

The background is a traditional East Asian ink wash painting. It depicts a person with their head resting on their arms, sleeping peacefully on a dark, craggy rock. A small butterfly is shown in flight above the person. From the top of the frame, several dark, slender branches with leaves are falling, creating a sense of motion and atmosphere. The overall color palette is muted, consisting of earthy browns, greys, and a touch of yellow from the paper's age.

Чжуан-цзы

АЗБУКА-КЛАССИКА
NON-FICTION

Чжуан-цзы

Чжуан-цзы

Серия «Азбука-Классика. Non-Fiction»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68692107

Чжуан-цзы: Азбука, Азбука-Антикис; Санкт-Петербург; 2023

ISBN 978-5-389-18813-6

Аннотация

«Чжуан-цзы» – один из важнейших текстов даосской традиции, впервые сложившийся в середине II в. до н. э. Это собрание притч, историй и легенд, открывающих удивительный и парадоксальный мир философии Древнего Китая. Неотразимое обаяние этих книг состоит в уникальном сочетании мудрости, литературного мастерства и «наивной простоты», которая на поверку оказывается глубже многих «сложных» трактатов западной философской мысли.

В настоящем издании «Чжуан-цзы» дополняется еще одним небольшим собранием даосских притч, известным как «Ле-цзы», тексты которого были созданы в I–III вв. н. э.

В формате a4.pdf сохранен издательский макет книги.

Содержание

Мудрость «безумных речей»	5
Конец ознакомительного фрагмента.	66

Чжуан-цзы

Перевод с китайского, вступительная статья и примечания Владимира Малявина

Текст печатается по изданию: Чжуан-цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995

© В. В. Малявин, перевод, статья, примечания, 1995

© Издание на русском языке. ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“», 2021

Издательство АЗБУКА®

Мудрость «безумных речей»

В этой книге представлены переводы двух важнейших канонов даосской традиции Китая – «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы». Созданные более двух тысяч лет назад и, казалось бы, чуждые миросозерцанию современного человека, они тем не менее и сегодня привлекают к себе пристальное внимание. Возможно, тем и пленяют нас эти писания неизвестных мудрецов, что, придя из глубины времен, они служат открытию неведомого в нас самих. Чтение этих странных книг в самом деле побуждает вступить в диалог с иным и непривычным видением мира. В мировой философской литературе, и не только древней, найдется не много произведений столь же блистательных и одновременно глубокомысленных: отточенная и динамичная мысль, вкус к парадоксам и неумная фантазия, неподдельно радостное чувство жизни – вот приметы веселого, трезвого и переменчивого, как сама жизнь, гения, создавшего эти классические памятники китайской традиции. И все это приметы ищущей, творческой, всегда готовой к диалогу мысли.

Неотразимое обаяние этих книг как раз и состоит в том, что они учат открывать безграничный мир безграничных возможностей; они приносят ту вечную свежесть духа, ради которой их авторы готовы пожертвовать всей «тьмой низких истин», устанавливаемых наивно-самонадеянным рас-

судком. Даосские писатели мало похожи на философов – «любителей знания», озадаченных поисками истины. Они – мудрецы, хранящие, укрывающие истоки знания в глубинах собственного сердца, ибо они знают, – даже если не знают ничего, – что только решимость верить себя бездне Непостижимого таит в себе обетование бесконечности человека.

Философ хочет все понять, и весь его труд, вся его умственная жизнь запечатлены в словах. Мудрец ведет речь о неизъяснимо понятном, и он весь – в безмолвии, обнажаемом словами, присутствующем в иносказаниях и недомолвках. Тогда становится понятным, почему мудрец создает каноны, а философ – «сочинения». Ведь мудрец говорит о незримых «семенах вещей» – о том, что предваряет и опыт, и знание; его речи хранят в себе внутреннюю, лишь символически выражаемую глубину просветленного сознания, которая является одновременно и матрицей культурной практики человека. Поэтому слова мудрецов, как говорили в Китае, «предельно просты», но требуют толкований: оппозиция канона и толкования соответствует иерархии культуры и духовного опыта, ее рождающего. Подобно звону колокола, величаво плывущему в воздухе, канон наполняет наш опыт зовом непреходящего и, стало быть, единственно подлинного.

Канон ничего не объясняет и не определяет, он внушает и настраивает духовный слух. У него нет авторов, у него есть только преемники. Чтобы постичь мудрость канона, недостаточно отвлеченного понимания. Тут должна быть еще

и решимость пережить *тот самый* опыт, постичь мир в момент его рождения, увидеть все совсем новым, свежим взглядом. Мы открываем этот опыт, когда достигаем пределов понимания – того горизонта нашего жизненного мира, который вечно задан нашей мысли и вечно влечет ее к себе. Ум нетерпеливый и поверхностный, довольствующийся очевидными истинами, не приученный вглядываться в непрозрачную и все же интимную бездну Сознającego Сознания, не готов к встрече с мудростью и не способен опознать ее сокровенный лик.

Самое понятие «Дао», давшее название учению даосизма, как раз и указывает на ту непознаваемую целостность духа, ту сокровенную матрицу культуры, которая предвосхищает и предопределяет все культурные формы, подобно тому как семя предвосхищает плод. Сущность даосской мудрости вне идеологии, субъективных представлений и переживаний, вообще вне всякой предметности. Она – чистое Присутствие, потаенная полнота жизни, неотличимые, впрочем, от совершенно безыскусного, спонтанного «пребывания-в-мире». Но эта полнота бытия приоткрывается лишь в вечном скольжении за рубежи воспринимаемого и понятного. Она обретается в *превращениях духа*: самое понятие «Дао» означает буквально «путь».

Давно сказано: мудрость открывается нам в том, что миру кажется безумием. Даосские авторы – те самые мудрецы, которые, по их собственному признанию, произносят «безум-

ные речи». Создатель канона, кто бы он ни был, не может быть таким, как «все люди»; он – вне волнений «суетного света» и даже вне истории, его личность окутана покровом великой тайны. Однако ж он не чужд земному бытию, заботам повседневной жизни, ведь о его правде свидетельствует все, что случается естественно и произвольно, повинувшись непостижимым законам творческой игры бытия. Истинный мудрец, говорили древние даосы, «не имеет собственного разума, но живет заодно с разумом народа». Поэтому есть своя закономерность в том, что даосский мудрец всем известен и все-таки живет в мире неузнанным. Такова судьба создателей публикуемых здесь даосских канонов, за которыми закрепилась слава фантазеров и балагуров, но вместе с тем великих магов и эрудитов. Слава великих мыслителей пришла к ним намного позднее. Лишь во второй половине XX века творчество древних даосов стало предметом фундаментальных исследований, в которых их то и дело сравнивают с корифеями современной философии от Ф. Ницше до М. Хайдеггера и Ж. Дерриды. Создается впечатление, что даосские мудрецы оказались для многих наших современников актуальнее И. Канта и В. Г. Ф. Гегеля. Почему? Ответ, вероятно, нужно искать в присущем нашей эпохе стремлении преодолеть то эгоцентрическое видение мира и тот образ «фаустовского человека», из которых произрастала философия Нового времени. Ибо даосы принадлежат к той разновидности писателей, которые обнажают шат-

кость мнимо прочных основ «позитивного знания» и увлекают в неявленную и неопределенную будущность, где дух наш ощущает себя в опасной и радостной близости с тайной бытия. Наследие даосов напоминает нам о том, чего лишил себя современный человек, вождедеющий материального и умственного комфорта.

Мудрость Дао есть таинство самопревращения духа: воспроизведение в себе непреходящего опыта, который не принадлежит отдельному лицу, но пришел «прежде нас» и переживается каждым с безупречной внутренней достоверностью. Глубочайшая внутренняя правда каждого человека неотделима от чистой со-общительности людей. И наследие даосов напоминает о том, что творчество по своим истокам и назначению не может не быть собирательным и жизнеспособная мысль не рождается в одиночестве. Оно заставляет верить, что человек не обречен выбирать между пустыней анонимного «обмена информацией» и фатально-разрушительным столкновением противоборствующих жизней.

«Безумные речи» даосов говорят о естественном содружестве единичного и единого, неповторимого и непреходящего. Они говорят о музыкальной полноте бытия, в которой самопознание оказывается неотделимым от соучастия в мировой жизни, подобно тому как музыка, собирая звуки в одно целое, лишь отчетливее выявляет уникальные качества каждого из них. В каждом образе, термине, сюжете своего необычного повествования даосские авторы говорят о сво-

боде быть кем угодно, о свободе быть...

Быть – кем? Даосы отвечают на этот вопрос с полнейшей, истинно «безумной» откровенностью: быть «таким, каким еще не бывал», жить творческим мгновением, где настоящего «уже нет», а будущего «еще нет». Их странные речи как будто указывают на скрывающийся за всеми образами человека образ его двойника, извечно ускользающего и все же не позволяющего человеку утратить сознание своей целостности. Эта величавая тень человека, этот, говоря словами Чжуан-цзы, «истинный господин» в каждом из нас кажется недоступным и даже невозможным. И все-таки он неизбежен. Настоящий человек, утверждали даосы, «не может быть» и «не может не быть». Сказано слишком неопределенно? Может быть. Но с не меньшим основанием можно утверждать, что нет ничего постоянного непостоянства и определеннее неопределенности.

Позволять свершаться со-общительности сердец во всякого рода сообщениях, позволить всему быть самим собой и в этом бесконечно превосходить самого себя, позволить уклонению свершаться неуклонно – вот, согласно заветам даосов, миссия человека и *самое* человеческое – но отнюдь не *слишком* человеческое – начало в нас. И хотя даосы толкуют о безусловной свободе человеческого духа, их заветы не имеют ничего общего с интеллектуальной вседозволенностью – столь же благодушной, сколь и зловещей. Свобода, вообще говоря, вещь безупречная. Как ни зыбка, как ни

неопределенна на первый взгляд позиция отцов даосской традиции, она предельно определена именно в своей истинности со-общительности. Но открыть эту истину – значит измениться самому. Недаром еще Гераклит сказал, что у каждого спящего свой мир, но лишь пробудившиеся от сна живут в одном общем мире.

