкнуть к мощи естества и, может быть в тайной надежде, овладеть спонтанной мощью естества и его законом, но это недостижимо – недеяние и закон естества не обмануть:

Гуань Инь, возрадовавшись, сказал:

«Кто не замыкается в себе, тот включается в мир вещей. Он (человек) движется как вода, он спокоен как зеркальная гладь, он откликается как эхо. Поэтому его *дао* подобно *дао* вещей. Вещи могут позволить себе пойти против *дао*, но *дао* не пойдёт против вещей. Тот, кто из добрых побуждений пытается уподобиться *дао*, не пользуется ни ушами, ни глазами, ни силой, ни разумом (сердцем). Тот, кто из корыстных побуждений пытается уподобиться *дао* и силится овладеть им, пользуясь зрением, слухом, телом и знаниями, не достигнет желаемого. [Дао] „Манящим шёпотом витает впереди и вдруг уж раздаётся позади“¹. Применяешь его (*дао*) — и наполняешь все шесть пустот, отставляешь его — и не ведаешь, где оно оседает. Ни тот, кто обладает разумом (сердцем), не может обрести его вдалеке, ни тот, кто не обладает разумом (сердцем), не может обрести его вблизи. Только тот, кто безмолвствует, обретает его, и тот, кто в природе своей воплощает его, обретает его. Знать, не прибегая к чувствам, уметь, не прибегая к деянию — вот подлинное знание, вот подлинное умение. Возделывая незнание, к чему прибегать к чувствам? Возделывая неумение, к чему прибегать к деянию? Собрание комьев земли и сгребание пыли, хотя и выглядит надеянием, однако это не закон естества» [С. 49–50].

Ле-цзы совершенно отчётливо указывает функциональное место надеяния — между метафизическим первоначалом, изображённым в противоположностях сокрытого и явленного (небытия и бытия), и двумя *инь-янскими* рядами противоположностей качеств и явлений. Более того, всё это приписывается «делу» («функции», «службе» 職 *zhí/чжи*)

¹ Цитата из трактата „Лунь юй“ [X, 11]. В „Лунь юе“ любимейший из учеников Конфуция Янь Юань почти в поэтической форме возвышенно и с почтением, используя архетипическую константу середины (ср. творение „Перемен“ первоначально Бао Си [Си цы чжуань. Б, 2]), характеризует конфуцианское дао. В „Ле-цзы“ характеристику даоского дао даёт Гуань Инь. Цитата из „Лунь юя“ указывает, что сравниваются именно эти две характеристики. Такой приём можно отнести к методам историко-философской компаративистики Ле-цзы.

недеяния. Однако оно нормирует, но не главенствует, санкционирует, но не управляет. Недеяние открывает естество, которое по своему закону *всё* может во всей мировой полноте. Это *всё* атрибутируется и недеянию:

«Итак,

есть рождённый, и есть порождающий рождённого,
есть оформленный, и есть оформляющий оформленного,
есть звучащий, и есть озвучивающий звучащего,
есть расцветенный, и есть расцветивающий расцветенного,
есть обладающий вкусом, и есть придающий вкус обладающему вкусу.

Рождённый тем, кто порождает, смертен,

но порождающий рождённого никогда не умирает.

Оформленный тем, кто оформляет, реален,

но оформляющий оформленного никогда не наличествует.

Озвученный тем, кто озвучивает, слышим,

но озвучивающий звучащего никогда не звучит.

Расцветенный тем, кто расцветивает, очевиден,

но расцветивающий расцветенного никогда не проявляется.

Приобретший вкус от того, кто придаёт вкус, ощутим,

но придающий вкус обладающему вкусом, никогда не обнаруживается.

Всё это дело недеяния.

[Недеяние] может воплощать *инь*, может воплощать *ян*,

может придать мягкость, может придать твёрдость,

может сделать коротким, может сделать длинным,

может сделать круглым, может сделать квадратным,

может породить, может умертвить,

может нагнетать тепло, может нагнетать холод,

может держать наплаву, может утопить,

может озвучить тоном *гун*, может озвучить тоном *шан*,

может выставить напоказ, может спрятать,

может окрасить чёрным [цветом Неба], может окрасить

жёлтым [цветом Земли],

может сделать сладким, может сделать горьким,
 может сделать вонючим, может сделать ароматным.
 [У недеяния] нет знаний, нет физической силы,
 но нет того, чего бы оно не знало, нет того, чего бы оно не
 могло» [С. 3].

Ле-цзы соотносит свою категориальную разработку недеяния с учением Лао-цзы, дважды почти цитируя «слово и не-дело» из «Дао дэ цзина»: «Совершенное слово – неречённое, совершенное деяние – недеяние» 至言去言，至為無為 zhì yán qù yán, zhì wéi wú wéi/чжи янь цюй янь, чжи вэй у вэй) [С. 21, 93].

И по критерию недеяния нет сомнения в причастности учения Ле-цзы к даоизму.

Четвёртый критерий – критика смежных учений и отграничение собственного учения. Прежде всего это относится к конфуцианству. Ле-цзы посвящает Кун-цзы достаточно много фрагментов и называет его именем даже целую главу – «Чжунни» (仲尼 zhòngní/чжунни). В критике конфуцианства Ле-цзы идёт значительно дальше Лао-цзы. Он так строит диалоги и притчи с участием Кун-цзы, что превосходит порог критики и по согласию самих же конфуцианцев делает всю их школу приверженцами даосизма.

Вот пример одного из диалогов Кун-цзы и лучшего его ученика Янь Юаня. Разговор начинается с выявления смысла ранее преподанного Кун-цзы ученикам высказывания: «Кто радуется Небу и знает судьбу, тот не печалится». Кун-цзы выправляет смысл, отказывает собственному дао наведения порядка в государстве и Поднебесной с помощью канонических принципов «Поэзии», «Истории», «Ритуалов» и «Музыки». По сути от перестает быть конфуцианцем и в заключение делает чисто даоский вывод, который огорошивает учеников, но с которым они в конце концов соглашаются: «Не иметь радости, не иметь знаний – вот истинная радость, вот истинное знание. Поэтому нет ничего, чему бы не

радовался, нет ничего, чего бы не знал, нет ничего, от чего бы не печалился, нет ничего, чего бы не содеял» [С. 40].

Таким образом, по совокупности всех четырёх критериев мировоззренческой квалификации воззрения Ле-цзы относятся к даосизму.



§7. УЧЕНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И СТРУКТУРЕ КОСМОСА: КОСМОГОНИЯ И КОСМОЛОГИЯ

Кажется, что космогония более всего говорит о философичности того или иного учения. И действительно, здесь выстраиваются глобальные мыслительные конструкции, категории функционируют в предельных значениях, человек уравнивается с вечными космическими составляющими и оптимизирует своё конечное существование, индивидуальное мышление, свободное от родовых авторитетов, получает невиданный творческий простор. Космогонии хорошо запечатлеваются у нас в памяти, с детства тренированной сказками и былинами. Подспудно любой обыватель может здесь мнить себя философом и выстроить собственные мыслительные модели. Однако при всём подобии таких моделей и философских космогоний в первых будут отсутствовать генезисное основание философии, акт рождения человеческого самосознания, алгоритмы круговоротов мироздания и рождение первородного ядра этого мироздания — зачала мира, представленного в символе Великого Образа. Как говорится, можно выстроить дом, но так и не узнать его домового. О знании первоначал и алгоритмов космических круговоротов в своё время печалились и даосисты, и конфуцианцы, ибо они уже не знали сути ритуала в Храме Первопредка (алгоритмов рождения начала), иначе «владели бы Поднебесной, как будто она у них на ладони». Мы же и до сих пор во всей глубине не знаем, как мыслила дофилософская поэтическая Поднебесная и мало понимаем мифологизированный рационализм древних философов.

В трактате «Ле-цзы» нет последовательного полного и законченного изложения космогонии. Однако сохранившиеся фрагменты (надо отметить в ритмическом написании) позволяют в некоторых вариантах реставрировать космогонические построения Ле-цзы.

Судя по высказываниям нашего философа, цитированию «Дао дэ цзина», упоминанию близких к «И цзину» комогонических положений, Ле-цзы разрабатывает две разновидности космогоний. Первая тяготеет к «Дао дэ цзину», вторая синтезирует космогонии «Дао дэ цзина» и «И цзина».

В первой космогонии, ссылаясь на своего непосредственного Учителя Ху-цзы, Ле-цзы полагает в основу мира диадическое начало, в котором каждая составляющая представляет диадку противоположностей и категориально, как у Лао-цзы, выражается по формуле «деяние – недеяние» (положительное и отрицательное): «рождающий(ся) – нерождающий(ся)» (生不生 shēng bù shēng/шэн бу шэн) и «изменяющий(ся) – неизменяющий(ся)» (化不化 huà bù huà/хуа бу хуа)». Внутри каждой составляющей первоначала осуществляется генетическая обратность, то есть отрицательная сторона субъективируется и ей придаётся способность порождать и изменять: «Нерождающийся может порождать рождающегося», а «неизменяющийся может изменять изменяющегося». В свою очередь, рождающийся и изменяющийся ставятся под генетическую необходимость: «Рождающийся не может не родиться», «изменяющийся не может не изменяться», но не в силу давления на них противоположной стороны, а в силу спонтанности, т. е. в силу закона естества. Попросту это им присуще, что и подтверждает Ле-цзы: «Всё происходит в соответствии с (энергийными импульсами) *инь* и *ян* и четырьмя времена года».

Каждая субъективированная отрицательная сторона первоначала наделяется особым свойством: нерождающийся имеет статус одиночества (獨 dú/ду) (как и *дао* Лао-цзы),

его *дао* не истощается, а неизменяющийся ходит туду-сюда, и его цикличность тоже не истощается. Та и другая стороны в совокупности выражают статико-динамический характер первоначала.

Между нерождающимся и рождающимся, неизменяющимся и изменяющимся, однако, нет прямой генетической зависимости, иначе нарушался бы закон естества. Ле-цзы помещает между гнетическими сторонами биогенетический механизм — бессмертный дух, в биологическом наименовании — Сокровенную Самку (повторяя «Дао дэ цзин»). Она воплощает в себе исконное естество со спонтанным порождением и обратным вбиранием в себя мириад вещей. В лонных вратах Сокровенной Самки вьётся космический корень Неба и Земли, обладающий двойным онтологическим статусом существования-несуществования и бинарным спиральным архетипом рождения-смерти. Вещам в прямом и обратном пути придаётся «самость» (自 *zì/цзы*) от «естественности» (自然 *zìrán/цзыжань*) и потому вещи сами рождаются и сами изменяются:

Вот его (Ху-цзы) слова:

«Есть рождающийся и нерождающийся,
 есть изменяющийся и неизменяющийся.
 Нерождающийся может порождать рождающегося,
 неизменяющийся может изменять изменяющегося.
 Рождающийся не может не рождаться,
 изменяющийся не может не изменяться.
 Поэтому постоянно рождаются, постоянно изменяются.
 Не бывает, чтобы постоянно рождающийся не рождался,
 не бывает, чтобы постоянно изменяющийся не изменялся.
 Всё происходит в соответствии с *инь* и *ян* и четырьмя временами года.
 Нерождающийся подобен одинокому.
 Неизменяющийся ходит туда сюда,

цикличность (время) его не может закончиться.
 Что касается подобного одинокому,
 его *дао* не может истощиться».

В «Книге Хуанди» («Дао дэ цзине») говорится:

«Дольний дух бессмертен,
 это и есть Сокровенная Самка.
 Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли.
 [Он] вьётся-вьётся, подобный существующему,
 Действует он неустанно» [Дао дэ цзин. §6].
 Вот почему —
 порождающий вещи не рождает,
 изменяющий вещи не изменяет.
 [Вещи] сами рождаются, сами изменяются,
 сами формируются, сами окашиваются,
 сами умнеют, сами усиливаются,
 сами исчезают, сами появляются.
 Неверно говорить, что их
 рождают и изменяют, формируют и окрашивают,
 наделяют разумом и силой, истощают и возвращают [С. 1–2].

В другом типе космогонии в роли первоначала постулируется Великая перемена (太易 *tài yì*/тай и). Она не имеет формы и очертаний, наподобие *дао* Лао-цзы (Ле-цзы вводит цитату из [Дао дэ цзин. §14]) недоступна ощущениям и находится в состоянии энергичной непроявленности (未見氣 *wèi jiàn qì*/вэй сянь ци). В Великой перемене пульсирует триада первоначал (ипостаси) вещного мира: Великий исток 太初 *tài chū*/тай чу), Великое начало (太始 *tài shǐ*/тай ши) и Великий корень (太素 *tài sù*/тай су), соответственно выступающие началами энергии (氣 *qì*/ци), формы (形 *xíng*/син) и вещества (質 *zhì*/чжи). В нераздельном состоянии энергия, форма и вещество образуют хаос-смесь (混淪 *hún lún*/хунь лунь).

Великая перемена являет собой лишённое качественное образование. В таком состоянии первоперемены ещё не может осуществиться космогенез: к этому у первоперемены нет ни внешней, ни внутренней мотивации. Однако, эта задача разрешима. Великая перемена внутренне не качественно, а математически и циклически (числовым способом) дифференцирована, что указывает на её динамизм и способность самостимуляции рождения вещей. То есть, Великая перемена — это целый генетический механизм, статико-динамическая едино-множественная целокупность. Динамика Великой перемены передается числовыми метаморфозами:

*перемена изменяется и становится единицей,
единица изменяется и становится семеркой,
семерка изменяется и становится девяткой,
девятка — предел цикла.*

Не трудно видеть, что эта упорядоченность нечётных чисел воспроизводит генетическую матрицу математического квадрата. Не хватает тройки и пятёрки (1 — 3 — 5 — 7 — 9), Ле-цзы обходится здесь тремя числами из пяти. Но и тройка и пятёрка здесь есть, они архетипически сокрыты. Например, тройка заключена в триаде ипостасей Великой перемены, из которой вырастает вещный мир (вероятно, Ле-цзы построил эту генетическую конструкцию по аналогии с «И цзином», только модифицировал её и придал даоскую специфику). Всё происходит по формуле: единица стимулирует триаду, а триада рождает мириады вещей. Это наблюдается и в «Дао дэ цзине»: «Дао рождает единицу, единица рождает двойку, двойка рождает тройку, тройка рождает десять тысяч (мириаду) вещей» [Дао дэ цзин. §42]; и в «Хуайнань-цзы»: («Небо — один, Земля — два, Человек — три» и далее из самосопряжения этой *инь-ян*ской триады (3×3=9) выстраивается биспиральный математический квадрат (ряды обратных

или обратных чисел от 1 до 9) и рождается вещный мир [Хуайнань-цзы. С. 60]. При этом матрица математического, а, лучше сказать, гено-математического квадрата воплощается в узорах Неба и Земли. В этом построении уже полностью проявляются пятерницы чётных и нечётных чисел.

То же самое происходит и в космогонии Ле-цзы: девятка завершает цикл числовой трансформации Великой перемены, это предел. Далее девятка вновь обращается единицей. Но это уже новая единица (обогащённая), снимающая в себя весь предыдущий цикл. Это та же Великая перемена, только обращённая в единицу. Проявив генетический алгоритм космоса, она придаёт животворный импульс хаосу-смеси. На этой генетической ступени (Ле-цзы точно не указывает) в хаосу-смеси Перво-перемены обозначаются три её физические ипостаси, которые ставятся в соответствие трём числам (1 – 7 – 9). Единица как Великое начало формы осуществляет свою функцию сепарации хаоса: чистое и лёгкое поднимается вверх и образует Небо; мутное и тяжёлое опускается и образует Землю. Влагоёмкое дыхание/дуновение (沖 chōng/чун{чжун}) и энергийный ток (氣 qì/ци) между ними образуют Человека. Из животворного семени (精 jīng/цзин) Неба и Земли путём превращений (化 huà/хуа) рождаются мириады вещей (萬物 wàn wù/вань у) (генезисные функции Великого истока и Великого корня – в числовой символикe это 7 и 9 – Ле-цзы не прописывает):

Учитель Ле-цзы сказал:

– В древности совершенномудрые люди взяли за основу *инь* и *ян*, чтобы руководствоваться мерами Неба и Земли.

– Но [возникает вопрос]:

Если обладающее формой рождается из бесформенного, то откуда же появились Небо и Земля?

– На это отвечаю:

есть Великая перемена,
есть Великий исток,

есть Великое начало,
есть Великий корень.
Великая перемена — состояние непроявленности энергии (ци).

Великий исток — начало энергии.
Великое начало — начало формы,
Великий корень — начало вещества.

Когда энергия, форма и вещество находятся в целокупности и не отделены друг от друга, называется это хаосом-смесью. Хаос означает то, что все вещи между собой смешаны и не отделены друг от друга.

«Смотришь на него — не видишь, слушаешь его — не слышишь,

трогаешь — не чувствуешь» [с небольшими изменениями цитата из: [Дао дэ цзин. §14], поэтому и называется это [Великой] переменой.

[Великая] перемена не имеет форм и очертаний (контуров).
[Великая] перемена изменяется и становится единицей, единица изменяется и становится семёркой, семёрка изменяется и становится девяткой, изменение девятки — предел.

Затем снова [Великая перемена] изменяется и становится единицей.

Единица — начало изменения формы.

Чистое и легкое поднялось и образовало Небо.

Мутное и тяжелое опустилось и образовало Землю.

Влагоёмкое дыхание/дуновение и энергийный ток образовали Человека.

Оттого, что Небо и Земля содержат животворное семя, мириады вещей путем превращений рождаются [С. 2].

Таким образом, мир выстраивается из трёх составляющих:
— Небо и Земля как космическая диада верха и низа;
— человек, в идеале представленный диадой небесных и земных совершенномудрых людей;

– вещи в диаде космического верха и низа.

Каждая сторона выполняет своё дело:

– Небо порождает и покрывает сверху, Земля формирует и поддерживает снизу;

– среди совершенномудрых одни обучают, другие развивают;

– среди вещей одни пригодны для верха, другие для низа.

Ничто и никто из них не может выйти за пределы своего предназначения, что и закрепляется в приданных им диадах идеально-мыслительных, духовных и физических качеств:

Поэтому *дао* Неба и Земли с одной стороны *инь*, с другой *ян*.

Учение совершенномудрых людей с одной стороны человеколюбие, с другой долг.

Пригодность вещей с одной стороны мягкость, с другой твердость [С. 3].

Эту конструкцию Ле-цзы, по всей вероятности, тоже перенял из «И цзина». В частности, он взял её из комментария «Шо гуа чжуань», что видно из сопоставления этих конструкций. В «Шо гуа чжуани» говорится:

В древности, когда совершенномудрые люди создавали Перемены,

[они] стремились к тому, чтобы согласовать принципы природы и судьбы.

Для этого [они] –

установили *дао* Неба, назвали [это *дао*] *инь* и *ян*,

установили *дао* Земли, назвали [это *дао*] мягким и твёрдым,

установили *дао* Человека, назвали [это *дао*] человеколюбием и долгом [Шо гуа чжуань. §2].

Космогония (происхождение космоса) и космология (структура космоса) создают у Ле-цзы устойчивую модель философского рассуждения. Какую бы область мы ни

взяли, и в каком бы стилистическом оформлении она ни была, сквозь неё будет просматриваться матричное основание, или парадигма философского суждения.

К космогонии косвенно примыкает концепция биогенезиса — происхождения жизни на Земле. Носителями жизни являются семена (種 zhǒng/чжун) с зародышами (幾 jǐ/цзи), подобными крапинкам икры лягушки. Эти семена рассеиваются звёзднокосмическим синтезатором — сокровенным корнем (機 jī/цзи — ткацкий станок, творческая сила природы, корень, тайна, звёзды Большой Медведицы, небесная сфера). Попадая в воду, они сплетаются в цепочки и увеличиваются в размерах, образуя сгустки живой массы. На границе воды и суши эти сгустки обретают кожные и роговые покровы. Продвигаясь вверх по берегу, они превращаются в растения и животных, вплоть до рождения человека. Человек замыкает круг биогенезиса и вновь возвращается к сокровенному корню:

Есть семена с зародышами, подобными крапинкам в икре лягушки. Попав в воду, они начинают соединяться и увеличиваться. На границе воды и суши [сгущения семян] обретают кожные и роговые покровы. Поднимаясь вверх по берегу, они становятся прибрежными животными-растениями...

Хоу Цзи родился из следа великана. И Инь родился из дупла шелковицы...

Старый бамбук родил гусеницу, гусеница родила леопарда, леопард родил лошадь, лошадь родила человека. Прожив свой век, человек возвращается к сокровенному корню. Все вещи выходят из сокровенного корня и все возвращаются в сокровенный корень [С. 4–5].

Эта концепция весьма интересна, она созвучна одной из современных научных концепций происхождения жизни на нашей планете. Скорее всего, не Ле-цзы разработал данную концепцию. Она имела хождение и до него, а Ле-цзы (или его ученики) только зафиксировал её в своем трактате.

Критически настроенного человека в ней может смущать то, что Ле-цзы включил туда чисто мифологические генеалогии (рождение Хоу Цзи и И Иня) и недопустимое с позиций современной генетики рождение существ одного рода от совершенно другого («гусеница родила леопарда»). Но, возможно, Ле-цзы делал это сознательно и в принципе был прав: он последовательно провёл идею единого генетического кода для всех существ Поднебесной, причём, как и мы сегодня, на вершину биогенезиса поставил человека.



§8. ДАО И ДЭ ЛЕ-ЦЗЫ: СУДЬБА, ПРИРОДА/НАТУРА И ЕСТЕСТВЕННЫЙ ЗАКОН

Дао и *дэ* — две «пустые» категории (по определению Лао-цзы), которые метафизируют словесное повествование, то есть выводят его в сферу спекулятивного мышления. Они неделимы на частности, в них нет никаких смысловых признаков, они обнимают собой всю физическую, духовную и мыслительную реальность, их объём не увеличивается и не уменьшается, ибо *дао* (опять же по Лао-цзы) бесконечно малая и бесконечно большая величина. По сути *дао* и *дэ* и есть сам мыслительный процесс, маркированный диалектической (архетипической) диадой, складывающейся в обратных взаимосвязях в диалектическую триаду: *дэ* переходит в *дао*, *дао* переходит в *дэ*, в точке встречи они образуют статико-динамическое (常不常 *cháng bù cháng* /чан бу чан; постоянство — не-постоянство) тождество и нетождество *дао-дэ*. *Дао* и *дэ* выражают предельные отношения (предел — беспредельное) любого явления, раздваивая его, формируя в триаду и выводя в метафизику мыслительного процесса. В этом аспекте и явление получает определение в диапазоне своих пределов, и *дао* и *дэ* самоопределяется через это явление.

Лао-цзы определял *дао* и *дэ*, подводя под них всю историческую и логическую традицию мыслительного опыта: мифологические символы (Мать Поднебесной, Сокровенная Самка), онтологические константы (первородный хаос, естественность, небытие и бытие), антропологические субъекты (ещё не ставший ребёнком эмбрион, новорождённый),

словесные наименования (имя и прозвище) и т.д. Однако в любом случае *дао* и *дэ* остаются бескачественными метафизическими *единицами*.

В свою очередь, *Ле-цзы* тоже даёт определения *дао*, *дэ* и постоянству, подводя под них экзистенциальные сущности жизни и смерти.

Определения *дао* и постоянства:

То, что ни от чего не происходит и постоянно живёт, это *дао*.

То, что происходит от жизни и живёт, хотя приходит к концу, но не умирает, это постоянство (常 *cháng*/чан).

То, что происходит от жизни и умирает, это несчастье.

То, что имеет происхождение от чего-либо и постоянно умирает,
это тоже *дао*.

То, что происходит от смерти и умирает, хотя не достигает конца, но само по себе умирает, это тоже постоянство.

То, что происходит от смерти, но живёт, это счастье.

Поэтому то, что не используется, но живёт, называется *дао*, а то, что использует *дао*, достигает конца, называется постоянством.

То, что владеет используемым и умирает,
тоже называется *дао*,

а то, что использует *дао* и достигает смерти,
тоже называется постоянством [С. 45].

無所由而常生者，道也。

由生而生，故雖終而不亡，常也。

由生而亡，不幸也。

有所由而常死者，亦道也。

由死而死，故雖未終而自亡者，亦常也。

由死而生，幸也。

故無用而生謂之道，用道得終謂之常；

有所用而死者亦謂之道，用道而得死者亦謂之常。

Определение *дэ*:

Янь-цзы молвил:

«Прекрасно то, как в древности относились к смерти. Человеколюбивые находили в ней отдохновение, нечелолюбивые падали пред ней ниц».

Смерть — это сокровенная глубина *дэ*.

Древние называли умершего человека вернувшимся.

По их разумению, если умерший человек — вернувшийся, то живущий человек — странствующий.

Если странствующий человек забывает о возвращении, он остаётся бездомным» [С. 7].

Ле-цзы не останавливается на этих определениях. Он тоже, как и Лао-цзы, подводит под *дао* и *дэ* всю мыслительную традицию от мифопоэтического символа до философского понятия. Однако у Ле-цзы наблюдается одна особенность, отличающая его от всех предшествующих и современных ему философов. Он проявляет интеллектуальную непредубеждённость и смелость индивидуального творчества. На тот момент времени уже вызрели методологические условия философского *синкретизма*, то есть соединения различных учений, прежде всего мифологии, ицзинистики, даосизма и конфуцианства. Но Ле-цзы идёт ещё дальше — на основе даосизма к философскому *синтезу* названных учений. Даосист Ле-цзы создал прецедент синтетического учения и тем самым определил своё историко-философское место, на которое никто после него уже не мог претендовать.

В известных притчах о поиске пропавшего барана, трёх учениках конфуцианской школы, осваивавших *дао* человеколюбия и долга у одного наставника, и учениках речного перевозчика, практиковавшихся в искусстве плавать и переправляться через водные преграды, Ле-цзы устами Синь Ду-цзы высказал максимум о едином корне философских учений:

(На вопрос Мэн Суньяна) Синь Ду-цзы отвечал:
 «На большой дороге (возможно игра слов: у великого *дао* — 大道 *dà dào*/да дао) много развилок, вот и пропал баран; в учении много направлений, вот и гибнут, и остаются живыми. В учениях не может быть, чтобы корни не были вместе, не может быть, чтобы корень не был един, а макушка (вершки) не отличалась бы от этого (то есть, ветвей много). Только смыкаясь вместе, возвращаются к единому, а поступая вопреки, обрекают себя на смерть. Ты вырос в школе учителя, постигал *дао* учителя, но так и не уразумел его аллегории (притчи о трёх конфуцианских учениках). Как жаль!» [С. 98].

Принцип единого корня и множества ветвей в учении символизирует новый этап в эволюции философского самосознания.

Во-первых, анонимный общий философский корень (коллективное мифологическое сознание) дифференцируется на индивидуальные учения, не расставаясь, однако, навсегда со своей основой — философской праматерью.

Во-вторых, это обеспечивает присутствие философского начала во всех индивидуальных учениях. Каждое из них, как бы далеко оно ни распростёрло свою ветвь, располагает возможностью возвращения к единому стволу и единому корню и получения живительной подпитки — нового узнавания себя в философской сущности и коррекции своего философского образа.

В-третьих, принцип «корень — ветви» даёт также не только возможность слияния философских направлений в неразличимое единство в общем корневище и дифференциации в индивидуальные ветви-направления, но и возможность синтеза философских учений, то есть их перехода одного в другое. Можно сказать, что китайская философия издревле заряжена способностью рецепции философских культур.

В-четвёртых, принцип «корень — ветви» имеет мифологический прааналог в образе мирового Цзянь-древа. У него девять переплетённых корней внизу и девять прямых ветвей вверху, передающих зеркальное устройство космоса, состоящее из девяти полей Земли и девяти полей Неба:

Цзянь-древо расположено в Дугуане. Все первопредки по нему поднимаются [на Небо] и спускаются [на Землю]. Там, когда Солнце в зените, нет тени, крикнешь — нет эха. Ведь это центр Неба и Земли.

Есть дерево с зелёными листьями, фиолетовым стволом, чёрными цветами, жёлтыми плодами. Называется оно Цзянь-дерево. Высота его 100 *жэней*, ствол без ветвей. Наверху девять прямых сучьев, внизу девять свитых корней... Хуанди (Желтый Первопредок) взрастил его [Шань хай цзин. С. 297, 298].

Философия по принципу «корень — ветви» в школьном делении и логико-теоретической архитектонике тоже выстраивается по этой архетипической модели (Чжуан-цзы в особенности подчеркнёт это). В проекции на космологическую сеть Поднебесной (девять полей Неба и девять полей Земли) китайская философия, в частности даосизм, приобретает способность регионализации, то есть идейного укладывания в природно-социальный ландшафт сторон света (四方 *sì fāng*/сы фан) наподобие речевым диалектам (方言 *fāng yán*/фан янь).

В-пятых, даосизм в онтологическом тождестве с естеством и недеянием явно или неявно (выраженно или скрытно) присутствует повсеместно в природно-социальном ландшафте, и его принцип «корень — ветви» может принимать различные мировоззренческие образы: река и притоки, гора и отроги, срединное царство и периферийные княжества, царь и подданные и т.д. В каждой из этих систем будет

циркулировать свой тип энергийного животворного потока — то есть *дао-дэ*. При этом между ветвями (направлениями, школами) китайской философии нет антагонизма, если только философия целенаправленно не идеологизируется. Любая из школ общего корня и ствола может подпитываться идейной энергией другой школы.

Ле-цзы искусно пользуется названным принципом и синтезирует *дао* и *дэ* различных учений.

Дао мифологии. Ле-цзы не анализирует мифологическое *дао* в подробностях. Он берёт из мифологического канона «Шань хай цзин» готовый фрагмент, единственный, где говорится о *дао*, и вкладывает слова в уста Юя, образ которого символизирует конец родовой эпохи и начало цивилизации. Тем самым Ле-цзы намечает переход от мифа к философскому *дао* и от мифологического Предка через фигуру Юя к теоретически рассуждающему совершенному человеку, стоящему в преддверии философского рационализма:

Великий Юй сказал: «Что содержится между шестью полюсами, что распростёрто среди четырёх морей, что освещается Солнцем и Луной, разграничивается звёздами и созвездиями, регулируется четырьмя временами года, уточняемыми по положению Тайсуй (Юпитера), что рождено духом и душой — всё это вещи, различные по форме, одни из них заканчивают вой путь, другие долго живут. Только совершенномудрый человек способен проникнуть в их *дао*» [С. 56]; [Шань хай цзин. С. 183].

Даоское *дао*. В даоском определении *дао* Ле-цзы использует философский авторитет своего непосредственного учителя Ху-цзы и их общего учителя — Лао-цзы. По просьбе ученика из нового поколения Ле-цзы передаёт фрагмент учения Ху-цзы, конечно, таким способом раскрывая и своё *дао*.

Ле-цзы раздваивает единое *дао* на две параллельные *инь-янские* пары онтологических начал: рождающийся и не рождающийся; изменяющийся и не изменяющийся. В нерождающемся и неизменяющемся заложены спонтанные способности рождать и изменять. Эта их способность зиждется на присутствующей им же спонтанной онтологической величине — постоянстве (常 *cháng/чан*), и потому рождающийся и изменяющийся постоянно рождаются и постоянно изменяются. Весь генетический процесс функционально замкнут на вселенскую пульсирующую энергию *инь-ян*, закручивающуюся в спираль неустанным круговым ходом четырёх времён года. Импульсы *инь-ян* и кольцо времён года сопрягают нерождающегося и неизменяющегося в статико-динамический биомеханизм рождения и изменения. Для обозначения его и идентификации с даосизмом Ле-цзы напрямую использует генетическую модель из «Дао дэ цзина» [§25] и называет нерождающегося «подобным одинокому» (独 *dú/ду*), а неизменяющегося непрерывно «туда-сюда ходящим» (往复 *wǎng fù/ван фу*)

Для сравнения фрагмент из «Дао дэ цзина» (курсивом выделено понятие *одинокого*):

Есть нечто хаос образующее,
 прежде Неба и Земли живущее.
 Беззвучное! Пустое!
 Одиноко стоит, не изменяется,
 в себе самом вращается без усталости.
 Можно считать его Матерью Поднебесной.
 Я не знаю его имени.
 Обозначаю письменным знаком (даю прозвище) — называю *дао*.
 Подбираю для него имя — называю Великим (= Высоким).
 Великое называю уходящим,
 уходящее называю удаляющимся,
 удаляющееся называю возвращающимся [Дао дэ цзин. §25].

Дао «подобного одинокому», вбирающее *дао* всего биомеханизма, неистошимо. Ле-цзы ещё более конкретизирует этот генетический биомеханизм цитированием «Дао дэ цзина»:

Дольний дух бессмертен, это и есть Сокровенная Самка.
Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли.
[Он] вьётся-вьётся, подобный существующему,
действует он неустанно [Дао дэ цзин. §6].

В форме бессмертного дольного духа этот генетический биомеханизм имеет одну особенность, которую мы выявили в первой лекции, посвящённой философии Лао-цзы. Выющийся корень дольного духа вкладывает в каждую вещь генетический код архетипа *дао* при её рождении и декодирует её при умирании, то есть он обладает бинарной функцией генезиса и палингенезиса, а потому он есть двойной корень жизни-смерти.

В синтетических философских конструкциях, в особенности для иллюстрации тождества человека и мира вещей, Ле-цзы неоднократно пользуется положениями Лао-цзы. Например, даосские смыслы *дао*, спроецированные из «Дао дэ цзина», просматриваются в ряде пассажей о принадлежности духа и тела человека Небу и Земле, постоянном их (духа и тела) воплощении в человеческой сущности, затем развоплощении и возвращении их к космическим родителям — Небу и Земле. Вследствие этого человек не может субъективно обрести и владеть собственным телом, духом, жизнью, природой (натурой), судьбой, своим семейством и объективным для него *дао*, у которого «и вовсе не было начала» [С. 5, 9–10]. Всё это — форма, гармония, сочетание и перерождение, даются Небом и Землёй, а они, в свою очередь, есть только вселенская «изобилующая энергия *ян*».

В *дао* постоянных побед и *дао* постоянных поражений тоже звучит даосский мотив Лао-цзы — «сильный превосходит других, слабый превосходит самого себя» [С. 26];

(у Лао-цзы: «Победивший других – силен, себя победивший – могуществен» [Дао дэ цзин. §33]). Эта максима слугит у Ле-цзы методом социального недеяния, при котором сам собой достигается желаемый результат: «Это и называется „не побеждая победить, не служа служить“» [С. 26]; (у Лао-цзы: «Мягкое и слабое побеждает твёрдое и сильное»; «Умелый побеждать врага с ним не соприкасается... Это и называется не ведущей борьбы *дэ*»; «Дао Неба не борется, но легко побеждает»; «...Совершенномудрый человек правит службу недеяния» [Дао дэ цзин. §36, 68, 2, 73]).

В детализации исходных оснований Ле-цзы постепенно раскрывает заданность даоской философии – полное слияние человека с естественностью (自然 *zìrán*/цзыжань). Это даёт эффект слияния мудрости человека с мудростью живых существ, во что прежде всего вникает и чего достигает совершенномудрый человек:

Юй-цзы сказал: «...Не знаем, как приблизиться к *дао* тех, кто отличается по форме и голосу от человека. Лишь для совершенномудрого человека нет ничего непостижимого, нет ничего недостижимого. Поэтому он может привлечь птиц и зверей и ими распорядиться. Мудрость (знание) птиц и зверей, как и человеческая (мудрость), имеет природное происхождение... (буквально, обладает естественностью 有自然 *yǒu zìrán*/ю цзыжань)» [С. 27].

Мир Поднебесной имеет своё *дао* космической регуляции движения и энергийно-светового освещения, рождения и умирания вещей. Сведение об этом *дао* Ле-цзы передаёт словами Юя – первого цивилизатора Поднебесной, используя уже известный нам фрагмент текста из «Шань хай цзина» (см. выше о мифологическом *дао*). Данное *дао* постижимо для совершенномудрого человека, Ле-цзы, видимо, полностью согласен и с этим *дао*, и возможностью его постижения. Однако в этом *дао* господствует управленческая

функция, не допускающая генетической спонтанности (кстати, потому-то мифологический Юй и будет историзирован и прочно вписан конфуцианством в социальную генеалогию правителей).

Ле-цзы идёт глубже, он противопоставляет озвученному Юем *дао*, постигаемому совершенномудрым человеком, *дао* естества, непостижимое совершенномудрым:

(В ответ Юю) Сяский Цзи сказал:

«Это так, однако есть вещи, которые рождаются без помощи духа и души, обретают форму без помощи *инь* и *ян*, освещаются без помощи Солнца и Луны, умирают молодыми без помощи казней и умерщвлений, долго живут без помощи вычисления благоприятных дней, питаются без помощи пяти злаков, одеваются без помощи шёлковых тканей, передвигаются без помощи лодок и повозок. Их *дао* — естественность (自然 *zìrán*/цзыжань). Даже для совершенномудрого это непостижимо» [С. 56].

Тем самым Ле-цзы со своей стороны приоткрывает иррациональную сферу философского самосознания даосизма. Касаясь вегетации вещей, об этой сфере говорит и конфуцианский трактат «Чжун юн»: «Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: „Поскольку оно (=дао) по природе недвойственно, то порождение им вещей непостижимо [в своей глубинной сути]“. Дао Неба и Земли широкое, щедрое, высокое, светлое, длинное, вечное...» [Чжун юн. §26]. То есть, идея иррациональности *дао* не нова для какого-либо одного философского направления или школы. Мы почти привыкли видеть в даоских текстах всегдашнюю доступность рационального постижения совершенномудрым человеком любой сферы бытия и небытия *дао*. И вдруг сталкиваемся в даосизме с гранью, за которой нет ни бытия, ни небытия, и мудрецы говорят, что «некое тамошнее *дао* непостижимо». Мы в затруднении. В поисках решения наша фантазия тут

же склона постулировать наличие в даосизме установки на мистицизм: постижение состоится, но мистическим способом и мы ищем его и находим собственными трактовками текстовых иероглифических звеньев.

Однако Лао-цзы уже давно дал ответ на это затруднение. Действительно, совершенномудрый человек не может проникнуть в эту «иррациональную» сферу. Он должен отбросить всякие рациональные задатки (絕學 jué xué/цзюэ сюэ) и пройти процедуру палингенезиса – превратиться в космический эмбрион, выйти в пространство интеллектуального беспредельного, где рассеенная духовная сущность (духовная простота) соберётся в духовный космический град, в котором совершенномудрый и утвердится «чиновным вождём» [Дао дэ цзин. §28]. Лао-цзы по его собственному заверению осуществил палингенезис и сросся пуповиной с Матерью-природой, то есть естественством [Дао дэ цзин. §20].

Ле-цзы продолжил учение Лао-цзы и конкретизировал заданность даоской философии, разработав две концепции (частью дополнив одну из них).

Первая концепция – концепция «великого единения». И даосизм, и конфуцианство текстуально зафиксировали существование в древности эпохи «Великого дао» [Дао дэ цзин. §18; Ли цзи. С. 1414]. Согласно конфуцианству в эту эпоху «Великое дао шествовало по Поднебесной», «Поднебесная принадлежала всем», общество находилось в состоянии «великого единения» (大同 dà tóng/да тун). После того как «Великое дао сокрылось во мраке», «Великое единение распалось», «Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям». В качестве «путеводной нити» были «ритуал и долг», а вместе с ними и все архетипические духовные константы и поведенческие конфуцианские нормы. Общество «Великого единения» через разрушение и нормирование духовным архетипом дао трансформировалось в общество «Малого благоденствия» (小康 xiǎo kāng/сяо кан).

Лао-цзы основательно критикует эту трансформацию и предлагает во благо народа отбросить конфуцианские поведенческие и духовные ценности — «человеколюбие и долг», «мудрствование и умничанье», «сыновнюю почитательность и отцовскую любовь» и вообще конфуцианское философствование (絕學 *jué xué*/цзюэ сюэ) [Дао дэ цзин. §18–20].

Всё это хорошо знакомо Ле-цзы. Он лишь своеобразно дополняет Лао-цзы, создав художественно-философскую миниатюру выезда сановника Чжао Сян-цзы на огневую охоту и встречу им человека, проходящего сквозь камни и огонь. Слух об этом дошёл до правителя царства Вэнь, в ответе на вопрос которого и прозвучал философский синтетизм Ле-цзы.

Во-первых, он вложил ответ в уста Цзы Ся — одного из лучших учеников Конфуция, призванного в наставники царствующей особы:

Об этом прослышал вэйский царь Вэнь и спросил Цзы Ся (ученика Конфуция): «Что это был за человек?»

Цзы Ся ответил: «Согласно тому, что я, Шан, слышал от Учителя, тот, кто обрёл гармонию (和 *hé*/хэ), находится в Великом единении с вещами (和者大同於物 *hé zhě dà tóng yú wù* /хэ чжэ да тун юй у). Ничто не может его ни поранить, ни остановить. [Он] проходит сквозь металл и камень, ступает по воде и по огню, [он] всё может» [С. 22].

Во-вторых, ответ Цзы Ся с негласного согласия делает и его самого, и Конфуция сторонниками даосизма. Цзы Ся переводит стрелку *дао*-пути с конфуцианского Малого благоденствия (*сяокан*) на даоское Великое единение (*датун*). Малое благоденствие отводится на запасную ветку, а Великое единение обнаруживается в нетленном мире вещей, Великое дао возрождается и открывает в Великое единение вход через обретение гармонии. Таким образом, дело, начатое Лао-цзы, концептуально завершается Ле-цзы, причём с волечением в него Конфуция.

Вторая концепция – концепция сна и забвения, или концепция мечты. Лао-цзы поведал о спонтанно созданном духовном граде и проникающем в него прошедшим палингенез младенце [Дао дэ цзин. §28]. Однако как увидеть этот град из посюстороннего мира, как постичь его *дао* и решить задачу пестования (воспитания) себя и управления вещами, как обрести полноту *дэ*? Как проникнуть сквозь стену, не пропускающую рационально-постигающий взгляд?

Ле-цзы избирает среднюю между жизнью и смертью границу – границу сна (夢 *mèng*/мэн), предваряемого очищением тела и разума (физический покой и интеллектуальное забвение всех житейских и государственных дел). Психически сон не вызывается и не регулируется волевыми усилиями. Он не делается на заказ, возникает и протекает спонтанно, не скован ни апатией, ни страстями. Сон открывает створы духовной левитации (神游 *shén yóu*/шэнь ю) и духовного видения природного и социального мира в подлинной гармонии и совершенстве.

Конечно, первым это духовное путешествие во сне должен был проделать Первопредок, Пращур земного человечества Поднебесной – Хуанди и утвердить тем самым изначальность и незыблемость принципа духовной левитации:

Хуанди... оставил дела и ушёл на покой, поселился на постоялом дворе при дворце, и занялся очищением сердца и укрощением тела. Три луны не притрагивался к делам управления. Однажды заснул днём и увидел сон, будто попал в страну рода Хуа Сюй (Матери Фу-си)...

В скольких миллионах *ли* она находится от Срединного царства, неведомо. До неё не добраться ни на лодке, ни на телеге, ни пешком, достичь её можно лишь духом. В этой стране нет ни предводителей, ни начальников – одна лишь естественность. И у людей нет ни желаний, ни страстей, одна лишь естественность...

В воде не тонут, в огне не горят...

Горы и долины им не помеха, ибо передвигаются они лишь духом.

Проснулся Хуан-ди и внезапно пришёл в себя. Позвал Тяньлао, Лиму, Тайшань Цзи и, обратившись к ним, сказал: «Я в покое провел три луны, очищал сердце и укрощал тело, думал о том, как обрести *дао* воспитания себя и управления вещами. Но мне не удалось овладеть этим искусством. Утомившись, заснул и увидел такой вот сон. Теперь знаю, что совершенное *дао* недостижимо для чувств. Я познал его, я обрёл его, но не могу выразить словами, каково оно» [С. 13–14].

