

**Юлиус
Эвола**

Даосизм

**Издательство
книжного магазина
«Циолковский»**

МОСКВА 2020

УДК 141.7(450)

ББК 87.3(4Ита)6

Э15

Э15 Юлиус Эвола

**Даосизм. – М.: Издательство книжного
магазина «Циолковский», 2020. – 160 с.**

ISBN 978–5–6043673–6–0

Настоящее издание впервые представляет русскоязычному читателю эссе традиционалиста Юлиуса Эволы «Даосизм» (1959). В данной работе итальянский мыслитель рассматривает основные понятия и философские положения древнего китайского учения, предлагая авторскую интерпретацию оных. Для широкого круга интересующихся традиционализмом, западной мыслью XX века и восточной философией.

© ООО «КНИГОКРАТИЯ», 2020

ISBN 978–5–6043673–6–0

МЕСТО ДАОСИЗМА В СИСТЕМЕ МЫСЛИ ЮЛИУСА ЭВОЛЫ

«Жить перед лицом Бога» – ведь это не что иное, как жить наедине с самим собой.

Сёрен Кьеркегор

Доверься мудрым изречениям древних
и следуй закону.

Садаё Имагава

Небольшое эссе «Даосизм», перевод которого приведён в настоящем издании, является одним из многих свидетельств выражения искреннего интереса итальянского мыслителя барона Юлиуса Эволы (1898–1974) к даосской и, шире, дальневосточной философской и духовной проблематике.

В рамках настоящей статьи мы постараемся выхватить смыслы, усмотренные Эволой в Дао дэ цзин, и соотнести их с традиционалистским учением барона.

Предваряя наше рассуждение, отметим, что помимо эссе «Даосизм», которым предваряется итальянское издание Дао дэ цзин 1959 года, Эволой были подготовлены комментарии к каждому фрагменту данного философского трактата, которые в полном объёме приводятся в итальянском издании *Edizioni Mediterranee* 1997 года.* К даосизму Эвола обращается и в «Восстании против современного мира» (1934), и в своей интеллектуальной автобиографии «Путь киновари» (1963), в которой прямо указывает на значимость этого древнего текста и на некоторые пересечения с его собственной мыслью. Именно с этого нам представляется важным

* Evola J. Tao-tê-ching // Evola J. Tao-tê-ching di Lao-Tze. Roma: Edizioni Mediterranee, 1997, pp. 101–200.

начать рассуждение об определении места даосизма в традиционализме Юлиуса Эвола.

В «Пути киновари» в рамках рассуждения о философском периоде собственной духовной эволюции, который пришёлся на 1921–1927 годы, Эвола вспоминает, что с юных лет испытывал интерес к философии — точнее, «интерес к сверх-рациональному и трансцендентному».* Практически сразу же после завершения Великой войны, ещё будучи увлечённым абстрактным искусством, он обратил своё внимание к восточным духовным учениям. Довольно быстро пройдя этап увлечения теософскими и антропософскими теориями, Эвола сосредоточился на фундаментальных текстах; наиболее значительным из них и оказавшим сильное влияние на ход мысли барона стал именно Дао дэ цзин.

Введение к опубликованному в 1923 году итальянскому переводу этого древнего

* Evola J. Path of Cinnabar. Milton Keynes: Integral Traditions Publishing, 2007, p. 26.

трактата стало первой работой, выпущенной в свет Эволой после завершения его недолгого романа с дадаизмом. В «Пути киновари» он признаётся, что именно знакомство с идеями Лао-цзы позволило ему сформулировать важнейшие положения собственной философской системы.* Учитывая то, что Эвола, по его собственному признанию, оценил в Дао дэ цзин в первую очередь парадоксальность и анти-рационализм (черты, которые притягивали его и в дадаизме), его обращение к даосизму можно рассматривать как символический переход от увлечения абстрактным искусством к занятию философией.

Поздний Эвола, обращаясь к нам со страниц интеллектуальной автобиографии, отмечает, что его текст о даосизме 1923 года изобиловал избыточными обращениями к западной философской традиции и навязывал Лао-цзы чуждые последнему

* Ibid. С. 29.