О ДРЕВНИХ ДАОСАХ И ИХ ЭПОХЕ

Два даосских канона, публикуемых в этой книге, носят имена их предполагаемых авторов: Чжуан-цзы и Ле-цзы. Первое из названных здесь имен всегда пользовалось в Китае особенно большой известностью. Нет сомнения, что Чжуан-цзы (его личное имя было Чжуан Чжоу) – реальное историческое лицо. Но сведения об этом человеке крайне скудны и происходят из источников, не слишком достоверных. Краткую и единственную в древнекитайской литературе биографическую справку о Чжуан-цзы поместил в своих «Исторических записках» знаменитый историк древнего Китая Сыма Цянь. По сведениям Сыма Цяня, Чжуан-цзы жил во второй половине IV в. до н. э. и умер в начале следующего столетия. В то время, традиционно именуемое эпохой Борющихся царств (Чжаньго), на территории древнего Китая существовало несколько самостоятельных государств. Чжуан-цзы был родом из небольшого царства Сун, располагавшегося в южной части равнины Хуанхэ, почти в самом цен-

тре тогдашней китайской ойкумены. Если верить Сыма Цяню, Чжуан-цзы в молодости был смотрителем плантаций лаковых деревьев, а потом, не желая более сковывать себя государственной службой, ушел в отставку и зажил жизнью свободного философа. Даже среди ученых мужей своего времени он выделялся, по слову Сыма Цяня, широтой познаний. К этому можно добавить, что древние летописи действительно упоминают о существовании в царстве Сун знатного рода Чжуан. Последний еще на рубеже VII–VI вв. до н. э. был разгромлен, после того как его вожди приняли участие в неудачной попытке дворцового переворота, и с тех пор навсегда сошел с политической сцены. По обычаям той эпохи, наш философ должен был считаться отпрыском поверженного рода.

Все прочие известия о даосском философе (в том числе и приводимые Сыма Цянем) относятся уже к его литературному образу, каким он складывается из текста трактата, приписываемого ему. Конечно, этот образ по-литературному символичен. Но ничего литературного, нарочито глубокомысленного в нем нет. Чжуан-цзы неизменно предстает простым, скромным, лишенным тщеславия человеком. Он живет в бедности и даже «плетет сандалии», но не чувствует себя стесненным и со смехом отказывается от предложения стать советником всесильного правителя. Он беседует с учениками, друзьями, а то и с черепом, лежащим в придорожной канаве, удит рыбу, смеется, рассказывает о своих снах, любит рыбу, резвящимися в воде, – короче говоря, жи-

вет бесхитростно. Ни тени высокомерия, ученого чванства, холода души. Чжуан-цзы живет в свое удовольствие и утверждает, что мир его радует. Он в радости даже тогда, когда хоронит жену и умирает сам. Его ироническая и все же неподдельно дружеская улыбка не позволяет превратить лик древнего даоса в маску безучастного и бездушного восточного мудреца.

Но улыбка Чжуан-цзы сообщает о чем-то бесконечно большем, чем веселый нрав или сатирический талант. В том-то и дело, что даос находит подтверждение своему величию в самоумалении, он прозревает беспредельное в себе благодаря «знанию своего предела». Даосский мудрец со всеми одинок, но он наполняет собою весь мир, он кажется странным лишь потому, что люди сами отстраняются от бытия. Он живет обыденной, неприметной жизнью, но в нем все воистину безмерно. Не хватает воображения, чтобы охватить взором бездны жизни, ему – ему одному! – доступные.

Эти грани души даосского мудреца представлены и в сведениях, относящихся к автору второго даосского канона – книги «Ле-цзы». В ряде сюжетов из «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы» наш легендарный герой изображен вполне обычным, отчасти даже ограниченным последователем Дао, но иногда, как и полагается быть даосу, – подлинным сверхчеловеком, великим магом, который странствует в просторах вселенной «верхом на ветре» или управляет облачной колесницей, запряженной драконами. (Впрочем, такого рода фантастиче-

ские мотивы, столь свойственные и главному даосскому святому – Лао-цзы, отсутствуют в образе Чжуан-цзы.)

ГОРИЗОНТЫ ВРЕМЕН

Формирование даосской традиции совпало с периодом радикальных перемен в жизни древнего китайского общества. Никогда бег китайской истории не был столь стремительным и напряженным, как в эпоху Чжаньго, т. е. Борющихся царств (V–III вв. до н. э.), – эпоху вызревания китайской империи со всеми ее институтами, ценностями, интеллектуальной традицией, которой предстояло просуществовать более чем 2000 лет. В жизненности императорского Китая причина жизненности идейного наследия эпохи Чжаньго, как бы ни был отличен ее политический и духовный климат от условий централизованной империи.

В политическом отношении то было время раздробленности и борьбы отдельных царств за верховенство. Ни дипломатического этикета, ни рыцарского кодекса никто не признавал, и с побежденными, даже с царями, не церемонились. Отсутствовала политическая стабильность и внутри царств: интриги, вероломные убийства, узурпации престола повсюду были повседневной реальностью царских покоев.

Среди воюющих государств почти затерялся домен чжоуского вана, когда-то, несколько веков назад, являвшегося верховным правителем, а потом долгое время считавшегося

такowym. Институты чжоуской династии давно уже устарели, и ко времени жизни Чжуан-цзы дом Чжоу растерял остатки своего авторитета. Но он оставил в наследство политикам новой эпохи идею политического единства и смутный идеал «благого правления». Тут кроется вся двусмысленность и неопределенность нового исторического этапа: никто не верил в реставрацию Чжоу, дело же политического объединения находилось в руках тиранов. Желанной цели приходилось добиваться негодными средствами.

Смена эпох сопровождалась сменой богов. Не был исключением из этого правила и Китай времен Борющихся царств. К примеру, у Сыма Цяня помещен рассказ о Симэнь Бао (V в. до н. э.), правителе области Е близ Хуанхэ. Симэнь Бао прославился тем, что пресек местный обычай принесения девушек в жертву (в жены) богу реки Хэбо и изгнал руководивших ритуалом шаманов. Он также построил большую оросительную систему и расселил на орошенных землях крестьян. Симэнь Бао впоследствии сам стал местным божеством. Преемником же речного бога он оказался потому, что, укротив своенравную реку и заставив ее служить людям, он как бы перенял божественную силу Хэбо и тем самым «убил» его. Можно сказать, что рассказ о чиновнике – победителе Хэбо являет собой нечто вроде «скрытого мифа». Черты такого мифа еще отчетливее обнаруживаются в легендах о чиновнике Ли Бине, назначенном правителем в юго-западную область Шу. Там Ли Бин силой своих чинов-

ничьих регалий победил в схватке бога реки, который, как и Хэбо, был божеством родовой общины и получал в жены местных девушек. Подобно Симэнь Бао, Ли Бин вел крупные гидротехнические работы и был обожествлен. Правда, как и в случае с Симэнь Бао, последнее обстоятельство не упоминается в историографической традиции служилой элиты.

Легенды о Симэнь Бао и Ли Бине обнажают не только религиозную подоплеку административной власти в императорском Китае, что хорошо известно, но и историческое содержание этой религиозности как преодоления архаической религии. Новая религиозность, как подсказывают те же легенды, воплощалась в божественной планиметрии и божественной технологии империи, сколь бы странным ни казалось в наши дни единение религии и техники. Она превосходила архаическую религию, ибо империя сложилась на развалинах родового строя и являла собой ее своеобразный гипостаз, поскольку древневосточная деспотия являла собой «общину более высокого порядка» (К. Маркс).

Так в классической традиции Китая архаический миф был радикально преодолен и разрушен, но древнекитайская деспотия не создала принципиально новой формы религиозного мировоззрения. Нельзя не поражаться странной двойственности цивилизации императорского Китая. При наличии резкого разрыва с мифологией, почти без остатка вытесненной историческим, точнее, квазиисторическим сознанием, а также индивидуалистических тенденций в культуре,

профанной теории государства, высокой степени рационализации государственного устройства, развитой научной и технической мысли эта цивилизация унаследовала фундаментальные черты архаического сознания: родовой концепт социума и власти (государство сводилось к «телу династии»), мифологему мирового тела, сакрализацию космоса, соединение религии и технологии в неомагии мистического соучастия мировому процессу.

Кризис чжоуской культуры был прежде всего кризисом архаического ритуала, его расчленением на сугубо формальный этикет и закон, нравственный подвиг и магическое действие. Все эти аспекты культуры получили в дальнейшем самостоятельное существование. Но уже в чжоускую эпоху наметился характерный для китайской традиции путь к преодолению этого кризиса, выразившийся в акценте на экономии выразительных средств в ритуале, в сдержанности и самоуглубленности его участников. Данный путь, оставляя проблематичным статус ритуала как определенного действия, делал ритуал этической и эстетической нормой.

Действие «ритуалистической модели» мысли можно наблюдать практически во всех областях культурного самосознания в Китае. Вся общественная жизнь там осмыслялась в категориях ритуальной соборности, нераздельной целокупности водного потока: не следует прилагать усилий для того, чтобы заставить поток течь в том направлении, куда он стремится по своей природе, но горе тому, кто вздумает пре-

градить ему путь. В безбрежном потоке социально-космического бытия царит не-дуальность всепроницающего животворного духа (именно: дуновения – *фэн*) имперского правления, с одной стороны, и его объективированных, ограниченных форм, заявляющих о себе в обыденной действительности, локальных обычаях, нормах поведения и т. п. (*су*), с другой. К персоне монарха всего ближе то, что наиболее от него удалено, – анонимная стихия народной жизни. Ее фоном, как на старинных европейских портретах, выступает целый мир; монарх, как Единственный, претворяется в мировое Все. Истинное согласие достигается через различие, единичное непринужденно изливается во всеобщее. Парадигмой человеческого существования в китайской мысли выступает образ водного потока, все частицы которого свободно взаимодействуют между собой, будучи захвачены общим движением.

Новая концепция «пути всех путей» соответствует, как уже было сказано, зарождению метафизики. На этой стадии развития мысли первоначальные представления о сакральной силе, воспринимавшейся чисто феноменально и как нечто необычное, перерастают в идею абсолюта как скрытой основы мира, источника мирового движения и незыблемой Судьбы всех вещей. В китайской традиции абсолют-дао сугубо безличен, и стяжание его могущества, соответствуя полному раскрытию человеческой природы, требует «сверхчеловеческих» усилий, устранения всего субъек-

тивного, чувственно и рассудочно обыденного. И наоборот: антропоморфные боги архаической религии оказались фактически на положении демонов, оборотней, т. е. тех, кто обладает человеческим обликом и смертоносным для человека «нутром».