Хуанди не может обнародовать совершенное *дао* совершенной страны ни в форме слова, ни в форме образа, чувствам оно недоступно. Хуанди проложил туда духовную дорогу в спонтанно возникшем сне. Несомненно, сны видят все люди, но сон Хуанди — особый сон. Хуанди — Первопредок и Бог, Он обобщает собой всё человечество Поднебесной, Он — Отец и Мать людей, генетически присутствует в каждом индивидуе и потому сон Хуанди — это сон всех и каждого. В духовном видении он показывает *возможность совершенства Срединной Страны*. Хуанди нельзя не верить (не случайно Ле-цзы вводит понятия «совершенного человека» и «человека совершенной веры»). И эта вера меняет модальность возможности совершенства на модальность *реальности*, а семантику сна — на семантику *мечты*. Тем самым Ле-цзы силами всей мощи культуры *дао* заверяет, что совершенство Срединной Страны реально. Оно осуществляется через мечту каждого и всех, вместе идущих по пути духовной веры в себя и человеческую Поднебесную. 中国夢 («Китайская мечта» или «Мечта Срединной Страны») — этот лозунг вместе с выводом *сяо-кан* («Малого благоденствия» или «Срединного достатка») и датун («Великого единения») на магистральный *дао*-путь возрождения Страны и достижения совершенства сегодня программно провозглашён в Китае.

Сон Хуанди — это, конечно, исходная аксиома китайской мечты. Для полноты мировоззренческой картины она требовала концептуальной исторической доработки. И Ле-цзы сделал это. Он придумал философскую легенду об историческом лице, чжоуском царе Му (1001 — 947 до н. э.). К нему якобы однажды с западной стороны пришёл некий человек, владеющий превращениями (化人 huà rén/хуа жэнь). Он ступал по воде и огню, проходил сквозь металл и камень, переворачивал горы и поворачивал реки вспять ... несчётным его способностям осуществлять метаморфозы и изменения (變化 biàn huà/бянь хуа) не было конца. Царь Му почитал его, словно духа, служил ему, словно государю, выстроил для него башню Срединного Неба. И вот однажды владеющий изменениями человек пригласил царя Му на прогулку и вознёсся с ним в изумительной красоты дворец на Срединном Небе. Царь Му подумал, что попал в Столицу Чистоты, в обитель Первопредка. Свой дворец отсюда показался ему кучей камней с оградой из хвороста. Царю представилось, что он пробыл здесь уже тысячу лет, а владеющий изменениями человек повёл его ещё выше, где уже ничего не было видно и слышно. Оглушённый громовыми раскатами царь Му уговорил владеющего изменениями человека вернуться обратно. Тот подтолкнул царя Му, царь будто бы провалился в пустоту и очутился у себя во дворце рядом со свитой и не остывшими ещё вином и кушаньями. На вопрос Му, откуда он прибыл, кто-то из свиты ответил ему, что он просто сидел задумавшись. Царь на три месяца впал в беспамятство, а пробудившись, с тем же вопросом обратился к владеющему изменениями человеку. Тот объяснил, что они не двигаясь с места лишь путешествовали духом... Царь Му возрадовался, оставил государственные дела, приказал запрячь две колесницы и пустился в путешествие: побывал в стране Цзюйсоу, где испил кровь лебедя, посетил Куньлунь, где созерцал дворец Хуанди, насыпал холм в память грядущим поколениям и гостил у Сиванму (Мать-царица Запада).

Разумеется, это только краткий пересказ легенды. Она требует тщательной расшифровки, поскольку каждая деталь символична и связана непосредственно и ассоциативно со множеством явлений культуры *дао*. Например:

- две колесницы — мировая энергийная диада *инь-и-ян*;
- восемь коней — четыре основные и четыре промежуточные стороны света;
- путешествие на колесницах — круговорот по земной Поднебесной;
- восхождение на Куньлунь — мифологизация/увековечивание исторического факта духовной левитации царя Му и его сна-мечты;
- посещение дворца Хуанди и встреча с Сиванму — кодирование генетического архетипа *дао* духовной левитации царя Му и её освящение верой в Первопредков (Хуанди) и исполнение закона (Сиванму ведает пятью наказаниями);
- метаморфозы и изменения — мировая динамика и упорядоченность мировых перемен, взятые из «И цзина»;
- владеющий изменениями человек — посыльный «Перемен», проводник в мир сна-мечты;
- вневременность духовной левитации — сжатость исторического времени, а вознесение к Небу и падение в пустоту — сжатость пространства и потому мечта может быть осуществима всегда и везде и т.д.

Резюме к этой легенде:

- мечта Срединной Страны реально осуществима, царь Му создал исторический прецедент;
- в результате духовной левитации осознаётся необходимость полноты *дэ*: «Царь Му: „Увы, я не был преисполнен *дэ* и отдал предпочтенье наслаждению!“» [С. 33].

Дао учения «И цзина» («Канона перемен»). При раскрытии энергийного содержания *дао* Неба и Земли,

духовной ценности учения совершенномудрых людей и качественной пригодности вещей Ле-цзы использует структурные положения из «И цзина», почти цитируя «Шо гуа чжуань» [§2]:

Рождающий и покрывающий сверху, не может формировать и поддерживать снизу.

Формирующий и поддерживающий снизу, не может обучать и развивать.

Обучающий и развивающий и не может действовать вопреки пригодности.

Определённо пригодное к чему-либо не может покинуть своего предназначения.

Поэтому *дао* Неба и Земли с одной стороны *инь*, с другой *ян*.

Учение совершенномудрых людей с одной стороны человеколюбие, с другой долг.

Пригодность вещей с одной стороны мягкость, с другой твёрдость.

Все они следуют тому, что им присуще, и не могут покинуть то место, которое занимают [С. 3].

Для сравнения цитата из «Шо гуа чжуани»:

В древности, когда совершенномудрые люди создавали Перемены,

[они] стремились к тому, чтобы согласовать принципы природы и судьбы.

Для этого [они] –

установили *дао* Неба, назвали [это *дао*] *инь* и *ян*,

установили *дао* Земли, назвали [это *дао*] мягкой и твёрдым,

установили *дао* Человека, назвали [это *дао*] человеколюбием и долгом.

[Они] соединили три исходных [*дао*] и удвоили их,

поэтому в «Переменах» из шести черт составляются гексаграммы [Шо гуа чжуань. §2].

Система «И цзина» построена на основе перемен (метаморфоз и изменений – 變化 biàn huà/бянь хуа) вселенско-космических энергий *инь-ян*. Синтезируя учение Лао-цзы, мифологию нравственных ценностей Пяти Первопредков, историю достижений Трёх Царей и учение «И цзина», Ле-цзы вводит ицзиновскую категорию изменений/превращений (匕 huà/хуа) в определение даоских *дао* и *дэ*:

Учитель Ле-цзы сказал: «Тот, кто, воплощая доброту, стал [человеком] превращений, использует *дао* [превращений] тайно, а в результате достигает объединения людей. Добродетели (*дэ*) Пяти первопредков и успехи Трёх ванов не обязательно обусловлены силой их ума и мужества, не исключено, что [их добродетели и успехи] пресуществились благодаря превращениям. Кто сейчас может с точностью установить это?» [С. 34].

Высказывание Ле-цзы и текстовые и смысловые заимствования:

子列子曰：「善為化者，其道密庸，其功同人。五帝之德，三王之功，未必盡智勇之力，或由化而成。孰測之哉？」

«Тот, кто, воплощая доброту, стал [человеком] превращений, использует *дао* [превращений] тайно».

善為化者，其道密庸

Фразеологическое и смысловое заимствование из [Дао дэ цзин. §15]:

古之善為道者，微妙元通

«В древности тот, кто, воплощая доброту, стал учёным мужем, проник в сокровенно-тайное первоначало».

«...объединение людей»

...同人 *tóng rén* /тун жэнь – название 13-й гексаграммы «И цзина»

«...превращения»

化 huà/хуа — изменения/превращения, функция архетипической диады инь-ян «И цзина»

Категория изменений/превращений, введённая в онтологическую функцию *дао*, отвечает спонтанной функции *дао* и позволяет Ле-цзы детерминировать превращениями все физические, духовные и интеллектуальные процессы и отграничиться от ложного эффекта субъективных волевых и познавательных устремлений человека. По *дао* превращений человек вливается в человеческое единство (同人 *tóng rén* /тун жэнь, 13-я гексаграмма — входные врата в космическую спираль перемен) и, обретая гармонию, вливается в Великое единение мириад вещей (和者大同於物 *hé zhě dà tóng yú wù* /хэ чжэ да тун юй у).

Дао конфуцианского учения. Ле-цзы много говорит о конфуцианстве, посвятил даже целую главу Чжунни. Конфуций представлен мудрецом и философом, глубоко понимающим даоское учение и признающим в собственном слове его истины. Фрагментарно Конфуций даже цитирует «Дао дэ цзин» или высказывается близко к даоскому учению. Например, во фразе Конфуция «Ибо совершенное слово без речения, совершенное деяние без деяния (недеяние)» [С. 93] без труда угадывается «Дао дэ цзин».

Иногда Конфуций выражает своё мнение в качестве вывода на размышление кого-либо из героев диалога, включающего в качестве оценки высказывание из «Дао дэ цзина». «Порывистый ветер и ливневый дождь не продолжают всё утро» [С. 93] (сокращённая цитата из [«Дао дэ цзин». §23] с синонимичной заменой одного иероглифа) — говорит правитель Чжао Сян-цзы по случаю занятия его войском в одно утро двух городов племени Ди, с печалью предчувствуя по даоской максиме гибель собственного рода. Конфуций одобряет слова Чжао Сян-цзы, ведь главная трудность не в том, чтобы победить, а в том, чтобы удержать победу.

«Лишь владеющий *дао* только и может удержать победу» — заключает Конфуций (несомненно, имеется в виду даоское *дао*).

Есть у Ле-цзы и критические суждения относительно Конфуция и конфуцианства, встречаются в трактате и налёки критики Конфуцием даосизма. Однако нигде мы не найдём прямого заимствования конфуцианского *дао* и его синтеза с даоским *дао*, Конфуций у Ле-цзы говорит языком даосиста. И всё-таки есть одна фраза, которая компенсирует наши поиски.

В монологе Гуань Иня о вхождении в мир вещей, о способах уподобления и отождествления с их *дао*, о невозможности овладения этим *дао* посредством чувств и знаний, а только посредством молчания и воплощения его в своей человеческой природе, Ле-цзы в качестве резюме приводит фразу из «Лунь юя». Она звучит из уст лучшего ученика Конфуция — Янь Юаня, поющего философский гимн неуловимому *дао* Учителя: «Манящим говором витает впереди и вдруг уж раздаётся позади» [Лунь юй. XI, 9]. Фраза действительно уместна в монологе Гуань Иня и незримо соединяет даоское *дао* и конфуцианское *дао*. Весь гимн — это воодушевлённое стремление проникнуть в *дао* Учителя, благодарение ему за мудрую щедрость и печаль недоступности *дао*:

Вздыхая, Янь Юань сказал:

— Я взгляд свой поднимаю на него — оно всё выше.

Вникаю вглубь — оно всё неподатливей и твёрже.

Манящим говором витает впереди и вдруг уж раздаётся позади.

Учитель постоянно и искусно питает нас учением своим.

Он широту нам придаёт культурой,

а меру полагает ритуалом.

И если б даже захотел,

я не сумел бы отказаться от ученья.

Настал момент, когда своё всё истощил уменье,

ученье будто встало предо мной.
Хотя и пожелал бы следовать за ним,
Не ведаю, откуда подступиться! [Лунь юй. XI, 9].

Итак, Ле-цзы осуществил синтез *дао* современных ему философских учений, сердцевиной которых является человек. Это вызвало потребность внесения новых атрибутов в определение человека.



§9. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

Соответственно избранному или продиктованному культурой *дао* стилю (философское эссе, притча, легенда, исторический факт и т.д.), Ле-цзы как и в других случаях развития философских идей, не даёт развёрнутого текстового учения о человеке. Оно вкраплено в общее повествование и выражается в определениях человека.

Онтологическое определение человека. Об этом определении мы уже говорили в лекции о Лао-цзы. Он даёт космогоническое построение, в котором, определение человека опущено. Слово «человек» выведено за космогонический текстовой фрагмент и начинает новую строку с совершенно другим смыслом (расхождение с определением Ле-цзы выделено курсивом и приводится ниже в иероглифической записи; перевод несколько изменён по сравнению с опубликованным для удобства сравнения с определением Ле-цзы):

Дао рождает один,
Один рождает два,
Два рождает три,
Три рождает десять тысяч вещей.
Вещи несут за плечами *инь* и на руках держат *ян*,
Пустотная энергия-ци образует гармонию.
Человек ненавидит «сирое», «одинокое», «несчастное».
А цари и князья называют себя так [Дао дэ цзин. §42].

沖氣以為和。
人。。。

Пустотная энергия-ци образует гармонию.

Человек...

Ле-цзы выправляет эту запись, скорее всего деформированную кем-то целенаправленно, и восстанавливает, по нашему предположению, скрываемое здесь определение человека (слово «человек» становится на место слова «гармония», а слово «гармония» занимает место между словами «пустотная» и «энергия-ци») и семантически преобразуется в соединительный союз «и»):

Учитель Ле-цзы сказал:

«...Есть Великая перемена,
есть Великий исток,
есть Великое начало,
есть Великий корень.

Великая перемена — состояние непрявленности
энергии-ци,

Великий исток — начало энергии,
Великое начало — начало формы,
Великий корень — начало вещества.

Когда энергия, форма и вещество находятся в целокупности
и не отделены друг от друга, называется это хаосом-смесью.
Хаос означает то, что все вещи между собой смешаны
и не отделены друг от друга.

„Смотришь на него — не видишь,
слушаешь его — не слышишь,
трогаешь — не чувствуешь“ [с небольшими изменениями
цитата из: [Дао дэ цзин. §14],

поэтому и называется это [Великой] переменой.

[Великая] перемена не имеет форм и очертаний (контуров).

[Великая] перемена изменяется и становится единицей,

единица изменяется и становится семёркой,

семёрка изменяется и становится девяткой,

изменение девятки — предел.

Затем снова [Великая перемена] изменяется и становится
единицей.

Единица — начало изменения формы.

Чистое и легкое поднялось и образовало Небо.
Мутное и тяжёлое опустилось и образовало Землю.
*Влагоёмкое дыхание/дуновение и энергийный ток
образовали Человека.*
Оттого, что Небо и Земля содержат животворную
энергию-цзин
(сперматическое животворное семя),
мириады вещей путём превращений рождаются» [С. 2].

沖和氣者
為人。

*Влагоёмкое дыхание/дуновение и энергийный ток
образовали Человека.*

В данном определении Ле-цзы реализуется принцип панантропоморфизма — антропоморфизм онтологически, то есть изначально, и генетически, то есть вместе с архетипическим кодом рождения, заложен в органический механизм миротворения:

- Великая перемена раскручивает числовую архетипическую спираль — генетическую матрицу или код будущего мира;
- числовая архетипическая спираль раскручивает (разбалтывает) хаотическую биосмесь и сепарирует качества энергии, формы и вещества;
- чистая и лёгкая суспензия воспаряет и образует Небо, мутная и тяжёлая оседает и образует Землю;
- между Небом и Землёй возникает витое влаго-пустотное лоно, в которое вдувается вселенская энергия-ци, в нём холодная влажная пустота и горячая сухая энергия сопрягаются и свивают спиральный энергийный (氣 qì/ци) каркас (сравните с антропоморфной энергийной *инь-янской* структурой «И цзина» [Шо гуа чжуань. §9]), он «обрастет» (на него налепляется) телесная масса (質 zhì/чжи) и принимает форму (形 xíng/син) человека;
- Небо и Земля испускают животворное семя (энергию-цзин), в котором содержатся прообразы вещей, в пустотно-

энергийную смесь своего лона (космическая органическая печь), вызывают в ней метаморфозы (化 huà/хуа) – сгущают смесь, заключают эти сгустки в оболочки прообразов вещей и выпекают (рождают) вещи.

Согласно этому генетическому построению человек и вещи в первоначале отличаются энергийным, а значит и духовным, зарядом: человек рождается из сопряжения *вселенской* влагоёмкой пустоты и энергии-ци, вещи – из сопряжения космической небесной энергии-цзин и земной энергии-цзин. Можно сказать, отцовско-материнское лоно у них одно, а семья разное. В космологическом устройстве нейтральная (в данном случае) энергия-ци атрибутируется Человеку (Дитяти), лёгкая энергия-цзин атрибутируется Небу (Отец), тяжёлая энергия-цзин атрибутируется Земле (Мать). По генетической способности Небо и Земля представляют собой равномошные величины, и потому их Дитя является одновременно вселенским и космическим *инь-янским* существом.

Визуально-образное определение человека. Это определение человека даёт по его облику в сравнении с животными. Однако это только внешнее отличие. Внутренне человек может иметь сердце зверя, а зверь – сердце человека. Поэтому определение человека по облику сути не вскрывает и уводит в сторону. Облик человека обманчив: кто в человекоподобном существе сидит, человек или зверь? В любом из них может быть сердце человека или сердце зверя, тем более, что и мудрость у человека и животного одинакова и заключена в естестве (自然 zìrán/цзыжань). Всё дело в проникновении в *дао* человека и животного. Со стороны человека на это способен лишь совершенномудрый человек, только ему доступно *дао* тех, «кто отличается по форме и голосу от человека»:

(Наставник Вэнь-вана, основателя династии и царства Чжоу) Юй-цзы сказал: «...Тот, у кого рост семь *чи*, руки

отличаются от ног, волосы растут на голове, а зубы спрятаны во рту, кто ходит, наклонившись вперёд, называется человеком. Но это вовсе не означает, что человек не может иметь сердце дикого зверя. Однако даже если у него сердце дикого зверя, по облику мы причисляем его к своему роду. Тот, у кого два крыла, на голове рога, в челюстях клыки и выпускаются когти, называется птицей или зверем. Но это вовсе не означает, что птицы и дикие звери не могут иметь сердце человека. Однако даже если у них сердце человека, мы причисляем их к чужому роду. У Баоси, Ньюйва, Шэньнуна и Сяхоу змеиные туловища и человеческие лица, бычачьи головы и тигриные морды. У них были не человеческие облики, однако они обладали *дэ* великих мудрецов. Сяский правитель Цзе, Иньский правитель Чжоу, Луский царь Хуань, Чуский царь Му по облику и семью отверстиям на голове — все были подобны человеку, однако сердце имели звериное. Поэтому кто бы ни судил в поисках истины лишь по облику, цели не достигнет...

Не знаем, как приблизиться к *дао* тех, кто отличается по форме и голосу от человека. Лишь для совершенномудрого человека нет ничего непостижимого, нет ничего недостижимого. Поэтому он может привлечь птиц и зверей и ими распоряжаться. Мудрость (знание) птиц и зверей, как и человеческая (мудрость), имеет природное происхождение...» [С. 26–27].

Генетическое определение человека. По этому определению человек венчает генетический цикл вещей, порождающим его существом является лошадь:

Есть семена с зародышами, подобными крапинкам в икре лягушки. Попав в воду, они начинают соединяться и увеличиваться. На границе воды и суши [сгущения семян] обретают кожные и роговые покровы. Поднимаясь вверх по берегу, они становятся прибрежными животными-растениями...

Хоу Цзи родился из следа великана. И Инь родился из дупла шелковицы...

Старый бамбук родил гусеницу, гусеница родила леопарда, леопард родил лошадь, лошадь родила человека. Прожив свой век, человек возвращается к сокровенному корню (機 jī/цзи — космический пусковой механизм, творческая сила природы, генетический корень). Все вещи выходят из сокровенного корня и все возвращаются к сокровенному корню [С. 4—5].

В полном виде — это очень интересное генетическое построение, в нём перемежаются как будто реальные и фантастические, с включением мифологии, звенья. Кто его создал, с какой целью, в какое сочинение первоначально оно входило, по какому такому принципу соединяются генетические звенья? Пока мы на эти вопросы ответить не можем. Важен сам факт попытки осмысления генетического единства мира. При этом интересна родственная связь человека с лошадью/конём. Если бы это было единственным упоминанием (или их было бы несколько, но в одном смысле), то его можно было бы отнести на счёт фантазии древнего человека. Однако, во-первых, его приводит серьёзный философ, синтезирующий мировоззрение древних китайцев. Во-вторых, *генетическая* связь человека и коня может иметь и какие-то более глубокие корни, поскольку встречается многократно и на различных мировоззренческих уровнях.

В «Шань хай цзине», каноне мифологических преданий, первый человек (Гунь, в последующей основной версии герой борьбы с потопом) отождествляется с белой лошадью и состоит в генеалогии Первопредка. Гунь предстаёт внуком Хуанди:

Хуанди родил Ломина, Ломин родил белую лошадь, белая лошадь это и есть Гунь [Шань хай цзин. С. 300].

С мифологических времён считалось, что лошадь, или сходное с ним животное, обладает магической плодоносной силой:

Ещё на Восток 370 *ли* стоит гора, называется Нюян-гора... На ней водится животное. Обликом оно подобно лошади, у него белая голова. Его окраска (узор) подобна тигриной, но хвост красный. Его голос подобен пению. Его имя *лушу*. Если опоясаться его [шкурой], то увеличится потомство сыновей и внуков [Шань хай цзин. С. 1–2].

Коды рождения человека и лошади/коня прочитываются в генетической матрице «математического квадрата» – в системе обратных чисел, выстраивающей календарь рождения живых существ. Человек и конь соседствуют рядом как Солнце и Луна, а в периодике солнечно-лунного календаря как 10 Солн и 12 Лун. Их сопряжение передаёт 120-ричный генетический цикл, в котором, образно говоря, человек скачет на лошади:

Небо – 1,
 Земля – 2,
 Человек – 3.
 $3 \times 3 = 9$.
 $9 \times 9 = 81$. Один (единица) главенствует над Солнцами.
 Количество Солнц 10.
 Солнца главенствуют над человеком.
 Поэтому человек рождается через 10 лун (месяцев).
 $8 \times 9 = 72$. Два главенствует над парным.
 Парное повинуется одиночному.
 Одиночное главенствует над созвездиями-временами.
 Созвездия-времена главенствуют над Лунами.
 Луны главенствуют над конём. Поэтому конь рождается через 12 лун (месяцев) [Хуайнань-цзы. С. 60].

Синологи, изучающие «Ши цзин», нередко задаются вопросом, почему в разделе «Гимны», этом апофеозе духовному самосознанию китайцев, целая песня посвящена воспеванию коней. Кажется, что это здесь совсем уж неуместно. Вот этот гимн:

**Мощные кони
(IV, IV, 1)**

1

Мощные как на подбор жеребцы в табунах,
Рядом пасутся с границею в диких степях.
Лошади разных мастей, трудно все перечесть:
Есть в табунах вороные и жёлтые есть,
Иссиня-чёрные, как тьма в глубинах морских,
Быстры в упряжках они колесниц боевых.
Усталъ неведома им в чужедальнем пути,
И хороши! И стремительны в беге они!

2

Мощные как на подбор жеребцы в табунах,
Рядом пасутся с границею в диких степях.
Лошади разных мастей, трудно все перечесть:
Есть и каурые, и серо-пегие есть,
Огненно-рыжие с ярким окрасом спины, –
В упряжи конной выносливы, силы полны.
Усталъ неведома им, вольным ветром летят,
Так совершенны собою и радуют взгляд!

3

Мощные как на подбор жеребцы в табунах,
Рядом пасутся с границею в диких степях.
Лошади разных мастей, трудно все перечесть:
Белые с чёрною гривой, каурые есть,
Рыжие и вороные – с отметиной лбы, –
В упряжи конной выносливы, силы полны.
Усталъ неведома им, вольным ветром летят,
Вот она, добрая выучка! радует взгляд!

Мощные как на подбор жеребцы в табунах,
 Рядом пасутся с границею в диких степях.
 Лошади разных мастей, трудно все перечесть:
 Белые в яблоках, серо-чубарые есть
 И рыбоокие, чёрные с жёлтой спиной,
 В упряжи конной выносливы все до одной.
 Усталь неведома им, вольным ветром летят,
 Чудо, не кони! стремительны, радуют взгляд!

Перевод В.П. Абраменко

Возможно, ответ на вопрос о таком почитании лошадей кроется как раз в генетической близости человека и коня, доходящей иногда до их отождествления. И, может быть, это сближение не надуманно и не случайно, может под всем этим лежит какая-то не угаданная и не разгаданная нами тайна.

На пути к сокровенному корню (機 jī/цзи), при возвращении в свой подлинный дом (真宅 zhēn zhái/чжэнь чжай), при возвращении к своему пределу (极 jí/цзи), то есть, от рождения и до кончины человек претерпевает четыре ступени великих изменений: детство, юность, старость и смерть.

1. В детстве у него энергия сконцентрирована, и воля собрана воедино — это совершенство гармонии (和之至也 hé zhī zhì yě/хэ чжи чжи е). Никто не вредит ему, к его духовным качествам (дэ) нечего добавить.

2. В юности у него кровь кипит, страсти накаляются, окружение будоражит его, и потому его духовные силы истощаются.

3. В старости желания и помысли смягчаются, тело ищет покоя, никто из окружающих не обгоняет его. Хотя в нём нет такого совершенства как в детстве, жизнь его по сравнению с юностью намного спокойней.

4. Когда он умирает, то угасает и возвращается к своему пределу [С. 5–6].

На первой ступени великих изменений (匕 huà/xуа – в категориальном определении «И цзина») мы встречаем определение человека гармонии, сделанном абсолютно в духе даоского учения Лао-цзы: человек совершенной гармонии предстаёт в образе младенца (嬰孩 yīng hái/ин хай).

По аналогии с человеком гармонии Ле-цзы вводит ещё два типа совершенных субъектов.

Первый – совершенный человек (至人 zhì rén/чжи жэнь). В поиске знания о том, что такое совершенный человек, Ле-цзы сам получает подробнейшую характеристику этого типа чисто даоского субъекта:

Ле-цзы спросил Гуань Иня: «Совершенный человек идёт под водой и не захлёбывается, ступает по огню и не обжигается, воспаряет над миром вещей и не трепещет. Позвольте спросить, как этого достигнуть?»

Гуань Инь ответил: «Этого достигают сохранением чистоты духа (энергии-ци), а не мудрствованием и не ловкостью, не смелостью и не решительностью. Садись, я разъясню тебе. Всё, что обладает формой и видом, звучанием и цветом – это вещи. Чем же вещи отличаются друг от друга, и чем одна вещь превосходит другую? – Своими свойствами. А ведь вещи творятся (формируются) в бесформенном и завершают свой путь в неизменном. Тот, кто уяснит это и постигнет до конца, разве возникнут перед ним преграды? Он будет пребывать в бездонном и хорониться в безвременном, будет парить у начала и конца вещей. Добивайся единства своей природы, пестуй свой дух (ци), храни свое дэ, чтобы проникнуть туда, где происходит творение вещей. Если станешь таким, то твоя небесная природа (небесное) сохранит целостность, а в духе твоём не будет прорех. Разве сможет что-то проникнуть в тебя? К примеру, пьяный, вывалившийся из повозки, хотя и сильно ударяется о землю,

но не насмерть. Кости и суставы у него такие же, как и у других людей, а последствия падения различны, ибо у него дух целостен. Он не сознавал, что ехал в повозке, не сознавал, что вывалился из неё, беспокойство о жизни и страх смерти не проникали в его грудь. Поэтому, ударившись о землю, он не испугался. Если же становятся таким, обретая целостность от вина, то какую же целостность обретают благодаря Небу! Совершенномудрый человек хоронится в Небе, и потому ничто не может его поранить» [С. 16].

Ле-цзы начинает монолог Гуань Иня с совершенного человека, а заканчивает совершенномудрым человеком. Тем самым он приравнивает их, совершенный человек подводится под сущность идеального даосского субъекта.

Текст «Ле-цзы» приводит ещё одну характеристику совершенного человека:

Бо Хунь сказал: «У совершенного человека духовное состояние не меняется, взмывает ли он к синему Небу, погружается ли в Жёлтые источники, уносится ли к пределам мира» [С. 17].

Ле-цзы использует весьма насыщенный состав категорий для определения совершенного человека, придающих ему высший физический, мыслительный и нравственный статус:

純氣之守 – сохранение чистоты духа
 物 – вещи
 色 – свойства
 不形 – бесформенное
 無所化 – неизменное
 正 (=止) – преграда
 不深之度 – бездонное
 無端之紀 – безвременное
 游 – парение (духовное парение)
 萬物之所終始 – начало и конец вещей

壹其性 — единство природы
 德 — дэ
 物之所造 — место творения вещей
 其天守全 — сохранение целостности небесной природы
 聖人 — совершенномудрый человек
 神氣 — духовное состояние

Второй тип субъекта — человек совершенной веры (至信之人 zhì xìn zhī rén/чжи синь чжи жэнь). Определению этого типа человека Ле-цзы предпослал притчу о бедняке по имени Шанцю Кай, искренне поверившем в заведомую ложь, но обратившим её в чудо: бросился с горы, но остался жив, нырнул в омут за отсутствующей там драгоценной жемчужиной, но вынырнул с ней, вошёл в огонь, но языки пламени не обожгли его.

Ле-цзы в очередной раз использовал испытанный приём утверждения какой-либо идеи посредством авторитета известной личности, причём и из другого философского направления или школы. В данном случае он избрал самого Конфуция, делая его одновременно и сторонником даосизма:

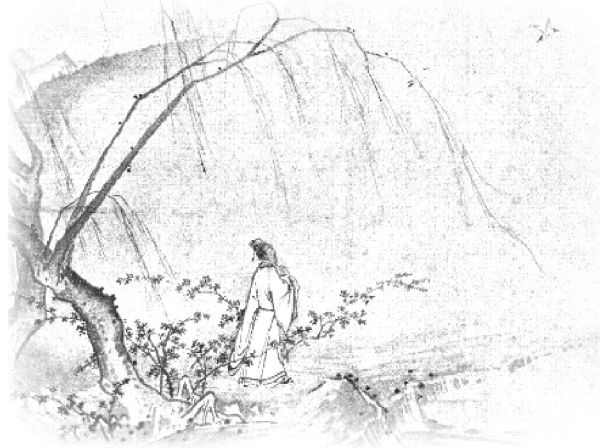
..Услышал об этом [ученик Конфуция] Цзай Во и сообщил Чжунни (Конфуцию).

Чжунни сказал: «Разве ты не знаешь, что человек совершенной веры может перемещать вещи, двигать Небо и Землю, возбуждать демонов и духов, связывать шесть пределов мира, нигде не встречая преград. Разве он способен лишь на то, чтобы преодолевать горные преграды и пропасти, проходить сквозь огонь и воду? Шанцю Кай поверил в ложь, и ничто ему не помешало. А представь себе, если бы среди нас все были искренни! Запомни это, юноша» [С. 16–17].

Ле-цзы уравнивал человека совершенной веры и совершенного человека по космологическому статусу: человек совершенной веры — это духовный человек (神人 shén rén/шэнь жэнь), человек небесной духовности; совершенный

человек — это человек *земной* душевности (聖人 shèng rén/шэн жэнь). В космическом центре, как показывают древняя философская классика, они составляют небесно-земное, духовно-душевное качество (神聖 shén-shèng/шэнь-шэн).

В «Ле-цзы» запечатлён ещё один тип субъекта — конфуцианский благородный муж (君子 jūnzǐ/цзюньцзы). По преимуществу он несёт историко-философскую нагрузку и потому его целесообразно рассмотреть в ответствующем разделе.



§10. ЛЕ-ЦЗЫ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

Восприятие Ле-цзы в роли историка философии вряд ли будет соответствовать привычному представлению учёного мужа в качестве аналитика и критика философских учений. Специально Ле-цзы не выставляет себя таковым. Его историко-философские суждения, символы, аллегории, ироничные намёки разбросаны по всему тексту трактата, но вместе они как раз и дают картину историко-философских определений.

Лао-цзы зачинает историко-философскую специфику философского умозрения в переосмыслении мифологии и откровенной критике конфуцианства. Ян Чжу, оставаясь даосистом, ищет точки соприкосновения даосизма и конфуцианства. Ле-цзы делает две ступени в дальнейшей эволюции философского сознания.

1) В предметную область рассмотрения он включает основные предфилософские и философские учения — мифологию, даосизм, конфуцианство, ицзинистику и делает шаг к созданию *синкретичного* идейного образования. Это происходит не по субъективной воле или частному интересу мыслителя, увлечённого архаичными формами мышления и мировоззрения. Осознанно или неосознанно Ле-цзы делает это под влиянием принципа палингенезиса: генетическое возвращение к первоначалу естества (反 fǎn/фань, 復歸 fù guī/фу гуй) в теоретическом умозрении стимулирует обращение к поиску мыслительных оснований, то есть к поиску общего философского корня. Первым шагом на этом пути и является шаг синкретичного (первичного) объединения учений.

2) Нахождение философского корня (это осуществлено до Ле-цзы основателем даосизма Лао-цзы) служит катализатором следующего шага. От синкретизма Ле-цзы переходит к синтезу философских учений. Попытка гармоничного, непротиворечивого совмещения учений по основанию их общего корня вызывает шлифовку некоторых сторон учений, критическое устранение мешающих шероховатостей, чтобы из одного корня взрастить ствол и ветви единого философского древа.

Разумеется, будучи даосистом, Ле-цзы общим философским стволом оставляет даосизм. Способом подгонки *дао* сопредельных учений Ле-цзы избирает ицзиновский принцип изменения/превращения (化 huà/хуа) и создаёт категорию изменения *дао* (化道 huà dào/хуа дао). Она и становится орудийным принципом приведения *дао* всех учений к естественности (自然 zìrán/цзыжань).

Наибольшую трудность в этом процессе представлял бы субъект каждого учения, можно сказать, патриот своего *дао*. Однако мифологический субъект — это субъект вечности, он не оказывает никакого сопротивления, он — непререкаемый авторитет, он не изменяется, а приглашается в философское рассуждение, освящая его идейность. В совокупности мифологические персонажи представляют собой сеть координат духовных ценностей, в которую можно вплетать свой рисунок *дао*.

Характеристики даоского субъекта уточнены Ле-цзы, мы их привели выше.

Ицзиновский субъект — это вселенско-космический энергийный субъект, субъект *инь-ян*, который в динамичном тождестве есть *дао*; «То *инь*, то *ян* — это и есть *дао*» [Сичэ чжуань. А, 5].

Конфуцианский субъект — благородный муж (君子 jūnzǐ/цзюньцзы). Относительно благородного мужа и конфуцианских духовных ценностей Ле-цзы высказал критические суждения.

Всего благородный муж (кроме седьмой главы, посвящённой Ян Чжу) фигурирует в четырёх случаях.

1. В ответе ученику Цзыгуну на вопрос об отдыхе Конфуций переводит разговор в область экзистенциальной метафизики и в чисто *даоском смысле* оценивает покой смерти:

Цзыгун устал от учёбы и, обратившись к Чжунни, промолвил:

– Хотел бы где-нибудь передохнуть.

Чжунни ответил:

– В жизни нигде нет отдыха.

Цзыгун:

– Коль так, то что же мне, Цы, и отдохнуть негде?

Чжунни:

– Почему же, есть. Вон там!

Взгляни на тот могильный холм –

и простор, и высота, и холм, и жертвенный треножник – и сразу поймёшь, где ждёт тебя отдых.

Цзыгун:

– О, как величественна смерть!

Муж благородный в ней находит отдых,
ничтожный человек пред ней трепещет.

Чжунни:

– Цы, ты постиг её!

Всем людям понятна радость жизни,

но не понятна горечь жизни;

понятна старческая немощь,

но не понятна старческая безмятежность;

понятен ужас смерти,

но не понятен покой смерти [С. 7].

2. Ле-цзы рассказывает притчу о человеке из царства Цинь рода Пан, который в юности был умным, а повзрослев, впал в помрачение: слыша пение – принимал его за

плач, смотря на белое, воспринимал его как чёрное, вдыхаемый аромат казался ему зловонием, сладкое — горьким и т.д. По совету со стороны его отец отправился в царство Лу, на родину Конфуция, где якобы были искусные благородные мужи, способные излечить такую болезнь (перевернуть разум сына). По дороге он встретил Лао-цзы и поведал ему о своём горе. Лао-цзы объяснил отцу, что его сын вовсе не безумен. В морок впала вся Поднебесная, все сомневаются, что истинно и что ложно, что полезно и что вредно. Одной болезнью страдают многие и потому её не замечают. В процессе рассуждения Лао-цзы показывает, что излечение от *безумия восприятия наоборот* одного человека, или даже населения целого царства недостаточно для того, чтобы «перевернуть Поднебесную». Но если допустить, что разум всех людей стал бы таким, как у сына этого отца, то сам отец выглядел бы безумным. Даже слова Лао-цзы «и те, не могут не быть безумными», а уж безумие благородных из Лу ни с чем не сравнить!

По логике Лао-цзы получается (дополним мы), что излечение человека от *безумия восприятия наоборот* в таком же безумном мире, означает сделать человека безумным прямым в мире безумных кривых (прямой превращается в кривого в зеркале кривых). Из этого следует, что труды конфуцианских благородных мужей по выпрямлению людей в безумном мире оборачивается творением меньшинства безумных прямых в мире большинства безумных кривых. Не случайно, даосисты неоднократно выражают сочувствие и Конфуцию, и всей его школе.

3. В очередной притче показывается неэффективность конфуцианской архетипической нормы «человеколюбие» (仁 rén/жэнь). Здесь фигурируют знатный конфуцианец Ню Цюэ из местности Шанди царства Цинь, некий человек из царства Чу, его младший брат и разбойники.

Ограбленный Ню Цюэ, величая себя благородным мужем (*цзюньцзы*) и заботясь о здоровье, не выказал сожаления

об утрате вещей. Разбойники признали в нём достойного человека, но, опасаясь доклада о содеянном государю царства Чжао и возможного преследования, убили знатного конфуцианца. В аналогичной ситуации брат чусца оказал сопротивление, потащился за разбойниками и стал униженно просить вернуть отобранное, вероятно, взывая к человеколюбию. Разбойники, разгневанные тем, что тот может навести на их след погоню, убили и этого человека с возгласом: «Раз уж мы разбойники, какое тут может быть человеколюбие!» [С. 96].

4. В следующем дидактическом высказывании Ле-цзы посредством монолога Ян Чжу показывает взаимосвязь поступка (причины) и практического следствия. В свою очередь, следствие становится причиной и вызывает новое следствие — и так вплоть до превращения первоначала в свою противоположность. Конфуцианские благородные мужи (君子 jūnzǐ/цзюньцзы), несомненно, стремятся делать добро (善 shàn/шань), но это приводит к противоположному результату: деяние (為 wéi/вэй) добра оборачивается соперничеством (爭 zhēng/чжэн). То и другое противоречит проповедуемым даосизмом методам *дао* естественности — недеянию (無為 wú wéi/у вэй) и несоперничеству (不爭 bù zhēng/чжэн).

Ян Чжу сказал:

«Творят добро не ради славы,
но слава следует за ним.

Желают славы не из жажды выгоды,
но выгода следует за ней.

Желают выгоды, не из жажды соперничества,
но соперничество следует за ней.

Поэтому благородным мужам
следовало бы поостеречься творить (деять) добро» [С. 99].

Таким образом, конфуцианский благородный муж представлен Ле-цзы в трёх историко-философских проекциях.

Во-первых, благородный муж устами высшего конфуцианского авторитета — Чжунни (Конфуция) — проповедует даоские экзистенциальные ценности, косвенно соглашаясь с принципом палингенезиса («покой смерти»).

Во-вторых, Ле-цзы критикует духовные архетипические ценности конфуцианства, в частности, «человеколюбие», показывая ограниченную сферу его действия и малую глубину проникновения в сознание людей (от беззаконника не жди проявления человеколюбия).

В-третьих, лечение благородными «прямым» словом «кривого безумия» Поднебесной, оборачивается на фоне неперевертываемого «кривого безумия» творением нового «прямого безумия», такого же, какими выглядят и конфуцианские благородные мужи. Благородные мужи не могут перевернуть Поднебесную. В этом смысле, можно сказать, дополняется редакция основного даоского принципа палингенезиса:

Возвращение — движение *дао*,
ослабление — действие *дао*.

Мириады вещей Поднебесной рождаются в бытии,
бытие рождается в небытии [Дао дэ цзин. §40].

Даоское *дао* не только *возвращает* Поднебесную к генетическому истоку, но в этом возвращении и *переворачивает* её: 反者道之动 — «Возвращение/переворачивание — движение *дао*».

4. В-четвёртых, как бы у благородных ни выглядело благородным их дело по деянию добра, в конце концов через ступени славы и благополучия это приведёт к соперничеству и противоборству. Конфуцианский и даоский принципы добра противоположны в методах: конфуцианцы идут к добру через деяние, даосисты — через недеяние.

Историко-философское содержание взглядов Ле-цзы можно дополнить ещё одной графой — *активным использованием категории 理 й/ли — принцип, закон*. Ле-цзы специально не

разрабатывает теорию принципа (理學 lǐ xué/ли сюэ), как это будет потом в китайской философии. Он использует эту категорию так, как будто кто-то уже до него ввёл её в философское умозрение, и мыслитель не испытывает затруднений в её использовании. Однако у Ле-цзы, именно в даосизме, функционирование 理 *ли* отличается *интенсивностью использования, констатирующим характером (незыблемый аргумент истины и правды) и высшим онтологическим и социальным статусом.*

1) 理 *ли* выступает в архетипической сущности как высший закон уравнивания и нормирования Поднебесной:

均，天下之至理也 Равновесие — высший закон/принцип Поднебесной [С. 58].

2) 理 *ли* выступает в определении закона предвидения:

。。。聖人見出以知入，觀往以知來，此其所以先知之理也。

...Совершенномудрые люди наблюдали за появляющимся, чтобы познать исчезающее; всматривались в прошлое, чтобы постичь грядущее. В этом и состоит закон предвидения [С. 89].

3) 理 *ли* выступает законом естества, открывается субъекту при осуществлении им физического, духовного и интеллектуального палингенезиса и сращения с естеством (自然 zìrán/цзыжань):

。。。外內進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，口無不同。心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履，心之所念，言之所藏。如斯而已。則理無所隱矣。

...Внутреннее и внешнее соединились, и вскоре зрение уподобилось слуху, слух обонянию, обоняние вкусу, а вкус всем им вместе. Сердце остановилось (сознание сгустилось), форма растаяла, кости и мышцы сплавились, не чувствовал,

на что опирается тело, на что ступает нога, о чём думает сердце, что таит слово. Вот так-то. И тогда в законе естества [для меня] ничего не осталось сокрытым [С. 43].

4) 理 *ли* выступает законом спонтанного хода естества в рождении и умирании вещей:

生者，理之必終者也。終者不得不終，亦如生者之不得不生。

Всё рожденное, согласно закону естества, непременно приходит к своему концу. Чему суждено закончиться, тому не избежать своего конца. Точно так же, чему суждено родиться, тому не избежать своего рождения [С. 5].

5) 理 *ли* в роли закона естества с атрибутом недеяния чувств и разума стоит на страже вхождения субъекта в мир вещей и обретения *дао*, *ли* не обмануть никакими проделками:

。。。在己無居，形物其筭。其動若水，其靜若鏡，其應若響。故其道若物者也。。。知而亡情，能而不為，真知真能也。發無知，何能情？發不能，何能為？聚塊也，積塵也，雖無為而非理也。

...Кто не замыкается в себе, тот включается в мир вещей. Он (человек) движется как вода, он спокоен как зеркальная гладь, он откликается как эхо. Поэтому его *дао* подобно *дао* вещей...

Знать, не прибегая к чувствам, уметь, не прибегая к деянию — вот подлинное знание, вот подлинное умение. Возделывая незнание, к чему прибегать к чувствам? Возделывая неумение, к чему прибегать к деянию? Собираение комьев земли и сгребание пыли, хотя и выглядит недеянием, однако это не закон естества [С. 49–50].

Ещё одно дополнение к историко-философской характеристике Ле-цзы: философский сон (夢 *mèng*/мэн). Этот

феномен легко воспринимается как созданная фантазией утопия. Действительно, в снах Хуанди (Первопредка китайцев) и Му-вана (царя Чжоу) много утопического. Всё построено, как говорится, по классической схеме. Например, Хуанди вёл праздную жизнь, одряхлел, опечалился беспорядком в Поднебесной, прошёл практику очищения сердца и тела, заснул днём и увидел сон, как путешествует по Стране Хуасюй (华胥 huá xū/хуа сюй), увидел Страну, проснулся, призвал четырёх своих помощников и сообщил, что совершенное *дао* недоступно для чувств, что он постиг его, обрёл его, но не может выразить его в словах. Спустя 28 лет (круговой цикл) в Поднебесной воцарился Великий Порядок, почти такой же, как в Стране Хуасюй, и Хуанди вознёсся на Небо. Народ оплакивал его двести лет.