смыслы. В «Пути киновари» Эвола честно признаётся, что в то время, в 1923, он не вполне постиг подлинную духовную суть даосизма, ввиду чего попытался (на его собственный взгляд довольно неудачно) поместить мысль Лао-цзы в контекст современной западной мысли. Эвола рассчитывал представить даосизм и «трансцендентную мудрость» как таковую средством, исцеляющим пороки современного мира, что, по его собственному зрелому признанию, было весьма наивно.

В редакции 1959 года, представленной в настоящем издании, он решительно уходит от подобных попыток, оставляя Дао дэ цзин в той области, которой он подлинно принадлежит — в сфере восточной духовной традиции. Вместе с тем уже тогда, в 1923 году, Эвола был очарован замыслом китайского мыслителя, создавшего «метафизику трансцендентного, которая могла рассматриваться как наглядная модель для высшего и самодостаточного индивида, избегающая

мистицизма и веры в пользу магической и ясной бесстрастности».*

Что в наибольшей степени восхитило Эволу в Дао дэ цзин? В первую очередь, онтология Лао-цзы, в которой мир представляется бесконечным потоком вечного творения, безвременного действия, в ходе которого бытие достигает небытия, что, в свою очередь, являет собой сущность всего существующего.** Помимо этого — принцип «недеяния», находящийся по ту сторону каких-либо субъект-объектных отношений, характерных для западноевропейской философии. Этот в высшей степени аристократичный принцип «неучастия» и «бесстрастности», по Эволе, являет собой суть даосской доктрины. Ввиду невовлечённости во внешнее, налично данное бытие, даосский идеал человека — «Совершенный» или «настоящий человек» — постигает суть всех вещей

* Ibid. P. 29.

** Ibid. P. 29.

путём активного бездействия, иными словами — путём отказа от целенаправленного, прямого и обусловленного чем-либо, кроме его сути и Пути, действия. «Встав на Путь, он становится неуловимым, неутомимым, неуязвимым и невосприимчивым к каким-либо внешним попыткам подчинить его или лишить силы»,* — утверждает Эвола. Постигая эту загадочную силу и обретая «Дэ», главную добродетель даосизма, Совершенный обретает и особую магическую возможность действия — невидимый, неуловимый и практически неосязаемый способ «действовать бездействуя» («вэй-у-вэй»).

Совокупность представлений, изложенных в Дао дэ цзин, в представлении Эволы даёт наглядное понимание принципа «имманентизации трансцендентного» — прямого наличного присутствия небытия (точнее, инобытия как «иного бытия») в бытии, «бесконечного далёкого — в близком (образ

* Ibid. P. 30.

Небес), сверхприродного — в природном».* Это представление о сущности мира одинаково далеко как от «имманентного», так и от «трансцендентного» в западноевропейском философском прочтении, и, по Эволе, укоренено в «непосредственном типе опыта, характерного для особой экзистенциальной структуры первозданного человечества».**

В «Пути киновари» барон отмечает, что мысль Лао-цзы побудила его к собственно-му философскому поиску и стала одним из наиболее заметных влияний на формирование учения об «абсолютном индивиду», ставшего темой его наиболее содержательных философских работ.*** Более того, размышления над положениями Дао дэ

* Ibid. P. 30.

** Ibid. P. 31.

*** См. Evola J. Teoria dell'individuo assoluto. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998; Evola J. Fenomenologia dell'individuo assoluto. Roma: Edizioni Mediterranee, 2007.

цзин позволили Эволе ощутить «проблеск олимпийского превосходства, противоположного по сути западному активизму и эйфории».*

Таким образом, опираясь на воспоминания самого барона, мы можем смело утверждать, что Дао дэ цзин оказал на мысль Эволы прямое влияние, показав ему путь духовной культуры,** в корне отличной от современной западной, и приблизив его в дальнейшем к пониманию Генона и принятию того, что мы

* Evola J. Path of Cinnabar. P. 32.

** В случае с даосизмом представляется наиболее правильным говорить именно о духовной культуре или системе мысли, а не о «школе» в классическом понимании. Интерес Эволы притянул именно «изначальный» или «ранний» даосизм, а не его дальнейшее превращение в религиозный культ. О значимости этого различия см. Creel H.G. What Is Taoism? // Journal of the American Oriental Society, Vol. 76, No. 3 (Jul.–Sep., 1956), pp. 139–152.