Столь радикальная трансцендентность универсального Пути в китайской мысли дополняется столь же радикальным утверждением его имманентности миру и человеку. Реальность в Китае никогда не субстантивировалась и не отождествлялась с первоначалом, отличным от мира изменчивых вещей. Она была, если здесь уместен парадокс, «сущностью перемен», принципом движения, превосходящим всякие принципы. Она была именно дорогой, потому-то понятие «Дао» никогда не теряло связи с его буквальным значением. Между небесным и человеческим в действительности нет зазора, на реальность нельзя «смотреть». Едва ли не самая примечательная черта классической китайской культуры – отсутствие вкуса к созерцанию статичных форм. Пышная явленность церемониала, сладкозвучие музыки, монументальность архитектуры, пластика человеческого тела неуклонно отвергались ею. Разрушение форм архаического ритуала и мифа было настолько полным, а стремление интериоризовать их содержание настолько сильным, что в Древнем Китае не сложились традиции театра и скульптуры. Объективированной красоте, располагающей к созерцанию, китайское искусство противопоставляет внут-

реннее видение, постижение жизни изнутри, проникновение в скрытую силу вещей, растворение в объекте созерцания.

Стремление осмыслить реальность одновременно в двух ее измерениях – в трансцендентном и имманентном – знаменует начало нового, критического и рефлексивного вопрошания человека о мире и о себе. Оно знаменует начало философии. И первым среди китайских философов по праву считается Конфуций, открывший внутреннее нравственное измерение жизни человека и его трансцендентную значимость. Вся система конфуцианской мысли построена на идее этической связи внутреннего и внешнего, утверждающей безусловное значение того и другого. Конфуцианство настаивало на публичности морального действия, так что ревностные его поклонники, даже находясь в одиночестве, «держались так, словно принимали почетных гостей». Но его отличает акцент на интериоризации морального идеала, «глубоком уединении» идеального человека.

Проповедь Конфуция задала основы китайской традиции. Она впервые определила культуру как синтез жизненной спонтанности, нравственного усилия и верности традиционным формам. Она впервые сделала человека хозяином самого себя, потому что она сделала его мостом к самому себе. Она стала первым и принципиально консервативным опытом гармонизации общества и государства на основе семейных добродетелей. Тем самым она очертила круг классических тем китайской культуры и главнейшую из них – пробле-

му претворения (в Китае говорили «наполнения» или, лучше сказать, «восполнения») судьбы, приравненной к природе, поиска себя в том, что превосходит субъективные тенденции. Наконец, она открыла внутренний мир человека с его понятиями нравственной ответственности, выбора и раскаяния. Как обладатель «воли» (*чжи*) к реализации Судьбы, человек наделялся энергией, необходимой для поддержания жизненной гармонии космоса, он вставал в центр мирового процесса.

Конфуцианство стало главным элементом культурной традиции служилой элиты империи (недаром само слово «конфуцианец» в древности было синонимом слова «ученый»). Хранители этой элитарной культуры известны под разными именами, например «благородный муж» (*цзюнь цзы*) или «достойный человек» (*сянь жэнь*). Но чаще всего их называли *ши*. В чжоуском обществе так именовали воинов или приближенных знатных аристократов, связанных со своими господами узами личной преданности. Те, кто называли себя *ши* в эпоху Борющихся царств, унаследовали свойственный их предшественникам пафос служения, но теперь он приобрел черты внутренней аскезы, а сами *ши* рассматривались как специалисты в делах администрации и политики, а также как нравственно безупречные мужи, необходимые для осуществления «благого правления».

Если говорить конкретнее, основы традиции *ши* были заложены главным образом так называемыми странствующи-

ми учеными (*ю ши*), искавшими применения своим талантам и удовлетворения своих амбиций при дворах правителей различных царств и уделов, где они выступали в роли «рассуждающих гостей» (*шуй кэ*), или «гостевых советников» (*кэ цин*). Эти пришлые дипломаты, стратеги, администраторы, наставники внушали государям куда больше доверия, чем аристократы, кичившиеся своими врожденными правами. Некоторые из них, найдя приют на чужбине, без колебаний поднимали руку даже на свое родное царство. В среде странствующих чиновников-профессионалов и независимых учителей мудрости сложились все классические школы китайской мысли. Различия во взглядах не мешали им отчетливо сознавать свою принадлежность к общему кругу идей и, главное, свою великую миссию «водворять порядок в поднебесном мире». Вся мудрость правителей, в их представлении, сводилась к умению окружить себя «настоящими *ши*».

Политический и моральный авторитет *ши* имел, однако, и свои теневые стороны. Те, кто добивался репутации «истинного *ши*», требовали от власть имущих особых знаков внимания. Более того, самым надежным способом заработать политический капитал был отказ от почестей или даже приглашений ко двору, дабы не дать повода быть заподозренным в корыстолюбии и тщеславии. Демонстрация своей «возвышенной воли» была тем более необходимой, что «достойными мужами» не рождались, а становились; претензии на собственную исключительность должны были получить публич-

ное признание. Однако далеко идущие, не сказать космические по своим масштабам, претензии *шан* наталкивались на тенденцию к усилению деспотической власти. Утверждать свою независимость в отношениях с государем значило открыто бросить вызов его державным полномочиям. Поэтому власть имущие и претенденты на звание *шан* были вовлечены в особую ритуальную игру признания социального лица обоих партнеров, – игру, требовавшую необычайной деликатности и отнюдь не исключавшую трагического исхода.

Чиновники и шаманы. Чиновники-маги. Чиновники-мистагоги. «Внутри – святой, снаружи – государь». Оппозиция и соединение этих начал очерчивают культурный горизонт духовного мира *шан*. Поскольку классические школы китайской мысли имели общую культурную основу, общие идейные мотивы, общую проблематику и терминологию, было бы наивно предполагать, что какая-либо одна схема их классификации, включая традиционную, может претендовать на универсальность.

Но у них есть и нечто общее, свойственное их положению профессиональных интеллектуалов. Начать с того, что все они апеллировали к универсальному и единственно верному, с их точки зрения, мировому порядку – прообразу универсальных законов разума. Так, провозглашенный Мо-цзы принцип «всеобщей любви» был усвоен даже противниками его доктрины, в частности софистом Хуэй Ши. Ряду других фигурирующих в данной главе философов приписыва-

ется принцип «равного отношения к вещам», или «поравнения вещей», усвоенный и развитый самим Чжуан-цзы. Обращение философов к всеобщности рациональных принципов предопределило и прочие особенности их мирозерцания и социальной позиции: их индивидуализм, проявлявшийся помимо прочего в требовании осознания и осуществления своего индивидуального долга, их претензии на роль учителей мудрости, их пацифизм, веру в мирное и справедливое разрешение политических конфликтов.

Но, доверившись силе интеллекта, став первым – и последним – в китайской истории поколением свободных мыслителей, призвавших разум править миром, философы эпохи Чжаньго неизбежно должны были воплотить в своей судьбе и внутренние противоречия чистого умозрения. Из той же верности универсальным законам разума им пришлось отказываться от той самой независимости, которая позволила им открыть эти законы. Начав с восстания против конфуцианского традиционализма и обещания предъявить миру универсальные критерии истины и лжи, эти философы, запутавшись в спорах об определении понятий, в конце концов призывали «отречься от себя, призреть знание». Единственным реальным прототипом их утопии разума стал призрак деспотической государственности, грозивший поглотить самих прожектеров.

Чжуан-цзы – проницательный свидетель краха иллюзий «странствующих философов». И он не хочет повторять их

ошибок. Мораль? Не бывало еще подлеца, который не клялся бы ее именем. Награждать за заслуги и наказывать за проступки? Злодея наказаниями все равно не исправить, а порядочный человек и без наград будет жить честно. Государство? Пусть оно существует, но так, чтобы его никто не замечал. Вот веселые истины этого заклятого врага всех невежд, убежденных в том, что они знают, «как надо», всех тех, которые ищут руководство на все случаи жизни. И первыми среди них стоят знатоки «социальной инженерии» деспотизма, меряющие людей безликим стандартом «угломера и отвеса» государственных законов, мечтающие всех затащить в прокрустово ложе уставов и ради торжества единой меры готовые, по крылатому выражению Чжуан-цзы, «вытягивать ноги уткам, отрубать ноги журавлям».

Чжуан-цзы на редкость прозорливо для своей эпохи разглядел агрессивность и массовую паранойю, скрывавшиеся за демагогией деспотического порядка. Он сумел увидеть, что внешнее насилие есть не более чем продолжение насилия внутреннего и его кажущаяся немотивированность обманчива, ибо исток насилия – в самом стремлении гипостазировать ценности, помыслить сущности, опредметить себя и мир. Зло, утверждали даосы, появляется в тот момент, когда начинают призывать делать добро ради добра. И всякая дискурсия, всякая самоапология несет на себе родовое пятно этого первичного насилия, которое, будучи мерой отъединенности человека от мира, оказывается на самом деле не

чем иным, как его бессилием. Отсюда вся двойственность отношения Чжуан-цзы к известным ему идеологам цивилизации – конфуцианцам и монетам. Он гневно клеймит этих любителей красивых фраз о «гуманности», «справедливости», «культурных достижениях» и т. п., которые не замечают или не желают замечать, что общество, в котором они проповедуют, превращено с их помощью в толпу колодников, ожидающих лишь своей очереди положить голову на плаху. Но он и снисходительно смеется над ними, ведь их величественные проекты общественного спасения точно очерчивают сферу человеческой беспомощности.

Даосы восстают против мертвечины и скрытой жестокости имперской технологии и имперской демагогии. Они против узды для лошадей, ярма для буйволов, клеток для птиц, конформизма в человеческом обществе. Они за полную, естественную, привольную жизнь для каждого живого существа. Шестой палец на руке может показаться лишним, но и его нельзя отрубить безболезненно. Конечно, для того чтобы думать подобным образом, совсем не обязательно быть даосом. Отрицание искусственных разграничений, устанавливаемых цивилизацией, апология имманентной ценности всякой жизни были заметным фактором в интеллектуальной жизни эпохи Чжаньго. Известно, что в одно время с Чжуан-цзы в южных краях Китая жили так называемые философы-земледельцы, заявлявшие, что правители должны пахать землю наравне с крестьянами. Другой

популярный в то время философ, Ян Чжу, объявил мудростью умение прожить с небольшим наслаждением отведенный каждому жизненный срок. Главный принцип Ян Чжу: ничем не жертвовать из данного тебе природой ради внешних приобретений, обладание целым миром не может компенсировать потери даже одного волоса.

Но позиция Чжуан-цзы намного сложнее. Он превосходно знает общество «странствующих ученых». Ему известны тени его блеска. Но он стоит в стороне от него и зовет к пересмотру ценностей культуры *шн*. Более того, в творчестве философствующего «простака из Сун» мы наблюдаем вторжение в идеологию ученой элиты иного типа духовности, открыто враждебной, безличной и престижной, устанавливающей иерархию и классификационные схемы мудрости, – духовности, сопряженной с опытом индивидуального и экстатического общения с космической Силой. Чжуан-цзы охотно обращается к образам, почерпнутым из шаманистского наследия, к эзотерической практике аскетов и отшельников и поет дифирамбы таинственным «божественным людям», обладающим сверхъестественными способностями. Но он не претендует на звание магистра оккультных наук и не ищет спасения в безлюдных горах.