Для полноты картины социальной утопии безбрежного счастья не хватает одного нюанса: Страна, которую описал Ле-цзы во сне Хуанди, представляет собой собрание бесплотных сомнамбул. В ней нет ни предводителей, ни начальников — одна естественность (自然 *zìrán*/цзыжань), у людей нет ни желаний, ни страстей, одна лишь естественность (自然 *zìrán*/цзыжань), они не ведают ни радости рождения, ни горечи смерти, ни любви, ни ненависти, ни пользы, ни вреда, в воде не тонут, в огне не горят, не покрываются от ударов ранами и не чувствуют боли, спят в пустоте, передвигаются духом и т.д. Это, скорее, какой-то мир теней, потусторонний мир. И что же это за Великий Порядок Поднебесной, установленный Хуанди спустя 28 лет после его пробуждения от сна, и за что же его двести лет воспевал народ? (А ведь народ не мог его воспевать, поскольку хуасюйцы радости не ведали). На утопию цветущей страны Хуасюй никак не тянет. Однако, может быть за 28 лет Хуасюй расцвела всеми земными качествами?

В случае с чжоуским Му-ваном классическая формула сна несколько изменена. Му-ван не засыпает днём, а впадает в сомнамбулическое состояние от прикосновения

к человеку, владеющему превращениями. Вместе они духом возносятся на Срединное Небо и попадают во дворец проводника Му-вана, отделанный серебром, золотом и т.д. и парящий словно дождевое облако. Всё, что здесь Му-ван видит, слышит, обоняет, не встречается на земле среди людей, а сам дворец Му-вана отсюда кажется комом глины. Но вот, владеющий превращениями человек повёл Му-вана ещё выше, где не было ни солнца, ни луны, где Му-ван буквально оглох и ослеп. Царь взмолился, вожатый толкнул его в космическую пустоту... и Му-ван очнулся у себя во дворце. Три месяца пробыл в беспамятстве, пришёл в себя и получил объяснение от вожатого, что они путешествовали духом. Риторическими вопросами вожатый убедил царя, что место, где они побывали, и этаж красоты, и этаж тьмы, глухоты и слепоты — это его дворец и парк, только представшие в метаморфозе в духовном видении.

Обрадованный, Му-ван забросил государственные дела и отправился на Куньлунь. На встрече с Сиванму он резюмировал, что ранее ради удовольствий не испытал полноты *дэ* (вероятно, что только в духовной левитации Му-ван и постиг *дэ*).

Просматривается ли в случае с Му-ваном даоская социальная утопия, которую здесь в положительном плане мы назовём идеалом? Да, и сходство с социальным идеалом в случае с Хуанди основательная. Но есть и отличия.

Во-первых, идеал Хуанди (Первопредка) эфирный, эмоционально бледный, сомнамбулический. Однако в сущности это и есть мир *естественности* (自然 *zìrán*/цзыжань), и в таком же виде через 28 лет воплощается в земной реальности с покровом земной же окраски.

Идеал Му-вана (Царя) расположен на двух этажах — красочном светлом и непроглядно тёмном. Он уже воплощён в реальном мире, только открывается в духовном видении в пределе метаморфоз (變化之極 *biàn huà zhī jí*/бянь хуа чжи цзи).

Во-вторых, Хуанди осуществляет духовную левитацию во сне единолично, Му-вана сопровождает вожатый — владеющий превращениями человек. Видимо, он тоже вводит Му-вана в состояние сна. Му-ван посещает два этажа Срединного Неба и сваливается в бездну архетипической пустоты. Хуанди три луны очищал сердце и тело перед сном духовной левитации, Му-ван три луны приходил в себя после духовной левитации.

В-третьих, Хуанди постиг о обрёл *дао* естественности, Му-ван уразумел полноту *дэ*.

При всём различии идеалы Хуанди и Му-вана неразрывно связаны как естественность в чистой (небесной) и воплощенной (земной) сущности, как *дао* и *дэ*, как Небо и Земля, как теория истории (философия истории) и сама история.

В идеалах Хуанди и Му-вана реализуется важнейший историко-философский принцип: мышление превосходит границу зависимости от эмпирического мира и выходит в область *индивидуального* спекулятивного (философского) мышления. Ле-цзы одел всё это в платье «утопии», может быть, потокая цензуре чиновничей идеологии. Но он возвёл и второй этаж — этаж чистой метафизики, беспредельную область философского творчества, захлопнув её страхом тьмы, глухоты и слепоты перед носом любопытствующей обывательщины. Может быть у Ле-цзы мы и встречаемся с первой философской картиной *дао-дэ* — красивой и страшной, возникшей сама собой во сне духовной левитации.



ВЫВОДЫ

1. По критериям палингенезиса (反歸 fǎnguī/фаньгуй), естественности (自然 zìrán/цзыжань), недеяния (無為 wú wéi/у вэй), критики сопредельных учений, а также по стилю и идейному содержанию воззрения Ле-цзы относятся к даоскому направлению.

2. Ле-цзы развивает мыслительную традицию от мифопоэтического символа до философского понятия, а в критическом плане реализует потенциальные возможности мировоззренческого осмысления природного и человеческого бытия от мифа до философского *дао*. На этом пути открываются два историко-философских достижения Ле-цзы.

Во-первых, он вывел философствование в метафизическую сферу и обозначил перспективу развития философии на собственной мыслительной основе.

Во-вторых, Ле-цзы выявил единое гнетическое основание всех филоофских учений и подошёл к решению задачи синтеза мифологии, даосизма, конфуцианства и ицзинистики. Тем самым он предварил актуальную тематику рецепции философских направлений одного философского корня и рецепции национальных философских культур. Попытка синтеза философских учений имплицировала типологию *дао* названных философских учений.

3. При построении космогонической картины мира Ле-цзы реставрировал даоское понятие человека, затушёванное комментаторами в основополагающем даоском трактате «Дао дэ цзин», и дополнил его визуально-образным и генетическим определениями. Кроме того, Ле-цзы ввёл понятия совершенного человека и человека совершенной веры.

4. Ле-цзы активно использует категорию ли (理 lǐ/ли) в качестве высшего закона уравнивания и нормирования

природной и человеческой Поднебесной, закона ретроспективного осмысления (осмысления ушедших событий) и исторического предвидения, закона вхождения человеческого субъекта в состояние естества, закона рождения и умирания вещей, закона надеяния и соединения с *дао*. Определение закона-*ли* отлично от определений принципа-*ли* конфуцианства и ицзинистики.

5. Конфуцианство в «Ли цзи» воспроизвело историческую концепцию эволюции общества от *датун* (великого единения) к *сяокан* (малого благоденствия) на основе прерывания социокосмического курса «движения по Великому *дао*» «сокрытием Великого *дао*». Прехождение к «великому единению» провозглашено в Китае только в настоящее время. Ле-цзы дал даоскую концептуальную аксиому возвращения к «великому единению» и чисто даоское понятие «великого единения»: обретение человеком гармонии есть путь к вхождению в великое единение с вещами. В этом отношении Ле-цзы, у тому же, предварил исторический концептуализм Чжуан-цзы.

6. Ле-цзы на мировоззренческой символизации «Первопредка» (Хуанди) и «царя» (царь Му) разработал концепцию философского сна, пробуждающего архетипические основы самосознания людей с волевыми установками движения к социальному идеалу, а в области философского самосознания — открывающему выход к индивидуальной философской активности в сфере метафизики.

7. Отмечая себя третьим в поколениях «учитель — ученик», Ле-цзы вышел на понятие философской школы (家 *jiā/цзя*) и историко-философского принципа подразделения философских школ по формуле «ствол — ветви».

8. Ле-цзы ввёл в онтологию *дао* категорию изменений/превращений (*hù huà/хуа*), отвечающую спонтанной функции *дао*. Это позволило Ле-цзы детерминировать превращениями все физические, духовные и интеллектуальные процессы и отграничиться от ложного эффекта познавательных претензий человека.

9. Несомненным достижением теоретической мысли Ле-цзы является разработка диалектики «беспредельного и предела», которую он демонстрирует на горизонтальной географии Поднебесной, построенной по принципу расходящихся окружностей (отчётливо просматривается географическая модель из «Шань хай цзина»): внутриморье (то, что лежит внутри четырёх морей), затем заморье (то, что лежит за четырьмя морями), далее запустынность (то, что лежит за пределами четырёх пустынь), и, наконец, заполюсность (то, что лежит за четырьмя полюсами). „Большое и малое содержатся друг в друге, — заключает Ле-цзы, и соотносятся как беспредельное и предел“. Сюда же примыкает диалектика объёмов, в которых находятся мириады вещей и Небо-Земля. Эти объёмы соотносятся как беспредельное и безграничное. Оба построения слагаются в диалектику мирового пространства, маркированного по вертикали зенитом и надиром и по горизонтали восемью сторонами света. Параллельно даётся диалектика космического времени со сменой конца и начала: «Начало и конец вещей вообще не имеют точки отсчёта. Начало может стать концом, конец может стать началом» [С. 51–52].

ХРЕСТОМАТИЯ

ИЗ «ЛЕ-ЦЗЫ»

Перевод осуществлён по изданию: Дао дэ цзин / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

В угловых скобках указываются номера страниц по данному изданию.

ГЛАВА 1. СКИПЕТР НЕБА

Вот его (Ху-цзы) слова:

«Есть рождающийся и нерождающийся,
есть изменяющийся и неизменяющийся.
Нерождающийся может порождать рождающегося,
неизменяющийся может изменять изменяющегося.
Рождающийся не может не рождаться,
изменяющийся не может не изменяться.
Поэтому постоянно рождаются, постоянно изменяются.
Не бывает, чтобы постоянно рождающийся не рождался,
не бывает, чтобы постоянно изменяющийся не изменялся.
Все происходит в соответствии с *инь* и *ян* и четырьмя временами года.
Нерождающийся подобен одинокому.
Неизменяющийся ходит туда сюда,
цикличность (время) его не может закончиться.
Что касается подобного одинокому,
его *дао* не может истощиться.
В „Книге Хуанди“ („Дао дэ цзине“) говорится:
„Дольний дух бессмертен,
это и есть Сокровенная Самка.

Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли.

[Он] вьётся-вьётся, подобный существующему,
Действует он неустанно“ [Дао дэ цзин. §6].

Вот почему —

порождающий вещи не рождает,
изменяющий вещи не изменяет.

[Вещи] сами рождаются, сами изменяются,
сами формируются, сами окашиваются,
сами умнеют, сами усиливаются,
сами исчезают, сами появляются.

Неверно говорить, что их
рождают и изменяют, формируют и окрашивают,
наделяют разумом и силой, истощают и возвращают»
[С. 1–2].

* * *

Учитель Ле-цзы сказал:

— В древности совершенномудрые люди взяли за основу
инь и *ян*, чтобы руководствоваться мерами Неба и Земли.

— Но [возникает вопрос]:

Если обладающее формой рождается из бесформенного,
то откуда же появились Небо и Земля?

— На это отвечаю:

есть Великая перемена,

есть Великий исток,

есть Великое начало,

есть Великий корень.

Великая перемена — состояние непроявленности энергии (*ци*),

Великий исток — начало энергии,

Великое начало — начало формы,

Великий корень — начало вещества.

Когда энергия, форма и вещество находятся в целокупности
и не отделены друг от друга, называется это хаосом-смесью.

Хаос означает то, что все вещи между собой смешаны

и не отделены друг от друга.

«Смотришь на него — не видишь, слушаешь его — не слышишь,

трогаешь — не чувствуешь» [с небольшими изменениями цитата из: [Дао дэ цзин. §14],

поэтому и называется это [Великой] переменной.

[Великая] переменна не имеет форм и очертаний (контуров).

[Великая] переменна изменяется и становится единицей,

единица изменяется и становится семёркой,

семёрка изменяется и становится девяткой,

изменение девятки — предел.

Затем снова [Великая переменна] изменяется и становится единицей.

Единица — начало изменения формы.

Чистое и легкое поднялось и образовало Небо.

Мутное и тяжёлое опустилось и образовало Землю.

Влагоёмкое дыхание/дуновение и энергийный ток образовали Человека.

Оттого, что Небо и Земля содержат животворное семя, мириады вещей путём превращений рождаются [С. 2].

* * *

Учитель Ле-цзы сказал:

«Небо и Земля не обладают полнотой свершений,

совершенномудрые люди не обладают полнотой умений,

вещи не обладают полнотой применений.

Ибо дело Неба рождать и покрывать сверху,

дело Земли формировать и поддерживать снизу,

дело совершенномудрых обучать и развивать,

дело вещей удовлетворять то, к чему они пригодны.

Если так, то

и у Неба есть то, что относится к недостаткам,

а у Земли есть то, что составляет достоинства;

и у совершенномудрых есть то, что наносит им вред,

а у вещей есть то, что им благоприятствует.

Почему так?

Рождающий и покрывающий сверху, не может формировать и поддерживать снизу.

Формирующий и поддерживающий снизу, не может обучать и развивать.

Обучающий и развивающий не может действовать вопреки пригодности.

Определенно пригодное к чему-либо не может покинуть своего предназначения.

Поэтому *дао* Неба и Земли с одной стороны *инь*, с другой *ян*.

Учение совершенномудрых людей с одной стороны чело-
веколюбие,

с другой долг.

Пригодность вещей с одной стороны мягкость, с другой твёрдость.

Все они следуют тому, что им присуще, и не могут покинуть то место, которое занимают.

Итак,

есть рождённый, и есть порождающий рождённого,

есть оформленный, и есть оформляющий оформленного,

есть звучащий, и есть озвучивающий звучащего,

есть расцвеченный, и есть расцвечивающий расцвеченного,

есть обладающий вкусом, и есть придающий вкус обладающему вкусу.

Рождённый тем, кто порождает, смертен,

но порождающий рождённого никогда не умирает.

Оформленный тем, кто оформляет, реален,

но оформляющий оформленного никогда не наличествует.

Озвученный тем, кто озвучивает, слышим,

но озвучивающий звучащего никогда не звучит.

Расцвеченный тем, кто расцвечивает, очевиден,

но расцвечивающий расцвеченного никогда не проявляется.

Приобретший вкус от того, кто придаёт вкус, ощутим,

но придающий вкус обладающему вкусом, никогда не обнаруживается.

Всё это дело недеяния.

[Недеяние] может воплощать *инь*, может воплощать *ян*, может придать мягкость, может придать твёрдость, может сделать коротким, может сделать длинным, может сделать круглым, может сделать квадратным, может породить, может умертвить, может нагнетать тепло, может нагнетать холод, может держать наплаву, может утопить, может озвучить тоном *гун*, может озвучить тоном *шан*, может выставить напоказ, может спрятать, может окрасить чёрным [цветом Неба], может окрасить жёлтым [цветом Земли], может сделать сладким, может сделать горьким, может сделать вонючим, может сделать ароматным.

[У недеяния] нет знаний, нет физической силы, но нет того, чего бы оно не знало, нет того, чего бы оно не могло» [С. 3].

* * *

Следуя в царство Вэй, Учитель Ле-цзы присел закусить у дороги. Сопровождавшие его ученики увидели в траве столетний череп и показали [Учителю]. Учитель взглянул [на череп] и, обратившись к ученику Бай Фэну, сказал: «Только я и он знаем, что нет ни рождения, ни смерти. И оттого ни нелепо ли печалиться, и ни нелепо ли радоваться?» [С. 3–4].

(Для сравнения приведём вариант данной миниатюры из «Чжуан-цзы»:

Путешествуя, Ле-цзы присел закусить у дороги. Рядом в траве он заметил столетний череп. Раздвинув стебли и ткнув в него пальцем, [Ле-цзы] сказал: «Только я и ты знаем, что нет ни рождения, ни смерти. Так чему тебе печалиться, и чему мне радоваться?» [Чжуан-цзы. С. 275]).

* * *

Есть семена с зародышами, подобными крапинкам в икре лягушки. Попад в воду, они начинают соединяться и увеличиваться. На границе воды и суши [сгущения семян] обретают кожные и роговые покровы. Поднимаясь вверх по берегу, они становятся прибрежными животными-растениями...

Хоу Цзи родился из следа великана. И Инь родился из дупла шелковицы...

Старый бамбук родил гусеницу, гусеница родила леопарда, леопард родил лошадь, лошадь родила человека. Прожив свой век, человек возвращается к сокровенному корню (буквально — в космический пусковой механизм). Все вещи выходят из сокровенного корня и все возвращаются к сокровенному корню [С. 4–5].

Для сравнения генезиса человека в связи с белой лошадью:

«Еще на Восток 370 ли стоит гора, называется Нюян-гора... На ней водится животное. Обликом оно подобно лошади, у него белая голова. Его окраска (узор) подобна тигриной, но хвост красный. Его голос подобен пению. Его имя *лушу*. Если опоясаться его [шкурой], то увеличится потомство сыновей и внуков» [Шань хай цзин. С. 1–2].

«Хуанди родил Ломина, Ломин родил белую лошадь, белая лошадь это и есть Гунь» [Шань хай цзин. С. 300].

Гунь — наравне с Юем герой борьбы с потопом, по одной из версий Гунь приходится Юю отцом. Согласно бытовавшей легенде Юй — основатель первой династии Ся и первопродок сясцев, первый человек китайской цивилизации. В «Шан шу» [«Книге преданий» или «Чтимой книге» (В.М. Майоров)] метод, процесс и результат борьбы с потопом, от которого отсчитывается начало китайской цивилизации, оценены отрицательно, все заслуги приписаны Юю. Отрицательная и положительная оценки Гуня и Юя соответствуют диадической

парадигме китайского *дао* в осмыслении любого вида реальности.

В «Книге Хуанди» говорится:

Движение формы не порождает форму, а порождает тень.

Движение звука не порождает звук, а порождает эхо.

Движение небытия не порождает небытие, а порождает бытие.

Форма это то, чему непременно придёт конец.

Придёт ли конец Небу и Земле?

Придёт ли конец всему вместе со мной?

Наступит ли вообще конец? — Не знаю.

Придёт ли конец *дао*, у которого и вовсе не было начала?

Наступит ли это и скоро ли?

Рождённое — возвратится в нерождённое.

Оформившееся — возвратится в бесформенное.

Нерождённое, в действительности не значит, что не рождалось.

Бесформенное, в действительности не значит, что не имело формы.

Всё рождённое, согласно закону естества,

непременно приходит к своему концу.

Чему суждено закончиться, тому не избежать своего конца.

Точно так же, чему суждено родиться, тому не избежать своего рождения.

Кто стремится увековечить свою жизнь и навсегда отсрочить свою кончину, заблуждается насчет своей судьбы.

Дух — это небесное, кости — это земное.

То, что принадлежит Небу, чисто и рассеянно.

То, что принадлежит Земле, мутно и сжато (скомкано).

Когда дух покидает тело, каждое возвращается к своей подлинной сущности.

Поэтому и называют душу умершего *гуй*.

Гуй — значит возвратиться, возвратиться в свой дом подлинной сущности.

Хуанди сказал: «Когда дух (精神 jīng shén/цзин шэнь) уходит в свои двери, а кости возвращаются к своему корню, как я могу тогда существовать?» От рождения и до кончины человек проходит четыре ступени великих изменений: детство, юность, старость и смерть. В детстве у него энергия сконцентрирована, и воля собрана воедино — это совершенство гармонии. Никто не вредит ему, к его духовным качествам (дэ) нечего добавить. В юности у него кровь кипит, страсти накаляются, окружение будоражит его, и потому его духовные силы истощаются. В старости желания и помысли смягчаются, тело ищет покоя, никто из окружающих не обгоняет его. Хотя в нём нет такого совершенства как в детстве, жизнь его по сравнению с юностью намного спокойней. Когда он умирает, то угасает и возвращается к своему пределу [С. 5—6].

* * *

Цзыгун спросил [Линь Лэя]: «Долголетие — то, чему человек радуется. Смерть — то, чего человек боится. Вы же, напротив, радуетесь смерти. Почему?»

Линь Лэй ответил: «Смерть и жизнь — это отправление и возвращение. Поэтому, умерев здесь, как знать, не рожусь ли там? Ведь я знаю лишь то, что они (жизнь и смерть) друг с другом не схожи. К тому же, как знать, что делая все ради спасения жизни, не заблуждаюсь ли я? И опять же, как знать, не лучше ли моя смерть, чем прошедшая жизнь?» [С. 7]

* * *

Янь-цзы молвил:

«Прекрасно то, как в древности относились к смерти.

Человеколюбивые находили в ней отдохновение, нечеловеколюбивые падали пред ней ниц».

Смерть — это сокровенная глубина дэ.

Древние называли умершего человека вернувшимся.

По их разумению, если умерший человек — вернувшийся, то живущий человек — странствующий.

Если странствующий человек забывает о возвращении, он остаётся бездомным» [С.7].

* * *

Цыгун устал от учёбы и, обратившись к Чжунни, промолвил:

– Хотел бы где-нибудь передохнуть.

Чжунни ответил:

– В жизни нигде нет отдыха.

Цыгун:

– Коль так, то что же мне, Цы, и отдохнуть негде?

Чжунни:

– Почему же, есть, вон там!

Взгляни на тот могильный холм –

и простор, и высота, и холм, и жертвенный треножник – и сразу поймёшь, где ждёт тебя отдых.

Цыгун:

– О, как величественна смерть!

Муж благородный в ней находит отдых,

Ничтожный человек пред ней трепещет.

Чжунни:

– Цы, ты постиг её!

Всем людям понятна радость жизни,

но не понятна горечь жизни;

понятна старческая немощь,

но не понятна старческая безмятежность;

понятен ужас смерти,

но не понятен покой смерти [С. 7].

* * *

Некто спросил Учителя Ле-цзы: «Учитель, почему Вы так цените пустоту?»

Ле-цзы произнес: «В пустоте самой по себе нет ничего ценного». Затем продолжил: «Суть не в названии, а в том, что нет ничего лучше покоя, нет ничего лучше пустоты. В

покое и пустоте обретаешь свой дом, а, беря и отдавая (суетясь), теряешь своё место. Тот, кто сначала бросает всё на произвол, а потом начинает размахивать „человеколюбием“ и „долгом“, не сможет спасти положение» [С. 8].

* * *

Юй Сюн сказал: «В непрерывном вращении Небо и Земля незаметно смещаются. Кто-нибудь ощущает это? Так же происходит и в мире вещей: насколько убавится там, настолько прибавится здесь, насколько усовершенствуется здесь, настолько разрушится там. Убавление, прибавление, совершенствование и разрушение следуют за жизнью, следуют за смертью. Мгновение встречи прихода и ухода неразлично. Кто-нибудь ощущает это? В каждом и энергия не сразу вступает в силу, и форма не сразу разрушается, не чувствуется, когда одно возводится, и когда другое разрушается. То же происходит и с человеком, начиная от рождения и кончая глубокой старостью. Не проходит и дня, чтобы что-то не менялось в облике, выражении лица, мышлении и манерах. По мере того, как проходит жизнь, кожа морщится, ногти желтеют, волосы выпадают. С раннего детства это происходит безостановочно и неизменно. Переходы невозможно почувствовать, все это сознаётся только на исходе жизни» [С. 8].

* * *

Шунь спросил у помощника:

– Могу ли обрести *дао* и им владеть?

Тот ответил:

– Телом твоим не ты владеешь, как же сможешь владеть *дао*?

Шунь спросил:

– Если телом моим не я владею, то кто же владеет им?

Помощник ответил:

– Это Небом и Землёй данная форма.

Жизнью не ты владеешь,
это Небом и Землёй данная гармония.
Природой и судьбой не ты владеешь,
это Небом и Землёй данное сочетание.
Внуками и детьми не ты владеешь,
это Небом и Землёй данное перерождение.
Поэтому, странствуешь — не знаешь, куда направляешься;
останавливаешься — не знаешь, на что опираешься;
питаешься — не знаешь чем.
Небо и Земля — это избыливающая энергия *ян*.
Как же ты сможешь обрести и владеть ею? [С. 9–10].

Общее должно быть общим, а частное должно быть частным — таково *дэ* Неба и Земли. Кто постиг *дэ* Неба и Земли разве не распознает, что является воровством и что является не воровством!? [С. 11].

ГЛАВА 2. ХУАНДИ

Хуанди... оставил дела и ушёл на покой, поселился на постоялом дворе при дворце, и занялся очищением сердца и укрощением тела. Три луны не притрагивался к делам управления. Однажды заснул днём и увидел сон, будто попал в страну рода Хуасюй... В скольких миллионах *ли* она находится от Срединного царства, неизвестно. До неё не добраться ни на лодке, ни на телеге, ни пешком, достичь её можно лишь духом. В этой стране нет ни предводителей, ни начальников — одна лишь естественность. И у людей нет ни желаний, ни страстей, одна лишь естественность (*цзы жань*)... В воде не тонут, в огне не горят... Горы и долины им не помеха, ибо передвигаются они лишь духом.

Проснулся Хуан-ди и внезапно пришёл в себя. Позвал Тяньлао, Лиму, Тайшань Цзи и, обратившись к ним, сказал: «Я в покое провел три луны, очищал сердце и укрощал тело,

думал о том, как обрести *дао* воспитания себя и управления вещами. Но мне не удалось овладеть этим искусством. Утомившись, заснул и увидел такой вот сон. Теперь знаю, что совершенное *дао* недостижимо для чувств. Я познал его, я обрёл его, но не могу выразить словами, каково оно» [С. 13–14].

* * *

Ле-цзы спросил Гуань Иня: «Совершенный человек идёт под водой и не захлебывается, ступает по огню и не обжигается, воспаряет над миром вещей и не трепещет. Позвольте спросить, как этого достигнуть?»

Гуань Инь ответил: «Этого достигают сохранением чистоты духа (энергии-*ци*), а не мудрствованием и не ловкостью, не смелостью и не решительностью. Садись, я разъясню тебе. Всё, что обладает формой и видом, звучанием и цветом — это вещи. Чем же вещи отличаются друг от друга, и чем одна вещь превосходит другую? — Своими свойствами. А ведь вещи творятся (формируются) в бесформенном и завершают свой путь в неизменном. Тот, кто уяснит это и постигнет до конца, разве возникнут перед ним преграды? Он будет пребывать в бездонном и хорониться в безвременном, будет парить у начала и конца вещей. Добиваясь единства своей природы, пестуй свой дух (*ци*), храни свое *дэ*, чтобы проникнуть туда, где происходит творение вещей. Если станешь таким, то твоя небесная природа (небесное) сохранит целостность, а в духе твоём не будет прорех. Разве сможет что-то проникнуть в тебя? К примеру, пьяный, вывалившийся из повозки, хотя и сильно ударяется о землю, но не насмерть. Кости и суставы у него такие же, как и у других людей, а последствия падения различны, ибо у него дух целостен. Он не сознавал, что ехал в повозке, не сознавал, что вывалился из неё, беспокойство о жизни и страх смерти не проникали в его грудь. Поэтому, ударившись о землю, он не испугался. Если же становятся таким, обретая целостность

от вина, то какую же целостность обретают благодаря Небу! Совершенномудрый человек хоронится в Небе, и потому ничто не может его поранить» [С. 16].

* * *

«...Мы не знали, что Вы владеете *дао* и обманывали Вас. Мы не знали, что Вы духовный человек (神人 *shén rén*/шэнь жэнь) и позорили Вас. Считайте нас глупыми, считайте нас глухими, считайте нас слепыми. Но позвольте спросить о Вашем *дао*».

Шанцю Кай ответил: «У меня нет *дао*, и даже сердцем своим не могу понять, почему так произошло. Однако здесь есть одна вещь, о которой попытаюсь сказать вам. Недавно вы двое остановились на ночлег в моём доме. Я слышал, как вы превозносили могущество Фаня, он-де может умертвить живого и оживить мёртвого, богатого сделать бедным и бедного сделать богатым. Я искренне, без всяких сомнений отнесся к этому и, несмотря на дальний путь, прибыл сюда. А когда прибыл, то всё, что вы говорили мне, принимал за правду. Боюсь, что искренне отнестись теперь ни к чему не смогу...».

Услышал об этом [ученик Конфуция] Цзай Во и сообщил Чжунни (Конфуцию).

Чжунни сказал: «Разве ты не знаешь, что человек совершенной веры может перемещать вещи, двигать Небо и Землю, возбуждать демонов и духов, связывать шесть пределов мира, нигде не встречая преград. Разве он способен лишь на то, чтобы преодолевать горные преграды и пропасти, проходить сквозь огонь и воду? Шанцю Кай поверил в ложь, и ничто ему не помешало. А представь себе, если бы среди нас все были искренни! Запомни это, юноша» [С. 16–17].

* * *

Бо Хунь сказал: «У совершенного человека состояние духа не меняется, взмывает ли он к синему Небу, погружается ли в Жёлтые источники, уносится ли к пределам мира» [С. 17].

* * *

Лян Ян сказал: «...В сердце своём я ни перечу, ни угождаю, и оттого птицы и звери смотрят на меня как на себе подобного. И потому, как велит закон природы (理 lǐ/ли), они мирно гуляют по моему саду и не думают о высоких чащах и просторных озёрах, тихо засыпают в моём дворе и не грезят о глухих горах и глубоких долинах» [С. 19].

* * *

Поэтому говорится: «Высшая речь — без слов, высшее деяние — без деяния (недеяние)». То, что знают о срединной (всцелой) мудрости, — поверхностно [С. 21].

* * *

Чжао Сян-цзы, возглавив сотню тысяч своих воинов, отправился охотиться на Чжун-гору...

Об этом прослышал вэйский царь Вэнь и спросил Цзы Ся (ученика Конфуция): «Что это был за человек?»

Цзы Ся ответил: «Согласно тому, что я, Шан, слышал от Учителя, тот, кто обрел гармонию, находится в великом единении с вещами. Ничто не может его ни поранить, ни остановить. [Он] проходит сквозь металл и камень, ступает по воде и по огню, [он] всё может».

Царь Вэнь спросил: «А почему Вы так не делаете?»

Цзы Ся ответил: «Я, Шан, ещё не способен „очистить сердце и изгнать мудрствование“, хотя и пытался уяснить это в беседах, когда случался досуг».

Царь Вэнь вновь спросил: «А почему Учитель так не делает?»

Цзы Ся ответил: «Учитель способен на это, но способен и не делать этого».

Царь Вэнь был весьма доволен сказанным [С. 22].

Ле-цзы отправился в царство Ци, но, пройдя половину пути, повернул назад и встретился с Бо Хуньмао. Бо Хуньмао спросил его, почему он, отправившись (в Ци), повернул назад?

— Я испугался.
— Чего же испугался?
— Я ел в десяти харчевнях, и в пяти мне подавали раньше других.

— Да если и так, что же тебе-то бояться?
— Внутренняя искренность ещё не освободилась [от родовых пут], а уже сквозь внешнюю форму испускает сияние, покоряет сердца окружающих и вызывает в людях пренебрежение к вышестоящим и умудренным старцам, что и становится причиной бедствий [С. 24].

* * *

В Поднебесной есть *дао* постоянных побед, есть *дао* постоянных поражений. *Дао* постоянных побед называется слабостью, *дао* постоянных поражений называется силой. Оба они легко постижимы, но люди их не знают. Вот почему в глубокой древности говорили: «Сильный превосходит других, слабый превосходит самого себя». Тот, кто превосходит других, при столкновении с таким как он терпит поражение. Тот, кто превосходит себя, вообще не терпит поражений. С помощью этого побеждают себя, словно массу людей, с помощью этого служат Поднебесной, словно масса людей. Это и называется «не побеждая победить, не служа служить» [С. 26].

* * *

Юй-цзы сказал: «...Тот, у кого рост семь *чи*, руки отличаются от ног, волосы растут на голове, а зубы спрятаны во рту, кто ходит, наклонившись вперёд, называется человеком. Но это вовсе не означает, что человек не может иметь сердце дикого зверя. Однако даже если у него сердце дикого зверя, по облику мы причисляем его к своему роду. Тот, у кого два крыла, на голове рога, в челюстях клыки и выпускаются когти, называется птицей или зверем. Но это вовсе не означает, что птицы и дикие звери

не могут иметь сердце человека. Однако даже если у них сердце человека, мы причисляем их к чужому роду. У Баоси, Ньюйва, Шэньнуна и Сяхоу змеиные туловища и человеческие лица, бычачьи головы и тигриные морды. У них были не человеческие облики, однако они обладали *дэ* великих мудрецов. Сяский правитель Цзе, Иньский правитель Чжоу, Луский царь Хуань, Чуский царь Му по облику и семью отверстиям на голове — все были подобны человеку, однако сердце имели звериное. Поэтому, кто бы ни судил в поисках истины лишь по облику, цели не достигнет...

Не знаем, как приблизиться к *дао* тех, кто отличается по форме и голосу от человека. Лишь для совершенномудрого человека нет ничего непостижимого, нет ничего недостижимого. Поэтому он может привлечь птиц и зверей и ими распоряжаться. Мудрость птиц и зверей, как и человеческая (мудрость), имеет природное происхождение...

Во времена глубокой древности [птицы и звери] жили вместе с людьми и вместе с людьми передвигались. Во времена правителей и царей стали пугаться и разбредаться. А с наступлением нашего века прячутся по норам, в страхе разбегаются...

В глубокой древности люди божественной мудрости полностью понимали душевное состояние всех существ, до тонкости разбирались в оттенках голосов их различных видов, призывали и собирали их вместе, наставляли и обучали наравне с людьми. Поэтому сначала общались с духами и демонами [Неба и Земли] и со злыми духами гор, затем сносились с людьми всех сторон света, и, наконец, собирали птиц и зверей, насекомых и пресмыкающихся. Они говорили, что у существ, обладающих кровью и дыханием нет никакого различия в сердце и мудрости (знании). Божественные мудрецы знали это, поэтому при обучении и наставлении никого не оставляли без внимания» [С. 26–27].

ГЛАВА 3. ЧЖОУСКИЙ ЦАРЬ МУ

Лао Чэн-цзы учился иллюзионизму у преждерождённого Инь Вэня, но тот за три года ничего ему не сказал. Лао Чэн-цзы испросил прощения и разрешения удалиться. Преждерождённый Инь Вэнь традиционно поприветствовал его и провёл в дом, отослал окружающих и повёл с ним разговор: «Некогда Лао Дань, отправляясь на запад, обернулся и сказал мне: „Явление жизненной энергии (активная подвижность) и явление внешнего облика — все это иллюзии. Полагающее начало творению и изменению и вызывающее метаморфозы *инь* и *ян* — это жизнь и это смерть. А выражение превращений в опоре на числа и различение перемен по внешним формам — это подделка, это иллюзия. Мастерство творящего вещи сокровенно, его работа глубока, поэтому невозможно, чтобы [творение вещей] истощилось, невозможно, чтобы закончилось. Мастерство источающего формы поверхностно, его работа мелка, поэтому [формы] одна за другой начинаются и одна за другой заканчиваются. Если бы [ты] уяснил, что иллюзия и подделка не отличаются от жизни и смерти, [я] смог бы обучить [тебя] иллюзионизму. Но мы-то с тобой тоже иллюзии, так чему же обучать?“» [С. 33]

* * *

Учитель Ле-цзы сказал: «Тот, кто, воплощая доброту, стал [человеком] превращений, использует *дао* [превращений] тайно, а в результате достигает объединения людей. Добродетели (дэ) Пяти первопредков и успехи Трёх ванов не обязательно обусловлены силой их ума и мужества, не исключено, что [их добродетели и успехи] пресуществились благодаря превращениям. Кто сейчас может с точностью установить это?

Есть восемь свидетельств бодрствования и есть шесть признаков сна... Эти восемь свидетельств связаны с телом... а эти шесть [признаков] связаны с духом...»

Учитель Ле-цзы сказал: «То, с чем встречается дух, — это сон, то, с чем соприкасается тело, — это явь. Поэтому то, о чем думаем днём, ночью видим во сне, так встречаются дух и тело. Вот почему у кого дух бесстрастен, у того думы и сны сами собой исчезают. Кто верит в явь, не объяснит, а кто верит в сны не постигнет прихода и ухода превращения вещей. Ведь не зря говорится, что подлинные люди древности, бодрствуя, забывали о себе, и, засыпали, не видя снов» [С. 34–35].

ГЛАВА 4. ЧЖУННИ (КУН-ЦЗЫ)

...И вот я начал понимать, что «Ши» («Песни» — «Канон поэзии»), «Шу» («Предания» — «Канон преданий»), ритуалы и музыка (впоследствии каноны «Ритуалов» и «Музыки») не дадут спасения от смуты, но пока ещё не нашёл способа, как это исправить. Такова печаль того, кто радуется Небу и знает судьбу. Хотя я это и обрёл, но эти радость [Небу] и знание [судьбы], вовсе не те радость и знание, о которых говорили древние люди. Не иметь радости, не иметь знаний — вот истинная радость, вот истинное знание. Поэтому нет ничего, чему бы не радовался, нет ничего, чего бы не знал, нет ничего, от чего бы не печалился, нет ничего, чего бы не содеял [С. 40].

* * *

Один из вельмож царства Чэнь прибыл с визитом в царство Лу. Частным образом он встретился с Шусунем. Во время беседы Шусунь сказал:

- В нашем царстве есть совершенномудрый человек.
- Уж не Кун Цю ли? — спросил гость.
- Да, это он.
- А откуда известно, что он совершенномудрый?
- Я часто слышал об этом от Янь Хуэя, при этом он говорил, что Кун Цю способен отбросить сердце и пользоваться лишь телом.

— А не доходило ли до Вас известие, что и в нашем царстве есть совершенномудрый человек? — спросил гость.

— И кто же это такой?

— Один из учеников Лао Даня по имени Кан Цан-цзы. Он освоил *дао* Даня и способен видеть ушами и слышать глазами.

Луский царь, услышав об этом, очень удивился и послал к Кан Цан-цзы высокопоставленного сановника с богатыми дарами. Кан Цан-цзы ответил согласием на приглашение и прибыл ко двору. С почтением царь Лу стал расспрашивать о его способностях.

Кан Цан-цзы отвечал:

— Тот, кто сообщил обо мне, заблуждается. Я способен видеть и слышать вообще не пользуясь ушами и глазами, но не способен пользоваться ушами вместо глаз и глазами вместо ушей.

— Это ещё более удивительно. Но в чём суть этого *дао*? Мне, наконец, не терпится услышать об этом.

— Моё тело едино с сердцем, сердце едино с энергией-*ци*, энергия-*ци* едина с духом, дух един с небытием. Даже если мельчайшая песчинка или тончайший звук окажут воздействие на меня, будь они далеко за пределами восьми пустынь или ближе, чем мои брови и ресницы, я непременно узнаю об этом. Не могу сказать, ощущаю ли я это посредством семи отверстий и четырех конечностей, постигаю ли я это посредством сердца, желудка и шести внутренних органов, это естественное знание и только.

Луский царь остался очень доволен услышанным. На другой день он поведал обо всем Чжунни. Чжунни улыбнулся, но ничего не сказал [С. 40—41].

* * *

После того, как Ле-цзы прошёл обучение у Хуцю-цзы Линя, он подружился с Бохунь Мао и поселился в Южном Предместье. Туда тут же потянулись его приверженцы.

Каждый день их прибывало столько, что и не счесть. Хотя это и так, Ле-цзы полагал, что их ещё мало. Каждое утро он проводил беседы, никого не оставляя без внимания» [С. 42].

* * *

Некто, прибывший из царства Чу, спросил философа Ле-цзы:
– Почему Вы, преждерждённый, и Наньго-цзы чуждае-
тесь друг друга?

Философ Ле-цзы отвечал:

– У Наньго-цзы лицо непроницаемое, сердце пустое, уши не слышат, глаза не видят, уста бессловесны, сердце (ум) без знаний, тело неподвижно. Зачем к нему идти? Но хоть и так, всё же пойду с тобой взглянуть на него. С ними отправились сорок учеников...

Вдруг Нань Го-цзы указал на одного из учеников Ле-цзы, стоявшего позади всех, и заговорил с ним с такой проникновенностью, будто встретил честнейшего и храбрейшего мужа. Ученики Ле-цзы изумились этому и на обратном пути не переставали удивляться.

– Вы зря удивляетесь – сказал Ле-цзы. Тот, кто постиг смысл, ничего не говорит, и тот, кто познал, тоже ничего не говорит. Использование молчания в качестве речи это тоже речь, использование незнания в качестве знания это тоже знание. Отсутствие речи и молчания, отсутствие знания и незнания это тоже речь, это тоже знание. При этом не будет ничего не сказанного, не будет ничего не познанного, вместе с тем не будет ничего сказанного, не будет ничего познанного. Вот так и всё [С. 42–43].

* * *

[Вот что говорил] учитель Ле-цзы о [своей] учёбе.

«Минуло три года. Сердце [моё уже] не смело помнить об истинном и ложном, уста не смели молвить о полезном и вредном. И тогда только удостоился лишь искоса брошенного взгляда Лао Шана.

Минуло пять лет. Сердце вновь вспомнило об истинном и ложном, уста вновь заговорили о полезном и вредном. И тогда удостоился лишь легкой улыбки Лао Шана.

Минуло семь лет. Прошёлся вдоль по тому, что в памяти сердца, но совершенно не нашёл ни истинного, ни ложного. Прошёлся вдоль по тому, что вещают уста, и совершенно не нашёл ни полезного, ни вредного. И лишь тогда Учитель позвал меня и усадил рядом с собой на циновку.

Минуло девять лет. Прошёлся поперёк того, что в памяти сердца, прошёлся поперёк того, что вещают уста, и уже не ведал, что же для меня истинное и ложное, полезное и вредное, и уже не ведал, что же для других истинное и ложное, полезное и вредное.

Внутреннее и внешнее соединились, и вскоре зрение уподобилось слуху, слух обонянию, обоняние вкусу, а вкус всем им вместе. Сердце остановилось (сознание сгустилось), форма растаяла, кости и мышцы сплавились, не чувствовал, на что опирается тело, на что ступает нога, о чем думает сердце, что таит слово. Вот так-то. И тогда в законе естества [для меня] ничего не осталось сокрытым» [С. 43].

* * *

Поначалу Ле-цзы нравилось путешествовать. Ху Цю-цзы спросил:

— Ты, Юй Коу, любишь путешествия, что же хорошего находишь в них?

— Радость путешествий в том, что наслаждаешься отсутствием старого. Другие путешествуют, чтобы полюбоваться открывающимися перед ними видами, я же путешествую, чтобы любоваться происходящими изменениями. Есть путешествия и путешествия! И едва ли найдётся такой, кто сможет разьяснить, в чём их различия.

— Юй Коу, ведь ты путешествуешь, как и другие, к чему же говоришь, что в отличие от других? Во всём, на что смотришь, постоянно видишь происходящие изменения,

увлечён созерцанием отсутствия старого в окружающих вещах. А того не ведаешь, что и в тебе самом отсутствует старое. Когда сосредоточен на странствии вовне, не знаешь, как сосредоточиться на созерцании внутреннего. Кто занят странствием вовне, ищет полноты в вещах, кто занят созерцанием внутреннего, ищет целостности в себе. Поиск целостности внутри себя, это совершенное странствие. Поиск полноты в вещах, это несовершенное странствие.

С тех пор Ле-цзы больше никуда не уходил, считая, что он ещё не постиг, что такое странствие.

– Странствие, это подлинное совершенство! – сказал Ху Цю-цзы. В совершенном странствии не знаешь, куда направляешь свои стопы, при внутреннем созерцании не знаешь, на что смотришь. Все вещи странствуют, все вещи созерцают. Это и есть то, что я называю странствием, это и есть то, что я называю созерцанием. Поэтому и говорю: «Странствие, это подлинное совершенство! Странствие, это подлинное совершенство!» [С. 43–44]

* * *

То, что ни от чего не происходит и постоянно живёт, это *дао*.

То, что происходит от жизни и живёт, хотя приходит к концу, но не умирает, это постоянство (常 *cháng*/чан).

То, что происходит от жизни и умирает, это несчастье.

То, что имеет происхождение от чего-либо и постоянно умирает,
это тоже *дао*.

То, что происходит от смерти и умирает, хотя не достигает конца, но само по себе умирает,
это тоже постоянство.

То, что происходит от смерти, но живёт, это счастье.

Поэтому то, что не используется, но живёт, называется *дао*,
а то, что используя *дао*, достигает конца, называется постоянством.