называем традиционализмом. Вместе с тем в «расшифровке» своего увлечения даосизмом, оставленной нам Эволой в интеллектуальной автобиографии, остаётся немало мест, которые нам следует прояснить: кажущееся противоречие между идеалом «Совершенного» (казалось бы — отшельника, устранившегося от мира) и право-традиционалистской политической ориентацией Эволы, предполагающей строгую иерархичность и органичность социального; суть «непосредственного типа опыта, доступного первозданному человечеству»; принципиальное отличие «мистицизма и веры» от «магической бесстрастности и «вей-у-вей». Чтобы разобраться в этих вопросах нам следует обратиться к *opus magnum* Эволы — «Восстанию против современного мира», в котором итальянский мыслитель даёт цельную картину собственного экзистенциального и социального идеала.

В «Восстании» барон указывает, что «кастовая система является одним из главных

выражений традиционного общественно-политического порядка; 'формой', торжествующей над хаосом, и воплощением метафизических идей стабильности и справедливости. Деление индивидов на касты или эквивалентные им группы в зависимости от их природы и различного порядка их деятельности по отношению к чистой духовности в схожих чертах обнаруживается среди всех высших форм традиционных цивилизаций и составляет сущность изначального законодательства и общественного порядка, соответствующего справедливости».*

Каждый конкретный индивид принадлежал той или иной касте и должен был ей соответствовать, в чём заключался его первичный и священный долг. В своей касте индивид находил возможность следования собственной природе, реализации

* Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016. С. 132.

уготованного ему духовного порядка. В «мире Традиции» (так Эвола именуется свой идеал) в этом не усматривалось абсолютного никакого насилия, подавления или «несправедливости» — напротив, индивид гармонично постигал себя в деле, в котором был рождён, что, как мы понимаем, также воспринималось в «мире Традиции» не как «случайное» или «слепой случай», а, напротив, как проявление некоей высшей закономерности, закона более высокого порядка, нежели физический.* Эвола формулирует это следующим образом: «Можно сказать, что не рождение определяет природу, а природа определяет рождение; говоря точнее, личность обладает определённым духом в силу рождения в данной касте,

* Это проявлено практически во всех традиционных (и близких к ним) доктринах. Наиболее наглядные тому свидетельства — доктрина кармы в индуизме и буддизме, платоновское и неоплатоническое учения о душе.

но в то же время она рождается в данной касте, потому что трансцендентально обладает данным духом».* Каста помогает индивиду осознать и вспомнить собственную волю, предшествующую рождению, ввиду чего бытие-в-касте является проявлением космической гармонии.

В подобной системе жёсткого социального предопределения, укоренённого в священном сверхмире, казалось бы, «не остаётся места» для фигуры «внекастового» мудреца, постигающего бытие-как-такое, который при этом не являлся бы жрецом, выполняющим ритуально-сакральные функции и занимающим одну из высших позиций в общественной иерархии. Однако это не так и объяснение этому Эвола даёт в 16 главе «Восстания», в которой он вводит фигуру аскета. Эта фигура является особенной для барона — её путь «расположен над кастами и соответствует импульсу, направленному

* Ibid. С. 135.

на непосредственную реализацию трансцендентности»*. Аскет «освобождается от формы, отвергая иллюзорный центр человеческой индивидуальности; он обращается к принципу, из которого исходит всякая 'форма', не при помощи верности собственной природе и принадлежности к иерархии, а посредством прямого действия».**

Аскет отстраняется от чувственного, освобождает своё сознание от обусловленности и «необходимости какого-либо определения»*** и обретает принадлежности высшему миру путём «видения или озарения»****. И несмотря на то, что в «Восстании» Эвола в качестве примера созерцательного аскетизма приводит, в первую очередь, первоначальный буддизм, в его пассаже о «необусловленности» явно проступает влияние

* Ibid. С. 159.

** Ibid. С. 159.

*** Ibid. С. 160.

**** Ibid. С. 160.

Дао дэ цзин. Здесь же мы можем сделать вывод, что, по Эволе, «Совершенный» не нуждается в кастовости (и реальности социального в целом), чтобы следовать Пути (Дао).