Очевидно, цель Чжуан-цзы состоит не в том, чтобы выбрать тот или иной «принцип», а в том, чтобы преодолеть ограниченность всякого принципа и всякой точки зрения. Хотя, к примеру, влияние Ян Чжу заметно в некоторых гла-

вах «смешанной» части книги Чжуан-цзы, последнему чужды гедонизм и теоретические подсчеты выгод и убытков в жизни. Он требует неизмеримо большего: лелеять жизнь посредством «отрешения от жизни». Хотя Чжуан-цзы восхищен аскетическим подвигом отшельников, он не признает необходимости порывать с миром, и даже служба не помеха его мудрости. Одним словом, позиция Чжуан-цзы есть последовательное разоблачение всякой видимости, объективированной формы, всякой попытки универсализации частного опыта, всякой аргументации, опирающейся на логико-грамматические категории или исторические прецеденты. В этом суть даосской критики мысли – критики принципиально умеренной, так сказать, профилактической.

Даосы – свидетели глубочайшего кризиса доверия к человеку в том отношении, что истина, по их убеждению, лежит «вне человеческих понятий» и Путь истинный выше путей человеческих. Но это значит лишь, что человеку уготована несравненно более великая участь, чем то, что может быть постигнуто мыслью, ограничивающей бесконечность жизни в конечных понятиях. Чжуан-цзы сравнивает нормы культуры с постоялыми дворами на пути к истине. Мудрые люди могут остановиться в них на ночлег, но не задерживаются там. Наутро они снова пускаются в странствие по беспредельности не-мыслимого.

Философия даосов – приглашение к путешествию вовне себя и все же к себе, к самому удивительному и самому есте-

ственному для человека путешествию.

ЯЗЫК И ИСТИНА

Понять наследие древних даосов – значит прежде всего уяснить природу их совершенно необычной писательской манеры, получившей прозвание «безумные речи». Уже в последней главе книги, носящей имя Чжуан-цзы, помещен следующий отзыв о древнем даосе:

«В невнятных речах, сумасбродных словах, дерзновенных и необъятных выражениях он давал себе волю, ничем не стесняя себя, и не держался определенного взгляда на вещи. Он считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить... Он скитался вместе с духовной силой Неба и Земли, но не смотрел свысока на тьму вещей, не судил об «истинном» и «ложном» и хранил целомудрие в мире обыденного. Хотя писания его вычурны, дерзновенность их безобидна. Хотя речи его сумбульны, беспорядочность их доставляет удовольствие. В них таится неизбывная полнота смысла. В основе своей он необъятно широк и непосредствен. В истоке своем он бездонно глубок и раскован: можно сказать, все на свете охватил и достиг совершенства! И все же его истина соответствия переменам и проникновения в суть вещей безмерна и неуловима. Как она безбрежна, как

смутна! Невозможно ее исчерпать»¹.

Кто же такой Чжуан-цзы: литератор, пишущий для того, чтобы развлечь читателя, или философ, ищущий всеобщие и неизменные истины? В действительности он не был ни тем и ни другим. Чжуан-цзы писал не ради художественного эффекта, а для того, чтобы обнажить «неизбывную полноту смысла». Но он не искал логические формулы истины, а «давал себе волю в дерзновенных речах». Чтобы постичь «необъятную основу» мыслей даоса, недостаточно быть готовым понять ту или иную мысль, идею или точку зрения, ведь этот «друг Неба и Земли» не держался «определенного взгляда на вещи». Книга Чжуан-цзы населена десятками удивительных, часто откровенно гротескных персонажей, но мы не найдем среди них протагониста даосского мудреца. В ней звучат десятки разных голосов, но мы не услышим среди них авторского голоса. Все слова Чжуан-цзы – только укрытия для истины, все его образы – только маски, которые самой своей нелепостью напоминают о том, что они нереальны. Как ни странно, мудрость Чжуан-цзы оказывается искусством говорить «не то» и «не так». Течение мысли даосского писателя предстает вызывающе легкой игрой без границ и правил, нескончаемой чередой самоотрицаний – ошибок, промахов, «творческих неудач». Не книга философа, а какой-то философский курьез! Но курьез этот заставляет задуматься.

¹ Наст. изд. С. 317–318 (цитаты в данной статье могут отличаться от переводов этих текстов в настоящем издании; далее страницы указаны в круглых скобках).

маться над парадоксальным взаимопроникновением смысла и бессмыслицы.

Чжуан-цзы и сам дал глубокомысленную оценку своему письму. В девяти случаях из десяти, говорил он, его речи не что иное, как иносказание: в них выговаривается не то, что они означают. В семи случаях из десяти он пользуется высказываниями от имени «людей, чтимых в свете», причем в уста этих знаменитых мужей былых времен он часто вкладывает суждения, которые никак не согласуются с их традиционным образом. Но превыше всего он ценит слова, которые «подобны перевертывающемуся кубку, всегда новые, как брезжащий рассвет, и соотнобразуются с Небесным единством».

Как явствует из этой откровенной и продуманной самооценки, даосский автор говорит не для того, чтобы что-то определить, о чем-то рассказать или даже чему-то научить. У него другая цель: намекнуть о несказанном и несказанном, побудить читателя самому открыть для себя неназванный, неявно присутствующий в словах смысл. Он ничего не описывает и не выражает, а *взывает* к истине, и все его слова – приглашение к безмолвно постигаемой каждым и всех объединяющей правде. Даосское «сообщение о Дао» потому и значимо, значительно, что хранит в себе внутреннюю глубину смысла, от всех ускользающую и все же всем доступную, ибо она есть прообраз внутренней глубины самого сознания.

Даос не владеет своей правдой. Он создает свой текст как

некое пространство смысловой свободы, – текст, по отношению к которому одинаково свободны и писатель, и читатель: и тот и другой в равной мере вольны *не знать*, о чем сообщается в «сообщении о Дао». Речь идет о не-текстовом Тексте, который непрестанно ускользает, устраняется от самого себя, непрерывно теряет свои стилистические признаки: слова в нем постоянно обновляются и ведут себя подобно тому кубку для вина, который, согласно древнему комментарию, «опрокидывается, когда полон, и стоит прямо, когда пуст». Иначе говоря, слова у Чжуан-цзы «не держат» своих значений, вечно освобождаются от прилипших к ним смыслов и твердо стоят на своем месте, когда они пусты-бессмысленны в свете общепринятого их употребления. Идеал Чжуан-цзы – «бессловесный разговор».

Истинная мудрость, говорит Чжуан-цзы, пребывает «между словом и молчанием». Но что же это за мудрость, о которой не ведают не только читатели книги даоса, но и сам ее создатель, признающийся, что говорит он «просто так», «наобум», не умея определить для себя различие между истинным и ложным? Тут следовало бы уточнить, что для Чжуан-цзы проблематично не знание само по себе (ведь каждый из нас и впрямь что-то знает), а лишь объективность знания. Он не приемлет знания, выраженного в понятиях, – того самого технического знания, которое превращает вещи в предмет нашего воздействия, делает вещи полезными для нас (ведь пользоваться вещью мы можем лишь в том случае, если

обладаем ее значением). Мир вещей-предметов бессмыслен для Чжуан-цзы, ибо в нем утрачено интимное сродство всего сущего, в нем утрачена живая цельность «единого тела» мира. Обесмысленным смыслом технократического мира, мира Идеи и Пользы, даосский мыслитель противопоставляет осмысленную бессмыслицу самосвидетельств полноты жизни. Он говорит о *пользе бесполезного, о знающем незнании*:

«Все знают, что такое знать, полагаясь на познанное, но никто не знает, что такое знать, полагаясь на непознанное» (258).

Таковы «безумные речи» даоса. Они «безумны» потому, что противоречат обыденному словоупотреблению. О чем бы ни говорил Чжуан-цзы, он всегда говорит еще и о *другом*. И чем больше говорит он «не по существу», тем острее сознает правдивость своих слов. Так желанием высшей искренности вольнолюбивый подвижник Великого Пути приговорен в своем письме вечно скользить на грани мистификации, вполне им сознаваемой и все же совершенно произвольной. Оттого же никогда не поймет даосской мудрости тот, кто сочтет своей задачей лишь систематизацию и разъяснение того, что наличествует в писаниях даосского учителя, чего бы то ни было. Речи о Дао в действительности требуют от читателя деятельного участия в акте воссоздания или даже, лучше сказать, творения смысла.

Нельзя сказать, впрочем, чтобы тот же Чжуан-цзы не придавал значения логическим доказательствам. Его любимым

собеседником был знаменитый софист Хуэй Ши, и он хорошо усвоил выводы предпринятой философами-рационалистами той эпохи критики понятий. Широкой известностью в те времена пользовались софисты, старавшиеся показать условный и противоречивый характер всяких значений, сочиняя всевозможные парадоксы вроде: «белая лошадь – не лошадь», «колесо телеги никогда не касается земли», «тень от летящей стрелы не движется» и т. п. Чжуан-цзы перенимает у софистов их логическое оружие, но обращает его против них самих. Коль скоро всякое имя дается произвольно и слово изначально способно вмещать в себя разные и даже взаимоисключающие значения, парадоксы софистов теряют всякий смысл. Софистическая критика понятий решительно ничего не показывает и может волновать умы лишь в том случае, если сохраняется вера в соответствие слов определенным сущностям. Предаваться словесной эквилибристике софистов, по Чжуан-цзы, означает «смотреть на небо через трубочку, целиться в землю шилом». Чжуан-цзы не упускает случая напомнить, что смешны не высмеиваемые софистами мнения, а сами софисты, не замечающие, что они, кичащиеся своей интеллектуальной свободой, остаются пленниками тех же самых иллюзий. Сам Чжуан-цзы призывает не увлекаться рассуждениями, а «оставить все вещи на обычном месте». Даосский мудрец живет «погребенным среди людей» и не восстает против людского мнения, но он не отождествляет себя с этим мнением. Он хранит в себе *безмолвное по-*

нимание.

Так Чжуан-цзы приходит в конце концов к выводу, близкому многим мистикам: людское мнение – иллюзия, но иллюзия неизбежная и даже неустраняемая. Слово мудрости неотлично от говора толпы; неудивительно, что даосский мудрец подхватывает и рассуждения софистов, используя в своих целях проистекающие из них выводы. Чжуан-цзы говорит об «оси Пути», в которой оказываются собранными воедино и бесконечно замещают друг друга всякие оппозиции, все «да» и «нет» мира. Единовременное постижение мыслительных противоположностей в их бесконечном круговороте не может быть достигнуто рассудочным путем. Оно требует, по слову даосов, «просветленности разума» (*мин*) у равнозначной всеобъемлющей «открытости сердца».