То, что владеет используемым и умирает,
тоже называется *дао*,
а то, что использует *дао* и достигает смерти,
тоже называется постоянством [С. 45].

* * *

За миг перед тем, как ослепнуть,
глаз видит кончик осенней паутины.
За миг перед тем, как оглохнуть,
ухо слышит полёт мошки.
За миг перед тем, как утратить чувство вкуса,
язык различает воды из рек Цзы и Шэн.
За миг перед тем, как потерять обоняние,
нос улавливает запахи гари и гниения.
За миг перед тем, как окоченеть,
тело человека стремительно движется.
За миг перед тем, как затуманиться,
сердце (разум) распознаёт правду и ложь.
Это происходит потому, что вещь, не достигнув предела,
не переходит в свою противоположность [С. 45].

* * *

Гун-цзы Моу спросил: «Почему Вы (философ/учитель) смеётесь над тем, что мне, Моу, нравится Гунсунь Лун?».
Цзы Юй ответил: «Да что это за человек, Гун сунь Лун! В действиях у него нет наставника, в учёбе у него нет друга, горазд сказать, а в точку не попадает, растекается по древу, а школы-то нет» [С. 47].

* * *

Гуань Инь, возрадовавшись, сказал:
«Кто не замыкается в себе, тот включается в мир вещей.
Он (человек) движется как вода, он спокоен как зеркальная гладь, он откликается как эхо. Поэтому его *дао* подобно *дао* вещей. Вещи могут позволить себе пойти против *дао*, но *дао*

не пойдёт против вещей. Тот, кто из добрых побуждений пытается уподобиться *дао*, не пользуется ни ушами, ни глазами, ни силой, ни разумом (сердцем). Тот, кто из корыстных побуждений пытается уподобиться *дао* и силится овладеть им, пользуясь зрением, слухом, телом и знаниями, не достигнет желаемого. [*Дао*] „Манящим шёпотом витает впереди и вдруг уж раздаётся позади“¹. Применяешь его (*дао*) — и наполняешь все шесть пустот, отставляешь его — и не ведаешь, где оно оседает. Ни тот, кто обладает разумом (сердцем), не может обрести его вдалеке, ни тот, кто не обладает разумом (сердцем), не может обрести его вблизи. Только тот, кто безмолвствует, обретает его, и тот, кто в природе своей воплощает его, обретает его. Знать, не прибегая к чувствам, уметь, не прибегая к деянию — вот подлинное знание, вот подлинное умение. Возделывая незнание, к чему прибегать к чувствам? Возделывая неумение, к чему прибегать к деянию? Собираение комьев земли и сгребание пыли, хотя и выглядит недеянием, однако это не закон естества» [С. 49—50].

ГЛАВА 5. ВОПРОСЫ ТАНА

Иньский Тан спросил у Цзи из рода Ся:

- Были ли вещи в самом начале древности?
- Если бы не было вещей в самом начале древности, откуда бы им взяться в наше время? Не исключено, что потомки тоже могут спросить, были ли вещи в наше время? — ответил Цзи.
- Так что же, у вещей нет ни «до», ни «после»?

¹ Цитата из трактата «Лунь юй» [IX, 11]. В «Лунь юе» любимейший из учеников Конфуция Янь Юань почти в поэтической форме возвышенно и с почтением, используя архетипическую константу середины (ср. творение «Перемен» первопредком Бао Си [Си цы чжуань. А, 2]) характеризует конфуцианское *дао*. В «Ле-цзы» характеристику даоского *дао* даёт Гуань Инь. Цитата из «Лунь юя» указывает, что сравниваются именно эти две характеристики. Этот приём можно отнести к методам историко-философской компаративистики Ле-цзы.

— Начало и конец вещей вообще не имеют точки отсчёта. Начало может стать концом, конец может стать началом, разве разберешься в этом клубке? А было ли что-нибудь вне вещей, было ли что-нибудь до событий, о том мне неизвестно.

— Но тогда есть ли [внешняя] граница и [внутренний] предел у зенита, надира и восьми сторон света (космоса)? — вновь спросил иньский Тан.

— Не знаю — ответил Цзи.

Тан стал настаивать на ответе, и Цзи сказал:

— Если нет [границы], то безграничны, если есть [предел], то конечны. Откуда я знаю об этом? Сказано: за безграничным нет никакого иного безграничного, внутри беспредельного нет никакого иного беспредельного. Безграничное, и нет более никакого иного безграничного; беспредельное, и нет более никакого иного беспредельного. Вот откуда я знаю, что они безграничны и беспредельны, и не знаю, что они имеют границу и имеют предел.

— Что находится вонне четырёх морей? — вновь спросил Тан.

— То же, что и в срединных царствах.

— Чем подтвердишь это?

— Я ходил на восток до области Ин, люди там такие же, как и здесь. Спросил, что находится далее к востоку от Ин. Оказалось, то же, что и в Ин. Ходил на запад до области Бинь, люди там такие же, что и здесь. Спросил, что находится далее к западу от Бинь. Оказалось, то же, что и в Бинь. Отсюда мне стало ясно, что всё, что находится вонне четырёх морей, четырёх пустынь и четырех полюсов, не отличается от того, что здесь. Следовательно, большое и малое содержатся друг в друге и соотносятся как беспредельное и предел. То, в чём содержатся мириады вещей, аналогично тому, в чём содержатся Небо и Земля. И потому то, в чём содержатся мириады вещей, беспредельно; и потому то, в чём содержатся Небо и Земля, безгранично. И тогда к чему мне знать, нет ли за пределами Неба и Земли ещё больших Неба и Земли? Я вовсе не задаюсь таким вопросом. Поскольку

это так, то Небо и Земля это тоже вещи, и как у вещей [у них] есть недостатки. Поэтому когда-то в древности Нюй-ва расплавила камни пяти цветов и залатала ими небосвод, отрубил ноги у гигантской черепахи и укрепила четыре предела. После этого Гунгун сражался с Чжуаньсюем за титул Первопредка. В гневе он боднул Бучжоу-гору, небесный столб переломился, земные нити прервались. Поэтому Небо наклонилось на северо-запад и солнце, луна и созвездия стали перемещаться в ту сторону; Земля наклонилась на юго-восток, поэтому реки потекли в эту сторону.

— Но тогда среди вещей есть ли большие и малые? Есть ли длинные и короткие? Есть ли тождественные и различные?

— К востоку от Бохая, в скольких тысячах и тысячах *ли* не знаю, есть огромная пропасть, известная как бездонная впадина: нет у неё дна, и зовётся она Гуйсюй. Воды восьми сторон и девяти полей, поток Небесной реки — всё, что ни вливалось и ни выливалось из неё, её не переполняло и не осушало. Посреди неё находилось пять гор: Дайюй, Юаныцзяо, Фанху, Инчжоу, Пэнлай... Обитавшие там люди все относились к племени бессмертных совершенномудрых. И днём и ночью они летали друг к другу с одной горы на другую в несметном множестве. Однако основания этих пяти гор не имели опоры и постоянно вместе с приливной волной поднимались и с отливом опускались без всякой передышки. Бессмертным совершенномудрым это отравляло существование, и они сообщили об этом Первопредку. Опасаясь, что [горы] перекочат к западному пределу и будет утрачена обитель бессмертных совершенномудрых, он повелел Юйцянжу отправить пятнадцать больших черепах, чтобы они в три смены по шестьдесят тысяч лет на поднятых головах держали горы. С тех пор пять гор встали неподвижно. Однако в стране Лунбо был великан, сделав несколько небольших шагов, он очутился у пяти гор, закинул удочку и поймал шесть черепах, взвалил их на себя и поспешно вернулся в свою страну, а там обжег их панцири

для гадания. Из-за этого две горы — Дайюй и Юаньцзяо отплыли к северному пределу и погрузились в морскую пучину, а с ними унесло и бессчётное множество бессмертных совершенномудрых. Первопредок необычайно разгневался, силой урезал царство Лунбо, чтобы зажать его в тисках нужды, силой уменьшил людей Лунбо, чтобы укоротить их рост. А во времена Фу-си и Шэнь-нуна рост людей в этой стране равнялся десяти чжанам...

В устье Цзян(-реки) водятся мелкие насекомые, называются *цзяо мин*. Они летают роем, садятся на брови комаров и друг с другом не соприкасаются, прилетают на ночлег и улетают, а комары не чувствуют. Ли Чжу и Цзыюй, протирая глаза и напрягая зрение, всматривались в них при дневном свете, но так их и не разглядели. Чи Юй и Ши Куан, прочистив уши и наклонив голову, прислушивались к ним в ночной тишине, но так и не слышали. Только Хуанди и Жун Чэн-цзы, после того, как поселились на горе Кунтун и постились три луны, так что их сердца остановились, а тела онемели, постепенно духовным зрением увидели их такими громадными, словно вершины Сунских гор, и постепенно энергийным слухом слышали их так грохочущими, словно громовые раскаты...

Чёрный дрозд не перелетает через реку Ци, а барсуки вымирают, если перебираются через реку Вэнь. Таково действие энергии земли (местности).

Хотя форма и энергия различны, природа одинакова. Никто друг друга не заменит. От рождения все совершенны, доля у всех достаточная. Откуда мне знать, что значит большие и малые; откуда знать, что значит длинные и короткие; откуда знать, что значит тождественные и различные [С. 51—54].

* * *

Великий Юй сказал: «Что содержится между шестью полюсами, что распространено среди четырёх морей, что освещается Солнцем и Луной, разграничивается звёздами

и созвездиями, регулируется четырьмя временами года, уточняемыми по положению Тайсуй (Юпитера), что рождено духом и душой — всё это вещи различные по форме, одни из них заканчивают вой путь, другие долго живут. Только совершенномудрый человек способен проникнуть в их *дао*» [С. 56], [Шань хай цзин. С. 183].

* * *

Сяский Цзи сказал:

«...Это так, однако есть вещи, которые рождаются без помощи духа и души, обретают форму без помощи *инь* и *ян*, освещаются без помощи Солнца и Луны, умирают молодыми без помощи казней и умерщвлений, долго живут без помощи вычисления благоприятных дней, питаются без помощи пяти злаков, одеваются без помощи шёлковых тканей, передвигаются без помощи лодок и повозок. Их *дао* — естественность. Даже для совершенномудрого это непостижимо» [С. 56].

ГЛАВА 6. СИЛА И СУДЬБА

Судьба сказала: «Хотя я и прозываюсь Судьбой, разве есть такие, кем я управляю? Прямым способствую, кривым препятствую. [Они] сами по себе долго живут и сами по себе рано умирают, сами по себе терпят лишения и сами по себе поднимаются, сами по себе знатны и сами по себе худородны, сами по себе счастливы и сами по себе несчастны. Откуда я могу знать об этом? Откуда я могу знать об этом?» [С. 67].

* * *

Рождаться, когда наступает время жить, и умирать, когда наступает время умирать, зависит не от вещей, зависит не от меня, это — от Судьбы. Разве это доступно пониманию!? Поэтому и говорится: «Далёкое и беспредельное *дао* Неба само по себе образуется; безмятежное, неделимое *дао* Неба

само по себе вращается. Небо и Земля не могут ему воспрепятствовать, мудрецы и знатоки не могут ему помешать, демоны и оборотни не могут его одурманить. Естественность всё утишает и всё создаёт, всё умиротворяет и всё уравнивает, всех провожает и всех встречает» [С. 71].

* * *

Высок сам по себе, не значит, что прибавили. Низок сам по себе, не значит, что отняли. К чему принимать в расчет то, чего нет? [С. 72].

* * *

Лао Дань сказал Гуань Иню:

«Если Небу нечто ненавистно, разве кто-нибудь знает причину этого?» [Дао дэ цзин. §73]. Это значит, что лучше не угадывать намерения Неба и не заниматься расчётами пользы и вреда, а оставить всё как есть [С. 72].

* * *

В книге «Хуан-ди» говорится (смысловая ссылка Ле-цзы на «Дао дэ цзин»):

Совершенный человек сидит, словно мёртвый, и движется, словно закованный в кандалы; не знает, почему сидит и не знает, почему не сидит; не знает, почему движется и не знает, почему не движется; не меняет своих чувств и выражения лица под взглядом толпы, и это не значит, что не меняет своих чувств и выражения лица при отсутствии взгляда толпы. Один уходит и один приходит, один появляется и один исчезает. Кто может помешать ему? [С. 73]

* * *

...До Оу (Сговорчивый) и Цзы Чжуань (Самовластный), Чэн Цюань (Самоуправный) и Чжи Ли (Сиротливый) — эти четверо вместе странствовали по свету. Каждый из них преследовал свои цели, и вплоть до своей кончины они так ни

разу и не взглянули друг на друга. Каждый считал, что отвечает своему времени. Таковы манеры большинства: напускают вид, что не одинаковы, а все следуют путем, уготованным им судьбой [С. 73–74].

* * *

Почти что завершённое похоже на завершённое, но всё же не завершённое. Почти что разрушенное похоже на разрушенное, но всё же не разрушенное. А потому заблуждение происходит из похожести. Границы похожести весьма размыты. А для кого они ясны, тот не боится беды извне и не радуется счастью внутри. Когда надо — действует, когда надо — останавливается. И мудрецу это непостижимо [С. 74].

* * *

Тот, кто верит в судьбу, не делает различий между собой и другими. А тот, кто делает различия между собой и другими, хуже того, кто, закрыв глаза и заткнув уши, становится спиной к стене, а лицом к крепостному рву и готов упасть. Поэтому и говорится: «Смерть и рождение зависят от судьбы, бедность и нищета зависят от времени». Тот, кто сетует на смерть в раннем возрасте, не понимает судьбы; тот, кто ропщет на бедность и нищету не понимает времени. Кто не страшится смерти, кто не горюет в лишениях, тот понимает судьбу и довольствуется временем. Многознающий, рассчитывая доходы и убытки, отличая мнимое от реального и вникая в человеческие чувства, половину обретает и половину теряет. Малознающий, не рассчитывая доходы и убытки, не отличая мнимое от реального и не вникая в человеческие чувства, половину обретает и половину теряет. Рассчитывающий и не рассчитывающий, отличающий и не отличающий, вникающий и не вникающий — разве есть между ними разница? Только тот, кто ничего не рассчитывает и ничего не не-рассчитывает целостен и не имеет утрат. Но это не оттого, что [он] знает, что такое целостность, и не

оттого, что знает, что такое утраты. Целостность сама по себе, отсутствие (не имение) само по себе, утраты сами по себе [С. 74].

ГЛАВА 8. О ПРЕДВИДЕНИИ/ПРОРОЧЕСТВАХ

Когда учитель Ле-цзы учился у Хуцю-цзы Линя, Хуцю-цзы Линь сказал:

– Когда ты постигнешь, как «держаться позади», можно будет говорить о том, как держать себя.

– Хочу услышать о том, как «держаться позади».

– Оглянись и посмотри на тень, сразу поймешь, что к чему.

Ле-цзы оглянулся и стал наблюдать за тенью: тело сгибалось, и тень искривлялась, тело выпрямлялось, и тень распрямлялась. Стало ясно, что сгибание и выпрямление производятся телом, а не тенью, свертывание и выпрямление зависят от вещей, а не от тебя. Это и называется «держась позади, встать впереди» [С. 89].

* * *

Гуань Инь, обратившись к учителю Ле-цзы, скал:

«Если слово доброе, то и отклик добрый; если слово злое, то и отклик злой; если тело длинное, то и тень длинная; если тело короткое, то и тень короткая. Слову соответствует отклик, телу соответствует тень. Поэтому и говорится: „Будь осторожен в словах, и с ними согласятся. Будь осторожен в делах, и за ними последуют“. Вот почему совершенномудрые люди наблюдали за появляющимся, чтобы познать исчезающее; всматривались в прошлое, чтобы постичь грядущее. В этом и состоит закон предвидения. Мера полагается тобой, соответствие вызывается другими. Если кто-то любит меня, я непременно буду любить его; если кто-то ненавидит меня, я непременно буду ненавидеть его. Тан и У

любили Поднебесную, поэтому стали царями; Цзе и Чжоу ненавидели Поднебесную, поэтому потерпели крах. Если разумеешь все меры и соответствия, но не следовать *дао*, это всё равно, что выходить, но не через дверь, идти, но не по дороге. Разве не затруднительно таким образом достичь пользы? Пытаться узреть это в добродетелях Шэнь-нуна и Янь-ди, найти соответствие этому в преданиях (динстий) Юй, Ся, Шан и Чжоу, отыскать меры в словах законодателей и достойных мужей и таким образом жить и умирать, слабеть и процветать, но не исходить из надлежащего *дао* — такого быть не может» [С. 89].

Янь Хуэй спросил:

«Тот, кто домогается *дао*, на самом деле имеет в виду богатство. Случись сейчас обрести жемчужину — и разбогатею. К чему же усердствовать над *дао*?»

Учитель Ле-цзы ответил:

«Цзе и Чжоу ценили только пользу (выгоду) и пренебрегали *дао*, потому и погибли. Кстати, я тебе об этом ещё не говорил. Человек, не ведающий долга и лишь поглощающий пищу всё равно, что курица или собака. Те, кто из-за питья и еды сокращают друг друга, а, победив, заводят свои порядки, настоящее зверьё. Если это скопище зверей возжелает, чтобы их уважали люди, то этого не будет. А если люди не будут уважать зверьё, то это зверьё достигнет беды и позор» [С. 89–90].

(На вопрос Мэн Суньяна) Синь Ду-цзы отвечал:

«На большой дороге (возможно игра слов: у великого *дао* — 大道 dà dào/да дао) много развилок, вот и пропал баран; в учении много направлений, вот и гибнут, и остаются живыми. В учениях не может быть, чтобы корни не были вместе, не может быть, чтобы корень не был един, а макушка (вершки) не отличалась бы от этого (то есть, ветвей много). Только смыкаясь вместе, возвращаются к единому,

а поступая вопреки, обрекают себя на смерть. Ты вырос в школе учителя, постигал *дао* учителя, но так и не уразумел его аллегории (притчи о трёх конфуцианских учениках). Как жаль!» [С. 98]

* * *

Ян Чжу сказал: «Творят добро не ради славы,
но слава следует за ним.
Желают славы не из жажды выгоды,
но выгода следует за ней.
Желают выгоды, не из жажды соперничества,
но соперничество следует за ней.
Поэтому благородным мужам
следовало бы поостеречься творить (деять) добро» [С. 99].





ЛЕКЦИЯ 4.

ФИЛОСОФИЯ ЧЖУАН-ЦЗЫ



莊周夢蝶



ПЛАН ЛЕКЦИИ

§1. Чжуан-цзы и «Чжуан-цзы»: философ и философский трактат	420
§2. Стиль и мыслительная кубо-сфера «Чжуан-цзы»	428
§3. Критерии даосизма в «Чжуан-цзы»	441
§4. Учение о космосе и человеке	450
§5. Дао и дэ	480
§6. Учение о знании	489
§7. Учение об управлении	491
§8. Чжуан-цзы как историк философии	494
Выводы	500
Хрестоматия	502

§1. ЧЖУАН-ЦЗЫ И «ЧЖУАН-ЦЗЫ»: ФИЛОСОФ И ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ

Чжуан-цзы (莊子 *zhuāng zǐ*/цзы – Чжуан Чжоу, Цзы Сю, Нань Хуа ок. 369 – ок. 286 до н. э.), последователь Лао-цзы, автор значительной части философского трактата, названного именем «Чжуан-цзы». О Чжуан-цзы как исторической личности известно немного. Подлинный лик его сокрыт под слоем легенд и литературно-художественной фантазии, на что, вероятно, повлияло содержание и стиль трактата «Чжуан-цзы». Однако это не неожиданно: Чжуан-цзы гражданин обыкновенного земного царства и философ даоского космограда, и потому у Чжуан-цзы две биографии. К своей гражданской биографии Чжуан-цзы, как *философ* и как *даос*, мог относиться весьма прохладно (какое дело философу и поэту до мнения толпы). Или же, в силу антипатии к социальной действительности, он скорее был склонен к минимальной огласке своей гражданской биографии, неминуемо вытаскивающей на всеобщее обозрение его философское мировоззрение. Гражданская биография Чжуан-цзы стала достоянием историков и философствующих обывателей, где легенда и фантазия неизбежны. По разумению обывателя Чжуан-цзы должен предстать «не сошедшим с Неба», а быть «как все»: если он в реальности «не такой», то в идеологической разработке «будет таким».

Основные сведения о жизни Чжуан-цзы исследователи черпают из «Исторических записок» Сыма Цяня. Вот весь фрагмент, посвящённый Чжуан-цзы:

Чжуан-цзы был родом из Мэн, его звали Чжоу. Чжоу занимал должность смотрителя [поселения] Циюань в Мэн. [Он] был современником лянского Хуэй-вана и циского Сюань-вана. Его учение касалось всего на свете, но в основе своей восходило к мыслям Лао-цзы. В сочинённой им книге 100 с лишним тысяч слов, но большей частью это притчи и афоризмы. Среди них «Рыбак», «Разбойник Чжи», «Взламывание коробов», где он поносит последователей Конфуция [и] прославляет искусство суждений Лао-цзы. В главах, [посвящённых] Вэйлэй Сюю [и] Кан (Гэн) Сань-цзы одни только общие рассуждения и нет ничего конкретного. Но [Чжуан-цзы] искусен в построении текста и расстановке слов, а когда критикует конфуцианцев [и] моистов, то умело сопоставляет факты и обстоятельства. Даже лучшие умы того времени были не в состоянии отразить его нападки. Слова его безбрежны, он полностью отдавался своим помыслам, а потому *ваны, гуны* [и] сановники не могли найти [этому] конкретного применения. Чуский Вэй-ван, услышав о достоинствах Чжуан Чжоу, отправил [к нему] посла с обильными подношениями, предлагая стать *сяном*. Чжуан Чжоу, рассмеявшись, сказал чускому послу: «Тысяча золотых большие деньги, должности *цина* и *сяна* — весьма почётны. Но разве вы не видели, как приносят в жертву быка в храме в окрестностях столицы? Его откармливают несколько лет, одевают в узорчатые ткани, чтобы ввести в главный храм. В это время он готов стать хоть сирым кабанчиком — да куда там! Поскорее уходите отсюда! Меня оскорбляет ваше присутствие! Уж лучше мне валяться в грязной канаве в своё удовольствие, пребывая в недеянии, чем быть в узде правителя княжества. До конца дней своих я не хочу никому служить — вот моё истинное желание! [Сыма Цянь. Исторические записки. Т. VII. С. 39—40. Перевод Р.В. Вяткина].

Это короткая, но весьма информативная запись:

- Чжуан-цзы (из знатного рода Чжуан, утратившего своё положение после участия в неудачной попытке

дворцового переворота,) родился в Мэн (по комментарию переводчика в царстве Сун, относящемся к «срединным царствам» Поднебесной, где проживали потомки династии Шан-Инь {ок. 1600 – 1046 гг. до н. э.} и сохранялось почтение к древним традициям);

- находясь в Мэн, Чжуан-цзы занимал незначительную должность смотрителя Циюань (смотрителя плантаций лаковых деревьев);
- в мировоззренческом плане Чжуан-цзы был последователем Лао-цзы;
- учение Чжуан-цзы было обширным и многосторонним, в нём нашли отклик сопредельные учения (гений Чжуан-цзы в философском отклике на все современные ему интеллектуальные явления);
- Чжуан-цзы написал большой по объёму трактат в 100 тысяч слов, стилистически оформленный в виде притч и афоризмов;
- Чжуан-цзы был вдумчивым аналитиком, резко критиковал Конфуция и высоко оценивал сужденческий строй Лао-цзы;
- Чжуан-цзы способен вести и общие рассуждения (вероятно, демонстрируя тем самым и богатство своего словесного арсенала);
- Чжуан-цзы искусен в построении фраз и написании текста, умело сопоставляет факты и обстоятельства;
- слово Чжуан-цзы настолько веско, что лучшие умы не могут найти против него убедительных аргументов;
- смыслы его философского слова настолько широки и глубоки (выходят за границы обыденных представлений), что правители (со всей их свитой) не могут найти им конкретного применения;
- по каким-то причинам Чжуан-цзы переселился из «срединного» царства Сун в южное «варварское» царство Чу, откуда происходил и Лао-цзы, и провёл там большую часть жизни), Чжуан-цзы отказался от

предложенной чуским правителем должности первого министра (*сян*) и в «недеянии» вёл философский образ жизни.

В обширной китайской философской литературе, а затем и в историко-философских изысканиях образ Чжуан-цзы и обеднялся, и дополнялся различными штрихами и оттенками. Он изменялся так, что теперь предстаёт неким искусственным персонажем, готовым для включения в режиссуру любой философской постановки.

Философская биография Чжуан-цзы сокрыта от эмпирического взора, поскольку в даоском философском искусстве, как и в любой настоящей, не выдуманной «социальной философии» («общественной философии») нет индивида. Регистрировать социальному паспортисту некого, биографу писать не о ком и нет языка, на котором можно было бы это сделать. Вернее, такой индивид есть, но существует он как космос — «Человек, составляющий триединство с Небом и Землёй». Чжуан-цзы в «Чжуан-цзы» сам положил порог между гражданской и философской биографией — порог «недеяния» на языке «молчания».

Философскую биографию Чжуан-цзы отобразил в своём ответе представителю «школы имён» Гунсунь Луну царевич Моу (очевидно, изречённую не Чжуан-цзы о самом себе, а его учениками или последователями):

Не уподобляешься ли ты Лягушке из обмелевшего колодца с [твоими знаниями], не[достаточными, чтобы] понять тончайшие речи учения, [со стремлением] каждый раз [показаться] острословом своего времени?

Да притом [тебе? — продолжал царевич, —] со знаниями не[достаточными, чтобы] отграничить область истинного от неистинного, так же непосильно познать речи Чжуан-цзы, как комару снести гору, а стоножке перегнуть реку. Чжуан-цзы же в своём мастерстве попирает Жёлтые источники; взмывает к дальним небесам, [для] него нет ни юга, ни

севера. Беспрепятственно проникая во [все] четыре стороны, погружается в неизмеримое, [для него] нет ни востока, ни запада. Начиная с изначального, возвращается ко всеобщему проникновению [эфира]. Ты же с трепетом просишь [рассказать о нём] для изучения, ищешь его, [чтоб отточить своё] красноречие. Не так же это мелко, как глядеть на небо через трубочку, как целиться шилом в землю? [Атеисты, материалисты... С. 220. Перевод Л.Д. Позднеевой].

Чжуан-цзы витает по кругу (по спирали) от изначального к конечному между шестью пределами мира (зенит, надр и четыре стороны) и, как видно, сам становится всепорождающей мировой пружиной. При такой философской, буквально онтологической биографии можно ли допустить, чтобы Чжуан-цзы писал философский трактат? Для этого нужно было бы выйти из самого себя (из космоса), нарушить недеяние, прервать молчание, стать не самим собой и писать не о себе на непонятном бытовом языке. Согласно «Чжуан-цзы» слова — это только «следы сущности», и разве могут они вместить в себе сущность?

Всё это воздействует и на наше восприятие текста «Чжуан-цзы». Если допустить, что Чжуан-цзы что-то написал в «Чжуан-цзы», то это значит уличить его в лукавстве: уходя в «недеяние» он говорит одно — «забыть» и «молчать», а делает другое — говорит и пишет. Если же допустить, что он ничего не писал, значит это текст не его руки и вряд ли точно отражает строй его идей. Но можно сделать ещё одно допущение: пересекая порог метафизики, Чжуан-цзы уходит в уже до него созданный философский космос Лао-цзы и делает там косметический ремонт — украшает философско-художественную символизацию идей, проявляет их архетипический строй, прочерчивает траектории их спирального движения, водружает философствующего мудреца на его подлинное место на мировой оси в середине космоса, погружает его в недеяние, забвение, молчание и безмыслие (движение мышления)

вне противоположностей), открывает его темя вселенскому энергийному току *инь-ян* через Небесные Врата, соединяет скрытый вселенский и явный внутрикосмический (Небо-Человек-Земля) антропоморфизм и запускает пульсацию космического организма по двойному маятнику (синхронное движение одного маятника в направлении от *ян* к *инь*, второго от *инь* к *ян*, нижняя точка — точка равновесия *цзы*) спонтанного хода естества жизни-смерти.

Философскому даоскому братству оставалось только по цепочке (по философской генеалогии) передавать звенья метафизической левитации своего Учителя по эту сторону порога недеяния. Заключённый в идеях антропоморфизм реализовывался в человеческих персонах, философско-художественная символизация идей трансформировалась в их литературно-художественное оформление, связь и смыслы идей задавали сюжетную линию. Запечатлённая в тексте «Чжуан-цзы» картина — это не бытовая реалья, а лишь отражённый в эмпирическом материале философский космос. Незримая метафизика выплеснулась на простое полотно профанного мира и застыла в записи учеников. Вероятно это и составляет философскую суть — под иероглифическим текстом и бытовыми образами умственным взором узреть чистую вселенско-космическую простоту, метафизическую гармонию пустоты и энергийного *инь-янского* семени.

Пожалуй с этим третьим допущением можно согласиться в подходе к тексту «Чжуан-цзы». Как и в случае с «Дао дэ цзином» будем воспринимать «Чжуан-цзы» как единый текст, персонифицируя его идеи под именем Чжуан-цзы. Так делали и ученики Чжуан-цзы, отражая его идеи в текстовой форме. Ведь не сам же Чжуан-цзы назвал то, что он не писал, своим именем. Иначе он, наверное, подобрал бы другое название. Так же ранее поступали и ученики Лао-цзы, назвав свой конспект философского космоса Лао-цз его же именем «Лао-цзы». Следовало ожидать, что позже трактаты будут переименовываться: «Лао-цзы» (имея ещё более

раннее название «Хуанди шу» — «Книга Хуанди») стал по содержанию именоваться «Дао дэ цзин», а «Чжуан-цзы», например, в эпоху Тан (618 — 907) по указу императора Ли Луныци (685 — 762) был введён в разряд канонов и получил наименование «Нань Хуа чжэнь цзин» («Совершенный канон [философа из] Нань Хуа»). Получили и свои титулы Лао-цзы и Чжуан-цзы: Лао-цзы присвоили титул Лао цзюнь — Почтеннейший государь, а Чжуан-цзы по повелению того же императора Ли Луныци был удостоен имени даоского святого Нань Хуа чжэнь жэнь — Совершенный человек из Нань Хуа (Нань Хуа — Южный Китай). Это и есть те самые атрибуты и оттенки, придаваемые образам философов.

В дошедшем до нас виде текст «Чжуан-цзы» содержит 33 главы, разделённые на три части:

«внутренняя часть» (内篇 nèi piān/нэй пянь) — 1–7 главы, рядом синологов приписываются самому Чжуан-цзы или считаются наиболее близко отражающими его воззрения;

«внешняя часть» 外篇 wài piān/вай пянь) — 8–22 главы, написаны учениками и последователями (атрибуция спорна), поясняют положения первой части;

«смешанная часть» (杂篇 zá piān/ца пянь) — 23–33 главы, написаны учениками и последователями (атрибуция спорна), поясняют положения первой и второй частей, имеют важные историко-философские дополнения.

Текст «Чжуан-цзы» находится в сфере внимания отечественных китаеведов, суждения которых в целом отражают и точки зрения зарубежных синологов на это классическое произведение. Приведём две оценки из характеристик «Чжуан-цзы», данных отечественными авторами.

...Конечно, подобное деление является условным, так как и в первой части имеется обилие притч, аллегорий, примеров, и во второй и третьей частях есть главы очень важные в теоретическом плане. Можно, однако отметить, что именно здесь имеются фрагменты, написанные позже, чем основная часть. К ним относится, в частности, глава тридцать третья — обзор

древнекитайской философии и философов, в том числе самого Чжуан-цзы, написанная, по-видимому, вскоре после его смерти. Весь трактат представляет собой высокохудожественное произведение, довольно необычное среди других философских текстов того периода и особенно резко отличающееся от сухого и сжатого до грани возможного «Дао дэ цзин». Поэтому хотелось бы отметить, то это произведение сыграло большую роль не только в развитии раннего даосизма, но и оставило значительный след во всей китайской культуре.

С.Р. Кучера

«Чжуан-цзы» не представляет собой текста, систематически излагающего философские взгляды автора. Его отличает яркий метафорический язык, широкое использование притч, поговорок, мифологических образов, преобладание диалогов: речь часто идёт от лица исторических или вымышленных персонажей. Это обусловило влияние «Чжуан-цзы» не только на философию, но и на китайскую литературу, часто использовавшую его образы и сюжеты.

Е.А. Торчинов

Подробнее об архитектонике текста «Чжуан-цзы», истории его наименования, о стилевых особенностях языка, связях с мифологической традицией, специфике наименования глав, о редакции Лю Сяна (I в. до н. э.), комментарии Го Сяна (III – IV вв.) и других характеристиках текста см.: Карапетьянц А.М. Формально-лингвистический анализ однородности текста «Чжуан-цзы» // Проблемы восточной философии. – М., 1979. Кобзев А.И. Чжуан-цзы // Энциклопедия духовной культуры Китая. Т. Философия. М., 2006. Кучера С.Р. «Чжуан-цзы». Вступ. статья и перев. отд. глав // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998. Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI–IV вв. до н. э.).

§2. СТИЛЬ И МЫСЛИТЕЛЬНАЯ КУБО-СФЕРА «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

Стиль играет первостепенную роль в философском изложении, это мотив и узор творения мироздания — космического города мудреца-философа. Мы уже заметили, что каркас даосского мироздания был уже подготовлен Лао-цзы. Чжуан-цзы оставалось теперь осуществить тонкую мастерскую отделку философского храма, настроить космический музыкальный инструмент — космическую спираль, сложить мозаику узоров категорий, гармонизировать всё вселенскими ритмами *инь-ян*, привести в спирально-круговое движение зеркальные (небесный и земной) хороводы узоров-категорий и озвучить безмолвную песнь *дао*. Из этого и рождается философский стиль Чжуан-цзы.

Царевич Моу обрисовал Гунсунь Луну вселенско-космический объём, в котором левитирует Чжуан-цзы: «он погружается к подземным Жёлтым источникам и поднимается до небесных Высот, что ему юг, что ему север — он свободно парит по всем сторонам; что ему восток, что ему запад — он уходит в первородные мраки (始于玄冥 *shǐ yú xuán míng*) и возвращается во всеохватное (反于大通 *fǎn yú dà tōng*)» [С. 265—266] (здесь и далее при ссылках на текст «Чжуан-цзы» в угловых скобках указывается только номер страницы по изданию: [Чжуан-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т.3. Шанхай, 1986]).

Такова метафизика Чжуан-цзы, которую он начинает воссоздавать на поверхности и в объёме самого же мировоззренческого тела в формах, генетически родственных космическому лону и доступных умосозерцанию. Прежде всего, Чжуан-цзы тотемизирует космос, то есть

создает животворный слой и пространство космического лона. Он возрождает тотемный архетип – птицу Пэн (она же Фэнхуан) и прямо с этого начинает повествование:

В Северной пучине водится рыба, имя ей – Кунь. Сколько тысяч *ли* она величиной – неведомо. Она превращается и становится птицей, имя её – Пэн. Сколько тысяч *ли* длиной спина Пэн – неведомо. Напрягает силы и взлетает. Крылья её словно свисающие с Неба тучи. Такая это птица. Поднимется кругами над океаном и перелетает в Южную пучину. А Южная пучина это и есть Небесный пруд.

Книга «Цисе» повествует об удивительных явлениях. Дословно в «[Ци]се» говорится следующее: «Когда Пэн отправляется (из Северной) в Южную пучину, [она ударяет крыльями,] вздымая волны на три тысячи *ли*, ловит ураганный вихрь и взмывает на 90 000 *ли*. Улетев, шесть лун затем отдыхает» [С. 1-2, 3].

Траекторией полёта птицы Пэн Чжуан-цзы очерчивает горизонтальные и вертикальные пределы космоса, а превращением тотема из водного существа (рыбы Кунь) в воздушное существо (птицу Пэн) Чжуанцзы передаёт важнейший генетический и онтологический принцип естества (自然 *цзыжань*) – принцип упорядоченного самопревращения вещей одной в другую. Этот принцип реализуется у Чжуан-цзы повсюду, в том числе и в концепции круговой смены жизни и смерти или рождения и умирания, ухода и возвращения. Архетипизированное пространство космоса у Чжуанцзы имеет трансгенетическую натяжённость: при движении вверх-вниз и в сторону, то есть по спирали, вещь в определённой точке превращается в свою ипостась.

Зооморфизм тотема Кунь-Пэн здесь более приемлем, чем антропоморфизм, уже пополнившийся в мифологии значительной долей субъективизма и свободы. Кроме того, зооморфизм в генеалогиях первопредков *первичнее* антропоморфизма. Зооморфизм стоит ближе к первородной стихии

хаоса, легко срастается с ней и потому удобнее для любых генетических построений.

У тотема Пэн можно предположить наличие ещё двух особенностей, которые мы обнаруживаем в тотемном образе Фэнхуан (Феникса) из «Шань хай цзина»:

- в пяти цветных узорах своего оперения Фэнхуан несёт архетип пяти-и-пяти постоянств (*у чан*), следовательно, несёт и две другие архетипические ипостаси: архетип пяти-и-пяти физических движений/элементов (*у син*) и мыслительный архетип пяти-и-пяти чётных и нечётных чисел (*у шу*);
- Фэнхуан наделён способностью гармонизации мира.

Таким образом, в космическом объёме Чжуан-цзы подготовил почву для следующего этапа стилизации философского *дао* — непротиворечивого совмещения мифологического образа и философского понятия. Весь мифо-логический процесс мышления протекает по космологической конструкции, где и приобретает стилистику идейного выражения. Попытаемся рассмотреть этот процесс по деталям, то есть по составляющим этой конструкции, принимая во внимание именно стилистику философского мышления и оставляя в стороне логическую полемику Чжуан-цзы с мистами и софистами (это специальная лекционная тема).

Вертикальная ось дао. Собственно проблемы или затруднения непротиворечивого совмещения мифологического образа и философского понятия у Чжуан-цзы нет. Понятийная сущность мифологического образа, структурированная по узорам-категориям, буквально прорастает на теле мифа, как мы уже видели на примере тотема Фэнхуан, в оперении которого проявляются пять-и-пять узоров-категорий архетипа *у чан*. *Дао*-миф может запросто превращаться в *дао*-логос, *дао*-логос — в *дао*-миф, а во встречах переходах могут составлять одно. Вопрос состоит лишь в иллюстрации соотношения этих категорий в космологическом объёме. В нём

три уровня: верх — это уровень *янского* Неба, низ — уровень *иньской* Земли, центр — уровень *инь-янского* Человека. Небо имеет форму круга, Земля — форму квадрата, уровень Человека — форму *инь-янского* ядра. Все три уровня соединяются вертикальной мировой осью. Она начинается в центре небесного круга и открывает створы к вселенскому мыслительному неисчерпаемому. На Небе мыслительный ток в пяти архетипических категориях протекает по кругу (по окружности) и опускается через центр на квадрат Земли; на Земле он протекает по квадрату и поднимается вверх к кругу Неба, в центре эти противонаправленные потоки встречаются на Человеке. Здесь происходит уравнивание противоположностей и их превращение: категории круга Неба превращаются в категории квадрата Земли и, наоборот, категории квадрата Земли превращаются в категории круга Неба. Они есть одно и то же только с противоположной логической модальностью (да — нет) и разными наименованиями.

У Чжуан-цзы центральное место Человека на мировой оси занимает даоский совершенномудрый человек. Он решает задачу приведения категориальных противоположностей в единство и по мировой оси от вселенского неисчерпаемого получает импульс просветления (совершенномудрый подключён к вселенскому океану мышления):

Вещь не что иное, как «то»,
 Вещь не что иное, как «это».
 Если (вещь) рассматривает себя как «то»,
 То не видит (разницы «того» и «этого»),
 а если занята самопознанием,
 то познаёт их (т. е. разницу «того» и «этого»).

Поэтому и говорится:
 «То» появляется из «этого»,
 а «это» следует из «того».

О «том» и «этом» говорится (в учении) о рождении квадратом:

И хотя –
 квадрат «жизнь», квадрат «смерть»,
 квадрат «смерть», квадрат «жизнь»,
 квадрат «мочь», квадрат «немочь»,
 квадрат «немочь», квадрат «мочь»,
 следует и из «да», следует и из «нет»,
 следует и из «нет», следует и из «да»,
 совершенномудрый человек всё же не исходит из него,
 а сопоставляет их (т. е. противоположности) на Небе.
 Если следовать из «этого»,
 то «это» есть «то», а «то» есть «это».
 «То» тоже составляет единство «да» и «нет»,
 «это» тоже составляет единство «да» и «нет».
 А в результате есть ли «то» и «это»?
 Или в результате нет «того» и «этого»?
 Пока «то» и «это» не стали парой (противоположностей),
 они называются осью *дао*.
 Ось берёт начало в центре круга и откликается неисчерпаемому.
 «Да» выражает единство неисчерпаемого,
 «Нет» тоже выражает единство неисчерпаемого.
 Поэтому и говорят:
 нет ничего лучше для просветления [С. 9–10].

Таким образом, проекция совершенномудрым человеком категорий земного квадрата на небесный круг и наоборот, сведение их в единство на оси *дао*, проходящей сквозь центр небесного круга и смыкающейся с мыслительным неисчерпаемым, проявляет у Чжуан-цзы главную стилевую особенность или принцип даоского философского мышления – приведение противоположностей к единству.

С этим стилевым принципом Чжуан-цзы вступает в полемику с моистами и схоластами и формулирует ценностный принцип генезиса вещей. Единство вещей выражает их высшее совершенство, все вещи растворены в единстве и, по

сути, представляют собой одну всеобщую вещь (должную быть грамматически выраженную в термине со значением едино-многого, т. е. со значением целокупности). Разделение единства ведёт к созданию вещей, создание ведёт к разрушению, а разрушение вновь ведёт вещи к единству. Здесь просматривается бинарная концепция эволюции: разделение совершенного единого и рождение вещей характеризует эту генезисную линию со стороны несовершенства, т. е. рождение вещей это инволюционная фаза со снижением их ценностного статуса совершенства. Возвращение вещей от полного разрушения к единству — это эволюционная фаза, заканчивающаяся реставрацией совершенства вещей. Полный инволюционно-эволюционный цикл (палингенезис) осуществляет *дао*. Палингенезис возможен потому, что онтологически каждая противоположная сторона и среди вещей, и внутри каждой вещи содержит в себе единство. Философ интеллектуально включается в этот процесс, занимает предназначенное ему место в центре мироздания, замирает в покое и беспамятстве, приходит к концу (возвращается в совершенство) и тем самым достигает *дао*:

...Поэтому балку и столб, уродину и (красавицу) Си Ши, великодушные и коварство, заурядное и выдающееся *дао* приводит к единству.

Разделение его (т. е. единства) создаёт (вещи), а создание разрушает.

Все вещи, уже не созданные и разрушенные (т. е. уже прошедшие эти стадии), возвращаются к слиянию в единство.

Только изведавший глубины (этого) постигает прехождение (вещей) к единству.

Став таким, он не действует,

и находит пристанище в постоянстве.

Постоянство — это и есть его действие,

а такое действие — это и есть прехождение (к единству).

Прехождение (к единству) – это и есть обретение.
 Обретает и подходит к концу,
 следует к этому концу,
 достигает оконца и не знает, коков он.
 Это и есть *дао* [С. 10–11].

Чжуан-цзы посвящает специальный фрагмент ценностной характеристике совершенства первоначала, связанной со стилистическим принципом приведения противоположностей к единому. Определение совершенства (至 *zhì/чжи*), как замечает Чжуан-цзы, началось ещё в древности. Вначале пределом совершенства считали безначальное, затем безначальное, заключённое в границы, наконец заключённое в границы безначальное, возымевшее противоположности «да» и «нет». Этим и был нанесён ущерб мыслительной целостности *дао* и из-за этого же возникли *односторонние пристрастия* (буквально, любовь, как говорит Чжуан-цзы). Основанные на противоположностях, они вызывают стремление просвещать тех, кто не просвещён. Такое просвещение совершенно отлично от подлинного даоского просвещения, которое воплощает совершенномудрый человек. Косвенно Чжуан-цзы критикует и конфуцианскую любовь к учёбе, и логическую схоластику моистов:

Древние люди знали, что такое предельно-совершенное.
 Так что же такое предельно-совершенное?
 Некоторые считали, что нечто безначальное и есть предельно-совершенное,
 истончённое, к нему ничего невозможно прибавить.
 Затем считали, что это – нечто безначальное, обладающее границами.
 Затем считали, что обладающее границами безначальное имеет «да» и «нет».
 Появление «да» и «нет» – это то, что наносит ущерб *дао*.
 Что наносит ущерб *дао*, вызывает и пристрастие (любовь)...