Второй вопрос, который нам следует рассмотреть подробнее, касается «непосредственного типа опыта, доступного первозданному человечеству», или человеку «мира Традиции». Этот опыт Эвола иллюстрирует посредством традиционной «доктрины двух природ» — краеугольного камня всей онтологии «Восстания». Он пишет, что «существует физический порядок и порядок метафизический. Существует смертная природа и природа бессмертных. Существует высшее царство 'бытия' и низшее — 'становления'. Обобщая, можно сказать, что существует зримый и осязаемый мир, но прежде, по иную его сторону, существует незримый и неосязаемый мир, являющийся источником, принципом и истинной жизнью первого».*

.....

* Ibid. С. 21.

В этом укоренено главное различие между «миром Традиции» и «современным миром». Последний — сущностно посюсторонен и материалистичен; он отвергает фундаментальную причинность за пределами осязаемого. Для человека «мира Традиции», напротив, «незримое» «столь же и даже более реально, чем данные физических органов чувств».* Он воспринимал «иной» мир не менее остро, чем «насушно данный» и эти «две природы» находились в постоянной взаимосвязи. Как указывает Эвола, «человек Традиции» знал пути из одного мира в другой — как к «падению», так и «освобождению».

Эта взаимосвязь «небесного» и «земного» в мысли барона выражена в концепции «имманентизации трансцендентного», которую он, в числе прочих источников, усматривает в Дао дэ цзин. Физическое и сверхфизическое являются двумя нераз-
.....

* Ibid. С. 22.

рывными частями бытия-целого; индивид находится в постоянном взаимодействии с этими «мирами», и ведёт свою жизнь сообразно подобному восприятию, которое «первозданному человеку», «человеку Традиции», было тотально открыто. Человек современного мира, укоренённый в материальном, практически лишён подобного мироощущения, однако обращение к таким текстам, как Дао дэ цзин, может «напомнить» ему о подлинном, живом порядке вещей.

Наконец, третий вопрос касается «принципиального отличия 'мистицизма и веры'» от «магической бесстрастности и 'вей-у-вей'». В «мире Традиции», описанном Эволой в «Восстании», соприкосновение с сакральным осуществлялось, в первую очередь, путём бесстрастного следования «божественной технике», заключённой в обрядах. Духовность «мира Традиции» имела характер стабильности и постоянства, лишённого каких-либо эмоциональных элементов. Все явленные феномены бытия (в том числе —

рождение и смерть) воспринимались как следствие причин высшего порядка, «магическое» воздействие на которые предполагалось посредством корректного исполнения обрядов.

Иная возможность воздействия заключается в технике аскезы, которой мы уже коснулись выше. В «Восстании» Эвола указывает, что «самоотречение проистекает из естественного отвращения к объектам, которые обычно являются привлекательными и желанными, то есть из того факта, что аскет стремится к чему-то такому, что мир обусловленного существования не может ему даровать. В этом случае к самоотречению ведёт естественное благородство желания, а не внешнее вмешательство, стремящееся грубо обуздать, подавить и умертвить способность желать. Эмоциональный момент, даже в своих наиболее чистых и благородных формах, встречается только на первых уровнях высшей формы аскезы; впоследствии он поглощается интеллектуальным

огнём и незамутнённым великолепием чистого созерцания».* Результатом подобной техники является постижение необусловленности «Я», «раскрытие» бытия и «пробуждение», в результате которого «пробудившийся» (в даосизме — «Совершенный» или «настоящий человек») «превосходит как людей, так и богов».**

Довольно очевидно, что Эвола видит в даосизме именно подобную модель «магического действия», упоминаемую им в «Пути киновари», а именно — путь умонастроения, следование которому и соответствующая практика может привести к обретению подобного удивительного результата.

Противоположностью этого «магического» пути в системе мысли Эволы выступает религиозное восприятие сакрального, характерное для экзотеризма известных нам и поныне существующих культов. По.....

* Ibid. С. 160.

** Ibid. С. 161.

добное религиозное чувство укоренено в эмоциональном уповании и переживании, в постулировании строгого дуализма материального и духовного с неизменным презрением к материальному и желанием его «умертвить», «укротить», «обуздать». Более того, оно, как правило, воспринимает сакральное как внешнее индивиду, как объект обращения и послания, что также представляется итальянскому мыслителю искажением.