Но почему Чжуан-цзы ведет все эти «вздорные» речи о неразличимости «истинного» и «ложного», о «незнающем знании» и «полезности бесполезного»? А потому, что его, как нам уже известно, интересует не «объективное», выраженное в понятиях знание, а живой опыт преображения. Ему важно знать, что происходит с сознанием, когда оно устремляется за свои пределы. Все люди, как сознательные существа, соединяются в этом непрерывном и произвольном само-превозмогании. Их понимание интимно-безмолвно, ибо оно не имеет «объективной данности», в нем нет еще индивидуального, в себе замкнутого «я». Даос может лишь скрытно указывать на счастье этого полного и безупречного

«понимания прежде знания», обретаемого без всяких усилий. Так, видя перед собой резвящихся рыбок, он восклицает: «Как весело играют эти рыбки! Вот радость рыб!» А на возражения философа-рационалиста, который заметит по этому поводу, что человек по законам логики не может знать радость рыб, он скажет: «Если мы признаем, что ни один человек не может познать другого, мы с тобой никогда не договоримся. Но ты сказал: „Откуда ты знаешь, в чем радость рыб?“ Значит, ты, сам того не желая, признал, что я могу знать радость рыб. А я узнал ее невольно, стоя вот на этом самом месте!» (188). Стихия живой речи, словно хочет сказать Чжуан-цзы, даже помимо нашей воли выдает наше безмолвное понимание; птичий щебет в своей безыскусности приобщает нас к тайнам жизни не хуже ученейшего трактата.

Даосская «просветленность разума» с неизбежностью разрывает искусственную самоизоляцию мысли. Диалоги Чжуан-цзы с его всегдашним другом-оппонентом Хуэй Ши подчеркивают контраст между честолюбивым интеллектуалом, кичащимся своим элитарным знанием, и скромным даосом, живущим «всеобщей радостью», даже если это радость рыбы или бабочки. Чжуан-цзы *не* желает отрывать себя от мира, он предпочитает словам усилие понимания. Софист не желает приобщать себя к миру. Он много говорит, но не способен измениться сам. Он *хочет* своей изоляции. Но мысль, замкнувшаяся в самосозерцании, немощна и бесплодна, ей нечего сказать даже самой себе, она с неизбежно-

стью вырождается в равнодушие и позерство. Контраст между Чжуан-цзы и Хуэй Ши – это еще и контраст между притворной заинтересованностью умозрительными «проблемами» и открытостью миру, в которой реализуется жизнь каждого существа. Такие, как Хуэй Ши, обо всем судят по словам. Для Чжуан-цзы все решает неутаимо-безмолвное отношение к миру. И рассудят их только плоды их жизненных позиций – вечная раздраженность философа-интеллектуала, чувствующего, что жизнь проходит мимо, и радость мудреца-подвижника, умеющего вверять себя бытию.

Мудрость Великого Пути – это всегда шаг за... возвращающий к безусловной жизненной полноте существования, в которой всякое «я» неотделимо от «не-я», все вещи «друг друга вмещают». Для даосов реальны не вещи, не идеи и не сущности, а бесконечная изменчивость как таковая или даже, точнее сказать, «одно сплошное превращение» (*и хуа*) – реальность вполне неизменная, непреходящая. Здесь кроется разгадка парадоксальной логики Дао, которая на поверку диктуется самим значением ее ключевых понятий. Ведь превращение, чтобы быть самим собой, должно само превратиться и тем самым обрести качество постоянства. Точно так же сознание, перерастая себя, как бы теряет, «забывает» себя, но потеря в пределе своего бытия должна сама быть потеряна, а забытие – забыто. Мы вновь убеждаемся в том, что миропонимание даосов предполагает некую всеобщую симуляцию понятий, но симуляцию неизбежную,

непроизвольную и потому в своем роде вполне правдивую и искреннюю. Не приходится удивляться поэтому, что писания даосов проникнуты иронией и юмором, всегда гнездящимися там, где сталкиваются несовместимые смыслы. Речь идет, однако, не о жанровых особенностях текста, а о некоей исходной его тональности, лишенной жанровых признаков, подобно тому как свет, выявляя все цвета, сам недоступен для созерцания. Нарочитая, откровенно декоративная стилизация и парадность, свойственные даосским текстам, не могут заслонить того факта, что речи даосских писателей знаменуют собой, так сказать, «нулевой градус письма»: им чуждо противопоставление «буквального» и «переносного» смыслов и, следовательно, в них нет каких-либо словесных фигур (в китайской традиции, заметим, тропология так и не получила развития). Иронический же тон повествования, присущий даосским притчам, как нельзя лучше соответствует даосской идее безмолвного внутреннего постижения, ведь ирония, по определению, должна быть скрытой. Поистине, нет ничего труднее, чем указать, где находится ирония в тексте и что смешного в шутке. И вместе с тем ирония – спутница неизъяснимого и даже непроизвольного понимания между людьми.

Превращение – вот название вечнотекущей, самоизменчивой, неуклонно уклоняющейся от самой себя реальности, определяющей природу как бытия, так и сознания. А поскольку для Чжуан-цзы в мире реально лишь Превращение,

то и правда его есть не что иное, как Путь (*Дао*). Превращение есть нечто безусловное, нечто такое, что «в самом себе укоренено» (*цзы бэнь*), «само по себе таково» (*цзы жань*). Оно обладает внутренней глубиной, «вторым дном», и постигают его в два шага: для этого нужно «потерять и еще раз потерять потерю». Нужно постараться не делать никаких усилий – какая ирония! Сама даосская мудрость есть непроизвольное самопревращение сознания, которое нельзя «познать» просто потому, что в стихии творческих метаморфоз познавать нечего и некому. Все, на что может рассчитывать мыслящий, – это «быть близко к правде», и мудрый тем и отличается от невежд, что он «знает, где остановиться» в своих размышлениях.

Итак, в акте даосского Превращения все сущее становится тем, что оно есть. В этом событии человек становится подлинно человеческим именно потому, что постигает в нем свою со-бытийность со всем бытийствующим в мире. И чем более незначительным (и, следовательно, заслуживающим добродушной шутки) кажется человек, поставленный *перед* мировым Все, тем более величествен он в своей причастности к Единому Движению мира. Его само-постижение неотличимо от его само-потери.

Мир для даоса предстает бездной взаимоотражений, «чудесных встреч», несоизмеримых величин, и принцип его существования – это Небесные Весы, уравнивающие несопоставимое. В сущности, в этом мире, где правит случай

и мельчайшая метаморфоза равнозначна обновлению всей вселенной, нет никакого господствующего, одного-единственного «правильного» принципа. Он являет собой Хаос как бесчисленное множество порядков, бесконечное богатство разнообразия. Самое же пространство со-бытийности вещей Чжуан-цзы именует Великой Пустотой (*дай сюй*). Как видим, реальность для древнего даоса есть не сущность, а *среда* всякого существования – нечто всегда отсутствующее, ускользающее, но всеобъемлющее и целостное. Эта реальность, разумеется, сама себя теряет: Пустота не может не само-опустошаться и тем самым оборачиваться полнейшей наполненностью. Великая Пустота в даосской традиции приравнивается к Матери мира, к вселенской утробе, которая рождает и носит в себе все сущее.

Даосский мудрец подражает Пустоте и потому «в себе не имеет, где пребывать», не совершает самочинных действий, но лишь безупречно «следует» всякому самопроизвольному движению. Его сознание – точно зеркало, которое вмещает в себя все образы и не удерживает их. Комментатор Хуэйцин выражается не менее определенно: «Нет места, где бы не было дао, и не бывает слов без дао».

Теперь легко предвидеть главное требование, предъявляемое Чжуан-цзы к словам: нужно устранить шум слов, чтобы сделать слышимым немолчный напев мирового хора, убрать краски слов, чтобы явить взору неколебимую данность бытия. Нужно сорвать концептуальное покрывало языка, что-

бы обнажить его экзистенциальную значимость. Речь уподобляется абсолютно безыскусному «птичьему щебету». Так дети, еще не различая конвенционального смысла слов, способны наслаждаться музыкой слова. В горниле «поравнения смыслов», практикуемого даосами, слова очищаются от прилипших к ним словарных значений для того, чтобы вести за пределы сказанного, дать раскрыться пронизывающему их вселенскому Ветру. Простота, тишина, природная мощь – вот свойства «лишенного аромата» (по Лао-цзы), «неприметно-тихого» (согласно Чжуан-цзы) аутентичного слова даосов. Ему близки слова, которыми ученый-монах Умэнь (XIII в.) пояснял смысл чаньского изречения «Обыкновенное сознание – это и есть Дао»:

Весной – сотни цветов.

Осенью – луна.

Летом – прохладный ветер.

Зимой – снега.

Если не будешь утруждать ум пустяками,

Всякое время станет прекрасной порой.

Главное достоинство слова не экстравагантность, а искренность, требующая искренности от внимающего ему, искренней доверительности за пределами расчета и даже убеждений. Изрекая свои «безумные речи», даосский мудрец именно без-умствует, говорит без тени лукавства, не пытается подменить или подкрепить самодельной правдой воль-

ные превращения смысла. Этот без-умственный пафос даосской мысли передался всей китайской традиции. Преследующее многих европейских читателей впечатление наивной простоты, бесцветности, однообразия китайских текстов проистекает как раз из непонимания их внутренней глубины, их скрытой и лишь на уровне прагматики бытовавшей многозначности, которые делали ненужным явленный алогизм тропов.

Язык, освобожденный от самого себя в «безбрежной и смутной» стихии праязыка, ничего не обозначает. Слово не имеет «изначального» смысла, оно только чревато смыслом. Смысл – это только надежда. Язык должен вновь и вновь генерировать в себе присутствие бытия, слова должны «ежедневно обновляться». Истинное слово – это слово, переживаемое как процесс и в предельной конкретности своей откликающееся всей бездной мироздания, высвобождающее силу бытия, которую вещи несут в себе.

Такое слово стоит вне слов и молчания, но не является их отрицанием. Скорее наоборот, оно утверждает самоценность того и другого. Пусть в каждый момент времени слышна только часть голосов мирового хора. В свете совершенного единства разница между пением и паузой исчезает: все голоса звучат и все безмолвствуют. Чему же отдать предпочтение? Или, как рассуждает Чжуан-цзы в характерном для него загадочно-ироническом тоне, «существует ли, в конце концов, созидание и разрушение»? Или же созидания и раз-

рушения вовсе не существует? «Когда было созидание и разрушение, Чжао Вэнь (знаменитый музыкант. – В. М.) играл на цине. Когда не было ни созидания, ни разрушения, Чжао Вэнь не играл на цине» (82).