Чжао Вэнь играл на цине (музыка),
Ши Куан отбивал такт посохом (танец),
Хуэй-цзы (говорил), опираясь о платан (слово).
Знания этих трёх философов были близки к совершенству,
все были очарованы их искусством
и потому донесли до наших дней.
Но то, к чему они питали пристрастие (что они любили),
отличалось от того, что чаяли другие.
То, к чему они питали пристрастие, –
это желание просвещать своим искусством других,
просвещать всех тех, кто не просвещён.
В связи с этим знай себе держались мутных измышлений
о крайностях «твёрдого и белого».
Их ученики тоже занялись хитросплетениями крайностей
в письменах,
но до конца жизни так и не добились совершенства.
Если при таком результате можно сказать, что добились
совершенства,
то и я тоже совершенен.
Если при таком результате нельзя сказать, что добились
совершенства,
то ни вещи, ни я несовершенны.
Вот почему совершенномудрый человек занимает
место в сияющем блеске хаоса.
Здесь он не действует и предаётся постоянству.
Вот что значит стать просвещённым (достигнуть просветления) [С. 11–12].

Кажется неожиданным, что логические построения Чжуан-цзы считает «мутными измышлениями», а в пучине хаоса обнаруживает «сияющий блеск», который несёт рационалистическую сущность просветления (明 míng/мин). Однако вспомним «Дао дэ цзин» [§52], где воспроизведена аналогичная онтологическая конструкция: в лоне космического пероначала (названном Матерью Поднебесной)

располагается философ (дитя Матери); пребывая в бестелесной сущности он вбирает сияние просветлённости и овладевает постоянством. Чжуан-цзы ничего не изобретает, он только соотносит погружение субъекта в «сияющий блеск» просветления со стилистикой философского мышления.

Между тем, Чжуан-цзы, как говорится, не суждено отсидеться в состоянии постоянства в сиянии просветления внутри первородного хаоса. Есть две области — метафизическая и физическая, относительно которых и в среде которых он вынужден говорить. А это значит, что в словах *дао* будет разграничение и возникнет опасность пристрастия, то есть то, против чего Чжуан-цзы и выступает. Во избежание этого он поясняет стилистику речи совершенномудрого человека при нахождении его в метафизической и физической областях (вовне и внутри шести полюсов мира).

Речь, конечно, не обладает постоянством и неизбежно воспроизводит разграничения. Всё дело здесь заключается в том, чтобы в процессе рассуждения и вынесении суждений не допускать различия противоположных сторон и тем самым избежать пристрастия. Вот фрагмент пояснений Чжуан-цзы:

Ведь никогда не было, чтобы *дао* было присуще разграничение.

Никогда не было, чтобы речь обладала постоянством, отсюда и возникли межи (разграничение).

Позвольте скажу об этих межах:

появилось левое — появилось и правое,

появился (нравственный) принцип — появился и долг,

появилось разделение — появилось и различие,

появилось соперничество — появилась и борьба,

это и называется восемью (противолежащими) свойствами.

Находясь вовне шести полюсов,

совершенномудрый человек не рассуждает;

Находясь внутри шести полюсов,

совершенномудрый человек рассуждает, но не выносит суждения.

Об устремлениях поколений преждерождённых ванов периода «Вёсен и осней» совершенномудрый человек высносит суждение, но не делает различия (по противоположностям).

Поэтому в таком разделении есть неразделяемое, в таком различении есть неразличаемое.

Спросим, отчего это так?

Совершенномудрый человек хранит это (разделение и различение) внутри,

обычные же люди делают различие, чтобы указывать (тыкать) друг другу.

Поэтому и говорю:

В различаемом есть невидимое (единство) [С. 13–14].

Таков речевой стиль совершенномудрого человека, который Чжуан-цзы проецирует на космологическую мыслительную конструкцию – на круг Неба и квадрат Земли, соединённых мировой осью. А это уже, можно сказать, иллюстрация закона мышления Поднебесной, его (мышления) структурно-функциональный архетип.

Чжуан-цзы, согласно архетипической модели, использует набор пяти категорий с логической модальностью «не»: *дао*-различие-человеколюбие-бескорыстие-мужество. Категории располагаются на небесной окружности. Здесь они имеют статус «великих» категорий и не подвержены ни разделению, ни различению в противоположностях. Они замкнуты в своей неделимой целостности. Постепенно по спирали вокруг мировой оси с прохождением через центр они снижаются и выстраиваются по периметру земного квадрата, занимая и его центр. Здесь они замыкаются и утрачивают качество «великих»; модальность отрицания, служившая целостности, трансформируется и выражает качество их несовершенства, то есть категории

приобретают различие. Вероятно, в этом получившемся «логическом квадрате» их категориальный статус снижается, они словесно озвучиваются и из категорий превращаются в некие ущербные понятия. Логика различия понятий с такой ущербностью едва ли подходит для философской речи (продолжение выше приведённого фрагмента):

Великое *дао* не называется,
великое различие не высказывается,
великое человеколюбие не (выражается в) человеколюбии,
великое бескорыстие не (выражается в) скромности,
великое мужество не (выражается в) насилии.

Проявившееся *дао* не *дао*,
высказанное различие не достигает цели,
постоянное человеколюбие не совершенно,
чистое бескорыстие без доверия,
вредящее мужество не совершенно.

Эти пять (категорий), располагаясь (по небесному) кругу, постепенно переходят в (земной) квадрат. Поэтому постигший, что нужно остановиться перед непознанным, предельно-совершенен. Кто постиг несловесное различие, (кто постиг) *дао*, которое не называемо (неизрекаемо в слове), как если бы обладал познавательными способностями, тот называется сокровищницей Неба (кладовой природы). В кого вливают и (он) не переполняется, из кого черпают и (он) не скудеет, и не ведают, откуда он явился, того называют хранящим в себе свет [С. 14].

Наконец в последовательной стилизации философского мифоздания Чжуан-цзы приходит к первоначалу мира. В покое

оно, как и Великое *дао*, не называется в слове. Но в изречении безымянное первоначало неминуемо делится. При этом обозначаются его различные стороны и опять же возникает опасность схоластического пристрастия, генерирующая у эпигонов «философский вопрос» о дурной бесконечности первоначала: а что первично — та или другая сторона первоначала? Сюда попадут *инь* и *ян*, *дао* и *дэ*, небо и земля и т.д. все онтологические сущности, все архетипические ипостаси. Чжуан-цзы без труда решает это затруднение диалектически погашая «первичность — вторичность»:

Здесь есть о чём сказать.

Не известно, являются ли *что-то* с *этим* однородным, или *что-то* с *этим* не является однородным.

Однородное и неоднородное,
если они друг с другом образуют (один) род,
то и с чем-то другим у них нет отличия.

Если это так, попробую раъяснить это.

Есть начальное, у которого есть начало и нет начала.

Есть безначальное, у которого нет начала и есть начало.

Есть бытие и есть небытие, у которых есть безначальное бытие-небытие,

и у которых есть безначальное бытие-небытие безначального.

Одномоментно возникают бытие и небытие,

в результате неизвестно относительно бытия и небытия:
которое бытие и которое небытие.

Здесь я будто бы сказал о бытии,

но неизвестно, сказанное мною о бытии действительно
сказано о бытии,

или на самом деле сказано о небытии [С. 12–13].

На это рассуждение Чжуан-цзы следует обратить особое внимание. В ключевой фразе «одномоментно возникают бытие и небытие» выражена стилистика не только даосизма,

но и всей подлинной мировой философии. По всей мыслительной генеалогии, начинающейся от универсалий бытия и небытия, ничто не первично и не вторично. Пристрастие к одной из сторон любого концептуального начала, может окостенеть в догме «первичности — вторичности» и в соединении с идеологией оборотиться трагедией для мышления и судеб интеллектуальной элиты. Видя эти последствия, что подтверждается его критическими пассажами, Чжуан-цзы ещё 2400 лет тому назад, следуя Лао-цзы, доработал критерий философского стиля до логического выражения. Он и человека, окутанного сиянием разумного просветления, сделал носителем философского стиля.



§3. КРИТЕРИИ ДАОСИЗМА В «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

Стоит только обратиться к тексту «Чжуан-цзы» и в десятках и десятках мест проступает стилистический принцип палингенезиса, причём не только в онтологии, но и гносеологии, психологии, в сферах управления государством и человеческого существования. Нам оставалось бы только обойтись цитатами и кратким комментарием, и Чжуан-цзы согласно избранному нами критерию (палингенезис, надеяние, молчание) предстал бы несомненным даосистом. Однако прежде обратимся к двум миниатюрам, которые не обходит в молчании ни один исследователь китайской литературы.

Первая миниатюра – сон Чжуан-цзы, в котором ему приснилась бабочка:

Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он стал бабочкой, довольным собой беззаботно порхающим мотыльком, что всё произошло по заветному желанию. (Он) и не думал, что (он) Чжоу. Вдруг (он) пробудился и удивился тому, что он Чжоу. Но (он) так и не понял: толи Чжоу приснилось, что он стал бабочкой, толи бабочке приснилось, что она стала Чжоу. Если сопоставить Чжоу и бабочку, то непременно обнаружатся различия. А это-то и называется превращением вещей [С. 18].

К сожалению, в переводах записи этой миниатюры нередко (почти всегда) опускаются важные подробности. Во-первых, Чжоу (Чжуан-цзы) не просто приснилось, что он бабочка, а что он *превратился* в бабочку, причём «*по заветному желанию*». Во-вторых, превратившись в бабочку, он уже

не отличал себя от бабочки. Пробудившись, он с удивлением обнаружил, что он Чжоу, а не бабочка, и что между Чжоу и бабочкой непременно есть различия. Однако эти различия погашаются действием принципа «превращения вещей». В полном соответствии своему стилю устранения пристрастий к различиям (никакого предпочтения какой-либо из сторон дуальных противоположностей) Чжуан-цзы проводит идею генетического тождества вещей. Чжоу и бабочка — это одна и та же вещь, претерпевшая превращения в генеалогическом ряду. Сон — это точка входа человека Чжоу к самому себе, представленному в генеалогической линии зооморфных прототипов. Это и есть палингенезис, Чжоу носит его в себе. Чжоу и бабочка встретились с собой, будучи в неразличимом различии.

Конечно, исследователи изрядно и изячно «помистифицировали» над этой миниатюрой и над Чжуан-цзы. Однако не будем забывать, что Чжуан-цзы владел духовными архетипами *дао* и «по заветному желанию» мог спокойно *заказать* себе сон. Более 2300 лет тому назад ироничный Чжуан-цзы *запустил бабочку* в литературный мир и посмеялся над всеми нами, и смеётся до сих пор. Его же бабочка столько же времени как навечно запечатлённая детская сказочка-символ или присказка (как «комарики на воздушном шарике», как «аленький цветочек», как «красная шапочка») летает из книги в книгу и из монографии в монографию, а учёные мужи пытаются поймать — толи бабочку, толи Чуан-цзы.

Вторая миниатюра — сон Чжуан-цзы, в котором происходит диалог с черепом [см.: Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Перев. Л.Д. Позднеевой. С. 223–224]. Здесь тоже Чжуан-цзы встречается с самим собой, но уже в антропоморфном пределе «превращения вещей». По эту сторону остался вот-вот готовый исчезнуть череп, как будто только и ждавший, когда его ненароком коснётся кнутовищем Чжуан-цзы. Коснулся (поздоровался), с почтением спросил череп о причинах кончины, получил импульс сна,

«соединил» свой череп с черепом мертвеца и уснул. В полночь к Чжуан-цзы явился Череп и поведал о своей безмятежности, духовном витании в заведённых Небом и Землёй годовых циклах и о безмерном счастье. Чжуан-цзы провоцировал Череп с помощью Распорядителя Судеб вернуться к живой форме существования, но получил отказ (совсем как у Лао-цзы проникшие в сокровенное первоначало учёные мужи: уйдя в потусторонние глубины, они хранят *дао* духовной простоты, не страдают наполнения живой плотью и заново рождаются [Дао дэ цзин. §15]).

Условно назовём эти две миниатюры «Черепом» и «Бабочкой». Красивые миниатюры, достойные, чтобы их вместе бесконечно муссировала мировая синология. В «Черепе» содержатся две противонаправленные ветви палингнезиса: одна в сторону смерти, другая – в сторону жизни. Различия обозначены, а уравнивания их согласно слило Чжуан-цзы нет. Миниатюра не закончена, и Череп, и Чжуан-цзы каждый остаётся при своём: Череп в смерти, Чжуан-цзы в жизни.

Однако решение всё-таки есть. «Чжуан-цзы» вслед за «Черепом» тут же в сокращённом варианте повторяет эту миниатюру с участием Ле-цзы (первоначально она и встречается в «Ле-цзы»):

Путешествуя, Ле-цзы присел закусить у дороги и заметил столетней давности череп. Ле-цзы пригнул траву и, ткнув в череп пальцем, сказал: «Только я и ты знаем, что нет ни смерти, ни жизни. Тогда стоит ли тебе печалиться, и стоит ли мне радоваться?» [С. 112].

Таким образом, различия устранены их отсутствием, пристрастие ни к жизни, ни к смерти не может состояться. Жизнь уходит в смерть, смерть уходит в жизнь и их единство, не будучи ни той, ни другой (жизнь=смерть, смерть=жизнь), растворяется в невыразимом *ни то – ни это*. Если они из единства будут выведены словами, то, уже

пройдя опыт безмолвного беспристрастия, не вызовут при-
страстия и для обывателя в словесном обрамлении будут
выглядеть как «безумные речи Чжуан-цзы».

«Чжуан-цзы» даёт большое количество примеров палин-
генезиса. Для иллюстрации возьмём четыре из них.

1. Идея палингенезиса как оставление мира и возвраще-
ние в пульсирующее космическое лоно рождения вещей,
даётся на примере двух типов субъектов: постигшего суть
жизни и постигшего суть судьбы.

Повествование ведётся в ключе беспристрастности к про-
тивоположностям — «приход жизни не сможешь отвернуть,
её уход не сможешь остановить». Все люди связывают поддер-
жание жизни с питанием тела, но этого, разумеется, недоста-
точно. «Хотя этого недостаточно, — говорит Чжуан-цзы, этого
невозможно не делать, а, делая, всё же не спасёшься».

Чжуан-цзы предлагает чисто даоский путь освобожде-
ния от физических и социальных забот и иное, энергичное
сохранение целостности тела в вечном перерождении:

Тому, кто стремится избежать зависимости от тела, луч-
ше всего покинуть мир. Уйдя от мира, освободишься от
тягот, станешь прямым и ровным. Став прямым и ровным,
как и другие возродишься (обновишься), а возродившись,
достигнешь желаемого. Нужно ли отбросить земные за-
боты и стоит ли оставить жизнь? Отбросив земные дела,
перестанешь утруждать тело; оставив жизнь, не увянешь
энергией-семенем. Тело восстановит полноту энергии-се-
мени и сольётся в единстве с Небом. Небо и Земля — это
отец и мать мириад вещей, соединяются — создают тело,
расходятся — создают начало (нового тела). Когда тело
и семя не испытывают ущерба — значит обладают спо-
собностью изменяться. От семени к семени — так осу-
ществляется периодичность воссоздания с помощью Неба
[С. 114].

2. Идея палингенезиса как неосознанное возвращение к своему корню, подаётся в диалоге Юй Цзяна (Полководец Облаков) и Хун Мэна (Первозданный Хаос). [С. 67]

Пролетая на восток, Юй Цзян повстречал Хун Мэна и обрисовал ему печальную картину состояния мира: в устоях Неба (природы) хаос, в энергии-ци Неба нет гармонии, в энергии-ци Земли застой, в энергии-ци шести пределов мира нет созвучия и нарушена периодика четырёх времён года. Что же делать, вопрошал Юй Цзян, если он желает привести в порядок жизненную энергию шести пределов мира и взлелеять всё живое? Через три года при второй встрече он получил ответ от Хун Мэна о методе «возвращения к своему корню»:

Пестуй сердце, пребывая в недеянии, и вещи будут сами собой изменяться. Обмякни телом, закрой глаза, заткни уши, уподобься забытой вещи, погрузись в безбрежное море великого единого, раскрепости сердце, освободи дух, стань никчемностью бездушной. Из мириад вещей каждая возвращается к их корню, каждая возвращается к их корню того не разумея. Всё смесь, всё хаос, вовеки не покидай его. Если же почему-то попытаешься отыскать в этом смысл, то выпадешь из него. Не спрашивай его имени, не выпытывай его свойств, потому как вещи сами собой рождаются [С. 65].

3. Идея палингенезиса в виде «возвращения к простоте» (复樸 fù pǔ/фу пу) вкладывается в уста Конфуция в диалоге с Цзы Гуном, одним из лучших его учеников.

Цзы Гун по пути из царство Чу в царство Цзинь повстречал простого огородника (даосиста), от которого узнал о сути даосского учения, что и поведал своим пытливым ученикам. До этой встречи, как разыгрывает всю сцену Чжуан-цзы, Цзы Гун знал лишь одного Человека в Поднебесной — Конфуция, т. е. признавал достойным лишь его учение. Теперь же Цзы Гун узнал и второго Человека, учение которого

поколебало в нём конфуцианские критерии совершенному-дрого человека. Оказывается, всё иначе: «Тот, кто владеет *дао*, у того целостно *дэ*; у кого целостно *дэ*, у того целостно тело; у кого целостно тело, у того целостен дух; у кого целостен дух, в том воплощено *дао* совершенному-дрого человека».

Смущённый, Цзы Гун изложил свои сомнения Конфуцию. И вот тут, давая отповедь даосизму, Конфуций озвучивает даоские палингенезисные ценности:

Вернувшись в царство Лу, Цзы Гун поведал о случившемся Конфуцию. Конфуций сказал: «Всё это притворное совершенствование в искусстве Хуньдуня (Хаоса): узнают одно, но не понимают другого; управляют внутренним, но не управляют внешним; объясняют, как проникнуть в чистоту и в недеянии вернуться к простоте [ср. Дао дэ цзин. §28], как сохранить дух в телесной природе и витать в мирской суете. Эка невидаль, искусство Хуньдуня! Чего ради нам с тобой заниматься им?» [С. 75–76].

4. Идея палингенезиса преподносится как возвращение к энергичному единому, ценимому совершенному-дрогом человеком.

В миниатюре участвуют четыре персонажа: Знание (Чжи), Наречённый Недеянием (Увэй Вэй), Безумный Кривой (Куан Цюй) и Хуанди (Жёлтый Первопредок). Путешествуя на севере Знание встретилось с Недеянием и задало три вопроса:

как размышлять и о чём думать, чтобы познать *дао*?
 где пребывать и что на себя взять, чтобы укрепиться в *дао*?
 чему следовать и по какому пути идти, чтобы обрести *дао*?

«Недеяние не дало ответа на эти три вопроса, и не только не ответило, да и не знало, что ответить». Не добившись желаемого, Знание вернулось на юг и там повстречалось с Безумным. Безумный, было, заикнулся что-то ответить на заданные ему эти же вопросы, но тут же и забыл. Знание вернулось во Дворец Предка и встретилось с Хуанди. Он дал следующий ответ:

«Не размышляй, не думай и начнёшь познавать *дао*;
нигде не пребывай, ничего на себя не бери и начнёшь
укрепляться в *дао*;

ничему не следуй, ни по какому пути не иди и обретёшь *дао*».

Знание продолжило диалог, заметив, что они вдвоём теперь знают ответы на эти три вопроса, а вот Недеяние и Безумный не знали. Кто же прав?

Хуанди дал исчерпывающий ответ, сплошь цитируя «Дао дэ цзин», критикуя конфуцианство и заключая всё повествование выводом о ценности энергийного единого. Специально заметим, что в этом выводе просматривается перефразировка положения Конфуция о едином и превращении конфуцианского единого в даоское:

Хуанди ответил: «Этот (по имени) Недеяние воистину прав, Безумец таков же, как и он. Нам с тобой никогда не приблизиться к ним. „Знающий не говорит, говорящий не знает“ [Дао дэ цзин. §56], поэтому „совершенномудрый человек ведёт учение без слов“ [Дао дэ цзин. §2]. *Дао* невозможно постичь, *дэ* невозможно достичь. Человеколюбие может деять, долг может вредить, а ритуал — это взаимный обман.

Потому и говорится:

„После потери *дао* следует *дэ*,
после потери *дэ* следует человеколюбие,
после потери человеколюбия следует долг,
после потери долга следует ритуал.

Ритуал — это скудость искреннего доверия и голова смуты“
[Дао дэ цзин. §38].

Поэтому и говорится:

„Кто посвящает себя *дао*, с каждым днём уменьшает.
Уменьшает и уменьшает до тех пор,
пока не достигнет недеяния: недеяния и не недеяния“»
[Дао дэ цзин. §48].

Ныне уже ставшему вещью, но желающему вернуться к корню, не трудно ли будет это сделать? Не будет ли это легко только великому человеку? Жизнь следует за смертью, а смерть — это начало жизни. Кто знает их последовательность? Рождение человека — скопление энергии-ци, скапливается — происходит рождение, рассеивается — наступает смерть. Если смерть и жизнь чередуются, чего же мне печалиться? Мириады вещей суть одно; то, что в них прекрасное — это чудесно-красивое, то, что в них безобразное — это смрадно-гнилое. Смрадно-гнилое изменяется и становится чудесно-красивым, а чудесно-красивое изменяется и становится смрадно-гнилым. Потому и говорится: «Поднебесную пронизывает единая энергия-ци»? Оттого-то совершенномудрый человек и ценит одно-единое» [С. 137–138].

Конечная ступень даоского палингенезиса характеризуется растворением вещей в единой энергии-ци (通天下一气耳, 圣人故贵一). У Конфуция тоже есть положение о пронизывании Поднебесной одно-единым:

子曰:「賜也,女以予為多學而識之者與?」對曰:「然,非與?」曰:「非也!予一以貫之。」

Учитель спросил:

– Цы (Цзы Гун), ты считаешь, что я из тех, кто многое изучает и накрепко всё запоминает?

И услышал в ответ:

– Конечно. А разве не так?

Учитель ответил:

– Нет. Я одним (одно-единым) пронизываю всё [Лунь юй. XV, 3].

По всей видимости, Чжуан-цзы противопоставляет конфуцианскому единому даоское единое, у них различная онтологическая и функциональная сущность.

- У Конфуция единое имеет рационалистическое основание. Оно является дедуктивной категорией, синтезирующей результаты познания мира; т. е. оно (познание), какие бы индуктивные построения ни выстраивало, протекает в объёме единого и потому высшее знание, как способность синтеза всех индукций, может даваться от рождения:

Конфуций сказал:

— Кто обладает знанием этого (*дао*?) от рождения, тот выше всех.

Кто обретает знание в учении, тот ниже.

Кого трудности учиться заставляют, тот ещё ниже.

А кто и при встрече с трудностями не учится, тот ниже всех [Лунь юй. XVI, 9].

У Чжуан-цзы единое имеет вселенско-космическое основание, это энергийная неистощимая сущность, в которой всё возникает, и в которой всё растворяется.

- У Конфуция единое приводится в действие (используется, применяется, активизируется) человеческим субъектом.

У Чжуан-цзы единое действует спонтанно в равновесии противоположных сторон (например, смерти-жизни).

Итак, четыре приведённых примера вполне ясно демонстрируют критерии мировоззренческой квалификации даосизма: палингенезис, недеяние, молчание, покой, бесстрастие, антитеза сопредельным учениям и т.д. Без сомнения можно сказать, что учение «Чжуан-цзы» — это даосизм.

§4. УЧЕНИЕ О КОСМОСЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

В «Чжуан-цзы» нет последовательного текстового изложения учения о происхождении космоса — космогонии. Но это не недостаток, относительно которого историк философии мог бы высказать своё суждение как о некотором упущении. Следовало ожидать, что космогоническими разработками не будут специально заниматься ни сам Чжуан-цзы, ни его ученики.

Во-первых, даоская космогония в достаточной мере уже разработана до Чжуан-цзы его предшественниками Лао-цзы и Ле-цзы. Это учение есть, его досконально знают Чжуан-цзы и вся его школа, что чувствуется по содержанию трактата. Чжуан-цзы владеет всеми нюансами генетических трансформаций, фиксируя это в категориях «рождения», «творения», «изменения/развития» и т.д. Генетизм воплотился в философский стиль, с помощью которого Чжуан-цзы строит и мировоззрение, и диалектику, и критику, и иронию. Более того, он придал категориям физические атрибуты, т. е. накиннул на них одеяния зрительных образов и превратил в символы, которые неподвластны никакой логической и числовой расшифровке. Возьмём фрагмент наугад:

Нет в Поднебесной ничего более великого, чем кончик осенней паутинки, и нет ничего меньшего, чем Тайшань (Тай-гора, Великая гора); нет никого более долговечного, чем умерший младенец, и нет никого умершего раньше всех, чем Пэн Цзу (прославившийся своим долголетием). Небо и Земля родились вместе с нами, и мириады вещей составляют с нами одно (единое). А если составляют одно,

то к чему слова? И если уже это одно названо, причём тогда молчание? Одно и слово составляют два, два и одно составляют три. Если отсюда так и продолжать, то и наилучший математик не доберётся до конца, а тем более обыкновенный человек. От небытия к бытию уже досчитали до трёх, а что получим, если будем считать от бытия к бытию! Не будем считать, оставим как есть (не хватало ещё примешивать сюда своё мнение) [С. 13].

Чжуан-цзы останавливает повествование на молчании. К чему слова? Далее появятся различия, и начнётся лукавая чехарда с пристрастиями: что первично, а что вторично?

Во-вторых, при разработанной космогонии мировоззренческая стилистика палингенезиса не стимулирует создания какой-нибудь новой космогонии. Чжуан-цзы показал, к чему это ведёт. Выше, при рассмотрении философского стиля Чжуан-цзы, уже давалось космогоническое построение с «начальным» и «безначальным», с «бытием» и «небытием» [С. 12–13]. И к чему это привело? — к сомнению отличия бытия и небытия друг от друга и, следовательно, к сомнению возможности что-то сказать о том и другом. То есть, космогоническое построение по принципу «что первично, что вторично?» утыкается в молчание.

Мы же сплошь и рядом пользуемся линейным методом повествования — говорим сначала о бытии, затем о небытии (или наоборот), подбираем факты, из личных пристрастий отдаём предпочтение той или другой стороне, создаём иллюзию первичности-вторичности и строим научную концепцию. А если в соответствии с диалектикой попробовать одновременно сказать о *неразличимых* в функции первоначал бытия и небытия, причём о бытии как бытии и небытии, и небытии как небытии и бытии в соответствующей терминологии, где один термин, меняя словесные оболочки, имел бы одно и то же бинарно-тождественное (диалектическое) значение? Мы придём к тому, какой пример

философского субъекта даёт и что рекомендует Лао-цзы: «Вот почему совершенномудрый человек правит службу недеяния, ведёт учение без слов», «Примолкни и следуй естественности» [Дао дэ цзин. §2, 23]). То же самое проповедует и Чжуан-цзы.

Нет в «Чжуан-цзы» и концентрированно изложенной космологии – учения о структуре космоса. Космология рассредоточена по всему тексту трактата, отдельными частями содержится чуть ли не в каждой притче. Чжуан-цзы просто пользуется космологической моделью. Космологию в связи с космогонией можно отреставрировать по фрагментам. Например, первоначально зафиксировано в начальном и безначальном, которые сопряжены с бытием и небытием [С. 12–13], Небо, Земля и Человек составляют равномогущую триаду; Небо и Земля – это отец и мать мириад вещей, сопрягаясь, они порождают вещи, расходясь, они создают лонное пространство для новых порождений; объём космоса замкнут в шести пределах, верх и низ соединены мировой осью, содержащей в центре постоянство; перемены в космосе протекают по круговым циклам четырёх времён года; пространство космоса наполнено вселенской энергийно-семенной (精氣 jīng qì/цзин ци) субстанцией, её производительная мощь реализуется под действием присущих ей же вселенских ритмов; биологическая жизнь замкнута на синхронную пульсацию смерти-жизни; постоянство-движение космоса имеет спонтанное основание; в условиях внутрикосмического хаоса вектор генезиса направлен к первоисточкам, т. е. имеет палингенезисную направленность.

Сама по себе космология, как предмет отвлечённого интереса, не имеет значения. Чжуан-цзы не занимается экспериментальной космической архитектурой. Космология имеет значение только в связи с человеком, из чего и складывается антропо-космическое учение. Но и здесь всё учение, сформулированное философом в слове и транслируемое на философскую среду, уместится в одной фразе: человек

тождествен космосу (где, когда, из чего и по какой причине начинается космос, там же начинается и человек, и где космос заканчивается, там же заканчивается и человек). Далее могут идти только уточнения. Человек лишь одна из мириад вещей, и если он по существу ничем не отличается от любой другой вещи, то он вовсе и не человек. Если же он чем-то принципиально отличается от вещей, как, например, у Ян Чжу человек обладает особой духовностью (靈 líng/лин), то при общем потоке палингенезиса, т. е. движении вещей к генетическим истокам — к бытию-небытию и далее к растворению во вселенско-космической энергии, сущность учения о человеке сведётся к тому, как человек перестаёт быть человеком. Подлинному философу достаточно одного мазка кисти на белом (素 sù/су) фоне небытия-бытия, чтобы отобразить всю суть своего *дао*; достаточно заикнуться (заика у Лао-цзы), чтобы выразить безумно-гениальную глубину *дао*; достаточно сделать шаг «хромоножки», чтобы оставить-неоставить след *дао*. То же сделает и его философский визави — так и осуществится диалог философов.

Однако для толпы (обывателя, чиновника, политика) этого мало. Умное *дао* философа нужно вписать в картину бытовой жизни, оплодотворить светом разума повседневную рутину. За дело берутся «недоученные бессловесным учением» ученики-недоучки, ретивые добровольцы-последователи, вездесущие борзописцы-эпигоны — талантливые люди. Они выдумывают философский образ *дао* (Лао-цзы сказал, что *дао* «не увидишь», «не услышишь», «не схватишь», а они «схватывают», «слышат», «видят», правда, только своё изобретение), раскрашивают его бытовыми красками и получают, может сами того не ожидая, удивительный эффект в виде легенды, притчи, анекдота с действующими лицами. Человек-вещь проходит у них сквозь камень, огонь, воду, взлетает на небеса и погружается в пучины. Стиль бесстрастного отношения к противоположностям даёт им защитный эффект парадокса (ни то, ни сё — и то, и сё), а стиль

пристрастного отношения к противоположностям даёт им метод «философского дискурса» о «первичности-вторичности». Они подтачивают пьедесталы великих мудрецов, сваливают (или пытаются свалить) колоссы и создают свои галереи учёных:

Лао-цзы говорил:

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 [Дао дэ цзин. §2].

Если *нечто* возникает — возникает и противоположная сторона. Появились лукавые эпигоны — сложилась и школа подлинных последователей. У них было то же самое, что и у лукавых: и космос, и человек, и стиль, и литературный эффект легенд и притч, но только с другим знаком. Между теми и другими началась полемика. В этой полемике подлинники последователи своих Первых учителей заключили *дао* в слово («запечатали»), рассредоточили *дао* в систему категорий, в названии отличили человека от вещи и наполнили категорию человека содержанием, пропустив её по всем звеньям физического, духовного и мыслительного мироздания. Это давало ещё один эффект — антропоморфизации, очеловечивания мироздания, что чревато иллюзией проявления философиями субъективного творчества. Обыватель мог отождествить их работу с работой ремесленников на рынке (ведь и философы «толкались» на рынке) и наречь философствование духовным ремеслом — фантазией.

На самом деле философы только выводили панантропоморфизм на поверхность вещного мира и вызвучивали безмолвное *дао* в языке вещей — птиц, животных и человека (Ле-цзы и Чжуан-цзы много раз говорят о различии и единстве этих языков). Лао-цзы свидетельствовал о беззвучии *дао*:

«Дао выходит изо рта, пресное, оно без вкуса... Слушаешь его и не можешь услышать [Дао дэ цзин. §35]. Философы при обращении к эмпирическому миру озвучивали *дао*, но (как мы уже отмечали) столкнулись с затруднением — с „неопределённостью“. Во-первых, их подстерегал язык псевдофилософов („краснобаев“, „горлопанов“, „демагогов“), основанный на бытовой лексике. Во-вторых, в провоцируемой псевдофилософами полемике философы были вынуждены пользоваться этой навязанной им лексикой. В-третьих, слова этой лексики не отражали мудрой специфики философского молчания и архетипического построения философского мышления:

Речь — это не просто выдыхание. Говорящий пользуется словами, но то, что он говорит, крайне неопределённо. В действительности есть ли словесная речь, или всё-таки нет никакой речи? Считают, что [речь] отличается от чириканья птенцов. А всё-таки есть отличие, или нет отличия? Насколько же сокрыто *дао*, если есть истина и ложь? Насколько же мутна речь, если есть правда и неправда? Насколько же удалилось *дао*, что и не существует? Насколько же существует речь, что и невозможна? Дао сокрылось в ничтожно-малом, речь погрязла в цветистости. Поэтому и появились „правое“ и „неправое“ конфуцианцев и моистов: первые утверждают то, что вторые отрицают и, наоборот, вторые утверждают то, что первые отрицают. Вместо того, чтобы утверждать то, что первые утверждают, а вторые отрицают, и отрицать то, что вторые отрицают, а первые утверждают, не лучше ли обратиться к [даоскому] просветлению!» [С.9]

Не устраивает словесная речь даосистов, претит им мутная чехарда слов, родственно им просветление. Лишь поневоле они произносят слова псевдофилософской лексики. Но они не отступают, не прячутся, а приступают

к очищению этого засоряющего умы людей лексикона. Они вводят в него архетипические системы категорий и ведут Поднебесную к просветлению. Вот здесь и создаётся изумительный по форме и силе философский язык: сор бытовых слов накручивается на архетипическое веретено *дао*, философская категория сопрягается с простым словом, осуществляется небывалый симбиоз и ткётся полотно чистого умозрения и эмпирических красок. Создаётся эпическая картина космической и человеческой жизни-смерти. Каждая фраза становится чуть ли не афоризмом и несёт в себе целую тему. Критически воссоздать «Чжуан-цзы» — значит написать целую серию монографий. Однако «Чжуан-цзы» так и останется неисчерпаемым: архетипизм и художественное выражение категорий, т. е. *символизм*, в историко-философском поглощении неистощим.

В эту мировую эпопею и включается категория человека, она *проявляется* в каждом звене мироздания и получает смысловое наполнение (определение). В зависимости от системного расположения и функции той или иной части мироздания вырастает и соответствующая категория человека. Совокупность их образует типологию. Выберем основные составляющие типологии человека.

Рождение человека: Чжуан-цзы определяет человека по онтологическому генезису, соотношению с мириадами вещей, местоположению в природном и социальном космосе, по видам его деятельности и по его размеру в мировом организме.

В построении концепции рождения человека Чжуан-цзы следует тому же онтологическому принципу, что и Ле-цзы: человек рождается посредством сгущения (聚 *jù*/цзюй) энергичной субстанции *ци* (氣 *qì*/ци). Сам механизм сгущения не показывается. Мы можем только предполагать, что это происходит через взаимодействия энергичных сил (полюсов) *инь* и *ян* внутри космического лона Неба и Земли.

Космос (Небо-Земля) изначально беременен человеком (энергийный панантропоморфизм). Его *пустотный образ* (象 xiàng/сян) располагается в центре между отцовским и материнским началами — Небом и Землёй. Они задают антропогенный алгоритм пульсации энергийным силам *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* сопрягаются и сепарируют энергию-*ци*, переводя развоплощённый вселенский панантропоморфизм в воплощённый космическим атропоморфизм — в антропоморфный материал, которым насыщают пустотный человеко-образ. Происходит «рождение человека». Обратным ходом *инь* и *ян* рассеивают космическую антропоморфную энергию-*ци*, осуществляется «умирание человека». Срединный пустотный образ (прообраз) человека всегда остаётся в целостности. Процесс рождения и смерти человека протекает одновременно с двух сторон, поэтому человек постоянно находится в бинарном состоянии рождения-смерти. Поскольку этно-родовые семьи расселяются по девяти полям космического квадрата (архетипическая девятипольная матрица), то для каждой этно-родовой группы задаётся свой алгоритм жизни-смерти. Отсюда проистекают только им присущие ритуал, слово и музыкальный ритм. Тем самым сохраняется их этно-родовая чистота внутри вселенско-космического единства.

(Хуанди в ответе Чжи {Знанию}):

...Жизнь следует за смертью, а смерть — это начало жизни. Кто знает их последовательность? Рождение человека — скопление энергии-*ци*, скапливается — происходит рождение, рассеивается — наступает смерть. Если смерть и жизнь чередуются, чего же мне печалиться? Мириады вещей суть одно; то, что в них прекрасное — это чудесно-красивое, то, что в них безобразное — это смрадно-гнилое. Смрадно-гнилое изменяется и становится чудесно-красивым, а чудесно-красивое изменяется и становится смрадно-гнилым. Потому и говорится: «Поднебесную пронизывает единая энергия-*ци*»? Оттого-то совершенномудрый человек и ценит одноединое» [С. 137–138].

Чжуан-цзы следует Ле-цзы и в построении биогенезиса человека, завершающего всю органическую генеалогию. Он попросту повторяет биологическую конструкцию «Ле-цзы»:

Есть семена с зародышами, подобными крапинкам в икре лягушки. Попав в воду, они начинают соединяться и увеличиваться. На границе воды и суши [сгущения семян] обретают кожные и роговые покровы. Поднимаясь вверх по берегу, они становятся прибрежными животными-растениями...

Хоу Цзи родился из следа великана. И Инь родился из дупла шелковицы...

Старый бамбук родил гусеницу, гусеница родила леопарда, леопард родил лошадь, лошадь родила человека. Прожив свой век, человек возвращается к сокровенному корню (буквально — в космический пусковой механизм). Все вещи выходят из сокровенного корня и все возвращаются в сокровенный корень» [С. 113—114] [Ле-цзы. С. 4—5].

Соотношение с мириадами вещей. Как и человек, мириады вещей рождаются между Небом и Землёй:

«Небо и Земля — это отец и мать мириад вещей, соединяются — создают тело, расходятся — создают начало (нового тела)» [С. 114]. Поэтому человек — лишь одна вещь из мириад вещей: «Называя число вещей, говорим, что их десять тысяч, и человек лишь одна из них» [С. 101].

Местоположение человека в природном и социальном космосе. «Человек заселил все девять областей» поверхности Земли.

По мифологическому преданию эту архетипическую систему ввёл Великий Юй, получив от Первопредка «Великий план [обуздания потопа] в девяти разделах»:

Ударил молнией Владыка мира в Гуня,
оковы пали, Гунь освободился
и тут же на глазах Владыки

он в Юя, сына Гуня, превратился.
 Владыка даровал ему Великий План –
 власть обустройства всех владений,
 и армию помощников назначил
 из массы тварей земноводных.
 Разбил Юй горные запруды,
 спустил потопа воды в Океан,
 и огонь небесный водворил на место.
 Грозой умыл он чашу небосвода,
 открыли очи Солнце и Луна
 и снова озарили поднебесье.
 Юй сообразно данному Владыкой Плану
 немедля приступил к великому деянию,
 и прежде разграничил всю поверхность
 на девять равных областей-квадратов.
 Он срыл Куньлуня ветхие остатки,
 Засыпал ими смрад восьми болот – наследие потопа.
 В том месте, где Куньлунь стоял,
 возвёл Юй Город-башню в девять этажей,
 главою выше бывшего Куньлуня [Курс лекций... Часть I.
 Лекция 1. С. 75–76].

В каждом поле каждое родовое сообщество, повторяя в устройстве общую девятичастную архетипическую систему, воспроизводит свои жизнетворные танец (ритуал), пение (слово) и музыку (ритм). В них оно улавливает приходящие к нему генетические импульсы жизни и смерти, в частной форме генерирует общее *дао* и передаёт генетический импульс от себя в обе стороны по спирали *дао* в рядом лежащие с ним квадраты Земли. Так в полном цикле осуществляется движение *дао* (道行 *dào xíng*/дао син), обеспечивающее этно-родовую чистоту каждого поля и их единство. Стоит только по какой-то причине одному из девяти звеньев нарушить или застопорить генерацию своего *дао*, сразу же нарушается и генетический ход общего *дао*. В критическом пределе

происходит разрыв человека с естеством — с первопредками (с родовой кровью) и ландшафтом (с землёй, почвой), методы и знания владения органическими частями космоса (каждая родовая общность генерирует в себе определённую космическую часть) утрачиваются вместе с ритуалом, словом и музыкальным ритмом. В своё время Лао-цзы совершенно определённо сказал о единстве космоса в «чистоте» и «незыблемости» и возможной трагедии их разрушения:

Небо обрело единство чистотой,
 Земля обрела единство незыблемостью...
 Небо, не став чистым, боюсь, может лопнуть.
 Земля, не став незыблемой, боюсь, может рассыпаться
 [Дао дэ цзин. §39].

Виды деятельности и величина в мировом организме. Человек отличается от вещей способом генерации своего *дао*. Он сбросил телесную оснащённость добывания средств жизни (нет клыков, когтей, шкуры, крыльев, ходит медленно на двух ногах и т.д.) и их отсутствие восполнил техническими орудиями, отчего и развились новые формы деятельности: «Из всех существ только он один живёт, питаюсь злаками, и передвигается, используя лодки и повозки» [С. 101]. Вещей великое множество, и потому „в сравнении с мириадами вещей, не подобен ли он шерстинке на теле лошади?“» [С. 101].

Истинный/подлинный человек (真人 zhēn rén/чжэн жэнь). Это новая категория человека, во всяком случае она ранее не разрабатывалась с такой интенсивностью. Однако надо заметить, что в значительной степени эта категория новая только в названии. За исключением нескольких ролевых функций ей атрибутируются известные даосские качества.

Подлинный человек выступает гарантом подлинного знания (真知 zhēn zhī/чжэнь чжи): «Знать то, что содеяно Небом и знать то, что содеяно человеком — высшее... Однако откуда

мне знать, что называемое небесным не является человеческим? [И откуда мне знать], что называемое человеческим, не является небесным? Будет подлинный человек, вот тогда и появится подлинное знание» [Чжуан-цзы. С. 37].

При этом критерием подлинности знания избираются все не интеллектуальные способности подлинного человека. У него есть прототип — настоящие люди древности. В характеристиках и описании Чжуан-цзы они едва ли чем отличаются от вещи: не противились своей горькой юдоли, не героизировали свершения, не были и заумными мужами; совершив промах, не печалились, при удачах не гордились, поднимаясь на высоты, не ведали страха, опускаясь в глубины, не промокали, вступая в огонь, не обжигались и т.д. и т.д. «Таковы те, кто зная это, могли воспарить и достичь *дао*... Подлинный человек древности не знал радости жизни, не знал страха смерти; приходя (рождаясь), не радовался, уходя (умирая) не противился; сам по себе уходил, сам по себе приходил. Не забывал о начале, не стремился и к концу; обретая, довольствовался этим, утрачивая, считал это возвращением. Это и означает не вредить *дао* разумом (сердцем) и не помогать Небу человеческим. Вот что такое подлинный человек» [С. 37–38].

В этих характеристиках отчётливо просматривается состояние равновесия, предвосхищающее гармоническое сочетание всех качеств подлинного человека, что полностью отвечает философской стилистике Чжуан-цзы: ни одно из качеств не превалирует, сочетание качеств даёт постоянство и исключает возникновение пристрастий как в самом подлинном человеке, так и вовне между ним и остальными людьми.

Следующее определение подлинного человека даётся по наличию в нём качеств чистоты и простоты (純素 *chún sù*/чунь су): способный воплотить в себе чистоту и простоту называется подлинным человеком.