Другой объект эволианской критики — мистицизм, стремящийся к иной крайности, а именно — к тотальному растворению «Я» в «ином», иррациональном, смутном, неподвластном. Подобное сугубо внешнее (но — на иных основаниях) отношение к сакральному и к самому мирозданию Эвола также считает грубым искажением изначальной Традиции. Разумеется, ничто из этого не имеет отношения к духовной гармонии «первозданного человечества» — олимпийской, ясной и светлой.

Перечисленные три важных смысловых момента эволюанской системы мысли имеют прямое отношение к даосизму, что мы можем также установить путём обращения к тексту соответствующего эссе барона. Эвола прямо указывает, что Лао-цзы, как и Конфуций, «черпали свою мудрость из общего источника, каковым является первоначальная традиция».* Также итальянский мыслитель отмечает, что «дальневосточная традиция носила не религиозный, а метафизический характер. В ней отрицался антропоморфизм, очеловечивание божественного и, напротив, почитались абстрактные и имперсональные принципы, остававшиеся, по существу, таковыми даже тогда, когда для их описания стали использовать изображения, взятые из мира природы. Следовательно, речь шла не столько о 'Боге', сколько о Небе, *Тянь*, в смысле символа трансценденции, фигурального выражения бесконечной

* Эвола Ю. Даосизм. Наст. изд. С. 55

высоты Великого Начала, превосходящего всё человеческое».* Более того, «в ней фактически игнорируется дуализм высшего и человеческого миров».**

Эвола указывает, что «Дэ» — это «сила, развивающая вечное проявление Совершенства, проявление, не обладающее «креационистским» характером в теистическом смысле, не связанное, таким образом, с волей и намерением, но являющееся частью вечной, неизменной и имперсональной логики божества»,*** что в точности согласуется с его представлением о восприятии сакрального «первозданным человечеством» «мира Традиции». «Дэ» в интерпретации Эволы имеет упорядочивающую и «магическую» силу. Следование «Дэ», добродетели, не привязываясь к миру и не выражая «незаинтересованность», «действуя бездей-
.....

* Ibid. С. 70

** Ibid. С. 70

*** Ibid. С. 74

ствую», позволяет постичь «небесный Путь».*

Анализируя «даосскую метафизику», итальянский мыслитель обращает внимание на два частных, но значительных аспекта — вопрос о диаде «Инь» и «Ян» и вопрос о концепции изменения «И».

Диада «Инь» и «Ян» выражает игру противоположностей, посредством которого

* Подобное представление о добродетели, как подмечает Эвола, в некоторой степени роднит даосизм с буддизмом. Итальянский мыслитель уделяет подобным параллелям некоторое внимание в рамках эссе, однако это не является его основной темой, и более подробно о буддизме барон пишет в других работах. При этом, конечно, Эвола является далеко не единственным, кто подмечает некоторую схожесть в ряде фундаментальных положений даосизма и буддизма. См. к примеру, Liu J., Shao D. Early Buddhism and Taoism in China (A.D. 65–420) // Buddhist-Christian Studies, Vol. 12 (1992), pp. 35–41.

являет себя Дао; это способ действия небесного Пути: «Проявление Дао происходит посредством вечной игры 'Инь' и 'Ян', являющихся противоположными, но, в то же самое время, дополняющими друг друга и нераздельными принципами, обладающими многочисленными свойствами: это понятия вечно мужского и вечно женского начала, активного и пассивного, Неба (в узком смысле) и Земли, света и тьмы, творческого и воспринимающего начал».* Как отмечает Эвола, эти противоположности едины, бытие выглядит их круговоротом, а в случае переизбытка одно из компонентов неизбежно происходит некоторая балансировка посредством силы «Дэ».

«И» — это «создание, творение, развитие и становление».** В «И» выражается сущностный динамизм вечно меняющегося мира, в котором проявлено Дао, и в котором все

* Эвола Ю. Даосизм. С. 82

** Ibid. С. 83

вещи претерпевают множественные превращения. Всё претерпевает изменение состояний и форм. Преодоление формальных состояний и «интеграция с трансцендентностью, присутствующей и действующей в имманентности»* рассматривается Эволой как возможность появления «людей Пути», обладающих особым состоянием сознания. Согласно барону, даосская метафизика сводится к следующей рекомендации: людям «следует исключить всё, что является внешним деянием, исходящим из периферийного центра или попыткой усилить и упрочить периферийный центр, то есть формальное внешнее существование — обычное индивидуальное «я» — чтобы, напротив, быть и действовать, оставаясь в трансцендентности, в метафизическом измерении, в «пустоте», всегда пребывающей по ту сторону всех модификаций состояния, там, где находится истинный корень и сущностный и

* Ibid. С. 89

неподвижный центр».* Подобным образом барон усматривает в даосизме воплощение модели «имманентизации трансцендентного» вкупе со стремлением к «активной безличности» — это экзистенциальная позиция, открытая «первозданному человечеству», которую современному человеку зачастую затруднительно даже помыслить.