Нет необходимости выбирать между статическим словом и молчанием. Ни то ни другое, говорит Чжуан-цзы, «не может исчерпать предела вещей». Молчание не разрушается и не разрешается словом. Оно очерчивается им, оставаясь «неколебимым присутствием» (*дин*) бытия, пред-полаганием, пред-восхищением всего сущего и вместе с тем чем-то, что опережает значение слов, некой «за-умью» словесной стихии. «Тишина» Великого Слова отнюдь не тождественна блеклости слова, превращенного в трюизм. Это слово – волна молчания, смывающая все установленное и устоявшееся. В нем все ново, все неожиданно, все топорщится, все поперек стоит – именно «торчит пучком». «При сильном ветре – большая гармония». Чем сильнее космический Ветер, тем туже натягивается небесный лук, тем величественнее гармония между словом и молчанием, жизнью и созерцанием.

Чуждые антропоцентристских предрассудков Запада, китайцы никогда не приписывали художнику роль «переводчика» языка природы на язык человека и не предполагали, что природа «ждет» своего воплощения в слове. Да и как может она чего-то «желать», если она непрерывно перерастает самое себя? В этой непосредственности предполагаемого людская речь и журчание речки навевают одно и то же.

Такого рода бытийственная основа всего сущего и условие порождения всякого смысла есть нечто «всегда другое». Даосское забвение есть за-бытие (другое бытие), стоящее за логически выведенным, субстантивированным бытием. Это – символическая перспектива слов, мерцающая бесконечным рядом значений. Это – глубокомыслие безмолвия, о котором нельзя рассказывать. Оно может только показать себя.

«Не то, что мните вы, природа...», не «физиология» и не пассивный материал для человеческого воздействия, но немая, искренняя, творческая выразительность: «Небо и Земля обладают великой красотой, а не говорят. Четыре времени года имеют ясный закон, а не судят. Вещи несут в себе совершенную истину, а не ведут речей...» (222).

Даосский «смысл» как всеобъемлющая устремленность воплощает помимо прочего интегральное единство телесной и духовной жизни. Призывая открывать в словах «смысл» динамической реальности, Чжуан-цзы предлагает как бы думать всем телом и доверяться транспытному потоку бытия. «Смысл» слов у Чжуан-цзы – это и *Urglaube* – доверительность целому, предшествующая всякому опыту, и некая телесная интенциональность, ведь аутентичное слово-жест, подобно телу, погружено в поток времени. Заметим, что иероглиф «и» (смысл) представляет сочетание знаков «звук» и «сердце». *Пение сердца*, или зов сердца, к бесконечному – вот пребывающий в словах «смысл», о котором говорит Чжуан-цзы. В одной из притч философ так и характе-

ризует «небесную музыку»: «Не произносятся слова, а сердце поет». Но постичь «смысл» – значит жизнь пере-жить, увидеть жизнь «прыжком скакуна через расщелину» (образ, несколько раз повторяющийся в книге Чжуан-цзы). Переживать жизнь – значит хоронить в себе бесконечность жизни.

Слово «Дао» – с двойным дном. Даос знает (т. е. не знает), что все его слова не могут не хранить (именно скрывать) смысл, о котором совершенно невозможно рассказать, ибо он не противоречит обыденному значению слов, но и не слит с ним. Употреблять ли слова, как принято их употреблять, или идти наперекор обычаю – это равным счетом ничего не меняет. Оттого даос спокоен и игрив: как ни скажешь – всегда смешно, ибо всякое слово употреблено еще и невпопад. Оттого же даос внутренне свободен: слова не довлеют над ним, но и он не властен над словами.

Мудрости Дао соответствует образ языка, преодолевающего порядок суждения и отсылающего к непосредственному присутствию бытия, к его мерцающей перспективе. Как точка предельной свернутости членораздельной речи, этот язык предстает, по слову самого Чжуан-цзы, «громовой тишиной», таящей неисчерпаемый смысл мира. Такую «паузу бытийствования» даосы и называли пустотой. Не претендуя на то, чтобы исчерпать неисчерпаемое, выделим отчасти уже знакомые нам основные аспекты понятия пустоты в даосской философии.

1. Пустота – прообраз высшей целостности мира. Всякое

бытие, по мысли древних даосов, держится Пустотой. Это «пустоеместилище» (*сюйго*) – пустота сосуда или утробы «Матери мира», вмещающих в себя все сущее; пустота колесной втулки, держащей колесо мирового круговорота; пустота кузнечного меха, производящая мировое дыхание. Такая «наполненная пустота» стоит в одном ряду с понятиями «всепроницающее единство» (*тун и*), «единение» (*ци*), «согласие» (*хэ*), «единство» (*тун*).

2. Пустота – бытийственный и эпистемологический разрыв. В пустоте противоположности расходятся, чтобы соединиться; смысл исчерпывается в непостижимом «звучании яшмы», дух находит истинное пристанище в прахе, полнейшая неопределенность переливается в абсолютную детерминированность, светлое начало Ян укоренено в самых сокровенных глубинах темного начала Инь, и наоборот. Так происходит потому, что, будучи бесконечной перспективой, превосходя всякое наличное бытие, пустота дана только как не-данность. Это что-то, чего уже нет и еще нет. Пребывая в пустоте, мы находимся в мире мета- и прото-.

3. Пустота – среда и сила обновления. Теперь, когда выявлена значимость пустоты как «промежутка без предела» и «различия вне форм», может получить обоснование концепция реальных перемен, т. е. перемен, происходящих в бесконечности пространственно-временного континуума, и, стало быть, перемен несчислимых и нефиксируемых. Только теперь жизнь может быть постигнута как «прыжок скакуна че-

рез расщелину», как сила, опосредующая существование и несуществование. Даосов интересует не то, что есть вещи, а то, чем они могут стать. Их интересуют не «посылки» мысли, а то, что происходит с сознанием, когда оно устремляется за свои пределы; а происходит это с ним непрерывно. Пустота – это не просто «промежуток», но прежде всего переход.

Даосский философ ищет логику не сущностей, а логику осуществления. Прообраз ее он находит в загадке непроизвольной череды сновидений. Действительно, сон – самый надежный вестник нового, он вносит в жизнь неизведанное и неожиданное, ведь образы, возникающие во сне, не связаны с активной памятью. Поистине во сне скрыты начала всех вещей, подобно тому как в мифологии австралийских аборигенов весь мир начинается во сне. Но если сон всему кладет начало, то где его конец? Миг пробуждения вмещает в себя вечность сновидений. Чем больше мы сознаем себя бодрствующими, тем больше кажемся себе спящими.

Сказанное позволяет наметить некоторые фундаментальные отличия традиции Дао от классического философствования Запада. Одна из важнейших особенностей западной философии состоит в том, что она конституировалась на идее тождества мышления и бытия. Такая установка мысли ставила задачей философии выявление содержания мышления, восхождение от абстрактного к конкретному, от разума к вещи. Однако мыслящий субъект в процессе самосозерцания неминуемо приходит к опустошению себя: в конечной

точке этого процесса, в момент совпадения предмета мысли и мысли о предмете, субстанции и духа оказывается, что познавать нечего и некому.

Даосской мысли чужды самоограничение и апокалиптический подтекст классической европейской философии. Она обнаруживает большую, нежели эта последняя, приверженность духу критицизма в том, что исходит из открытого признания разрыва между сознанием и бытием, незнанием и знанием, не замаскированного чисто спекулятивными редукционистскими схемами. Ключевые понятия даосизма – пустота, забвение, сокрытие – не имеют ничего общего с западным типом философствования как теории сущего, как «феноменологии». Вместо чистой имманентности субъекта даосизм утверждает субъект бытийствующий, внимающий интимно-неведомому присутствию бытия. Основной вопрос даосизма – не как знать, а как *быть*: «Только если есть настоящий человек, будет настоящее знание».

Так даосская мысль на свой лад возвещает об извечной миссии философии осуществлять диалог существования и мышления, в котором претворяется единство природы и культуры, факта и артефакта, знания априори и знания апостериори, в котором мысль постоянно себя преодолевает и сама себя судит. Даос ничего не решает загодя, и ему нечего скрывать от других. Он загадочен только для того, кто не умеет быть самим собой, что означает: найти себя вне себя, быть бесконечно больше и бесконечно меньше самого себя.

ТВОРЧЕСТВО, ИЛИ ЖИЗНЬ В СИМВОЛАХ

Даосский мудрец видит реальность безбрежным светоносным полем, «чистым сиянием в пустой зале». Он уподобляет себя Небу – всеобъемлющему, прозрачному, возвышенному, бездонному, – и мудрая жизнь в даосском понимании есть, по существу, утончение, *просветление* человека, выявляющее Небесную глубину его сердца. Мудрый, говорит Чжуан-цзы, «сам устанавливает день, когда он уйдет».

Но даосы ведут речь о «потаянном», или «блуждающем», свете. Светоч Великого Единства разлит во мраке извечно-беспорядка, Хаоса. Неодолимым сном преследует пробуждавшееся – извечно пробуждающееся – сознание даосская Пустота.

В пространстве вездесущей, кристально чистой зеркальности все сущее является по противоположности: бездонная глубина Неба проступает на плоскости Земли, бесплотность духа отсвечивает вещественностью материальных форм, и все противоположности – семя и плод, день и ночь, жизнь и смерть и т. п. – взаимно определяют друг друга, а потому не могут и друг друга отрицать. Как говорит Чжуан-цзы, «жизнь не оживляет мертвое, смерть не умерщвляет живое». Но жизнь подлинная с неизбежностью преодолевает самое себя, она есть нечто самоизбыточное по своей природе. И не будет удивительным узнать, что истинная жизнь, по Чжу-

ан-цзы, является через смерть, что она гнездится в том, кто «отрекся от жизни» и уподобился «остывшему пеплу». Такая сверх-жизнь воплощает абсолютную полноту и завершенность бытия. Она есть своего рода универсальная причина, не имеющая следствия, ибо в ней все сущее возвращается к самому себе. Существует, говорили даосы, источник, из которого ничего не вытекает, и путь, который никуда не ведет. Но речь идет также о причине, которая, будучи всеобщей средой в пространстве со-бытийности вещей, сама выступает в качестве следствия. А потому, согласно древней даосской сентенции, существуют и «листья без корней». Эта причина-следствие может стать отправной точкой каждого явления, но она не излучает свет, не выражает себя, а, наоборот, поглощает всякий свет и себя скрывает. Собирая в себе бытие, она остается «пресно-безвкусной». Великий Хаос, неизменно уклоняясь от самого себя, превосходит не только явления, но и принцип, управляющий явлениями. Он лишь предвосхищает все формы, предоставляет всему сущему свободу быть и вместе с тем совпадает с неисчерпаемым разнообразием форм как венцом творения. Вот почему древние даосы говорили, что все вещи выходят из пустоты и в пустоту возвращаются.