Формулировка короткая, можно подразумевать любое содержание. Однако это только вывод из развёрнутой космологической онтологии бинарного духа (精神 *jīng shén*/цзин

шэнь). Он заполняет всё космическое пространство между Небом и Землёй, несёт в себе их *дао* и *дэ*, возвращает мириады вещей, тождествен Первопредку, вместе с *дао* чистоты и простоты образует единство, соотнобразуются с устоями Неба и всё это, наконец, посредством чистоты и простоты воплощается в человеке, делая его подлинным человеком. В общем, здесь проводится даоская идея антропокосмического изоморфизма, выраженного стилистически и эстетически (с поэтическими включениями) по-философски изящно.

...Природа воды такова:
если (вода) без примеси, то чистая,
если (вода) не движется, то (поверхность) ровная;
если стоячая, то не течёт и не может быть чистой –
таков образ *дэ* Неба.

Поэтому и говорится:
„Быть чисто-простым без примеси;
быть спокойно-единым без изменений;
быть безмятежным и недеяющим,
двигаться, но только по вращению Неба –
это и есть *дао* пестования духа“.

Обладатели мечей из (приморских царств) Гань или Юэ вкладывают их в ножны и прячут, не смея к ним прикоснуться – вот высшее (в использовании) сокровища. Дух (精神 *jīng shén*/цзин шэнь) растекается во все стороны света, нигде не встречая преград; вверху достигает Неба, внизу прижимается к Земле, возвращает и вскармливает мириады вещей. Ему невозможно подобрать образ, он прозывается равным Первопредку (同帝 *tóng dì*). *Дао* чистоты и простоты, [оно] только дух хранит в себе; хранит и не теряет, с духом-*шэнь* образует единство; единство пронизывает дух-*цзин* и (все вместе) соотнобразуются с устоями Неба.

Среди людей ходит такая поговорка:
„Обыватель дорожит выгодой,
честный муж дорожит именем,
достойный муж ценит волю,
совершенномудрый ценит силу духа“.

Поэтому „простой“ – значит ни с чем не смешивается, „чистый“ – значит дух его без изъяна. Способного воплотить в себе чистоту и простоту назову подлинным человеком“ [С. 97].

Следующее определение подлинного человека предваряется притчей о Шуне. Он трижды переселялся, создавая города. За ним двигались огромные массы людей. Людям нравился «запах» его деяний, как нравится «муравьям запах баранины». Прослышав о добродетелях Шуня, Яо пожаловал ему «отрочью землю» (необработанную), надеясь, что Шунь облагодетельствует её. Однако, поднимая эту землю, Шунь постарел, разумом одряхлел, так и не нашёл ни покоя, ни возможности вернуться домой, и стал прозываться «согбенным и беспомощным».

Чжуан-цзы в противоположность Шуню ставит духовного человека (神人 shén rén/шэнь жэнь), который по ряду атрибутивных качеств и определяется как подлинный человек:

Потому-то духовный человек не любит, чтобы к нему стекалась толпа. Если же толпа стекается, [он] с нею не сходится, поскольку не сходится, то и бесполезен. Дело обстоит так, что он не слишком сближается, не слишком и отдаляется, лелеет добродетели и заботится о гармонии (согласии), тем и добивается послушания Поднебесной. Такой и называется подлинным человеком...

Глазами видит зримое, ушами слышит слышимое, разумом обращается к разумному. Поскольку таков, то ровен как отвес, в изменениях следует предначертанному. Подлинный человек древности всё упреждал небесным и не

впускал человеческого в небесное. Таков подлинный человек древности! [С. 164].

Не преминул Чжуан-цзы определить тип подлинного человека и в противовес конфуцианским ценностям. Чжуан-цзы свёл в диалоге Конфуция и Лао-цзы. По версии излагаемой легенды Конфуций задумал отправиться на запад, чтобы спрятать книги в чжоуском хранилище. Ученик Цзы Лу посоветовал своему учителю обратиться за помощью к Лао-цзы, но Лао-цзы при встрече отказал. Конфуций принялся убеждать Лао-цзы, используя содержание всех двенадцати сочинений (которые он и намеревался спрятать). Лао-цзы предложил сказать о самом важном. Конфуций назвал две духовные ценности: человеколюбие (仁 rén/жэнь) и долг (義 yì/и). В свою очередь, Лао-цзы задал ключевой вопрос: «Являются ли человеколюбие и долг природой человека?», и получил ответ с проекцией человеколюбия и долга на конфуцианского благородного мужа:

«Да! Без человеколюбия нельзя стать благородным мужем, а без долга невозможно жить. Человеколюбие и долг — в этом состоит природа подлинного человека, разве не так! Лао Дань промолвил: „Позвольте узнать, а что Вы называете человеколюбием и долгом?“ Конфуций отвечал: „Все сердцем радоваться вещам и всех любить без личного пристрастия — таковы чувства человеколюбия и долга“» [С. 85].

Лао-цзы развенчивает конфуцианские ценности посредством даоского естества. В любви ко всем, по словам Лао-цзы, скрывается что-то лживое, а в беспристрастном есть своя корысть. Уж не желает ли Конфуций лишит Поднебесную своих пастырей? Лао-цзы увещевает Конфуция: возьмите в разумение, ведь Небу и Земле присуще постоянство, солнце и луна всегда светят, звёзды выстроены в созвездия, птицы и звери живут стаями, а деревья растут вверх.

Вот если бы Конфуций освободил своё *дэ*, последовал бы *дао*, то он уже достиг бы совершенства. А превознося человеколюбие и долг, Конфуций лишь вносит хаос в природу человека [С. 85].

Чжуан-цзы не останавливается на этом. Он заставляет Конфуция в бесстрастном даоском человеке признать подлинного человека, причём с приданием ему авторитета ссылкой на древность: «Вот настоящий человек древности! И знатоки его не вяжут в спор, и красавцы его не соблазнят распутством, и воры не вовлекут в свой промысел» [С. 85].

Кроме того, как оказывается, только подлинный человек способен своим (даоским) поведением избежать казни «внешней» и «внутренней»:

Казнь внешняя совершается железом и деревом, казнь внутренняя вызывается действиями и ошибками. Разбойников, приговорённых к внешней казни, пытаются железом и деревом; обрёкших себя на внутреннюю казнь точат *инь* и *ян*. Только подлинный человек способен на то, чтобы избежать внешней и внутренней казни [С. 213].

Конечно, Чжуан-цзы не был бы настоящим даосистом, если бы он не поставил одним из первых среди подлинных людей древности патриарха даосизма Лао-цзы. Подтверждая свою оценку, Чжуан-цзы даёт целую серию высказываний Лао-цзы из «Дао дэ цзина» и заключает: «Вот кого можно назвать достигшими предела совершенства — Гуань Иня и Лао Даня! Вот кто были величайшими подлинными людьми древности!» [С. 221].

Совершенный человек, духовный человек, совершенномудрый человек. Чжуан-цзы даёт характеристики всем трём субъектам как даоскому философскому типу человека в одном фрагменте в сопоставлении с Ле-цзы. Ле-цзы был почти совершенен в духовной левитации по мировому пространству. Ничто ему не мешало, но всё же он на что-то опирался. А

безопорность (不恃 bù shì/бу ши [Дао дэ цзин. §2, 10]) является атрибутивным свойством *дао*. Вот этим-то свойством, видимо, по предположению Чжуан-цзы, и не обладал Ле-цзы. Однако им обладали три названные анонимные субъекты, лишённые всяких признаков индивидуальности и потому были тождественными космосу:

Ле-цзы передвигался на ветре, являя искусное спокойствие. Спустил десять и ещё пять дней [он] возвратился. Он достиг счастья, таких немного найдётся. Хотя ему ничто не мешало в передвижении, он всё же на что-то опирался. А вот если бы он оседлал прямоу (естество) Неба и Земли, правил бы переменами шести энергий-ци и направил путешествие в неисчерпаемое, ему бы не нужна была никакая опора. Поэтому и говорится: «Для совершенного человека нет личностного, для духовный человека нет заслуг, для совершенномудрого человека нет славы» [С. 3].

Тождество духовного человека с космосом Чжуан-цзы подтверждает ещё в одном определении, включая его в диалог Чжунь Мана и Юань Фэна:

Юань Фэн: «Хотелось бы услышать о духовном человеке».

Чжунь Ман: «[Человек] высшей духовности парит в сиянии, растворяется вместе с телесностью, такой называется освещающим безбрежное. Он до конца претворяет судьбу, исчерпывает чувства, радуется Небу и Земле и тает в мириадах явлений, возвращается к существу мириад вещей. Это означает, что [сливается с] первозданным хаосом» [С. 76–77].

Совершенномудрый человек. Характеристики совершенномудрого рассыпаны по всему тексту «Чжуан-цзы». Этот тип даоского мудреца хорошо известен по текстам «Дао дэ цзин», «Ян Чжу» (глава в «Ле-цзы») и «Ле-цзы». В «Чжуан-цзы» определение совершенномудрого можно извлечь из описания «правления

совершенномудрого (человека)» (聖治 shèng zhì/шэн чжи), данного в том же диалоге Чжунь Мана и Юань Фэна.

Юань Фэн: «Хотелось бы услышать о правлении совершенномудрого (человека)».

Чжунь Ман: «При правлении совершенномудрого (человека) начальники над раздачами не лишают положенного каждому, при выдвигании на должности учитывают способности каждого, видят в целом положение дел и поступают сообразно должному. Дела сами собой идут, слова сами собой звучат, и Поднебесная развивается. Достаточно взмахнуть рукой, бросить взгляд или поманить пальцем, и люди стекаются со всех сторон. Вот что такое правление совершенномудрого (человека)» [С. 76].

По тому, как всё осуществляется в Поднебесной, видно, что совершенномудрый человек воплощает в социальной действительности естество (自然 zìrán/цзыжань), соединяя природный и социальный космосы в единое целое. Отсюда проистекает и даоская специфика управления Поднебесной: при социоприродном изоморфизме не только человек управляет природой, но и природа в равной степени управляет человеком. В спонтанном течении бытия-небытия природное и человеческое имеет только номинальное различие.

Совершенный человек (至人 zhì rén/чжи жэнь) по определению близок к духовному человеку. Чжуан-цзы так его и называет: «Совершенный человек — это дух». Он и в огне не горит, и в воде не тонет, не боится ни грома, ни молнии. «Управляя воздушными облаками, оседлав Солнце и Луну, он путешествует за пределами четырёх морей, смерть и рождение для него не перемены» [С. 15].

Чжуан-цзы использует категорию совершенного человека в критическом плане. В частности, он вкладывает в уста Лао-цзы отрицательную характеристику Конфуция. По определению Чжуан-цзы Конфуций ищет славы необыкновенной персоны, а это — «оковы» для совершенного человека [С. 33–34].

Мотив критики Конфуция на примере совершенного человека звучит и в отвержении Лао-цзы конфуцианских духовных ценностей.

Лао-цзы: «Разве мир, которым обладает совершенный человек, не велик! Но он не считает его бременем. Он не с теми, кто борется в Поднебесной за рукоять власти. Вникая, отбрасывает ложное, и не с теми, кто гонится за выгодой. Доходит до предела сути вещей, способен хранить их корень. Поэтому пребывает вовне Неба и Земли, оставляет мириады вещей и его дух не встречает никаких преград. Он проникает в *дао*, соединяется с *дэ*, отвергает человеколюбие и долг, изгоняет ритуалы и музыку. Вот то, посредством чего совершенный человек утверждает своё сердце!» [С. 86].

Добродетельный человек (德人 *dé rén*/дэ жэнь). Такой перевод данного термина скорее говорит о нравственном качестве человека. Чжуан-цзы же говорит об онтологической сущности данного типа даоского субъекта, тождественного *дэ*. Поэтому точнее было бы переводить 德人 как *дэ-человек*.

Чжуан-цзы обозначает его в трёх категориях:

王德之人 *wàng dé zhī rén*/ван дэ чжи жэнь — человек *дэ* вана (царя), человек царственного *дэ*;

全德之人 *quán dé zhī rén*/цюань дэ чжи жэнь — человек целостного *дэ*;

德人 *dé rén*/дэ жэнь — добродетельный человек (*дэ-человек*).

Человек царственного дэ. Возможно, соединяя понятия вана (царя) и человека, Чжуанцзы регенерирует пятиступенчатую онтологическую модель из «Дао дэ цзина» [§25]. В ней ван/человек стоит между Небом и Землёй и в порядке нормативного следования приводится к тождеству с естеством: Человек → Земля → Небо → Дао → Естество. Можно предположить, что отсюда и проистекают характеристики человека царственного *дэ*:

Учитель (Лао-цзы) молвил:

«О *дао*! Глубока его обитель, чиста его прозрачность! Не тронешь металл и камень — они и не запоют. В металле и камне кроется голос, но не ударишь по ним — не зазвучат. А кто может установить это относительно мириад вещей? Человек царственного *дэ*, он погружается в первородную простоту, отстраняясь от мирских дел; утверждает в корневых истоках и постигает пути проникновения в духовную сущность. И тогда то, что исходит из его сердца, вещи вбирают в себя. Формы (тела) без *дао* не рождаются, а жизнь без *дэ* не проявляется. Кто, как не человек царственного *дэ*, сохраняет формы (тела) и проводит по жизни, утверждает *дэ* и просветляет *дао*! О, всепотрясающий! Внезапно появляется, мгновенно всё приводит в движение и мириады вещей следуют за ним! Таков человек царственного *дэ*. Он вглядывается в первородные мраки, он слушает безмолвие. Среди мрака мрачного лишь он один видит рассвет (мира), среди безмолвия лишь он один слышит гармонию. Погружаясь всё глубже и глубже, он становится способным слиться с вещной основой, погружаясь духом всё глубже и глубже, он становится способным слиться с энергийно-семенной сущностью. Поэтому он срачивается (соединяется) с вещной основой, достигает небытия и довольствуется чаемым. Вместе с временем пробегает в чередѣ созвездий [по мерам] большого и малого, длинного и короткого, близкого и далёкого» [С. 70–71].

Это замечательное описание философского субъекта, едва ли встречаемое в мировой философии. Оно чрезвычайно интересно и важно ещё и тем, что здесь зафиксированы термин и понятие *архетипа*: 本原 *běn yuán*/бэнь юань — корневой исток, корневое начало, прото-корень (букв. корень-прото), архи-корень (букв. корень-архи). Конечно, здесь же указывается, что это архетип *дао-дэ*. Именно на нём основывается человек царственного *дэ* и выходит в сферу

вещно-духовной метафизики, буквально растворяется в онтологической сущности *дао* и *дэ*.

Человек целостного дэ. Определение этого типа человека высказывается устами Цзы Гуна — одного из лучших учеников Конфуция. Цзы Гун при возвращении из царства Чу в царство Цзинь повстречался с огородником (даосистом), обрабатывавшим грядки. После диалога с этим огородником пристыженный Цзы Гун пошёл своей дорогой. На распросы своих учеников Цзы Гун поведал о человеке целостного *дэ*. При этом Цзы Гун выразил сомнение в совершенстве конфуцианского учения и противопоставил *дао* конфуцианского совершенномудрого человека и *дао* даоского совершенномудрого человека:

Ученики: «Что это был за человек? Почему после встречи с ним (огородником) Вы так изменились в лице и побледнели, целый день не могли прийти в себя?»

Цзы Гун: «Раньше я считал, что есть только один Человек (Конфуций), и не знал того, что есть и другой Человек. Я внимал Учителю: в делах исходить их возможностей, в заслугах исходить из свершений, при малых (необходимых) затратах сил добиваться больших результатов — таково *дао* совершенномудрого человека. Не тому привержен ныне встреченный: тот, кто владеет *дао*, у того целостно *дэ*; у кого целостно *дэ*, у того целостно тело; у кого целостно тело, у того целостен дух; у кого целостен дух, в том воплощено *дао* совершенномудрого человека. Вверяясь жизни, он шествует вместе с народом, но не ведает, куда идёт... Ни хвала, ни хула в Поднебесной ничего ему не прибавят и не отнимут, таков человек целостного *дэ*! Я же из тех, кого носят ветер и волны (колеблющийся)».

Вернувшись в царство Лу, Цзы Гун поведал о случившемся Конфуцию. Конфуций сказал: «Всё это притворное совершенствование в искусстве Хуньдуня (Хаоса, т. е. даосистов): узнают одно, но не понимают другого; управляют внутренним, но не управляют внешним; объясняют, как

проникнуть в чистоту и в недеянии вернуться к простоте [ср. Дао дэ цзин. §28], как сохранить дух в телесной природе и витать в мирской суете. Эка невидаль, искусство Хуньдуня! Чего ради нам с тобой заниматься им?» [С. 75–76].

Добродетельный человек (дэ-человек). Характеристики этого типа человека говорят сами за себя и не требуют специального комментария. Они даются

Чжунь Маном в диалоге с Юань Фэном.

Чжунь Ман: «Добродетельный человек в покое не думает, в движении не размышляет, не загружает себя тем, что такое „истина“ и „ложь“, „прекрасное“ и „безобразное“. Когда все средь четырёх морей наслаждаются общими благами — называет это радостью, когда получают общие дары — считает это спокойным состоянием; если огорчается, то будто младенец, потерявший мать, если разочаровывается, то будто путник, потерявший дорогу. Добра для жизни в избытке, а он не знает, откуда оно свалилось, еды и питья предостаточно, а он не ведаёт откуда всё пришло. Таким и выглядит добродетельный человек» [С. 76].

Великий человек (大人 dà rén/да жэнь). Эта категория человека фигурирует и в даосизме, и в конфуцианстве. На ней строятся (субъективируются) части учений того и другого направлений, или, можно сказать, эти учения модифицируются в соответствии со статусом великого человека в системе социоприродного конфуцианского и даосского космосов. Конфуцианское учение обозначается иероглифом 學 xié/сюэ, даосское — иероглифом 教 jiào/цзяо. Конфуцианское учение без включения в название субъекта называется 大學 dà xué|да сюэ. Ему в «Сы шу» («Четверокнижии») посвящён даже целый тактат (хотя и небольшой), который, как предполагается, и предназначен для великих людей (大人 dà rén/да жэнь). Трактат начинается с архетипической триады:

Дао Великого учения состоит в уразумении светлого дэ, в породнении с народом, устоянии на совершенном [срединном] добре.

Резюмируется основная часть следующими словами:

От Сына Неба и до простолюдина, для всех и каждого совершенствование себя есть корень. Не может быть, чтобы корень был перепутан, а верхушка была в порядке [Да сюэ. Т. 1. С. 1].

В данном случае конфуцианское «Великое учение» (ещё до лекционного курса по истории конфуцианской философии) затрагивается только потому, что в определении учения даоского великого человека стоит ключевое понятие конфуцианского идеального субъекта — цзюньцзы (благородный муж; 君子 jūnzǐ/цзюньцзы). Изложение сути учения даоского великого человека, конечно, отличается от конфуцианского:

Учение великого человека подобно тени, отбрасываемой телом, подобно эху, вторящему голосу. Чуть что-то о себе заявит — [великий человек] отклик подаёт, исчерпывает всё, что [это что-то] таит в себе, [он] составляет пару Небу. В покое он беззвучен, в движении не ведает направлений. Он всех ведёт, кто следует за ним, и возвращает всех их вместе, так путешествует без конца; совершает циклы жизни-смерти (выходит и уходит), идя по своей стезе (не отклоняясь в сторону), как бег солнца, не знающий начала. Душой и телом слит (в гармонии) с великим единым. Слит с великим единым и не имеет ничего личностного. Безличностный, разве может обладать он наличным бытием? Смотрящий в бытие — вчерашний благородный муж (цзюньцзы), в небытие смотрящий — друг Неба и Земли [С. 68].

В конфуцианской картине мира, как это рисует «Ли цзи», человек уже вышел из великого единения (大同 dà tóng/да тун) с природой (自然 zìrán/цзыжань): великое дао сокрылось

во мраке; Поднебесная как общее достояние (天下為公) разделилась и в виде разрозненных частей перешла в собственность к отдельным семьям (天下為家); великое единение сменилось системой *сяокан* (малого благоденствия – 小康).

Согласно же «Чжуан-цзы» даоский великий человек находится в гармонии с великим единением, не имея в нём ничего частного/личностного. Конфуцианский благородный муж и даоский великий человек мировоззренчески сориентированы на противоположные онтологические основания: конфуцианский благородный смотрит в бытие, даоский великий смотрит в небытие, причём благородный отнесён к вчерашнему прошлому, великий – к вечному начтоящему, а, значит, и к будущему.

Скорее всего, мы здесь встречаемся с архетипической формулой (законом) исторической эволюции Китая: в стратегической программе развития современного Китая намечено к 2021 году построение общества *сяокан* (со значением «общества среднего достатка») на духовной основе конфуцианских ценностей с последующим переходом к обществу *датун* («к обществу великого единения»). А здесь стоит даоский великий человек (大人 *dà rén*/да жэнь), и переход к обществу «великого единения» (大同 *dà tóng*/да тун) осуществится через даосизм. *В какой-то степени можно предвидеть, что на пути от сяокан к датун произойдёт великое возрождение даосизма.* Древняя «утопия» (как её охотно и почти безоговорочно называют исследователи) в зеркальном историческом отражении и воплощении превращается в реальную схему моделирования действительности. В данном случае китайская модель древности-современности (там, где в культурах обнаруживается такая аналогия) может послужить прообразом эволюции мировой цивилизации: от первобытного коммунизма («великое дао», «Поднебесная принадлежит всем», «великое единение») к «утопии» национального социализма (*сяокан*, социальный запуск духовного архетипа пяти-и-пяти постоянств, «Поднебесная

принадлежит семьям») через сон-мечту (духовное очищение, духовный выход в планетарное пространство) к реалии социализма с национальной спецификой (зеркальное первому *сяокан*, невилировка коррупционной инерции «принадлежности Поднебесной семьям») и переход к коммунистическому обществу Великого Единения (*датун*).

Человек, обладающий единственностью (獨有之人 *dú yǒu zhī rén*/ду ю чжи жэнь). Этот тип человека несёт в себе онтологическое качество единственности (獨 *dú*), атрибутированное *дао*. В «Дао дэ цзине» такой «единственной вещью (существом)» названа Мать Поднебесной. Лао-цзы придаёт ей категориальные имена «дао» и «великая». В полном наименовании получается великая вещь, обладающая единственностью: 有獨之大物 *yǒu dú zhī dà wù*/ю ду чжи да у [Дао дэ цзин. §25].

Атрибутом единственности обладает и сам Лао-цзы. Пройдя палингенезис, он низводит себя до мёртво-живого эмбриона, который ещё не вылутился из эмбрионального кокона. В такой *единственности*, лишённый вещных и человеческих качеств, он плавает во взвешенном состоянии в лоне «единственной» космической матери (курсив А. Л.):

О, ширь пустотная, без края и без центра!
 Среди людей согласие, веселье,
 как будто делают Великое закланье в день наступления
 весны,
 когда она в свои владенья входит.
 Один лишь я сокрыт в тиши без всяких признаков живого,
 подобный эмбриону, ещё не ставшему ребёнком.
 Спелёнатый скитаюсь по простору,
 как будто некуда пристать.
 У всех людей достаток неизбывный,
 один лишь я как тот, кто всё отверг.
 Я сердце глупого.
 О тьма космической утробы!
 Миряне все сиянием полны,

один лишь я во мраке мрачном.
 Миряне любознательны в исканьях,
 один лишь я в крошечной тьме.
 [Вокруг] то безмятежность, которая подобна глади океана,
 то смерч, который не даёт волнам остановиться.
 У всех людей есть применение разумным силам,
 один лишь я наивной глупостью подобен дикарю.
 От всех других один я отличаюсь тем,
 что *Мать кормящую* ценю [Дао дэ цзин. §20].

У Чжуан-цзы единственный перенимает онтологическое качество первоначала (*дао*) и предстаёт в ранге метафизического субъекта. Он выходит за пределы мира, возвращается в него, витает по надземному пространству, выписывая спираль *дао* по девяти полям/областям квадрата Земли. Владея «вещью мира», он сам не становится вещью и все отличия вещей сознаёт в акте просветления:

Тот, кто обладает землёй, владеет большой вещью. Владующий большой вещью не может стать вещью. [Он] владеет вещью, но [сам] не вещь, поэтому может [отличать] вещь от вещи. Тот, кто понимает, как отличать вещь от вещи, сам не вещь. Разве не он, единственный, управляет народами Поднебесной! Он выходит за шесть пределов мира, входит в него и странствует по девяти областям (Земли). Один [он] уходит, один и приходит, это и значит обладать единственностью. Человек, обладающий единственностью, и есть совершеннейшая драгоценность [С. 67–68].

Совершенномудрый человек (聖人 shèng rén/шэн жэнь). С даоскими характеристиками совершенномудрого человека как метафизического субъекта мы уже встречались неоднократно. Однако нигде, пожалуй, кроме как у Чжуан-цзы, не подчёркивалось с такой откровенностью о внечеловеческих качествах совершенномудрого. Это, конечно, всего лишь

деталь — отстранённость совершенномудрого от эмпирических свойств человека. Одако Чжуан-цзы вводит сюда важные нюансы.

Во-первых, всё, чем измеряется человеческое, вырождается цивилизацией в противоестественные (антикультурные) ценности: знания, договоры, добродетели, мастерство превращаются в зло, ложь, торгашество. Таким воспринимается подлинный человеческий лик, в зеркале которого люди узнают и признают друг друга. Это их «фэйс-контроль» на входе «в игорный дом». По духовному содержанию совершенномудрому там делать нечего. Он толчётся среди людей лишь только потому, что имеет сходный внешний облик. Это вынужденный природный минимум, который ещё как-то связывает совершенномудрого с этим утопающим во зле человечеством.

Во-вторых, от этого физического минимума не избавиться, и потому Чжуан-цзы предлагает принцип памяти-забвения: забыть о ничтожном физическом, связывающем с образом человека, и помнить о величественном, созидающем небесное.

...Поэтому, насколько добродетель вырастает, настолько забывается и вид телесный (насколько выше добродетель, тем ниже память о телесном). Если человек не забывает того, что забывается [людьми], и забывает то, что не забывается [людьми] — это и есть настоящее забвение.

Поэтому где бы совершенномудрый человек ни странствовал, (повсюду видит:) знание — зло, договоры — клей (для сделок), добродетели — для связей, а мастерство — для торга. Совершенномудрый не строит планов, так зачем ему знания? Не рубит, так зачем ему клей? Не губит, так зачем ему добродетели? Не продаёт, так зачем ему торг? Всё нужное даётся Небом. То, что Небо даёт — это пища небесная. Коль скоро пропитание от Неба получает, зачем ему человеческое? У него человеческое тело (внешнее), но не человеческие чувства (внутреннее), поскольку тело человеческое,

поэтому и толчётся среди людей, а поскольку нет человеческих чувств, постольку «истинное» и «ложное» его не трогают. Ничтожно-малое — то, что связывает его с человеческим, величественно-огромное — единственное, что созидаёт в нём Небесное [С. 36].

Совершенномудрые люди китайской культуры *дао*, будь то представители конфуцианства, ицзинистики или даосизма, непременно ставили своей целью отыскать или постичь основной закон/принцип (理 *lǐ*/ли) myriad вещей. Ицзиновские совершенномудрые скопировали перемены Неба и Земли, нашли согласованную последовательность *дао-дэ* и открыли закон/принцип в системе духовного архетипа пяти-и-пяти постоянств (представив его одним элементом долга) [Шоуга Чжуань. §1].

Даоский совершенномудрый человек у Чжуан-цзы осуществляет проникновение (達 *dá*/да) в этот закон/принцип не гносеологически, не онтологически, не психологически и вообще никаким иным путём, а эстетически — «по красоте Неба и Земли». Более того, именно на этом законе Чжуан-цзы обосновывает причину недеяния даоского совершенного человека (至人 *zhì rén*/чжи жэнь) и совершенномудрого человека (聖人 *shèng rén*/шэн жэнь).

Небо и Земля обладают великой красотой, её не выразить словами. Четыре времени года обладают ясным порядком, его в суждении не передать. Мириады вещей обладают законом созидания, его не охватить речами. Совершенномудрый человек по красоте Неба и Земли вникает в закон myriad вещей. Вот почему совершенный человек не деет, великий совершенномудрый не создаёт, резон находят в (умственном) созерцании (касоты) Неба и Земли [С. 138].

Итак, выстраивая мировоззренческую картину, Чжуан-цзы расширил типологию даоских философских субъектов.

Во-первых, наряду с ранее известными в даосизме типами философских личностей (совершенномудрый человек, великий человек) Чжуан-цзы ввёл ряд типологически новых субъектов (единственный человек, человек целостного *дэ*, человек царственного *дэ*, подлинный человек, совершенный человек и во многом развитый тип свершенномудрого человека). Эти субъекты втягивают обывателя в сферу даосской идеи гармонизации общества посредством обращения к естеству. Даосской школой, как и ранее, остаются природа и человек. Чжуан-цзы связывает их новым слоем коммуникации – вращённой в обывательский быт составной притчей: к обкатанной столетиями в умах простых людей бытовой изустной мудрости он прилагает отлаженные суждениями философские нравственные парадигмы. Причём он учитывает и географические районы хождения той или иной премудрости. Тем самым через бытовой сказ Чжуан-цзы проникает в архетипические глубины массового сознания (раскручивает их сверху бытовой речью). Воспроизводимые в обыденном слове и образе и передаваемые от одного человека к другому, даосские философские максимы в форме притчей становятся побудительным мотивом движения людской массы к естеству.

Во-вторых, Чжуан-цзы подготавливает освобождение злосчастного человека от нечеловечности путём антропологического расширения космоса. У Чжуан-цзы даосский субъект (представленный типом «единственного человека» – 獨人 *dú rén*/ду жэнь) выходит за пределы космического объёма в область вселенского панантропоморфизма (в область энергий *инь-ян*). Он очищается от скверны цивилизации и возвращается в наземный мир, открывая этот путь простому человеку. Последнему нужно только освоить код движения по этому пути.

Сама по себе идея антропологического расширения космоса не нова для даосизма. Она буквально онтологически воплощена в космоантропогенезе и лишь по-разному

варьируется у даосистов. Лао-цзы осуществляет антропологическое расширение космоса посредством палингенезиса: постоянное *дэ* возводит человека до эмбрионального состояния и тот превосходит границу посюстороннего бытия [Дао дэ цзин. §28]. У Ле-цзы это проделывают первопредки и царствующие владыки чрез забвение, сон и духовную левитацию.

В-третьих, у Чжуан-цзы всеобщий закон вещей (理 *lǐ*/ли) постигается философским субъектом не рационалистическими средствами, а эстетически — созерцанием красоты Неба и Земли (совершенный человек и совершенномудрый человек). Тем самым задаются параметры конструирования даоского мира по законам красоты.

В-четвёртых, именно в концептуальных разработках Чжуан-цзы встречается воссоединение даоского философского субъекта с Великим Единением (大同 *dà tóng*/да тун) в его онтологической сущности. Тем самым даосизм создает праснову смысла, направления и метода природного и исторического движения Срединной Страны.

В-пятых, разработка новых типов философских субъектов свидетельствует о явлении индивидуальной рефлексии Чжуан-цзы в сфере даоского мировоззрения, о развитии знакового (понятия, образы) и мыслительного своеобразия даосизма.



§5. ДАО и ДЭ

В «Чжуан-цзы» встречается несколько определений *дао* и *дэ* в зависимости от количества фигурирующих типов даоских субъектов и самоопределения даоской школы в полемике с представителями других школ. При всём кажущемся различии определения выстраиваются по критериям даосизма и только детализуют основное определение: «Дэ — это гармония (和 *hé/хэ*), дао — это закон (理 *lǐ/ли*)» [С. 98]. Вследствие этого название исходного даоского трактата «Дао дэ цзин» можно однозначно (во всяком случае намного точнее рассыпанных в синологии определений) перевести как «Канон закона и гармонии».

Это определение вытекает из следующего рассуждения Чжуан-цзы:

Переиначивают природу во всякую пошлость и учат пошлости с претензией на воссоздание начала. Нагоняют тумана в пошлых размышлениях, а претендуют на достижение ясности. Таких назовёшь лишь мутной массой.

Те, кто в древности приводил в порядок *дао*, возвращали знания на безмятежности. Знания рождались, но к деяниям не прилагались, что, в свою очередь, и означает «знанием пестовать безмятежность». Таким образом, знание и безмятежность друг друга возвращают, а гармония и закон выявляют их природу. Дэ — это гармония, дао — это закон [С. 97–98].

Фундаментальность этого определения подтверждается тем, что из него выводится весь *даоский категориальный строй духовного архетипа пяти-и-пяти постоянств* (五常 *wǔ cháng/у чан*):

«Дэ не может не быть всеместительным (велико-душевым) — это человеколюбие (仁 rén/жэнь).

Дао не может не быть законополагающим — это долг/справедливость (義 yì/и).

Справедливость проявляется, и вещи сближаются — это преданность (忠 zhōng/чжун).

Внутренняя чистота вызывает и переходит в чувства — это музыка (樂 yuè/юэ).

Доверие (信 xìn/синь) настраивает (пропитывает) внутреннее и внешнее (форму и тело) и следует культуре-вэнь (文 wén/вэнь) — это ритуал (禮 lǐ/ли).

Если ритуал и музыка пойдут побоку, то в Поднебесной наступит хаос.

Если тот, кто осуществляет выпрямление, но невежествен в собственном дэ, у того дэ не распространится, а если не растроится, то вещи непременно утратят свою природу» [С. 98].

Несомненно, «Чжуан-цзы» переключается здесь с «Лао-цзы» («Дао дэ цзином»). Лао-цзы критикует конфуцианские духовные ценности, воплощённые в архетипе пяти-и-пяти постоянств. Он уличает «мудрость» (聖 shèng/шэн) и «умничание/знание» (智 zhì/чжи), «човеколюбие» (仁 rén/жэнь) и «долг» (義 yì/и), «искусность» (巧 qiǎo/цяо) и «выгоду» (利 lì/ли) во вреде народу, в недостатке «культуры» (文 wén/вэнь), в отбрасывании Великого дао [Дао дэ цзин. §18, 19]. Лао-цзы выстраивает матрицу даоского духовного архетипа пяти-и-пяти постоянств из верхнего и нижнего рядов его элементов и связывает их функцией недеяния-деяния. В заключительном звене он сталкивает «доверие» и «преданность» с «ритуалом» и изгоняет «ритуал» как «пустоцвет дао и начало тупости» из состава архетипа пяти-и-пяти постоянств [Дао дэ цзин. §38].

Чжуан-цзы использует другой метод генерации духовных элементов архетипа пяти-и-пяти постоянств и, напротив, *возвращает «ритуал» в состав архетипа*. Более того, он делает это как раз через «доверие», воплощающее «культуру-вэнь».

Таким образом Чжуан-цзы восстанавливает полноту архетипа пяти-и-пяти постоянств, после чего даосизм может без замены и без ущерба в составе элементов духовного архетипа вести диалог с конфуцианством по всем категориальным принципам. Чжуан-цзы «отнял» ритуал у конфуцианства. Если Лао-цзы поместил элемент «доверие» в энергичное «семя» (精 jīng/цзин) космического лона *дао* [Дао дэ цзин. §21], то Чжуан-цзы, скрестив «доверие» и «ритуал» на узорах культуры-*вэнь* (文 wén/вэнь), оплодотворил *дао* «ритуалом» и закодировал «ритуал» в архетипической спирали *дао*. *Даоская философская вера обрела поведенческую форму, дисциплинировалась и конституировалась в философский способ жизни или внерелигиозный философский культ.*

У Лао-цзы в критике конфуцианства наблюдается один нюанс, фиксирующий пересемантизацию духовно-поведенческой категории 孝慈 xiào cí/сяо цы — «сыновней почтительности и отцовской любви». Это ключевая конфуцианская категория, но в критическом пассаже Лао-цзы она никак не может быть таковой и появляется взамен конфуцианского «человеколюбия» и «долга»: «Когда отбросят „человеколюбие“, забудут „долг“, народ возвратится к „сыновней почтительности и отцовской любви“» [Дао дэ цзин. §19]. Возможно, эта категория из разряда даоских категорий, омонимичная конфуцианской категории. Во всяком случае, она изображена адекватной простому человеческому быту. Получается так, что подобно тому, как Чжуан-цзы «забрал» у конфуцианства категорию «ритуала», Лао-цзы ещё раньше «забрал» у конфуцианства категорию «сыновней почтительности и отцовской любви». Остаётся только найти, где эта категория в истории духовной культуры фигурировала в качестве даоского принципа. Интересно, что у Лао-цзы сыновняя почтительность и отцовская любовь не навязывается человеку сверху, как это происходит в конфуцианстве, а бытует среди людей в качестве обычной нормы поведения.

Разумеется, что *дао* и *дэ* у Чжуан-цзы сохраняют все признаки и критерии даосизма, о чём говорят их производные

от архетипического определения (кстати, в отдельных аспектах с привлечением рассуждающей персоны конфуцианца).

Эти определения носят описательный характер. В них отображаются функции *дао* и *дэ*, способы и пути их передачи от одного субъекта к другому, их жизненная для человека ценность, состояние людей, лишенных *дао* и *дэ*, *дао* и *дэ* типологических личностей даосизма и т.д. В целом такие определения можно назвать учебными. Они даже и произносятся во время диалогов в ответ на задаваемые вопросы. Приведём несколько примеров.

Определение в связи с местопребыванием совершенного человека. Люди несказанно радуются своему рождению в облике человека. Однако ещё большую радость они испытывают от того, что череда превращений человеческого тела не имеет конца. Поэтому и совершенномудрый путешествует там, где вещи не пропадают, а вечно существуют. Будь то млад или стар, начинающий жить или уходящий — все берут совершенного за образец, а тем более это относится к тому, *что* связывает вещи одной нитью и *где* всех ждёт единоначальная перемена:

Дао, оно подлинно и достоверно, бездеятельно (не деет) и бестелесно; его можно передать, но не присвоить, можно постичь, но не увидеть. Оно само себе и основа, и корень; существует с тех незапамятных времён, когда ещё не было ни Неба, ни Земли; оно одухотворило души и первопредков, породило Небо и Землю; оно над высшим пределом, а не высокое, ниже шести пределов (ниже мира), а не глубокое; оно родилось прежде Неба и Земли, но не вечное, старше самой ветхой древности, а не старое [С. 40].

Определение по методу передачи дао совершенного человека. Суть этого определения состоит в объяснении/передаче *дао* совершенного человека тому, кто обладает

способностями совершенномудрого. В «Чжуан-цзы» это делает женщина Нюй Юй, «слышавшая о *дао*» или «слышавшая *дао*» в передаче от ряда поколений субъектов, родоначальники которых носили имена первородных онтологических сущностей и, может быть, сами были носителями этих сущностей: И Ши – Смутное Начало, Цань Ляо – Тройное Безмолвие, Сюань Мин – Глубочайший Мак и т.д.

Нюй Юй пыталась обучить некоего Бу Лянъи, как раз обладавшего способностями совершенномудрого человека:

Как бы то ни было, совсем не трудно объяснить *дао* совершенномудрого человека тому, кто обладает способностями совершенномудрого. Я бы только держала/сохраняла (его подле себя) и разъясняла ему (*дао*). Спустя три дня (он) смог бы овладеть отчуждением от Поднебесной. После того, как овладел бы отчуждением от Поднебесной, я продолжала бы удерживать его (подле себя), и спустя семь дней он смог бы овладеть отчуждением от вещей. После того, как овладел бы отчуждением от вещей, я продолжала бы удерживать его (подле себя), и через девять дней он смог бы овладеть отчуждением от жизни. Овладев отчуждением от жизни, он смог бы предстать перед зарёй мира. Представ перед зарёй мира, он смог бы узреть Одинокое (= *дао*). Узрев Одинокое, он смог бы не различать прошлое и настоящее. Не различая прошлое и настоящее, он смог бы войти туда, где нет ни смерти, ни жизни. То, что убивает жизнь, не умирает, то, что рождает жизнь, не рождается. Это то, что не может не провожать, не может не встречать; не может не разрушать, не может не созидать. Имя ему – «брожение и покой». Что значит брожение и покой – сначала брожение, а затем созидание/совершенство [С. 41–42].

Чжуан-цзы выстраивает здесь парадигму онтологических и генезисных построений «Дао дэ цзина».

Во-первых, рациональная передача *дао* осуществляется женщиной. Она владеет *дао* совершенномудрого человека,

но не владеет способностью (талантом) совершенномудрого. Бу Лянъи, напротив, владеет способностью совершенномудрого, но не владеет *дао* совершенномудрого человека. Нюй Юй и Бу Лянъи в передаче *дао* соотносятся как мать и сын. Они генетически и рационалистически дополняют друг друга: без сына нет матери, без матери нет сына; без сына нет объекта передачи *дао*, а без матери нет субъекта передачи *дао*. Мать и сына связывает рационалистическое качество *сохранения* (守 *shǒu/шоу*), которым обладает мать. Только при наличии сохранения может осуществляться передача *дао*. Посредством *сохранения* мать отчуждает (外 *wài/вай*) сына от наличного бытия, делает его единственным и выводит в рационалистическую метафизику, где ему в предрассветном сумраке открывается Одинокое (синоним *дао*) в смеси идейного брожения и созидания.

Чжуан-цзы попросту детализирует здесь гносеологическую формулу из «Дао дэ цзина»:

Поднебесная имеет начало и оно есть Мать Поднебесной.
Достигнешь Матери — познаешь её младенца (сына).

Познаешь её младенца — возвратишься к сохранению (守 *shǒu/шоу*) его Матери.

Бестелесное не истощается [Дао дэ цзин. §52].

Во-вторых, в передаче *дао* от Нюй Юй к Бу Лянъи осуществляется даоский гносеологический палингенезис: Бу Лянъи поэтапно проходит три фазы отчуждения/очищения через три, семь и девять дней и достигает *дао*.

Функцию принципов палингенезиса здесь выполняет диада *сохранения* и *познания* (в данном случае вместо *познания* рационалистическая передача *дао* — 告 *gào/гао*). Эти же принципы работают в механизме рационалистического палингенезиса «Дао дэ цзина»:

Кто знает (知 *zhī/чжи*) своё белое, хранит (守 *shǒu/шоу*) свое чёрное,

становится образцом для Поднебесной. Ставшему образцом Поднебесной постоянное *дэ* не наносит вреда и возвращает в беспредельное [Дао дэ цзин. §28].

Числовая символика дней 3—7-9 здесь тоже не случайна. Это генетический код, который у Ле-цзы, например, отображён в спиральной космогонии:

[Великая] перемена не имеет форм и очертаний (контуров). [Великая] перемена изменяется и становится единицей, единица изменяется и становится семёркой, семёрка изменяется и становится девяткой, изменение девятки — предел. Затем снова [Великая перемена] изменяется и становится единицей. Единица — начало изменения формы. Чистое и легкое поднялось и образовало Небо. Мутное и тяжелое опустилось и образовало Землю. Влагоёмкое дыхание/дуновение и энергийный ток образовали Человека [Ле-цзы. С. 2].

Определение дао в диаде дао Неба и дао человека. Это определение даётся по функциям недеяния и деяния и по ценностному расположению Неба и человека в системе космоса.

Вещи не достойны того, чтобы ими заниматься, но ими нельзя не заниматься. Кто не вник в Небо, не чист и в *дэ*. Кто не проник в *дао*, сам ничего не может. Кто не понимает *дао*, горе ему.

Так что такое *дао*? Есть *дао* Неба и есть *дао* человека. Недеяющее и чтимое — *дао* Неба, деяющее и обременённое — *дао* человека. Главенствовать — *дао* Неба, прислуживать — *дао* человека. *Дао* Неба и *дао* человека далеки друг от друга, этого нельзя не видеть [С. 69].

Конечно, в таких случаях, то есть когда описывается ситуация, в которой даётся определение *дао*, всё смысловое содержание выявляет контекст. Таких определений *дао* в «Чжуан-цзы» обнаруживается немало количество.

Определение изначально-сокровенного дэ. Каждая космогоническая ступень нижеследующего определения, несомненно, заслуживает самостоятельного рассмотрения. Но нас здесь интересует прежде всего место и функция изначальноного *дэ* в системе категориального строя даваемой Чжуан-цзы космогонии:

При великом начале было небытие, не было бытия, не было имени. Появилось одно-единое, было только одно-единое, и не было ещё формы/тела. То, посредством чего вещи обретают жизнь, называется *дэ*. Когда в ещё не оформившемся проявляется разделение, но без отделения, называется это судьбой. Когда происходит остановка в движении, вещи рождаются и создают закон (принцип) рождения, называется это формой. Форма-тело хранит дух, каждая (форма) имеет свой трафарет, называется это природой. Природа, достигнув совершенства, возвращается к *дэ*, а *дэ*, достигнув предела совершенства, сливается с (великим) началом. Сливается и приходит к пустоте, а в пустоте приходит к Великому. Согласием звучит пение птиц (симфония Великого единого), а согласие пения птиц согласуется с Небом и Землёй. Это согласие неразделимо-слитное, как будто глупое, как будто бессознательное, это и называется сокровенным *дэ*, тождественным великому следованию [С. 73].