Теперь нам следует обратить внимание на интерпретацию социального в Дао дэ цзин, которую Эвола даёт в «Даосизме». Китайский термин «шэнь-жэнь» в поздней версии эссе итальянский мыслитель переводит как «настоящий человек», в ранней версии — как «Совершенный». Этот образ воплощает в себе «метафизический закон Дао» — он существует и не существует одновременно, действует бездействуя, преодолевая своё «Я» как экзистенциальный центр притяжения и ориентируясь на Путь, что даёт ему невозмутимость и покой

* Ibid. С. 91

в мире хаоса. Это не беглец, спрятавшийся от мира в надёжном укрытии, и уж тем более не «сверхчеловек», отринувший всё «слишком человеческое». Таким образом, непосредственно социальная роль «человека Пути», по Эволе, вообще не играет какой-либо значимой роли — речь идёт о норме внутренней, духовной жизни, в которой укоренено его существование. Определение итальянским мыслителем даосской этики как «этики посвящённых»* отсылает нас к образу аскета в дальневосточном смысле — не ревностного «усмирителя плоти», но пребывающего в нерушимом балансе целостного индивида, устремлённого к сущностно значимому за пределом любых форм (в том числе — социальных). Более того, эволианская трактовка даосской антропологии позволяет нам вынести суждение о том, что «настоящим человеком» или «Совершенным» мож-
.....

* Ibid. С. 102

но стать вне каких-либо привязок к конкретной социальной роли как таковой.*

Вместе с тем далее Эвола выделяет два конкретных типа «настоящего человека», следующих из даосизма. Первый тип даосского посвящённого может выглядеть как обычный человек, не имеющий «имени», известности, славы, «не оставляющий следов». Подобный индивид зачастую «отрицает существующие ценности и нормы, 'малые добродетели', существующие правила»,** однако при этом обладает практически неосязаемым другими скрытым достоинством. Его отрешённость от мирского, являющаяся выражением его особого онтологического статуса, может восприниматься другими как бродяжни-
.....

* См. Huang Y. Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the «Zhuangzi» // The Journal of Asian Studies, Vol. 69, No. 4 (NOVEMBER 2010), pp. 1049–1069.

** Эвола Ю. Даосизм. С. 112

чество, однако на деле он «принадлежит Небу».*

Второй тип «настоящего человека» объединяет высшие качества индивида и его высокий социальный статус («функции правителя») — в таком случае его подлинная бытийственность совпадает с её общественно-политическим обрамлением. По Эволе, подобное восприятие «настоящего человека» выражает отсутствие в дальневосточной традиции разделения духовного и политического авторитета. Подлинный правитель, который вне всякого сомнения должен был быть «настоящим человеком», является посредником между Небом и Землёй. Государство, которым он правит, является земным образом Пути — подобное восприятие возлагает на правителя особую ответственность, далёкую от знакомого нам по моделям современного мира политического бытия. Императорское «недеяние»,
.....

* Ibid. С. 116

как отмечает Эвола, являлось значительно более эффективной управленческой техникой, чем современные рационализм, бюрократия, принуждение и насилие, поскольку данный принцип сводился к созданию «неизменной среды», органичной гармонии, утраченной современностью.* Таким об-
.....

* Здесь необходимо вслед за Эволой отметить сущностное отличие даосской «социальной философии», если её можно так называть, от идеала «первобытного дикаря» Руссо. Даосское представление о социальном не стремится к примитивизации общественных отношений — скорее, призывает (при оптимальных условиях) к гармонии онтологического качества потенциального правителя и его высокой социальной роли, в этом смысле приближаясь к образам «Золотого века». Таким образом, точка зрения, согласно которой даосизм призывает к «состоянию первобытной простоты, с минимумом дифференциации, мышления и целе-

разом, представления об «изначальной» иерархичности, лишённой дуализма духовной и мирской власти, изложенные итальянским мыслителем в «Восстании», также усматриваются в даосской модели.