Выше уже говорилось, что даосский образ мира есть как бы камертон, хор, оркестр, «Небесная флейта», где каждый звук есть также эхо, где вещи и исполнители своих партий, и слушатели, чутко внимающие космической музыке,

где в конце концов нет ни исполнителей, ни слушателей, но и те и другие сливаются в «утонченном единстве самопревращения», единстве не умозраительном, а операциональном, определяемом ритмом мировой музыки, и ритм этот – предыстория мысли, составляющая неприметный, «забытый», но непреходящий фон всякого размышления, безграничная среда посредствования, которая не создается ни «мною», ни «другим» и никому не принадлежит, но одна вечно пребывает: все сущее стораает, а «огонь перекидывается дальше»... Творение мира, по Чжуан-цзы, знаменует рассеивание зримых форм, обнажающее внутреннее, теневое, пустотное «тело Пути». Собственно, магическая сила вещей и проистекает из этого сокровенного и вечнотекучего двойника всего сущего.

Если понятие «Путь» в даосской традиции относилось прежде всего к круговороту творческих перемен Хаоса, то сила само-творения вещей обозначалась у даосов термином *дэ*. Для Чжуан-цзы *дэ* – это предел творческой самореализации вещи, в котором приводятся к полноте и согласию все ее свойства. Вершина же *дэ* есть «Небесное согласие», и в этом качестве *дэ* присуще лишь истинному правителю. Чрезвычайно трудно подыскать единый русский эквивалент этому китайскому понятию. В переводе оно передается обычно словами «жизненные свойства», «сила», иногда «власть». Во всяком случае, переводить его словом «добродетель», как поступают многие европейские переводчики, совершен-

но непропорционально.

Очевидно, что в даосском учении отсутствовала идея метафизической реальности. В даосской картине мира как саморассеивающегося Хаоса нет места какому бы то ни было «первопринципу». Пустота в философии Дао есть среда «совместного рождения» противоположностей; в ней нет сущностей, а есть лишь со-бытие, как событийствуют друг с другом семя и плод, тело и тень, звук и эхо: здесь «предельно сокровенное» присутствует в «предельно явленном».

Даосский мудрец не ищет идеальных, умообразных схем действительности. Он просто «оберегает вещи», вверив все сущее беспредельной открытости бытия. Ибо выше вещей ничего нет (хотя это не значит, что есть только вещи). В даосской литературе так часто приходится сталкиваться с уподоблением реальности «вещи», что нельзя не обратить на него особое внимание.

Как явствует из древних канонических текстов, термин «вещь» (*у*) первоначально обозначал жертвенное животное, т. е. тот самый символ жизни истинной, который послужил в Древнем Китае главной посылкой философии Пути – превращения всего сущего. Любопытно, что в ранних конфуцианских текстах термин «вещь» почти не встречается. Не потому ли, что Конфуций, предпочитавший умалчивать о делах божественных, еще помнил его священный смысл? Ко времени жизни Чжуан-цзы архаические истоки этого слова были уже основательно забыты, однако оно отнюдь не стало просто со-

бирательным названием внешних предметов. В конфуцианской традиции, например у Мэн-цзы, понятие «вещь» обозначало нечто, принадлежащее в равной мере миру и человеческому сознанию и обладающее моральными качествами, нечто живое и, как некогда живая жертва, связывавшее человека с Небом. Зачастую оно употреблялось просто в значении «другие люди».

Столь широкий спектр значений термина «вещь», в котором отобразился характерный для китайской мысли акцент на взаимопроникновение мира и человека, в еще большей степени свойствен даосским текстам. И Лао-цзы, и Чжуан-цзы готовы считать вещью всякое явление окружающего мира. Лао-цзы относит к разряду вещей все, что имеет форму, однако он проводит отчетливую грань между единичными вещами и «всей тьмой» («десятью тысячами») вещей. Последняя в качестве всеобщей природы вещей выступает у него прообразом пустотного динамизма мира, как, например, в сентенции из 16-й главы «Дао дэ цзина»: «Вся тьма вещей рождается совместно, я прозреваю в ней возврат». Дао, как «мир в целом», и есть для Лао-цзы «вещь завершенная», сама Природа вещей, не переходящая в ограниченные формы.

Со своей стороны Чжуан-цзы еще решительнее утверждает и противостояние двух значений – физического и метафизического – понятия вещи, и их преемственность. С одной стороны, он идет дальше Лао-цзы в готовности объек-

тивировать вещи. Термин «вещь» систематически употребляется у него для обозначения логических объектов. В его книге появляется и общее определение понятия вещи: все, что имеет «форму, облик, звучание и цвет». С другой стороны, Дао у Чжуан-цзы не есть объект среди объектов, оно, по его собственным словам, «не вещь». Тем не менее поток перемен, существующий безотносительно к отдельным вещам, «нейтрализующий» бытие каждой вещи, не отличается от вещей. Согласно хорошо найденной формуле Чжуан-цзы, динамическая реальность мира «вещает вещи, но не является вещью для вещей». Было бы полезно не пренебрегать в данном случае семантикой слов: действие Дао как «вещание вещей» не отвечает метафизическому тезису о несовершенстве или иллюзорности вещей. Скорее в нем воплощена сама «вещная» бытийственность вещей.

В книге Чжуан-цзы о Лао-цзы и другом древнедаосском философе, Гуань Инь-цзы, сказано, что они «воздвигли свое учение на неизменном „отсутствии наличия“, взяли за основу Великое Единое» и утверждали, что «в действительности Пустота не уничтожает всю тьму вещей». Философское содержание последнего тезиса можно было бы резюмировать следующим образом: нельзя оперировать абстрактным понятием Пустоты, отрицающей существование данной вещи, поскольку каждая вещь включает в себя свою противоположность, и «несуществование» принадлежит вещам не меньше, чем их «существование». Вещи, как говорит Чжуан-цзы,

«таковы» и «не таковы», пустотны и не пустотны, имеют имя и неназываемы. Как сказано у Чжуан-цзы, «имеющее имя и сущность – обитель вещи; не имеющее ни имени, ни сущности – пустота вещи».

Даосская реальность – это Вещь (Не-Вещь) в вещи, на которую распространяется не-дуальность вещного бытийствования, и так далее до бесконечности. Это беспредельный ряд самоотражений, которые хранят одну «Великую Вещь». Так понятие «вещь» снимает оппозицию феноменального и ноуменального, имманентного и трансцендентного, актуального и действительного, не утверждая параллелизма того и другого. Вещь у Чжуан-цзы самовысвобождается Не-принципом хаотического единства бытия. Эта вещь веющая. Она навевает единство более архаическое и безусловное, нежели концептуальное единство означающего и означаемого.

Чжуан-цзы задал условия опознания символической глубины образов, введя в китайскую традицию понятие «след» (*цзи*) подлинного бытия. Он заявляет, что тексты канонических книг относятся к живому опыту древних мудрецов так же, как след ноги – к самой ноге, и что поэтому пытаться вникнуть в правду древних, руководствуясь их отчужденными «следами», – верх глупости. Идеал же даоса характеризуется в одном месте как «возвращение к единству, отсутствие следов»; известна и даосская сентенция: «Умеющий ходить не оставляет следов».

Идея «отсутствия следа», несомненно, согласуется с даос-

ской темой само-сокрытия Дао. Но, как мы уже знаем, само-сокрытия очевидного. Нельзя не заметить, что Чжуан-цзы отвергает не столько «следы» как таковые, сколько превращение их в объективированную, умопостигаемую сущность, что подразумевает как раз признание существования метафизической реальности. Между тем следов лишена не только «незапамятная древность», но и нечто реально переживаемое, данное всегда в настоящем, то, что «день и ночь сменяются перед нами», т. е. тот мир «видимого и слышимого», к признанию бытийственной полноты которого в конце концов и приходит даосский философ.

Определение образов предметного мира как «следов» Великого Превращения указывает на то обстоятельство, что явление и реальность в даосской картине мира связаны между собой не по аналогии, а, скорее, по завершению, по своей внутренней самодостаточности. В самом деле, след и вещь, его оставившая, существуют в разных пространственных и временных измерениях: одно отнюдь не адекватно другому. Иными словами, след становится тем, что он есть, благодаря чему-то бесследному; его ценность как знака – в отсутствии означаемого. Только наличие следа делает возможным существование того, что не оставляет следов (не имеет сущности). А потому, удостоверяя реальность как отсутствующее и неведомое, след реализует себя в самоустранении. Говорить о бытии как следе означает, таким образом, говорить о временном характере бытия. В свете временной длитель-

ности настоящее переживается в контексте потери и предвосхищения, в пространстве Великого Превращения все существует как знак, прежде чем стать явлением, и сами знаки получают функцию сокрытия, стирания, помрачения. У теоретика поэзии IX в. Сыкун Ту мы встречаем примечательное суждение о природе бытия-следа: «Вот подлинный след: воистину познать его нельзя. Образ идеи только хочет родиться, а превращения уже творят новые чудеса!» Даосский мудрец живет экстатической устремленностью в неведомое, которая предвосхищает творчество, но не переходит в его плоды. Внушаемая этой вольной устремленностью идея Вечного Отсутствия противостоит идеалистическому мотиву воспоминания неизменных образцов. Жизнепониманию даосов близка ироническая исповедь чань-буддийского наставника: «Десять лет я искал дорогу назад, а теперь забыл, откуда пришел!»

Мы должны заключить, что реальность в даосизме предстает чистой текучестью времени и что в даосской философии не время является формой развертывания системы понятий (как полагал, например, Гегель), а, наоборот, понятия выражают временную длительность. Даосской «концепции» вовсе не существует, и даосы говорят «наудачу», «просто так». Но все их слова – зов одного и того же, зов бесконечно разнообразного, не имеющего логической формы, всеобъемного потока «без начала и конца», «без правил и меры». Не единожды Чжуан-цзы выстраивает в своей книге нечто вро-

де генеалогии мудрости, как бы пародирующей настоящие, исторические родословные знатных семейств. Эти генеалогии откровенно пародийны, потому что всякое явление, согласно философии Дао, коренится в аморфном, непрестанно теряющем само себя «теле Хаоса». В этом смысле даосизм обнажает иррациональную подоплеку культурных норм. И все же даосская родословная Великого Пути вполне серьезна, ибо она указывает на внутреннюю, извечно отсутствующую символическую глубину человеческой культуры. Главное же, Хаос не является метафизическим первопринципом, противостоящим миру форм. В силу своей самоотрицательной природы «тело Хаоса» изливается в физический мир, и символическая глубина вещей целиком дается в нашем чувственном опыте. Как любили повторять в Китае, «истина входит в тень и след». Великий Путь всеобщего превращения пребывает «вне себя» и тем себя оправдывает.