Чжуан-цзы подробно демонстрирует круговое категориальное определение *дэ*. Великое начало (泰初 *tài chū*/тай чу) самопроизвольно, реализуя своё совершенство, начинает превращения и внутреннее деление, являя целокупность (множество в единстве). Оно превращается в одно-единое (一 *yī*/и), после чего обращается в категорию материнского начала — *дэ* (то, что даёт рождение вещам). Затем в описании

космогонического процесса следует категория судьбы (命 mìng/мин). Пульсация (упорядоченные остановки кругового движения/вращения 留動 liú dòng/лю дун) первоначально даёт понятие рождения вещей и вместе с этим категорию закона их рождения (生理 shēng lǐ/шэн ли), из чего вырастает категория формы (形 xíng/син). Формы заключают в себе духовную сущность (神 shén/шэн), каждая из них имеет свой трафарет (конфигурацию), что обозначается категорией природы (性 xìng/син). И вот далее природа вещей в степени совершенства возвращается в предельно совершенное *дэ*. *Дэ* таким образом обогащается всей категориальной генерацией великого начала и трансформируется в него. *Дэ* пробуждает в пустотном пространстве первоначала естественное звучание («птичий щебет») небытия, которое переходит в космическое созвучие с Небом и Землёй. Здесь категория *дэ* восходит в степень изначально-сокровенного *дэ* (玄德 xuán dé/сюань дэ) и сливается с великим следованием мира, скорее всего ведомым *дао*.

Дэ Неба и Земли выступает предметом постижения для людской массы Поднебесной, гарантом гармонии и высшей ценностью духовного самочувствия:

Того, кто постиг *дэ* Неба и Земли называют «великим корнем», «великим предком», составляющим гармонию с Небом. Это то, посредством чего уравнивается Поднебесная и достигается согласие (гармония) с людьми. Согласие с людьми — это радость человеческая, согласие с Небом — это радость небесная [С. 82].

Эти определения дают ясное представление о *дао* и *дэ* «Чжуан-цзы». Другие определения являются или фрагментарными, или производными от приведённых здесь. Они включаются в диалоги и монологи персонажей «Чжуан-цзы» и выполняют учебную функцию.

§6. УЧЕНИЕ О ЗНАНИИ

В теме о знании и познании непременно встают вопросы о предмете познания, субъекте, методе и результатах. Чжуан-цзы подразделяет знание на эмпирическое и философское (даоское). Следуя критериям своего учения — палингенезису, недеянию, молчанию, бойкоту технической цивилизации и т. д, даосисты отрицательно относятся к эмпирическому знанию. Мы уже видели, как даосский совершенномудрый человек оценивает знания:

Поэтому где бы совершенномудрый человек ни странствовал, (повсюду видит:) знание — зло, договоры — клей (для сделок), добродетели — для связей, а мастерство — для торга. Совершенномудрый не строит планов, так зачем ему знания? Не рубит, так зачем ему клей? Не губит, так зачем ему добродетели? Не продаёт, так зачем ему торг? Всё нужное даётся Небом [С. 36].

А что получается из того, что люди стремятся к познанию непознанного:

...Вот отчего в Поднебесной то и дело вспыхивает великая смута, а вина на тех, кто пристрастен к знаниям.

В Поднебесной все ведают, как нужно вникать в непознанное, но никто не ведаёт, как нужно вникать в уже познанное; все знают, как отвергать то, что считается недобрым, но никто не знает, как отвергать то, что считается добрым, потому-то и вспыхивают великие смуты. Поэтому наверху и застилается свет солнца и луны, внизу истощаются силы гор и рек, тают дары четырёх времён года. Среди тварей летающих и ползающих нет ни одной, которые не утратили бы свою природу. Вот в какую смуту ввергают Поднебесную любители знания [С. 61–62].

Даоское философское знание имеет совсем другое назначение и результат. Даоский философ ничего не познаёт, вернее, он познаёт всё в сущности, но не частями и не эмпирическими методами. Он не познаёт и *дао-дэ*, он их наследует. Механизм этого наследования мы только что рассмотрели выше в параграфе определения *дао* и *дэ*. В передаче *дао-дэ* участвуют два субъекта: а) мать в роли ипостаси Великой Матери, она владеет атрибутивным свойством сохранения/отчуждения и служит проводником *дао*; ученик в роли ипостаси сына матери, он владеет врождённой способностью (才 *cái/цай*) совершенномудрого человека (предрасположенность стать даоским совершенномудрым). Мать отчуждает сына от эмпирического мира и передаёт ему *дао*. Оба они составляют двоединое *инь-янское* целое и находятся в метафизическом чреве Матери-*дао* (на это указывает «Дао дэ цзин»).

Вот, собственно, и весь механизм передачи/познания *дао* (*дао-дэ*). Однако здесь есть две особенности, принципиальные для даосизма.

Во-первых, даоский учитель, преподающий (教 *jiào/цзяо*) *дао* по этому познавательному механизму должен принять на себя сущность женщины-матери; адепт, какого бы возраста он ни был, должен принять на себя сущность младенца-сына и непременно пройти отчуждение/очищение по космологическому алгоритму 3-7-9 (дней, месяцев, лет). Иначе не сможет быть выстроена генеалогия субъектов передачи *дао*, начиная от Первоединого и кончая учителем. Вследствие этого (подчеркнём ещё раз) даоская философия по основанию передачи *дао* является *женской философией*.

Во-вторых, передача *дао* осуществляется учителем бессловесным способом на основе светоносной сущности (сияние 光 *guāng/гуан*), кроющейся в космическом материнском чреве *дао*. В результате наступает прозрение (明 *míng/мин*) адепта и видение им зародыша *дао* (на это тоже указывает «Дао дэ цзин», §52).

В качестве резюме сюда подойдут слова из «Дао дэ цзина»: «Знающий не говорит, говорящий не знает» [Дао дэ цзин. §56].

§7. УЧЕНИЕ ОБ УПРАВЛЕНИИ

Перед любой философской школой в сфере учения об управлении обществом всегда стоит как минимум тройственная задача: как усмирить смуту (она извечна и только уходит в скрытое состояние), как и посредством каких средств управлять обществом, как привести его к гармонии с самим собой и природой. Это не столько субъективное стремление философов по доброте душевной, сколько, скажем так, их родовая задача. У философов своя генеалогия, они рождены вселенско-космическим первоединым, они носители гармонии, и без создания из массы «недочеловеков» единого Человека не осуществится помимо воли философов эта заданная естеством гармония. Поэтому философы *вынуждены* заниматься так называемой «социальной философией», это их проклятие, за что никогда не будет никакой благодарности.

Даосисты не писали никаких развёрнутых законодательных актов, это излишне. У них есть одна конституция — конституция палингенезиса, венчаемая одной статьёй — недеянием (этого и было бы достаточно для изложения учения об управлении обществом). Однако действительность требовала словесного объяснения обывателю необходимости недеяния, к чему и обратился Чжуан-цзы.

В официальной идеологии и сознании масс работал основанный на культе предков авторитет древности. Идеалы древности незыблемы, они вчитаны в письмена-узоры Неба и Земли и вычитываются оттуда в порядке смены четырёх времён года. В разработке даоской концепции управления недеянием Чжуан-цзы использует авторитет древности. Возьмём запись, которая наиболее ёмко отражает даоскую концепцию управления Чжуан-цзы:

Небо и Земля хотя и велики, но изменения их равномерны;
 вещей хотя и много, но порядок у них один;
 людей и слуг хотя и толпы, но хозяин над ними царь.
 Царь исходит из *дэ* и совершенство находит в Небе.
 Поэтому и говорится: «В глубокой древности управляли
 лишь недеянием и *дэ* Неба».

Если по *дао* взвешивать слово, то царь Поднебесной будет
 прям,

если по *дао* устанавливать различия, то царь и поддан-
 ные будут просвещены в долге;

если по *дао* оценивать способности, то чиновники Подне-
 бесной будут исправны;

если на всё смотреть, исходя из *дао*, то мириады вещей
 будут в должном наличии.

Поэтому, то, что пронизает Небо и Землю — это *дэ*;

то, что ведёт мириады вещей — это *дао*;

то, чем сверху управляются люди — это установления
 (служба);

то, чем проявляется искусность способностей — это ма-
 стерство.

Мастерство совмещается с установлениями,

установления совмещаются с долгом,

долг совмещается с *дэ*,

дэ овмещается с *дао*,

дао совмещается с Небом.

Поэтому и говорится:

«В древности пастыри Поднебесной не питали страстей,

и Поднебесная пребывала в довольстве;

недеяли, и мириады вещей (сами собой) развивались;

хранили глубочайший покой,

и родовые фамилии (сами собой) утверждались.

В „Записях“ говорится:

„Постигай единое, и все установления будут выполняться,

Не желай обретений, и демоны и духи поспособствуют“»

[С. 69].

Едва ли это концептуальное построение требует подробного комментария.

Интересно, что не только приверженцы даосизма берут на себя бремя управления Поднебесной (конечно, по-даоски). Чжуан-цзы вводит сюда и категорию конфуцианского благородного мужа (хотя конфуцианцем он здесь не выглядит), причём привлекает аргументацию прямо из «Дао дэ цзина»:

Поэтому, если благородному мужу ничего не остаётся, как взойти на престол Поднебесной, нет ничего лучше недеяния. Обратится к недеянию и упокоит свою природу и судьбу.

«Вот почему, на того, кто любит тело так же, как Поднебесную, пожалуй, можно возложить Поднебесную; тому, кто ценит тело так же, как Поднебесную, пожалуй, можно доверить Поднебесную» [почти точная цитата из «Дао дэ цзин», §13].

Если благородный муж не будет расстраивать свои пять внутренних органов (внутреннее) и не будет напрягать свои зрение и слух, то даже сидя как труп, он будет выглядеть драконом; безмолвный, а гласом громopodobный, приведёт в движение свой дух и тронет Небо, проникнется недеянием и развеет мириады вещей. К чему ещё тогда предаваться утехам управления Поднебесной! [С. 63].

Целенаправленное и активное управление Поднебесной, каким бы оно по форме ни было, расценивается Чжуан-цзы не более, как «утеха». Принципиально концепции управления Лао-цзы и Чжуан-цзы не отличаются. Правитель не эмпирический, визуально наблюдаемый субъект действия. Буквально, присутствием своего отсутствия он провоцирует обывателя к недеянию, а далее его подхватывает естество. Как сказал Лао-цзы, «Лучший правитель тот, о котором низы знают лишь то, что есть таковой» [С. 17].

§8. ЧЖУАН-ЦЗЫ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

Историко-философская критика — это показатель зрелости философского учения школы и идейного самочувствия философа среди других школ и философов. Но для даосизма философская критика не специфична. Даосизм проповедует недеяние и молчание, постоянство, простоту и несоперничество. Хотя бы даже даоский совершенномудрый что-то и деял, то *дао* его без борьбы, как говорит в последней фразе «Дао дэ цзина» Лао-цзы (聖人之道為而不爭). А критика это всё-таки деяние, да ещё какое. Тут и страсти, нападки, зло, обвинения, сарказм, ирония, юмор. Однако критика не присуща и, собственно, самим философам в персональном диалоге. Например, встречаются два единственных в своих учениях подлинных философа — Лао-цзы и Кун-цзы (все остальные эпигоны), и что же, они будут критиковать друг друга? Едва ли. Кстати, Первые философы вовсе не склонны встречаться, живи они даже по соседству. Если есть какая-то единая истина и философам она известна, то спорить бессмысленно. Если признанная истина, то есть собственная, есть у каждого из них, то спорить тоже бесполезно. Философская истина не доказывается и не опровергается, она аксиоматически постулируется. Философы знают, что их учения (их *дао*), вырастают из общего корня, из одного архетипа, только вырастающий на нём по искусственному алгоритму *социо-природный* космос Конфуция не уместается в *природно-социальном* космосе Лао-цзы. Естество и история гармонично пока не сочетаются.

Мы же находим в текстах значительные критические пассажи. Однако, это не протокольная запись диспута философов.

Критика ведётся заочно, философского оппонента перед критикующим нет, и с ним можно делать всё, что угодно. Тогда кому и зачем нужна вся эта критика? Сделаем предположения. Во-первых, критику раздувают политические приверженцы конфуцианского и даоского учений. Они выводят их в область идеологической спекуляции мудростью и авторитетом мыслителей, создавая спекулятивную социальную философию — залог собственного чиновничьего места. Самое худшее, что может быть в философской судьбе. Во-вторых, даосизм и конфуцианство — это два основных противоположащих направления (как *инь* и *ян*) единой китайской философии. Они не могут не оппонировать друг друга, и это их оппонирование есть изложение собственного учения и одновременно требовательное ожидание гармонизирующего их среднего учения, синтезирующую роль которого способно выполнить ицзинистика (учение «И цзина»). Поэтому, так и будем относиться к философской критике Чжуан-цзы, взяв для примера описание встреч Лао-цзы и Кун-цзы, встреч Лао-цзы и конфуцианских учеников.

Как и следовало ожидать, вся критика конфуцианства концентрируется Чжуан-цзы вокруг духовного архетипа пяти-и-пяти постоянств (五常 *wǔ cháng/yu чан*), в частности, вокруг конфуцианского человеколюбия (仁 *rén/жэнь*) и долга (義 *yì/и*). Через характеристику этих качеств критика направляется на концептуальное построение конфуцианского *сяокан*, формирование багородного мужа и подлинность сыновней почтительности.

Концептуальная критика сяокан. Пожалуй, впервые в даосизме мы встречаемся с критикой конфуцианской концепции *сяокан*. Чжуан-цзы не критикует эту концепцию непосредственно и не произносит имени *сяокан*. Он отдаёт приоритет Лао-цзы. В словах основоположника даосизма *сяокан* критикуется анонимно через критику форм и результатов правления трёх владык и пяти предков.

Критическое повествование складывается из двух ступеней. Конфуций встретился с Лао-цзы и повел разговор

о человеколюбии и долге. Лао-цзы дал проекцию своих суждений на естество природы и оценил чаяния Конфуция о человеколюбии и долге как причину больших смут.

Опечаленный, Конфуций вернулся и поведал ученикам, что не может подражать Лао-цзы, который подобен дракону: свёртывается и образует тело, распрямляется и образует письменные узоры, взлетает на облаках-ци (энергичной сущности) и кормится *инь* и *ян*.

С разрешения Конфуция ученик Цзыгун встретился с Лао-цзы и задал ему вопрос об управлении Поднебесной тремя владыками и пятью предками: управляли они по-разному, слава же их одинакова, и почему Лао-цзы не признаёт их совершенномудрыми людьми.

В ответе Лао-цзы просматриваются два положения, которые можно отнести на счёт критики сяокан.

Во-первых, Лао-цзы называет по именам четырёх правителей (Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван), которые согласно *сяокан* всходили на трон по архетипическим нормам ритуала и долга и оценивались положительно. Лао-цзы же, в свою очередь, показывает, начиная с Хуанди, деградацию правления этих владык.

Во-вторых, правление Хуанди, при котором «сердца людей пребывали в единстве, а по смерти родителей никто их не оплакивал и за это другие их не порицали», можно соотнести с периодом великого единения (大同 *dà tóng*/да тун).

В-третьих, во времена правления Юя, с которого и выстраивается конфуцианская правительственная генеалогия *сяокан* и который почитается конфуцианством как первый и Великий цивилизатор Поднебесной, появились конфуцианцы и моисты. Они начали разработку духовных принципов да ещё и семейного положения жён и женщин. Люди сделали Поднебесную родовой, то есть разделили её по родовому принципу (по *сяокан* «Поднебесная стала семейной»).

В-четвёртых, в результате, заключает Лао-цзы, трое владык своими знаниями не только не упокоили свою природу

и судьбу, но к великому их стыду ввергли Поднебесную в хаос.

Таким образом, конфуцианство, как автор концепции *сяокан*, и даосизм, как оппонент со стороны естества, дают противоположные оценки концепции *сяокан*, теоретически и исторически олицетворённой в лице трёх владык и пяти предков [С. 95].

Критика человеколюбия и долга как сущностных свойств благородного мужа. При очередной встрече, выслушав долгий монолог Конфуция, Лао-цзы спросил о самом важном в его речи. Конфуций назвал человеколюбие и долг и определил их природу (性 xìng/син) и чувственные проявления (情 qíng/цин):

без человеколюбия нельзя стать благородным мужем,
без долга нельзя родиться благородным мужем — такова природа подлинного/истинного человека;

от всей души радоваться вещам,
любить всех одинаково без пристрастия — таковы чувственные проявления человеколюбия и долга.

Лао-цзы назвал всё это нелепостью и рекомендовал Конфуцию обратиться к постоянству природы (Неба и Земли). Без этого вносится смута в природу человека [С. 85].

Разумеется, что даоский совершенный человек отбрасывает духовные конфуцианские ценности, укладываясь в свою колыбель пестования духовных качеств: «Он проникает в *дао*, соединяется с *дэ*, отвергает человеколюбие и долг, изгоняет ритуалы и музыку. Вот то, посредством чего совершенный человек утверждает своё сердце!» [С. 86].

Критика человеколюбия в связи с сыновней почитательностью. Однажды ведающий закланием скота главный жрец по имени Дан спросил Чжуан-цзы о человеколюбии. Иронизируя, Чжуан-цзы ответил, что человеколюбивы тигры и волки, ибо матерые звери любят свой молодняк. На вопрос о настоящем человеколюбии Чжуан-цзы ответил, что оно не нуждается в родственных чувствах и о нём не следует говорить,

исходя из сыновней почтительности (на чём особенно настаивал Дан). Отсекая родственные чувства, Чжуан-цзы вводит категорию забвения: одна генеалогическая ступень с лёгкостью забывает предыдущую и так вплоть до исчезновения их из памяти Поднебесной. Вобрав *дэ*, этот субъект и сам забывает о родоначальниках человечества и погружается в недеяние. Это тоже способ отчуждения от людей и вещей Поднебесной, и какой тут можно вести разговор о человеколюбии? Чжуан-цзы заключает, что сыновняя почтительность и все остальные конфуцианские духовные ценности служат не более как только собственным добродетелям: «Ибо совершенное/настоящее благородство отвергает жалование титулами, настоящее богатство отвергает денежные накопления, настоящее желание отвергает прославление имени. Вот почему дао не переполняется» [С. 89].

В «Да сюэ» («Великое учение») конфуцианство противопоставит даоскому *дао* и *дэ* отчуждения положения собственного *дао* о разумении светлого *дэ*, породнении с народом и устоянии на совершенном добре [Да сюэ. §1].

Критика конфуцианства через принятие конфуцианством даосизма. Чжуан-цзы использует ещё один приём критики конфуцианства. Он разыгрывает смену мировоззрения и отказ от архетипических ценностей конфуцианцами в самой же конфуцианской школе. Чжуан-цзы избирает для этого лучшего ученика Конфуция — Янь Юаня, единственного, кого наравне с собой Конфуций назвал философом (好学 hào xué/хао сюэ).

Как-то Янь Юань в течение трёх дней стал заявлять Конфуцию, что он «прибавляет» и пошёл по пути забвения. В первый день он забыл о человеколюбии и долге, на второй день он забыл о ритуале и музыке, на третий день он заявил, что «пребывает в забытьи (забвении)». Конфуций изумился: что бы это значило «пребывать в забытьи»? Янь Юань объяснил, что с него «осыпалось тело», «исчезли зрение и слух», он «вышел из телесной оболочки и отринул знания

и уподобился Великому проникновению». Конфуций высоко оценил «пребывание в забытии». Выходит, что при таком «уподоблении» у Янь Юаня «отсутствуют пристрастия» и в изменениях у него нет ничего раз и навсегда данного «постоянства». Конфуций признаёт Янь Юаня мудрецом и просится в последователи к своему ученику [С. 47].

Этой уникальной сценой, пожалуй, можно увенчать всю критику конфуцианства у Чжуан-цзы: он меняет местами ученика и учителя, ученик отрекается от конфуцианства, принимает даосизм, добивается у учителя высшего признания в мудрости и по добровольному желанию бывшего учителя становится его даоским Учителем.



ВЫВОДЫ

1. Чжуан-цзы впервые в даосизме выстроил диалектическую космологическую модель философского мышления (во всяком случае, он её отчетливо изобразил) в составе архетипического набора пяти категорий небесной окружности, по спирали нисходящих и укладывающихся в пяти позициях земного квадрата. Круг и квадрат соединены проходящей через их центры мировой осью, в середине которой размещается даоский философствующий субъект — совершенномудрый человек, осуществляющий сужденческую процедуру сведения категориальных противоположностей в тождество и разведение их в нетождество. Через центр небесного круга мировая ось соединяется с вселенским мыслительным неисчерпаемым — с энергиями *инь* и *ян*. Вся эта мыслительная кубо-сфера (куб выстраивается на основании земного квадрата, сфера — на основании небесной окружности), заряжается энергией *инь* и *ян*, а её спиральная пружина заводится (как часовой механизм) спонтанным спиральным вращением и ритмикой этих энергетических сил. Даоский совершенномудрый человек под напряжением *инь* и *ян* мыслит всем объёмом космоса.

2. Даоский философствующий субъект по мировой оси выходит мышлением за пределы физического космоса, то есть, совершает трансцензус, устанавливая новый тип философского субъектно-объектного отношения: даоский философствующий субъект — это метафизический субъект, интеллектуально, духовно и физически очистившийся от внутрикосмической атрибутики, способный посредством *инь-ян* извне мыслительно охватывать весь объём космоса, а изнутри осуществлять мыслительный синтез всех его категорий и диалектических суждений.

3. Чжуан-цзы ввёл понятие архетипа (本源 běn yuán/бэнь юань), тем самым обеспечил философское осмысление движения бытия и небытия в их начальных и конечных величинах, в их статической уравновешенности и генезисных взаимных переходах.

4. Чжуан-цзы проделал широкую типологизацию даоских философских субъектов, проповедующих палингенезис как принцип спасения и прехождения к гармонии.

5. Критическая направленность на сопредельные философские учения выливается у Чжуан-цзы в создание синтетического философского учения одного корня, единого ствола и отходящих от него ветвей. Чжуан-цзы сделал попытку реализации заложенной в мыслительной культуре *дао* потенции непротиворечивого объединения всех философских учений. В этом непреходящее значение Чжуан-цзы как историка философии.

ХРЕСТОМАТИЯ

ИЗ «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

Перевод осуществлён по изданию: Дао дэ цзин / Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

В угловых скобках указываются номера страниц по данному изданию.

Материал Хрестоматии даётся в порядке лекционного повествования по параграфам.

(Перевод фрагментов к §2. Стиль и мыслительный круг-квадрат «Чжуан-цзы»)

В Северной пучине водится рыба, имя ей — Кунь. Сколько тысяч *ли* она величиной — неведомо. Она превращается и становится птицей, имя её — Пэн. Сколько тысяч *ли* длиной спина Пэн — неведомо. Напрягает силы и взлетает. Крылья её словно свисающие с Неба тучи. Такая это птица. Поднимется кругами над океаном и перелетает в Южную пучину. А Южная пучина это и есть Небесный пруд.

Книга «[Ци]се» повествует об удивительных явлениях. Дословно в «Се» говорится следующее: «Когда Пэн отправляется (из Северной) в Южную пучину, [она ударяет крыльями,] вздымая волны на три тысячи *ли*, ловит ураганный вихрь и взмывает на 90 000 *ли*. Улетев, шесть лун затем отдыхает» [С. 1–2, 3].

* * *

Вещь не что иное, как «то»,

Вещь не что иное, как «это».

Если (вещь) рассматривает себя как «то»,

То не видит (разницы «того» и «этого»),
а если занята самопознанием,
то познаёт их (т. е. разницу «того» и «этого»).

Поэтому и говорится:
«То» появляется из «этого»,
а «это» следует из «того».

О «том» и «этом» говорится (в учении) о рождении квадратам:
И хотя –
квадрат «жизнь», квадрат «смерть»,
квадрат «смерть», квадрат «жизнь»,
квадрат «мочь», квадрат «немочь»,
квадрат «немочь», квадрат «мочь»,
следует и из «да», следует и из «нет»,
следует и из «нет», следует и из «да»,
совершенномудрый человек всё же не исходит из него,
а сопоставляет их (т. е. противоположности) на Небе.

Если следовать из «этого»,
то «это» есть «то», а «то» есть «это».

«То» тоже составляет единство «да» и «нет»,
«это» тоже составляет единство «да» и «нет».

А в результате есть ли «то» и «это»?
Или в результате нет «того» и «этого»?

Пока «то» и «это» не стали парой (противоположностей),
они называются осью *дао*.

Ось берёт начало в центре круга и откликается неисчерпаемому.

«Да» выражает единство неисчерпаемого,
«Нет» тоже выражает единство неисчерпаемого.

Поэтому и говорится:
нет ничего лучше для просветления [С. 9–10].

* * *

...Поэтому балку и столб, уродину и (красавицу) Си Ши,
великодушие и коварство, заурядное и выдающееся

дао приводит к единству.
 Разделение его (т. е. единства) создаёт (вещи),
 а создание разрушает.
 Все вещи, уже не созданные и разрушенные
 (т. е. уже прошедшие эти стадии),
 возвращаются к слиянию в единство.
 Только изведавший глубины (этого)
 постигает прехождение (вещей) к единству.
 Став таким, он не действует,
 и находит пристанище в постоянстве.
 Постоянство — это и есть его действие,
 а такое действие — это и есть прехождение (к единству).
 Прехождение (к единству) — это и есть обретение.
 Обретает и подходит к концу,
 следует к этому концу,
 достигает оконца и не знает, коков он.
 Это и есть *дао* [С. 10–11].

* * *

Древние люди знали, что такое предельно-совершенное.
 Так что же такое предельно-совершенное?
 Некоторые считали, что нечто безначальное и есть пре-
 дельно-совершенное,
 истончённое, к нему ничего невозможно прибавить.
 Затем считали, что это — нечто безначальное, обладаю-
 щее границами.
 Затем считали, что обладающее границами безначальное
 имеет «да» и «нет».
 Появление «да» и «нет» — это то, что наносит ущерб *дао*.
 Что наносит ущерб *дао*, вызывает и пристрастие (любовь)...
 Чжао Вэнь играл на цине (музыка),
 Ши Куан отбивал такт посохом (танец),
 Хуэй-цзы (говорил), опираясь о платан (слово).
 Знания этих трёх философов были близки к совершенству,
 все были очарованы их искусством

и потому донесли до наших дней.
Но то, к чему они питали пристрастие (что они любили),
отличалось от того, что чаяли другие.
То, к чему они питали пристрастие, –
это желание просвещать своим искусством других,
просвещать всех тех, кто не просвещён.
В связи с этим знай себе держались мутных измышлений
о крайностях «твёрдого и белого».
Их ученики тоже занялись хитросплетениями крайно-
стей в письменах,
но до конца жизни так и не добились совершенства.
Если при таком результате можно сказать, что добились
совершенства,
то и я тоже совершенен.
Если при таком результате нельзя сказать, что добились
совершенства,
то ни вещи, ни я несовершенны.
Вот почему совершенномудрый человек занимает
место в сияющем блеске хаоса.
Здесь он не действует и предаётся постоянству.
Вот что значит стать просвещённым (достигнуть про-
светления) [С. 11–12].

* * *

Ведь никогда не было, чтобы *дао* было присуще разгра-
ничение.
Никогда не было, чтобы речь обладала постоянством,
отсюда и возникли межи (разграничение).
Позвольте скажу об этих межах:
появилось левое — появилось и правое,
появился (нравственный) принцип — появился и долг,
появилось разделение — появилось и различение,
появилось соперничество — появилась и борьба,
это и называется восемью (противолежащими) свойствами.
Находясь вовне шести полюсов,

совершенномудрый человек не рассуждает;
Находясь внутри шести полюсов,
совершенномудрый человек рассуждает, но не выносит суждения.

Об устремлениях поколений преждерождённых ванов периода «Вёсен и осней» совершенномудрый человек выносит суждение, но не делает различия (по противоположностям).

Поэтому в таком разделении есть неразделяемое, в таком различении есть неразличаемое.

Спросим, отчего это так?

Совершенномудрый человек хранит это (разделение и различение) внутри, обычные же люди делают различие, чтобы указывать (тыкать) друг другу.

Поэтому и говорю:

В различаемом есть невидимое (единство) [С. 13–14].

* * *

Великое *дао* не называется,
великое различие не высказывается,
великое человеколюбие не (выражается в) человеколюбии,
великое бескорыстие не (выражается в) скромности,
великое мужество не (выражается в) насилии.

Проявившееся *дао* не *дао*,
высказанное различение не достигает цели,
постоянное человеколюбие не совершенно,
чистое бескорыстие без доверия,
вредящее мужество не совершенно.

Эти пять (категорий), располагаясь (по небесному) кругу, постепенно переходят в квадрат.
Поэтому постигший, что нужно остановиться перед непознанным, предельно-совершенен.

Кто постиг несловесное различение,
(кто постиг) *дао*, которое не называемо (неизрекаемо в слове),
как если бы обладал познавательными способностями,
тот называется сокровищницей Неба (кладовой природы).
В кого вливают и (он) не переполняется,
из кого черпают и (он) не скудеет,
и не ведают, откуда он явился,
того называют хранящим в себе свет [С. 14].

* * *

Здесь есть о чём сказать.
Не известно, являются ли *что-то* с *этим* однородным,
или *что-то* с *этим* не является однородным.
Однородное и неоднородное,
если они друг с другом образуют (один) род,
то и с чем-то другим у них нет отличия.
Если это так, попробую раъяснить это.
Есть начальное, у которого есть начало и нет начала.
Есть безначальное, у которого нет начала и есть начало.
Есть бытие и есть небытие, у которых есть безначальное
бытие-небытие,
и у которых есть безначальное бытие-небытие безначального.
Одномоментно возникают бытие и небытие,
и в результате неизвестно относительно бытия и небытия:
которое бытие и которое небытие.
Здесь я будто бы сказал о бытии,
Но неизвестно, сказанное мною о бытии действительно
сказано о бытии,
или на самом деле сказано о небытии [С. 12–13].

(Перевод фрагментов к §3. Критерии даосизма в «Чжуан-цзы»)

Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он стал бабочкой, довольным собой беззаботно порхающим мотыльком, что всё произошло по заветному желанию. (Он) и не думал, что (он) Чжоу. Вдруг (он) пробудился и удивился тому, что он Чжоу. Но (он) так и не понял: то ли Чжоу приснилось, что он стал бабочкой, то ли бабочке приснилось, что она стала Чжоу. Если сопоставить Чжоу и бабочку, то непременно обнаружатся различия. А это-то и называется превращением вещей [С. 18].

* * *

Путешествуя, Ле-цзы присел закусить у дороги и заметил столетней давности череп. Ле-цзы пригнул траву и, ткнув в череп пальцем, сказал: «Только я и ты знаем, что нет ни смерти, ни жизни. Тогда стоит ли тебе печалиться, и стоит ли мне радоваться?» [С. 112].

* * *

Тому, кто стремится избежать зависимости от тела, лучше всего покинуть мир. Уйдя от мира, освободишься от тягот, станешь прямым и ровным. Став прямым и ровным, как и другие возродишься (обновишься), а возродившись, достигнешь желаемого. Нужно ли отбросить земные заботы и стоит ли оставить жизнь? Отбросив земные дела, перестанешь утруждать тело; оставив жизнь, не увянешь энергией-семенем. Тело восстановит полноту энергии-семени и сольётся в единстве с Небом. Небо и Земля — это отец и мать мириад вещей, соединяются — создают тело, расходятся — создают начало (нового тела). Когда тело и семя не испытывают ущерба — значит обладают способностью изменяться. От семени к семени — так осуществляется периодичность воссоздания с помощью Неба [С. 114].

* * *

Пестуй сердце, пребывая в недеянии, и вещи будут сами собой изменяться. Обмякни телом, закрой глаза, заткни уши, уподобься забытой вещи, погрузись в безбрежное море великого единого, раскрепости сердце, освободи дух, стань ничемностью бездушной. Из мириад вещей каждая возвращается к их корню, каждая возвращается к их корню того не разумея. Всё смесь, всё хаос, вовеки не покидай его. Если же почему-то попытаешься отыскать в этом смысл, то выпадешь из него. Не спрашивай его имени, не выпытывай его свойств, потому как вещи сами собой рождаются [С. 65].

* * *

Хуанди ответил: «Этот (по имени) Недеяние воистину прав, Безумец таков же, как и он. Нам с тобой никогда не приблизиться к ним. „Знающий не говорит, говорящий не знает“ [Дао дэ цзин. §56], поэтому „совершенномудрый человек ведёт учение без слов“ [Дао дэ цзин. §2]. *Дао* невозможно постичь, *дэ* невозможно достичь. Человеколюбие может деять, долг может вредить, а ритуал — это взаимный обман.

Потому и говорится:

„После потери *дао* следует *дэ*,
после потери *дэ* следует человеколюбие,
после потери человеколюбия следует долг,
после потери долга следует ритуал.

Ритуал — это скудость искреннего доверия и голова смуты“
[Дао дэ цзин. §38].

Поэтому и говорится:

„Кто посвящает себя *дао*, с каждым днём уменьшает.
Уменьшает и уменьшает до тех пор,
пока не достигнет недеяния: недеяния и не недеяния“»
[Дао дэ цзин. §48].

* * *

Ныне уже ставшему вещью, но желающему вернуться к корню, не трудно ли будет это сделать? Не будет ли это легко только великому человеку? Жизнь следует за смертью, а смерть — это начало жизни. Кто знает их последовательность? Рождение человека — скопление энергии-ци, скапливается — происходит рождение, рассеивается — наступает смерть. Если смерть и жизнь чередуются, чего же мне печалиться? Мириады вещей суть одно; то, что в них прекрасное — это чудесно-красивое, то, что в них безобразное — это смрадно-гнилое. Смрадно-гнилое изменяется и становится чудесно-красивым, а чудесно-красивое изменяется и становится смрадно-гнилым. Потому и говорится: «Поднебесную пронизывает единая энергия-ци»? Оттого-то совершенномудрый человек и ценит одно-единое» [С. 137–138].

(Перевод фрагментов к §4. Учение о космосе и человеке)

Нет в Поднебесной ничего более великого, чем кончик осенней паутинки, и нет ничего меньшего, чем Тайшань (Тайгора, Великая гора); нет никого более долговечного, чем умерший младенец, и нет никого умершего раньше всех, чем Пэн Цзу (прославившийся своим долголетием). Небо и Земля родились вместе с нами, и мириады вещей составляют с нами одно (единое). А если составляют одно, то к чему слова? И если уже это одно названо, причём тогда молчание? Одно и слово составляют два, два и одно составляют три. Если отсюда так и продолжать, то и наилучший математик не доберётся до конца, а тем более обыкновенный человек. От небытия к бытию уже досчитали до трёх, а что получим, если будем считать от бытия к бытию! Не будем считать, оставим как есть (не хватало ещё примешивать сюда своё мнение) [С. 13].

* * *

Речь — это не просто выдыхание. Говорящий пользуется словами, но то, что он говорит, крайне неопределённо. В

действительности есть ли словесная речь, или всё-таки нет никакой речи? Считают, что [речь] отличается от чириканья птенцов. А всё-таки есть отличие, или нет отличия? Насколько же сокрыто *дао*, если есть истина и ложь? Насколько же мутна речь, если есть правда и неправда? Насколько же удалилось *дао*, что и не существует? Насколько же существует речь, что и невозможна? Дао сокрылось в ничтожно-малом, речь погрязла в цветистости. Потому и появились «правое» и «неправое» конфуцианцев и моистов: первые утверждают то, что вторые отрицают и, наоборот, вторые утверждают то, что первые отрицают. Вместо того, чтобы утверждать то, что первые утверждают, а вторые отрицают, и отрицать то, что вторые отрицают, а первые утверждают, не лучше ли обратиться к [даоскому] просветлению! [С.9].

* * *

Есть семена с зародышами, подобными крапинкам в икре лягушки. Попав в воду, они начинают соединяться и увеличиваться. На границе воды и суши [сгущения семян] обретают кожные и роговые покровы. Поднимаясь вверх по берегу, они становятся прибрежными животными-растениями...

Хоу Цзи родился из следа великана. И Инь родился из дупла шелковицы...

Старый бамбук родил гусеницу, гусеница родила леопарда, леопард родил лошадь, лошадь родила человека. Прожив свой век, человек возвращается к сокровенному корню (буквально – в космический пусковой механизм). Все вещи выходят из сокровенного корня и все возвращаются в сокровенный корень» [С. 113–114], [Ле-цзы. С. 4–5].

* * *

...Природа воды такова:
если (вода) без примеси, то чистая,
если (вода) не движется, то (поверхность) ровная;

если стоячая, то не течёт и не может быть чистой –
таков образ дэ Неба.

Поэтому и говорится:

«Быть чисто-простым без примеси;
быть спокойно-единым без изменений;
быть безмятежным и недеяющим,
двигаться, но только по вращению Неба –
это и есть *дао* пестования духа».

Обладатели мечей из (приморских царств) Гань или Юэ вкладывают их в ножны и прячут, не смея к ним прикоснуться – вот высшее (в использовании) сокровища. Дух (精神 *jīng shén*/цзин шэнь) растекается во все стороны света, нигде не встречая преград; вверху достигает Неба, внизу прижимается к Земле, возвращает и вскармливает мириады вещей. Ему невозможно подобрать образ, он прозывается равным Первопредку (同帝 *tóng dì*). *Дао* чистоты и простоты, [оно] только дух хранит в себе; хранит и не теряет, с духом-*шэнь* образует единство; единство пронизывает дух-*цзин* и (все вместе) сообразуются с устоями Неба.

Среди людей ходит такая поговорка:

«Обыватель дорожит выгодой,
честный муж дорожит именем,
достойный муж ценит волю,
совершенномудрый ценит силу духа».

Поэтому «простой» – значит ни с чем не смешивается, «чистый» – значит дух его без изъяна. Способного воплотить в себе чистоту и простоту назову подлинным человеком [С. 97].

* * *

Потому-то духовный человек не любит, чтобы к нему стекалась толпа. Если же толпа стекается, [он] с нею не

сходится, поскольку не сходится, то и бесполезен. Дело обстоит так, что он не слишком сближается, не слишком и отдаляется, лелеет добродетели и заботится о гармонии (согласии), тем и добивается послушания Поднебесной. Такой и называется подлинным человеком...

Глазами видит зримое, ушами слышит слышимое, разумом обращается к разумному. Поскольку таков, то ровен как отвес, в изменениях следует предначертанному. Подлинный человек древности всё упреждал небесным и не впускал человеческого в небесное. Таков подлинный человек древности! [С. 164].

* * *

«Да! Без человеколюбия нельзя стать благородным мужем, а без долга невозможно жить. Человеколюбие и долг — в этом состоит природа подлинного человека, разве не так!

Лао Дань промолвил: „Позвольте узнать, а что Вы называете человеколюбием и долгом?“

Конфуций отвечал: „Всем сердцем радоваться вещам и всех любить без личного пристрастия — таковы чувства человеколюбия и долга“» [С. 85].

* * *

Казнь внешняя совершается железом и деревом, казнь внутренняя вызывается действиями и ошибками. Разбойников, приговорённых к внешней казни, пытаются железом и деревом; обрётших себя на внутреннюю казнь точат *инь* и *ян*. Только подлинный человек способен на то, чтобы избежать внешней и внутренней казни [С. 213].

* * *

Таковы те, кто зная это, могли воспарить и достичь *дао*... Подлинный человек древности не знал радости жизни, не знал страха смерти; приходя (рождаясь), не радовался, уходя (умирая) не противился; сам по себе уходил, сам по себе приходил. Не забывал о начале, не стремился и к концу; обретая, довольствовался

этим, утрачивая, считал это возвращением. Это и означает не вредить *дао* разумом (сердцем) и не помогать Небу человеческим. Вот что такое подлинный человек [С. 37–38].

* * *

Ле-цзы передвигался на ветре, являя искусное спокойствие. Спустя десять и ещё пять дней [он] возвратился. Он достиг счастья, таких немного найдётся. Хотя ему ничто не мешало в передвижении, он всё же на что-то опирался. А вот если бы он оседлал прямоу (естество) Неба и Земли, правил бы переменами шести энергий-ци и направил путешествие в неисчерпаемое, ему бы не нужна была никакая опора. Поэтому и говорится: «Для совершенного человека нет личностного, для духовный человека нет заслуг, для совершенномудрого человека нет славы» [С. 3].

* * *

Юань Фэн: «Хотелось бы услышать о духовном человеке».

Чжунь Ман: «[Человек] высшей духовности парит в сиянии, растворяется вместе с телесностью, такой называется освещающим безбрежное. Он до конца претворяет судьбу, исчерпывает чувства, радуется Небу и Земле и тает в мириадах явлений, возвращается к существу мириад вещей. Это означает, что [сливается с] первоизданным хаосом» [С. 76–77].

* * *

Юань Фэн: «Хотелось бы услышать о правлении совершенномудрого (человека)».

Чжунь Ман: «При правлении совершенномудрого (человека) начальники над раздачами не лишают положенного каждому, при выдвигении на должности учитывают способности каждого, видят в целом положение дел и поступают сообразно должному. Дела сами собой идут, слова сами собой звучат, и Поднебесная развивается. Достаточно взмахнуть рукой, бросить взгляд или поманить пальцем, и люди стекаются со всех сторон. Вот что такое правление совершенномудрого (человека)» [С. 76].

* * *

Лао-цзы: «Разве мир, которым обладает совершенный человек, не велик! Но он не считает его бременем. Он не с теми, кто борется в Поднебесной за рукоять власти. Вникая, отбрасывает ложное, и не с теми, кто гонится за выгодой. Доходит до предела сути вещей, способен хранить их корень. Поэтому пребывает вовне Неба и Земли, оставляет мириады вещей и его дух не встречает никаких преград. Он проникает в *дао*, соединяется с *дэ*, отвергает человеколюбие и долг, изгоняет ритуалы и музыку. Вот то, посредством чего совершенный человек утверждает своё сердце!» [С. 86].

* * *

Учитель (Лао-цзы) молвил:

«О *дао*! Глубока его обитель, чиста его прозрачность! Не тронешь металл и камень — они и не запоют. В металле и камне кроется голос, но не ударишь по ним — не зазвучат. А кто может установить это относительно мириад вещей? Человек царственного *дэ*, он погружается в первородную простоту, отстраняясь от мирских дел; утверждает в корневых истоках и постигает пути проникновения в духовную сущность. И тогда то, что исходит из его сердца, вещи вбирают в себя. Формы (тела) без *дао* не рождаются, а жизнь без *дэ* не проявляется. Кто, как не человек царственного *дэ*, сохраняет формы (тела) и проводит по жизни, утверждает *дэ* и просветляет *дао*! О, всепотрясающий! Внезапно появляется, мгновенно всё приводит в движение и мириады вещей следуют за ним! Таков человек царственного *дэ*. Он вглядывается в первородные мраки, он слушает безмолвие. Среди мрака мрачного лишь он один видит рассвет (мира), среди безмолвия лишь он один слышит гармонию. Погружаясь всё глубже и глубже, он становится способным слиться с вещной основой, погружаясь духом всё глубже и глубже, он становится способным слиться с энергично-семенной сущностью. Поэтому он сращивается (соединяется) с вещной основой, достигает небытия и довольствуется

чаемым. Вместе с временем пробегает в чередѣ созвездий [по мерам] большого и малого, длинного и короткого, близкого и далёкого» [С. 70–71].

* * *

Ученики: «Что это был за человек? Почему после встречи с ним (огородником) Вы так изменились в лице и побледнели, целый день не могли прийти в себя?»