Сокрытость – таков, по Чжуан-цзы, способ бытия *Дао*, с тех пор как оказалась забытой «незапамятная древность». То, что обыкновенные люди считают сиянием дня, даосскому философу видится потемками; он ищет свет в непроницаемом мраке ночи.

Чжуан-цзы точно указывает, что именно скрывает *Дао*: «малые свершения» (*сяо чэн*) логической аргументации, превращающие истину в функцию субъективистского, или «машинного», знания. Не то чтобы эти «свершения» были плохи сами по себе. Духовный недуг общества заключает-

ся в самом желании ограничить значение слов, превратить «след» как формообразующее начало культуры из протознака в просто знак. Это означает забвение символической глубины образов – событие, совершенно не заметное для постороннего взора. Между тем смысл слов для даоса всегда наделен двойным дном, слова мерцают смыслом.

Повторим: главная проблема философии Дао не в том, как выражается *Дао*, а в том, как оно скрывается. Ибо раскрытие *Дао* предстает здесь его сокрытием. Вещи ценятся не за то, что они есть, а за то, что их нет. Слова дороги не за то, что их произносят, а за то, что их проглатывают. Но сфера открытости *Дао* растворяет все «формы выражения» в опыте абсолютной близости к реальности. Открытость – это не суждение о Ветре. Это сам Ветер, чистое событие, не скрытое анонимными закономерностями.

Даосский метод – если можно говорить о методе достижения абсолютной свободы – есть именно сокрытие объективированного. Понятие глубины образов играет в нем ключевую роль. Не иллюзорной глубины метафизической мысли, которая противопоставляет сущность выражению, абсолют – конечным вещам, не замечая, что и то и другое равно доступно ей и «ноуменальная реальность» выразима не меньше, чем любой объект. Речь идет о глубине символической, постигаемой внутри самого созерцающего. Для стороннего наблюдателя эта реальность сливается с мраком и отсутствием потому, что она не идентична наличию, присутствию как

таковому. Реальность в даосизме – это тьма творческой бездны превращений, несущей в себе нечто «другое» по отношению к предшествовавшим формам жизни.

Можно ли определить Путь «мысли о Дао», если его цель – неопределимое? Мы можем сказать, что он носит характер возврата и представляет движение от суждений о вещах к вещам, от образов бытия к его неисчерпаемой конкретности. Это движение от образов специфицированных к предельно общему образу («образу без образа»), из которого проистекают всякий оформленный образ и всякое частное суждение.

Это Путь *последовательного собирания*. Он собирает во-едино глубокомысленный разговор и птичий щебет в чистой экспрессии выразительного акта, доводит до полного неразличения природное и культурное, факт и артефакт. Пустота флейты и Великого Кома едина, но музыкальный инструмент не тождествен тотальности сущего. Вещи различаются функционально, но они едины и равноценны в зиянии Вещи мира.

Интересно проследить, как в даосском «возврате к истоку» преодоление наличного бытия завершается апологией природы на новом уровне. Природа как простая совокупность вещей, физическая масса Земли сама по себе – неправда. В свете пустотного присутствия *Дао* вещи уже не являются тем, чем они кажутся: только дураки или лжецы могут утверждать, что они знают, «кто царь, а кто пастух». Пусто-

та несводима к опытному миру и рациональному знанию, но философия пустоты «открывает открытое»: она обнажает «обыкновенное» (*юн*), «непоколебимое» (*дин*), отсутствующее присутствие бытия.

Мудрец даосов презирает блеск лукавых речей, не держится за самодельную истину, но оставляет все на обычном месте. Это называется «жить по сиянию правды». Даосский писатель говорит о единой Вещи мира как дорефлексивном и совершенно свободном присутствии, дающем бытие. Вещь оправдывается не ее идеей, а ее «обычным местом» – имманентным пределом ее бытия, динамизмом ее «само-превращения». Это означает, что каждая вещь оправдывается в свете «мира как целого».

Итак, слово в даосской традиции имеет двойственное призвание. Во-первых, оно как бы постоянно опережает себя, выламывается из банальных, стертых обыденной речью значений и тем самым вырывает нас из дремоты обыденщины, открывает нам новые горизонты опыта, влечет к духовному прозрению. Во-вторых, оно есть слово-экран, слово-ограда, указывающее на внутреннее пространство вселенской со-общительности, символическое «тело Хаоса». В этом отношении наследие Чжуан-цзы есть памятник именно традиции, знак *внутреннего* лика вещей. Даосы эстетизируют секрет, создавая образы странных, недоступных пониманию простых людей учителей древности. Впрочем, эти образы насквозь пропитаны иронией, ведь речь идет о сокры-

тии неутаимого. Мудр тот, говорит Чжуан-цзы, кто знает, как «спрятать Поднебесный мир в Поднебесном мире», и настоящий даосский учитель уходит из мира, ничему не научив других. Ведь обучать в понимании даосов – значит помогать каждому «потерять себя».

Мы должны, конечно, распространить принцип смыслового перевертывания понятий и на даосское понимание потери. Даос теряет там, где другие приобретают, но, теряя, поистине приобретает. Неизбежная пропажа вещей служит для Чжуан-цзы залогом их вечной сохранности в круге Вещи мира. Напротив, творение, созидание оказывается здесь отторжением, утратой, кражей. Даос теряет сотворенный мир ради восстановления несотворенного хаоса. Такое само-скрадывание мира означает возвращение к внутреннему совершенству бытия в его первозданной целостности, само-уподобление зародышу в материнском чреве и победу над «истинным вором» – процессом выражения и оформления вещей, оправдываемым словесной диалектикой. «Кто знает бессловесное рассуждение, непроезжий путь? – вопрошает Чжуан-цзы. – Это, если кто-нибудь способен это знать, зовется Небесной Сокровищницей. Добавляй в нее – и она не переполнится, черпай из нее – и она не оскудеет, и неведомо, откуда она возникает. Назовем сие потайным светом».

Образы Небесной Сокровищницы, или «Поднебесной, заключенной в Поднебесной», символизируют состояние полной открытости, когда «нечего и некуда прятать», но откры-

тости, скрывающей себя, имеющей границу – этот всегдашний знак тьмы. Чжуан-цзы уточняет: истинный свет – потаенный. О сокрытии света говорит и Лао-цзы. В «Хуай Нань-цзы», где воспроизводится процитированный выше пассаж из Чжуан-цзы, говорится о «свете чистом, как драгоценная яшма». Один из комментаторов Чжуан-цзы, Лю У, ссылаясь на ряд древних текстов, утверждает, что в действительности речь идет о «мерцающем», или «блуждающем», свете. Такое толкование согласуется с даосской темой двусмысленно-трепетной природы символа и взаимоперехода противоположностей, характеризующего «действие Дао». Впоследствии в даосской традиции бытовало представление о том, что средоточие мирового движения – Полярная звезда – окружено семью «черными солнцами», которые излучали «сокрытый», или «черный», свет. Эти звезды, именовавшиеся «плывущими потемками» и ассоциировавшиеся с женскими божествами, считались воплощением «недеяния».

Открытие открытости вещей в пустоте равнозначно сокрытию самого акта сокрытия. Отрицание должно быть отрицаемо. Двойное отрицание – судьба каждого понятия в даосской философии, в конце концов оказывающегося безыскусным самосвидетельством бытия: «Я знаю радость...»

Так видимый мир оказывается двойным отражением, отражением в зеркале, сном во сне, отголоском эха, не будучи производным от какой-либо высшей реальности. Даосское

же «сияние правды» – двойной тенью, тенью теней, результатом двойного «сокрытия» в даосском смысле этого слова. Мудрый человек, по слову Лао-цзы, «очищает темное зеркало» в себе. Уже первое изречение «Дао дэ цзина» заканчивается словами: «Сокрой и еще раз сокрой (вариант: «сокровенное сокровенного») – вот врата всего утонченного». В пятом изречении той же книги сказано, что действие реальности «производит еще нечто большее». Сходные высказывания можно обнаружить и у Чжуан-цзы, например: «В животворном стяжай еще более животворное, тогда возвратишься к равенству с Небом» (197). Комментатор Го Сян дает более развернутую формулу: «Оставь утверждение и отрицание и вновь оставь свое [желание] оставить. Оставляя и снова оставляя, придешь к тому, когда нечего будет оставлять. Тогда, не оставляя, не будет ничего, что бы не было оставлено, а утверждение и отрицание исчезнут сами по себе».

Дао постигается в два шага, хотя, по видимости, разными путями: либо двойным отрицанием, либо удвоением позитивного начала. В действительности перед нами две стороны одного *Пути*. Два его этапа соответствуют двум уровням эпистемологии Чжуан-цзы: забытию и абсолютному незнанию (как забытию). В любом случае перед нами – *Путь*. Перед нами – реальность бытийственная, погруженная во время, можно сказать, вызревающая во времени. Пытаться узнать о ней загодя – все равно что, по меткому слову Чжуан-цзы, «увидев яйцо, хотеть, чтобы оно кричало петухом».

Ее не описывают и не вычисляют, а «взращают» (*ян*) в себе и потому оберегают.

Даосы учат не знанию каких-то особых фактов, а преобразению сознания, которое должно обнажить то, что неотъемлемо принадлежит человеку, но в обыденной жизни погребено под грудой людского мудрствования. Для Чжуан-цзы речь идет о том, чтобы забыть непамятуемое и вспомнить незабываемое. Люди, говорит он, «не забывают то, что подлежит забвению, и забывчивы насчет того, что не забывается». Даосская правда есть то «незабвенное забытое», которое присутствует в любом суждении, любой классификации, любой данности опыта.

«Смотреть и не видеть, слушать и не слышать», – дважды говорится в «Дао дэ цзине». Не будем искать в словах Лао-цзы отвлеченный смысл: для даосов мудрость в том и состоит, чтобы не открывать что-то, никому не известное, а научиться просто смотреть. Научиться видеть, что нечто дается человеку прежде всякого объекта созерцания и что не является ни фактом, ни опытом, ни идеей, ни объектом.

Даос блюдет «пост разума»: нужно, чтобы зрение и слух были обращены вовнутрь и не зависели от воздействия «объектов», разум же был разомкнут и, вместо того чтобы удостоверять в вещах свои законы, предоставил бы всему быть тем, что оно есть.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.