Цзы Гун: «Раньше я считал, что есть только один Человек (Конфуций), и не знал того, что есть и другой Человек. Я внимал Учителю: в делах исходить их возможностей, в заслугах исходить из свершений, при малых (необходимых) затратах сил добиваться больших результатов — таково *дао* совершенномудрого человека. Не тому привержен ныне встреченный: тот, кто владеет *дао*, у того целостно *дэ*; у кого целостно *дэ*, у того целостно тело; у кого целостно тело, у того целостен дух; у кого целостен дух, в том воплощено *дао* совершенномудрого человека. Вверяясь жизни, он шествует вместе с народом, но не ведает, куда идёт... Ни хвала, ни хула в Поднебесной ничего ему не прибавят и не отнимут, таков человек целостного *дэ*! Я же из тех, кого носят ветер и волны (т. е. колеблющийся)».

Вернувшись в царство Лу, Цзы Гун поведал о случившемся Конфуцию. Конфуций сказал: «Всё это притворное совершенствование в искусстве Хуньдуня (Хаоса): узнают одно, но не понимают другого; управляют внутренним, но не управляют внешним; объясняют, как проникнуть в чистоту и в недеянии вернуться к простоте [ср. „Дао дэ цзин“. §28], как сохранить дух в телесной природе и витать в мирской суете. Эка невидаль, искусство Хуньдуня! Чего ради нам с тобой заниматься им?» [С. 75–76].

* * *

Чжунь Ман: «Добродетельный человек в покое не думает, в движении не размышляет, не загружает себя тем, что такое „истина“ и „ложь“, „прекрасное“ и „безобразное“. Когда

все средь четырёх морей наслаждаются общими благами — называет это радостью, когда получают общие дары — считает это спокойным состоянием; если огорчается, то будто младенец, потерявший мать, если разочаровывается, то будто путник, потерявший дорогу. Добра для жизни в избытке, а он не знает, откуда оно свалилось, еды и питья предостаточно, а он не ведает откуда всё пришло. Таким и выглядит добродетельный человек» [С. 76].

* * *

Учение великого человека подобно тени, отбрасываемой телом, подобно эху, вторящему голосу. Чуть что-то о себе заявит — [великий человек] отклик подаёт, исчерпывает всё, что [это что-то] таит в себе, [он] составляет пару Небу. В покое он беззвучен, в движении не ведает направлений. Он всех ведёт, кто следует за ним, и возвращает всех их вместе, так путешествует без конца; совершает циклы жизни-смерти (выходит и уходит), идя по своей стезе (не отклоняясь в сторону), как бег солнца, не знающий начала. Душой и телом слит (в гармонии) с великим единым. Слит с великим единым и не имеет ничего личностного. Безличностный, разве может обладать он наличным бытием? Смотрящий в бытие — вчерашний благородный муж (*цзюньцзы*), в небытие смотрящий — друг Неба и Земли [С. 68].

* * *

Тот, кто обладает землёй, владеет большой вещью. Владеющий большой вещью не может стать вещью. [Он] владеет вещью, но [сам] не вещь, поэтому может [отличать] вещь от вещи. Тот, кто понимает, как отличать вещь от вещи, сам не вещь. Разве не он, единственный, управляет народами Поднебесной! Он выходит за шесть пределов мира, входит в него и странствует по девяти областям (Земли). Один [он] уходит, один и приходит, это и значит обладать единственностью. Человек,

обладающий единственностью, и есть совершеннейшая драгоценность [С. 67–68].

* * *

(Фрагмент ответа Бэйхай Жо своему визави Хэ Бо — персонифицированные Океан и Река).

Если прикинуть размеры четырёх морей среди пространства между Небом и Землёй, не будут ли они выглядеть как промоины между камнями у берегов большого озера? Если прикинуть размеры Срединного царства среди этих морей, не будет ли оно выглядеть как просяное зернышко среди огромного амбара? Называя число вещей, говорим, что их десять тысяч, и человек лишь одна из них. Человек заселил все девять областей, и из всех существ только он один живёт, питаясь злаками, и передвигается, используя лодки и повозки. В сравнении с мириадами вещей, не подобен ли он шерстинке на теле лошади? [С. 101].

* * *

...Поэтому, насколько добродетель вырастает, настолько забывается и вид телесный (насколько выше добродетель, тем ниже память о телесном). Если человек не забывает того, что забывается [людьми], и забывает то, что не забывается [людьми] — это и есть настоящее забвение.

Поэтому где бы совершенномудрый человек ни странствовал, (повсюду видит:) знание — зло, договоры — клей (для сделок), добродетели — для связей, а мастерство — для торга. Совершенномудрый не строит планов, так зачем ему знания? Не рубит, так зачем ему клей? Не губит, так зачем ему добродетели? Не продаёт, так зачем ему торг? Всё нужное даётся Небом. То, что Небо даёт — это пища небесная. Коль скоро пропитание от Неба получает, зачем ему человеческое? У него человеческое тело (внешнее), но не человеческие чувства (внутреннее), поскольку тело человеческое, поэтому и толчётся среди людей, а поскольку нет человеческих

чувств, постольку «истинное» и «ложное» его не трогают. Ничтожно-малое — то, что связывает его с человеческим, величественно-огромное — единственное, что созидает в нём Небесное [С. 36].

* * *

Небо и Земля обладают великой красотой, её не выразить словами. Четыре времени года обладают ясным порядком, его в суждении не передать. Мириады вещей обладают законом созидания, его не охватить речами. Совершенно-мудрый человек по красоте Неба и Земли вникает в закон мириад вещей. Вот почему совершенный человек не деет, великий совершенномудрый не создаёт, резон находят в (умственном) созерцании (касоты) Неба и Земли [С. 138].

(Перевод фрагментов к §5. Дао и дэ)

Переиначивают природу во всякую пошлость и учат пошлости с претензией на воссоздание начала. Нагоняют тумана в пошлых размышлениях, а претендуют на достижение ясности. Таких назовёшь лишь мутной массой.

Те, кто в древности приводил в порядок *дао*, возвращали знания на безмятежности. Знания рождались, но к деяниям не прилагались, что, в свою очередь, и означает «знанием пестовать безмятежность». Таким образом, знание и безмятежность друг друга возвращают, а гармония и закон выявляют их природу. *Дэ* — это гармония, *дао* — это закон [С. 97–98].

* * *

«*Дэ* не может не быть всеместительным (велико-душевным) — это человеколюбие (仁 rén/жэнь).

Дао не может не быть законополагающим — это долг/справедливость (義 yì/и).

Справедливость проявляется, и вещи сближаются — это преданность (忠 zhōng/чжун).

Внутренняя чистота вызревает и переходит в чувства — это музыка (樂 *yuè/юэ*).

Доверие (信 *xìn/синь*) настраивает (пропитывает) внутреннее и внешнее (форму и тело) и следует культуре-*вэнь* (文 *wén/вэнь*) — это ритуал (禮 *lǐ/ли*).

Если ритуал и музыка пойдут побоку, то в Поднебесной наступит хаос.

Если тот, кто осуществляет выпрямление, но невежествен в собственном *дэ*, у того *дэ* не распространится, а если не растроится, то вещи непременно утратят свою природу» [С. 98].

* * *

Дао, оно подлинно и достоверно, бездеятельно (не деет) и бестелесно; его можно передать, но не присвоить, можно постичь, но не увидеть. Оно само себе и основа, и корень; существует с тех незапамятных времён, когда ещё не было ни Неба, ни Земли; оно одухотворило души и предков, породило Небо и Землю; оно над высшим пределом, а не высокое, ниже шести пределов (ниже мира), а не глубокое; оно родилось прежде Неба и Земли, но не вечное, старше самой ветхой древности, а не старое [С. 40].

* * *

(Нюй Юй пыталась обучить некоего Бу Лянги, как раз обладавшего способностями совершенномудрого человека):

Как бы то ни было, совсем не трудно объяснить *дао* совершенномудрого человека тому, кто обладает способностями совершенномудрого. Я бы только держала/сохраняла (его подле себя) и разъясняла ему (*дао*). Спустя три дня (он) смог бы овладеть отчуждением от Поднебесной. После того, как овладел бы отчуждением от Поднебесной, я продолжала бы удерживать его (подле себя), и спустя семь дней он смог бы овладеть отчуждением от вещей. После того, как овладел бы отчуждением от вещей, я продолжала бы удерживать его (подле себя), и через девять дней он смог бы овладеть отчуждением от жизни. Овладев

отчуждением от жизни, он смог бы предстать перед зарёй мира. Представ перед зарёй мира, он смог бы узреть Одинокое (= дао). Узрев Одинокое, он смог бы не различать прошлое и настоящее. Не различая прошлое и настоящее, он смог бы войти туда, где нет ни смерти, ни жизни. То, что убивает жизнь, не умирает, то, что рождает жизнь, не рождается. Это то, что не может не провозжать, не может не встречать; не может не разрушать, не может не созидать. Имя ему — «брожение и покой». Что значит брожение и покой — сначала брожение, а затем созидание/совершенство [С. 41–42].

* * *

Вещи не достойны того, чтобы ими заниматься, но ими нельзя не заниматься. Кто не вник в Небо, не чист и в дэ. Кто не проник в дао, сам ничего не может. Кто не понимает дао, горе ему.

Так что такое дао? Есть дао Неба и есть дао человека. Недеяющее и чтимое — дао Неба, деяющее и обременённое — дао человека. Главенствовать — дао Неба, прислуживать — дао человека. Дао Неба и дао человека далеки друг от друга, этого нельзя не видеть [С. 69].

* * *

При великом начале было небытие, не было бытия, не было имени. Появилось одно-единое, было только одно-единое, и не было ещё формы/тела. То, посредством чего вещи обретают жизнь, называется дэ. Когда в ещё не оформившемся проявляется разделение, но без отделения, называется это судьбой. Когда происходит остановка в движении, вещи рождаются и создают закон (принцип) рождения, называется это формой. Форма-тело хранит дух, каждая (форма) имеет свой трафарет, называется это природой. Природа, достигнув совершенства, возвращается к дэ, а дэ, достигнув предела совершенства, сливается с (великим) началом. Сливается и приходит к пустоте,

а в пустоте приходит к Великому. Согласием звучит пение птиц (симфония Великого единого), а согласие пения птиц согласуется с Небом и Землёй. Это согласие неразделимо-слитное, как будто глупое, как будто бессознательное, это и называется сокровенным дэ, тождественным великому следованию [С. 73].

* * *

Того, кто постиг дэ Неба и Земли называют «великим корнем», «великим предком», составляющим гармонию с Небом. Это то, посредством чего уравнивается Поднебесная и достигается согласие (гармония) с людьми. Согласие с людьми — это радость человеческая, согласие с Небом — это радость небесная [С. 82].

(Перевод фрагментов к §6. Учение о знании)

Поэтому где бы совершенномудрый человек ни странствовал, (повсюду видит:) знание — зло, договоры — клей (для сделок), добродетели — для связей, а мастерство — для торга. Совершенномудрый не строит планов, так зачем ему знания? Не рубит, так зачем ему клей? Не губит, так зачем ему добродетели? Не продаёт, так зачем ему торг? Всё нужное даётся Небом [С. 36].

* * *

Знать то, что содеяно Небом и знать то, что содеяно человеком — высшее... Однако откуда мне знать, что называемое небесным не является человеческим? [И откуда мне знать], что называемое человеческим, не является небесным? Будет подлинный человек, вот тогда и появится настоящее знание [С. 37].

* * *

...Вот отчего в Поднебесной то и дело вспыхивает великая смута, а вина на тех, кто пристрастен к знаниям.

В Поднебесной все ведают, как нужно вникать в непознанное, но никто не ведаёт, как нужно вникать в уже познанное; все знают, как отвергать то, что считается недобрым, но никто не знает, как отвергать то, что считается добрым, потому-то и вспыхивают великие смуты. Поэтому наверху и застиляется свет солнца и луны, внизу истощаются силы гор и рек, тают дары четырёх времён года. Среди тварей летающих и ползающих нет ни одной, которые не утратили бы свою природу. Вот в какую смуту ввергают Поднебесную любители знания [С. 61–62].

(Перевод фрагментов к §7. Учение об управлении)

Небо и Земля хотя и велики, но изменения их равномерны;
 вещей хотя и много, но порядок у них один;
 людей и слуг хотя и толпы, но хозяин над ними царь.
 Царь исходит из *дэ* и совершенство находит в Небе.
 Поэтому и говорится: «В глубокой древности управляли
 лишь надеянием и *дэ* Неба».
 Если по *дао* взвешивать слово, то царь Поднебесной
 будет прям,
 если по *дао* устанавливать различия, то царь и поддан-
 ные будут просвещены в долге;
 если по *дао* оценивать способности, то чиновники Подне-
 бесной будут исправны;
 если на всё смотреть, исходя из *дао*, то мириады вещей
 будут в должном наличии.
 Поэтому, то, что проникает Небо и Землю — это *дэ*;
 то, что ведёт мириады вещей — это *дао*;
 то, чем сверху управляются люди — это установления
 (служба);
 то, чем проявляется искусность способностей — это ма-
 стерство.
 Мастерство совмещается с установлениями,
 установления совмещаются с долгом,

долг совмещается с дэ,
дэ овмещается с дао,
дао совмещается с Небом.

Поэтому и говорится:

«В древности пастыри Поднебесной не питали страстей,
и Поднебесная пребывала в довольстве;
недеяли, и мириады вещей (сами собой) развивались;
хранили глубочайший покой,
и родовые фамилии (сами собой) утверждались.

В „Записях“ говорится:

„Постигай единое, и все установления будут выполняться,
Не желай обретений, и демоны и духи поспособствуют“»
[С. 69].

* * *

Поэтому, если благородному мужу ничего не остаётся,
как взойти на престол Поднебесной, нет ничего лучше недеяния. Обратится к недеянию и упокоит свою природу и судьбу.

«Вот почему, на того, кто любит тело так же, как Поднебесную,

пожалуй, можно возложить Поднебесную;
тому, кто ценит тело так же, как Поднебесную,
пожалуй, можно доверить Поднебесную»

[почти точная цитата из «Дао дэ цзин», §13].

Если благородный муж не будет расстраивать свои пять внутренних органов (внутреннее) и не будет напрягать свои зрение и слух, то даже сидя как труп, он будет выглядеть драконом; безмолвный, а гласом громopodobный, приведёт в движение свой дух и тронет Небо, проникнется недеянием и развеет мириады вещей. К чему ещё тогда предаваться утехам управления Поднебесной! [С. 63].

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

В

變化 biàn huà/бянь хуа — метаморфозы и изменения
并作 bìng zuò/бин — творение/рождение одного за другим
本源 běn yuán/бэнь юань; 本形 běn xíng/бэнь син — архетип
不言 bù yán/бу янь — не говорить, бессловесность
不爭 bù zhēng/бу чжэн — не соперничать

С

辭 cí/цы — слово, фраза, речь
常 cháng/чан — постоянство
常善 cháng shàn/чан шань — искусность постоянства, добро
бро постоянства, постоянное добро
常無 cháng wú/чан у) — постоянное небытие, небытие по-
стоянства
常有 cháng yǒu/чан ю) — постоянное бытие, бытие посто-
янства
成 chéng/чэн — творить, создавать, вершить, совершенство
誠 chéng/чэн — искренность
誠理 chéng lǐ/чэн ли — закон искренности
成物 chéng wù/чэн у — созидание вещей
赤子 chì zǐ/чи цзы — новорождённый младенец
出 chū/чу — выходить, рождаться, происходить
芻狗 chóu gǒu/чу гоу — трава и собаки
出口 chū kǒu/чу коу — выходить изо рта
出入 chū rù/чу жу — выход-вход, рождение-умирание
純素 chún sù/чунь су — чистота и простота
存 cún/цунь — существование

Д

達 dá/да — достигать, проникать

大 dà/да – великий
大人 dà rén/да жэнь – великий человек
達人 dá rén/да жэнь – умный человек, мудрец
大同 dà tóng/да тун – великое единение
淡 dàn/дань – пресный
道家 dào jiā/дао цзя – даоская школа, школа *дао*
帝 dì/ди – первопредок
地理 dì lǐ/ди ли – узоры Земли
弟子 dì zǐ/дицзы – ученики
獨 dú/ду – одинокий, единственный
遁人 dùn rén/дунь жэнь – «боязливые люди»

F

反 fǎn/фань – возвращение
方 fāng/фан – поле, сектор, направление
方言 fāng yán/фан янь – диалект
廢虐 fèi nüè/фэй нюэ – освобождение от жестоких деспотов
風 fēng/фэн – мелодии-ветры, нравы
甫 fǔ/фу – отец (всего тварного)
復歸 fù guī/фу гуи – возвращение
復樸 fù pǔ/фу пу – возвращение к простоте

G

甘露 gān lù/гань лу – сладкая роса
根 gēn/гэнь – корень
谷 gǔ/гу – лоно долины [Поднебесной]
谷神 gǔ shén/гу шэнь – дольний дух
觀 guān/гуань – созерцание
歸 guī/гуи- возвращаться
貴 guì/гуй – ценить
貴己 guì jǐ/гуй цзи – ценить себя

H

含 hán/хань – таить в себе
好 hǎo/хао – хорошо, хороший

合 hé/хэ — сочетаться, смыкаться
 和 hé/хэ — созвучие-гармония
 和人 hé rén/хэ жэнь — гармоничный человек
 好学 hào xué/хао сюэ — любовь к учёбе/учению, философия, философ (конфуцианское определение)
 好学家 hào xué jiā/хао сюэ цзя — философская школа
 後 hòu/хоу — грядущее
 化 huà/хуа — изменения/превращения
 黄帝 huáng dì / хуан ди — Хуанди (Жёлтый Первопредок)
 混沌 húnlún/хунь лунь — хаос, телесно-духовно-идеальная смесь, мыслительно-духовно-вещное нечто

J

機 jī/цзи — ткацкий станок, творческая сила природы, корень, тайна, звёзды Большой Медведицы, небесная сфера
 極 jí/цзи — предел
 幾 jǐ/цзи — зародыш
 稽式 jī shì/цзи ши — уставной образец
 家 jiā/цзя — школа, дом
 兼愛 jiān ài/цзянь ай — «совмещение любви ко всем» / «всеобщая любовь» (принцип)
 教 jiào/цзяо — учение, обучение
 教父 jiào fù/цзяо фу — отец учения
 精 jīng/цзин — семя-энергия
 經 jīng/цзин — канон
 幾 jǐ/цзи — зародыш, мельчайший
 己 jǐ/цзи — сам, себя
 濟世 jì shì/цзи ши — спасении мира
 教 jiào/цзяо — учение, учить
 教父 jiào fù/цзяо фу — отец учения (Лао-цзы о себе)
 絕學 jué xué/цзюэ сюэ — отрицание учения (даоское определение философии)
 聚 jù/цзюй — скопление, сгущение, концентрация
 久 jiǔ/цзю — вечность

久动 jiǔ dòng/цзю дун – временное движение
君 jūn/цзюнь – правитель, отец
君子 jūnzǐ/цзюньцзы – благородный/благонравный
муж (конфуцианский действующий и размышляющий
субъект)

К

空 kōng/кун – пустота

L

樂生 lè shēng/лэ шэн – радоваться жизни
理 lǐ/ли – принцип, закон
禮 lǐ/ли – ритуал, этикет
利 lì/ли – выгода, польза
力 lì/ли – сила. мощь, могущество
理學 lǐ xué/ли сюэ – учение о принципе, теория принципа
廉 lián/лянь – умеренный, бескорыстный
靈 líng/лин – душа

М

夢 (梦) mèng/мэн – сон, мечта
名 míng/мин – имя, слава
名家 míng jiā/мин цзя – школа имён
命 mìng/мин – судьба
母 mǔ/му – мать (мифологизированная ипостась перво-
начала)

Р

牝 pìn/пинь – самка
樸 pǔ/пу – первородное духовное естество

Q

氣 qì/ци – духовная энергия
器 qì/ци – предмет (произведённый технически)
巧 qiǎo/цяо – искусność

強 qiáng/цянь — могущество
 親 qīn/цинъ — родня, родниться
 清 qīng/цин — чистый
 情 qīng/цин — чувства, чувственные проявления
 趣 qù/цюй — интерес
 全作 quán zuò/цюань цзо — всетворённость (способность
 младенца-дэ)

R

日 rì/жи — солнце, день
 仁 rén/жэнь — человеколюбие
 容 róng/жун — всеобъемлющий
 柔 róu — мягкий
 如 rú/жу — подобный

S

四方 sì fāng/сы фан — четыре стороны света, весь мир
 善 shàn/шань — добро, искусность
 善人 shàn rén/шань жэнь — человек добра
 上篇 shàng piān/шан пянъ — верхняя часть, 下篇 xià piān/
 ся пянъ — нижняя часть (текстовая маркировка частей «Дао
 дэ цзина»)
 身 shēn/шэнь — тело
 深 shēn/шэнь — глубокий
 神 shén/шэнь — дух
 神人 shén rén/шэнь жэнь — духовный человек
 神游 shén yóu/шэнь ю — путешествие идухом, духовная
 левитация
 生 shēng/шэн — рождаться
 生理 shēng lǐ/шэн ли — закон/принцип рождения
 聖人 shèng rén/шэн жэнь — совершенномудрый человек,
 духовный человек
 生死知道 shēng sǐ zhī dào/шэн сы чжи дао — дао жизни
 и смерти

聖治 shèng zhì/шэн чжи – правление совершенномудро-
 го (человека), мудрое правление
 生物 shēng wù/шэн у – рождение вещей/существ
 生相憐死相捐 shēng xiāng lián sǐ xiāng juān/шэн сянь лян
 сы сянь цзюань – при жизни друг друга жалеть, по смерти
 друг друга покидать
 詩 shī/ши – стихи, песни, поэзия
 勢 shì/ши – сила, власть, могущество, обстоятельства
 始 shǐ/ши – начало, первоначало, зачатие
 食母 shí (sì/сы) mǔ/ши (сы) му – кормящая Мать
 似或存 sì huò cún/сы хо цунь – подобие некоему суще-
 ствующему, предсуществующее
 死 sǐ – сы умирать
 守 shǒu/шоу – сохранять, сберегать
 水 shuǐ/шуй – вода
 順民 shùn mín/шунь минь – «согласные люди» (не идут
 против судьбы)
 送死 sòng sǐ/сун сы – проводы мёртвых (принцип)
 素 sù/су – простой, исконный, белый
 損毫 sǔn háo/сунь хао – вырывание волоска

Т

太初/泰初 tài chū/тай чу – Великий исток (космогониче-
 ское начало), Великое начало
 太機 tài jí/тай цзи – Великопредельное (Великий предел,
 космогоническое начало)
 太始 tài shǐ/тай ши – Великое начало (космогоническое
 начало)
 太素 tài sù/тай су – Великий корень (космогоническое
 начало)
 太易 tài yì/тай и – Великая перемена (космогоническое
 первоначало)
 天地 tiān dì/тянь ди – Небо и Земля (космические остав-
 ляющие)
 天文 tiān wén/тянь вэнь – узоры Неба

天地文理 tiān dì wén lǐ/тянь ди вэнь ли – узоры Неба и Земли

天下母 tiān xià mǔ/тянь ся му – Мать Поднебесной

同 tóng/тун – тождество

W

外 wài/вай – отчуждать

萬物 wàn wù/вань у – мириада вещей/сущест, 10 000 вещей

往复 wǎng fù/ван фу – туда-сюда ходящий

味 wèi/вэй – вкус

微妙元 wēi miào yuán/вэй мяо юань – тончайше-сокровенной начало

為 wéi/вэй – деяние

文 wén/вэнь – узор, письмена, культура

文明 wén míng/вэнь мин – просветление узора, просветление культуры, культура, цивилизация

為我 wéi wǒ/вэй во – «(всё) для меня» / «(всё) для себя» (принцип)

物 wù/у – (первородная) вещь-существо, вещи

無 wú/у – небытие

無機 wú jī/у цзи – беспредельное

無思 wú sī/у сы – отсутствие размышления, безмыслие

無為 wú wéi/у вэй – недеяние, 為無為 wéi wú wéi/вэй у вэй – деяние недеяния

五行 wǔ xíng/у син, 五常 wǔ cháng/у чан, 五數 wǔ shù/у шу – три ипостаси архетипа культуры дао:

а) 五行 (wǔ xíng/у син) – физическая ипостась «пяти-и-пяти стихий» (дерево, огонь, земля, металл, вода):

五行 wǔ xíng/у син: 木 mù, 火 huǒ, 土 tǔ, 金 jīn, 水 shuǐ;

б) 五常 (wǔ cháng/у чан) – духовная ипостась «пяти-и-пяти постоянств» (добродетель, человеколюбие, справедливость, ритуал, доверие):

五常 wǔ cháng/у чан: 德 dé/дэ, 仁 rén/жэнь, 義 yì/и, 禮 lǐ/ли, 信 xìn/синь (второй вариант: 德 dé/дэ, 仁 rén/жэнь, 義 yì/и, 順 shùn/шунь, 信 xìn/синь);

в) 五數 (wǔ shù/yу шу) мыслительная ипостась «пяти-и-пяти чисел» (пять нечётных {янских или небесных} чисел и пять чётных {иньских или земных} чисел — 1, 3, 5, 7, 9/2, 4, 6, 8, 10):

五數 wǔ shù/yу шу:

нечётные (янские) или числа небесные числа (天數 tiān shù/тянь шу): 一 yī, 三 sān, 五 wǔ, 七 qī, 九 jiǔ;

чётные (иньские) числа или земные числа (地數 dì shù / ди шу): 二 èr, 四 sì, 六 liù, 八 bā, 十 shí

無有 wú yǒu/yу ю — бытие и небытие

無欲 wú yù/yу юй — бесстрастие

無知 wú zhī/yу чжи — незнание

Х

先 xiān/сянь — прошедшее

象 xiàng/сян — образ

祥 xiáng/сян — счастье

小康 xiǎo kāng/сяо кан — малое благоденствие (конфуцианский тип общества)

繫辭 xìcí /сицы — приложенные/привязанные слова/фразы

邪教 xié jiào/се цзяо — ересь

信 xìn/синь — доверие, вера

行 xíng/син — сдвоенный ряд, движение, стихия, элемент

形 xíng/син — форма, тело

性 xìng/син — природа, нрав, натура, характер

虛 xū/сюй — пустота

畜 xù/сюй — разводить, выращивать, кормить, лелеять

虛極 xū jí/сюй цзи — предел пустоты

學 xué/сюэ — учиться

玄德 xuán dé/сюань дэ — изначально-сокровенное дэ

У

一 yī/и — одно-единое (первоначало, ипостась Великого истока/начала)

義 yì/и — долг, справедливость

- 養生 yǎng shēng/ян шэн — вскармливание жизни (принцип)
 異 yì/и — различный, неодинаковый
 逸身 yì shēn/и шэнь — не утруждать тело
 衣養 yī yǎng/и ян — одевать и пестовать
 月 yuè/юэ — луна, месяц
 陰陽 yīn-yáng/инь-ян — *инь-ян* (мировая энергетическая диада)
 盈 yíng/ин — полный
 嬰兒 yīng ér/ин эр — новорождённый, младенец
 櫻寧 yīng níng/ин нин — очистить сердце от всяких волнений, быть равнодушным к суетному миру
 有 yǒu/ю — бытие
 有恒 yǒu héng/ю хэн — обладать постоянством
 愚 yú/юй — темнота, глупость
 娛 yú/юй — радоваться, развлекаться
 欲 yù/юй — желание, страсть
 喻 yù/юй — разъяснить, проводить аналогию, пример, метафора, аллегория
 元 yuán/юань — первоначало
 元牝 yuán pìn/юань пинь — Сокровенная Самка
 元同 yuán tong/юань тун — изначально-сокровенное тождество
 樂 yuè/юэ — музыка
 運 yùn/юнь — вращать, перемещать

Z

- 子 zǐ/цзы — младенец, сын/дочь, философ
 真宅 zhēn zhái/чжэнь чжай — подлинный дом (возвращающейся души)
 真人 zhēn rén/чжэн жэнь — истинный/подлинный человек
 真知 zhēn zhī/чжэнь чжи — истинное/подлинное знание
 争 zhēng/чжэн — соперничество, борьба
 正名 zhèng míng/чжэн мин — выправление имён
 知 zhī/чжи — знание, познание
 職 zhí/чжи — дело, служба
 質 zhì/чжи — вещество, материя

- 至道 zhì dào/чжи дао – совершенное дао
 智 zhì/чжи – ум, разум, мудрость
 治 zhì/чжи – управление, лечение
 至誠 zhì chéng – совершенная искренность
 至人 zhì rén/чжи жэнь – совершенный человек
 治天下如運諸掌 zhì tiān xià rú yùn zhū zhǎng /чжи чжи
 тянь ся жу юнь чжу чжан – управление Поднебесной, [с
 легкостью] подобной вращению её на ладони
 中人 zhōng rén/чжун жэнь – срединный человек, человек
 космической середины (позже – посредственный человек)
 種 zhǒng/чжун – семена
 濁 zhuó/чжо – мутное
 子 zǐ/цзы – младенец, дитя (ипостась философа)
 自 zì/цзы – сам, самость
 自成 zì chéng/цзы чэн – созидание себя, самосозидание
 自歌 zì gē/цзы гэ – само-пение,
 自鼓 zì gǔ/цзы гу – само-ритмизация
 自化 zì huà/цзы хуа – саморазвитие, самоперерождение,
 самоизменение
 自然 zì rán/цзыжань – естество, природа
 自舞 zì wǔ/цзы у – само-танцевание,
 自由 zì yóu/цзы ю – свобода, исходить из себя
 忠 zhōng/чжун – преданность
 種 zhǒng/чжун – семена
 宗 zōng/цзун – пращур, глава рода
 尊 zūn/цзунь – почитать, уважать
 作 zuò/цзо – творить, мастерить, быть деятельным
 作器 zuò qì/цзо ци – техническое творение предметов/
 вещей, мастерить предметы/вещи

ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Дао дэ цзин (Канон дао и дэ) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

И цзин (Канон перемен) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т.1. Пекин, 1985.

Ле-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

Ли цзи (Записи ритуалов) // Шисань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям). Т. 2. Пекин, 1983.

Лунь юй («Суждения и беседы») // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 1. Шанхай, 1986.

Мэн-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

Си цы чжуань (Комментарий приложенных слов) // И цзин (Канон перемен) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.

Хань Фэй-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 5. Шанхай, 1986.

Хуайнань-цзы (Философы из Хуайнани) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 7. Шанхай, 1986.

Чжуан-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

Чжун юн (Следование середине) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.

Шо гуа чжуань (Комментарий суждений о триграммах) // И цзин (Канон перемен) // Сы шу у цзин (Четыре книги [и] Пять канонов). Т. 1. Пекин, 1985.

Шань хай цзин (Канон гор и морей). Шанхай, 1985.

Ян Чжу (Глава VII трактата «Ле-цзы») // Ле-цзы // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Т. 3. Шанхай, 1986.

ИСТОЧНИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI – IV вв. до н. э.). Вступит. ст., перев. и ком. Л.Д. Позднеевой. М., 1967.

Дао дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Перев., вступ. ст., ком. В.В. Малявина. – М., 2002.

Дао дэ цзин / Прозоритмический перев. А.Е. Лукьянов, поэтич. перев. В.П. Абраменко. – М., 2008.

Кучера С.Р. «Чжуан-цзы». Вступ. статья и перев. отд. глав // Древнекитайская философия. Т. 1. – М., 1972.

Лао-цзы. Дао дэ цзин / Трактат о Пути и Доблести. Перев. Г.А. Ткаченко // Люйши чуныцю (Вёсны и осени господина Люя). Перев. Г.А. Ткаченко. Сост. И.В. Ушаков. – М., 2001.

Лао-цзы. Книга пути и благодати (Дао дэ цзин). Перев И.С. Лисевича. — М., 1994.

Лао-цзы. Обрести себя в Дао / Сост., авт. предисл., перев., ком. И.И. Семенов. — М., 1999.

Лао-цзы. Трактат о пути и потенции (Дао-дэ цзин). Перев. В.В. Виногородского // Антология даоской философии. Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногородский. — М., 1992.

Люйши чуныцю (Вёсны и осени господина Люя). Перев. Г.А. Ткаченко. Сост. И.В. Ушаков. — М., 2001.

Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» / Сост., перев., иссл. и примеч. А.А. Маслова. — М., 1996.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзин). Пер. с кит., предисл. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. Т. VII. — М., 1996.

Философы их Хуайнани / Хуайнаныцзы. Пер. Л.Е. Померанцевой. Сост. И.В. Ушаков. — М.: Мысль. 2004. — (Филос. наследие).

Чжуан-цзы, Ле-цзы / Перев. с кит., вступ. ст и примеч. В.В. Малявина. — М., 1995.

Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. — М.-Л., 1950.

Ян Чжу (Глава VII трактата «Ле-цзы») // Чжуан-цзы, Ле-цзы. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. — М., 1995.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. — М., 2002.

Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. — М., 1966.

Васильев В.П. Очерк истории китайской литературы. — СПб., 1880.

Карапетьянц А.М. Формально-лингвистический анализ однородности текста «Чжуан-цзы» // Проблемы восточной философии. — М., 1979.

Кобзев А.И. Чжуан-цзы // Энциклопедия духовной культуры Китая. Том Философия. — М., 206.

Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология / А.Ф. Лосев. Миф — число — сущность. — М., 1994.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Из ранних произведений. — М., 1990.

Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Часть I. Лекция 3. Архетипы культуры Дао. — М., 2012.

Лукьянов А.Е. Ян Чжу как философ: между даосизмом и конфуцианством // Проблемы Дальнего Востока №2, 2001.

Милянчук А.О. Краткая история даосской школы Лунмэнь и монастыря Байюньгуань. — М.: ИДВ РАН, 2014. (Курс лекций и исследовательских работ по духовной культуре Китая).

Петров А. Ян Чжу – вольнодумец древнего Китая / Советское востоковедение. М.–Л. Т. I, 1940.

Петров А.А. Очерк философии Китая // Китай: История, экономика, культура, героич. борьба за нац. независимость. М.–Л., 1940.

Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. (Второе издание: Торчинов Е.А.. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998).

Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы. Перев. Л.Е. Померанцевой. – М., 2004.

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Перевод на русский: Котенко Р.В. – С-Пб., 1998.

Щуцкий Ю.К. Основные проблемы в истории текста Ле-цзы // Записки коллегии востоковедов. Т. III, вып. 2. Л., 1928. С. 279–288.

Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. – М., 1984.

Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. Перевод с китайского

Ф.С. Быкова, Д.Л. Веселовского, Т.Е. Мартынова. – М., 1957.

СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Даосизм / Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. Философия. – М., 2006;

Даосизм / Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. Мифология. Религия. – М., 2007.

Журавлёва В.П. Библиография Китая: Философия и общественно-политическая мысль. Этика. Эстетика. Военная мысль. Мифология. Религия. 1958–208. – М., ИД «ФОРУМ», 2015.

Китайская философия. Энциклопедический словарь. Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М., 1994.



SUMMARY

The second part of the author's Lecture Course on "The Ancient Chinese Philosophy" is focused on the Taoist philosophy, represented here by the views of Lao-zi, Yang Zhu, Le-zi and Zhuang-zi (6th - 3rd centuries B. C.). The content includes four lectures presenting the progress of the philosophic thought from the "initial philosophy" of Lao-zi through to "synthetic philosophy" of Zhuang-zi.

The first lecture, "Philosophy of Lao-zi", offers the definition of the criteria for philosophy-based identification of Taoism. The most salient of such criteria include "palingenesis", "silence", "non-action", "naturalness", and presence of the Taoist structural-and-functional archetype of the "five constancies". The followed analysis of the "Tao de jing" includes reproduction of the elemental-and-numeral cosmogony of Taoism, restoration of the Taoist notion of the human being, as well as review of the specifics inherent in the school of philosophy, learning, style and language of the philosophic speech. Special attention is focused on the mechanisms for creation of the philosophic categories and development of philosophy on one's own cogitative basis. The initial manifestation of the historic and philosophic consciousness is fixed in Lao-zi's critical descants.

In the second lecture, "Yang Zhu's Philosophy", the author presents the world-vision qualification of Yang Zhu's views, removes the acuteness from the allegations that Yang Zhu was a "hedonist egoist", and voices the reasoned doubts about Yang Zhu's adherence to the principle of "everything for myself". The monologues and dialogues, reproduced by Yang Zhu, help to trace the origination of the new artistic-philosophy style based on parables and legends. The methodology of the cosmos and

humans' isomorphism helped to Yang Zhu in articulating his own definition of man as "the most animate" creature among the myriads of things. Analysis of anthropological principles of "raising the life" and "sending-off the dead ones", combined in the principle of the "Tao of life and death", as well as Yang Zhu's trend (inherited from Lao-zi) to assess negatively the arrived civilization give the reason to draw the conclusion on the realism of Yang Zhu's system of philosophy.

The third lecture, "Le-zi's Philosophy", specifies the organization of the Taoist school of philosophy, which is comprised of many generations of teachers and disciples imbibing the fundamentals of "the law of nature" by the algorithms of the numerical cycles of the "magic/mathematical" square. Lao-zi refines Yanf Zhu's artistic-philosophic style by delinking the philosophic metaphysics of "silence" and the philosophic-and-common manner of speech. He introduces the specific philosophic levitation - the "spiritual travel in sleep" as the way to reach the Tao of naturalness. философскую левитацию - «путешествие духом во сне» как путь достижения *дао* естества. Le-zi's cosmogony constructions are built in compliance with such principle as the unity of the alpha and its holistic aggregate - i.e., the content of plurality in the single thing and the further separation of that single thing, as well as identification of therein present material, spiritual and cognitive elements that set the spontaneous movement for cosmogenesis. In his cosmogony constructions, Le-zi applies the technique of returning to the firstborn elements without undergoing the stage of their anthropomorphism, which, by virtue of anarchism inherent in the subject elements, are less suited for depicting the impersonal picture of the world origination.

The fourth lecture, "The Philosophy of Zhuang-zi" addresses the cosmological cognitive system of Zhuang-zi, described schematically as the cubic sphere. The world-vision of Zhuang-zi's teaching is defined on the basis of Taoist criteria. Zhuang-zi supplements the definition human being, made by Lao-zi,

Yang Zhu and Le-zi, and offers the extended typology of Taoist philosophic subjects resolving the cognitive tasks of governing the Celestial and proceeding to naturalness. Such subjects are described as the “authentic man”, “perfect man”, “spiritual man”, “perfectly wise man”, “virtuous man”, “man of the royal *de*”, “man of the holistic *de*”, and “great man”. Depending on the spiritual specifics, these subjects would refine the definitions of *Tao* and *de* by bringing them to the notions of harmony (和 *h*ue) and law (理 *li*): “*De* is the harmony, and *Tao* is the law”. Therefore the title of the initial Taoist treatise – “*Tao de jin*” may be translated unambiguously as “The Canon of Law and Harmony”. That this definition is fundamental is confirmed by this fact that the entire Taoist categorial structure of the spiritual archetype of the five-and-five constancies (五常 *y* чан) has been derived therefrom.

The Taoist great man is a special subject. He is in great unity with the real world and the and the nature, and he is the only one who is capable of performing the function of guiding the human Celestial into the *tao* of great unity. With juxtaposition of the ancient and modern concepts of “*datong* – *xiaokang* // *xiaokang* – *datong*”, the conclusion is drawn in the lecture that Taoism may revive soon as in the 21st century the contemporary Chinese society would be proceeding from *xiaokang* to *datong*.

It was for the first time in the history of the Taoist philosophy that the archetype category (本源 *ben yuan*) is identified clearly in Zhuang-zi’s views. This category serves a solid basis for cosmological and cosmogonic constructions referring to the natural and social environments. As a historian of philosophy, Zhuang-zi made the first significant step toward syncretism and then toward synthesis of the entire Chinese philosophy.

The attachment to the lectures includes the full (“*Tao de jing*”) and fragmentary translations of the original sources, as well as by the glossary of terms and the list of bibliography.

内容提要

笔者在《中国古代哲学》讲座课程里的第二部分是专门阐述了道教的哲学。它代表的老子、杨朱、列子、庄子的观点(公元前3 - 4世纪)。演讲材料包括四个部分的讲座,从哲学思想反映并体现了老子“哲学第一”到庄子“综合哲学”的哲学思想发展轨迹。

第一讲,“老子”指定道家标准哲学的准确理念,内涵有“轮回”、“沉默”、“无为”、“自然”和具有代表道教功能结构原型的五行图像。在《道德经》著作中分析论述重现了道教发源自宇宙数字的起源,重视人的概念,认为哲学各个学派的学习风格和哲学理念的具体情况存在差异。特别值得注意的是,老子将创造和哲学发展范畴的机制纳入自己的心理基础。这一讲在关键段落记录了老子的哲学历史和哲学意识的首要表现。

第二讲,《杨朱哲学》给予杨朱资质的思想信仰,开启了尖锐指责杨朱在“自私享乐主义”中的思想,表达了对杨朱核心理念“行乐需及时”的怀疑,质疑“人不为己”人生原则的独白和对话,在转述跟踪杨朱的基础上以寓言和传说的形式开发出现了一个新的哲学和艺术风格的意境。杨朱以宇宙空间与人类同构的方法,促进帮助世人确定给予人的定义“轻物重生”——轻视万物,着重有限的人生;他认为,“为我”是“贵生”与“重己”一致的人生原则。分析杨朱自己“生死观”倾向于“及时行乐”,表明随之而来的是杨朱现实主义哲学之后老子学说在文明层面对其的客观公正批驳。

第三讲,《列子哲学》是道家思想组织的具体化。它是由几代师生,通过吸收数值循环算法《魔法/数学》以《自然法则》量身定做的。列子详细阐述了高屋建瓴的艺术和杨朱哲学风格,划分了哲学形而上学《虚无》与人生哲学的话语。它引入了一个特定的悬念哲学作为一种方式来实现自然之道——《梦隐喻人生虚幻》。列子创立构建了宇宙起源在建立统一性的第一要素和整体性的原则:从精神和思维入手,包括其物质、精神和心理的原则,规定其中自发存在的宇宙结构过程中的多重性第一要素统一性和整体性的原则,进一步剥离了心理梦幻的宇宙结构内容。列子采用回归概念通过其《梦幻》阶段,任由虚幻性无限放大,放任的认为原本就没有客观性、固

定性或真实性可言，无法在施政状态下建设适合世界起源的客观画面主体。

第四讲，《庄子哲学》被认为是庄子创建的立体宇宙思想体系领域，教诲确定的世界观是道教的标准资质。庄子增加补充了人们给予老子、杨朱和列子的定义，并对道家哲学问题进行广泛的类型认知解决，从天下之中的运动给予《中国》准确的定义，并对于《人》进行了实质界定、规范管理。这就是《原本的人》、《完美的人》、《至灵的人》、《神圣的人》、《君主的人》、《美德的人》、《伟大的人》。根据这些精神实体的细节，《道》和《德》的细节定义悠然产生，将他们的协调即《和》，服从于法律即《理》的概念。《德》乃完善协调，《道》乃法律规定。这样谈经论道的著名理论《道德经》可以清楚地译为《法律的规范与协调》。从这个基本定义的性质出发，《五行》和《五常》的可靠严谨分类的精神原型系统演绎出整个道教产生的事实加以证实。

道德伟大的人是最终的专题。这是世界自然与环球社会大同的本性，也只有它能以此为导体在天下履行并完成大同职能的作用。当我们比较古老的《大同》—《小康》和现代的理念问题《小康》—《大同》，在二十一世纪现代中国社会的转型过程中总结并迅速加以恢复的由小康到大同之道。

这是历史上首次由庄子在道家哲学上的概念上明确规定的原型（本源），它提供了宇宙和宇宙起源发展对于自然和社会领域范畴的稳定基地。庄子哲学作为历史角度整合的显著坚定的步伐，那就是中国哲学的科学组成。

讲座完整的提供了《道德经》和原始资料的部分翻译、术语和引证注释。

Научное издание

А.Е. Лукьянов

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Часть II. Философия даосизма

Лао-цзы

Ян Чжу

Ле-цзы

Чжуан-цзы

Дизайн А. Милянюк

Компьютерная верстка А. Кудрявцев

Подписано в печать 20.11.2015. Формат 70x100 1/16.

Печать офсетная.

Гарнитура «Book Antiqua»

Бумага офсетная. Тираж 700 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт Дальнего Востока РАН

1117997 Москва, Нахимовский пр-т, 32

Отпечатано в ООО «ИПЦ „Маска“»

Москва, Малая Юшуньская, 1, корпус 1.

Тел. 8 495 510-32-98

www.maska.su, info@maska.su