Наконец, третий момент, который выделялся нами на материале «Восстания против современного мира» — образ «магической бесстрастности и 'вей-у-вей'», а также вопрос о бессмертии. Эвола отмечает, что «вэй-у-вэй» выступает в качестве самого «деяния Неба», обладая свойствами «Дэ» (добродетели), невидимой духовной силы, неизбежно, но вполне «естественно» приводящей «все процессы к осуществлению».* Ссылаясь на Чжуань-цзы, он указывает, что «быть чело-
.....

направленного действия», явно сущностно неполна и искажает изначальный замысел Лао-цзы. Wright A.F. A Historian's Reflections on the Taoist Tradition // History of Religions, Vol. 9, No. 2/3 (Nov., 1969–Feb., 1970), p. 248.

* Эвола Ю. Даосизм. С. 102-103

веком — значит быть Небом»,* подчёркивая имперсональный характер даосского метода действия, сводящегося к сущностному неразделению «себя наличного» и «Неба», по отношению к которому не усматривается внешнего или «религиозного» (как «связывающего разделённое» — ввиду того, что для «настоящего человека» даосизма *ничто не разделено*) подобострастия. Даосский «настоящий человек» устремлён к «первоначальному совершенству» — к тому, что в западных традициях обозначалось метафорой «Золотого века».**

.....

* Ibid. С. 103

** В контексте отнесения Эволой даосизма к духовным системам образца «Золотого века», о которых он подробно пишет в «Восстании», вызывает изумление представление некоторыми современными исследователями даосизма как «феминистической» системы в противовес «маскулинному» конфуцианству на основании «пассивности» первого. Это

С указанным представлением о неразделённости тесно связана и даосская позиция относительно бессмертия — последний смысловой блок, раскрываемый Эволой в эссе. Барон ясно указывает на то, что любые попытки создания «эликсира бессмертия» или тому подобные устремления к безвременному существованию брэнного физического тела являются позднейшими наслоениями и искажениями, а изначальный смысл

в очередной раз подтверждает сложность восприятия даосизма современным человеком, о которой пишет барон. К примеру, см. Ames R.T. Taoism and the Androgynous Ideal // Historical Reflections / Réflexions Historiques, Vol. 8, No. 3, WOMEN IN CHINA: Current Directions in Historical Scholarship (Fall 1981), pp. 21–45. О связи между даосизмом и конфуцианством см. Freiberg J.W. The Dialectic of Confucianism and Taoism in Ancient China // Dialectical Anthropology, Vol. 2, No. 3 (AUGUST 1977), pp. 175–198.

даосского представления о бессмертии заключался в выработке ещё при жизни физического тела определённого отношения между индивидом и Дао, в ходе реализации которого он-подлинный оказывается незатронутым кризисными изменениями, происходящими с его материальной оболочкой (переход из «живого» в «умершее» состояние). Подобное понимание бессмертия также отсылает нас к доктринам жизни и смерти «мира Традиции», которые Эвола подробно разбирает в «Восстании против современного мира». Там итальянский мыслитель указывает на негарантированность личного бессмертия (в противовес авраамическому представлению о повсеместном бессмертии души), на то, что в традиционном представлении это является результатом определённой внутренней работы на онтологическом и экзистенциальном планах. Эвола не рассматривает в «Даосизме» конкретные техники и практики, направленные на достижение этого результата, огра-

ничившись общими указаниями на методики медитации и дыхательной практики*. Вместе с тем он неоднократно отмечает, что данная эзотерическая по своему характеру доктрина значительно отличается от различных спекуляций о «паранормальных возможностях», «воскрешении тела» и прочих фантастических и мистических представлений, указывая, напротив, на её естественный и традиционный характер.

По итогам рассмотрения размышлений Юлиуса Эвола о даосизме нам следует отметить, что в данном случае мы можем говорить, в первую очередь, о влиянии Дао дэ цзин на формирование мысли как Эвола-философа, так и хорошо знакомого нам Эвола-традиционалиста, что мыслитель сам признаёт в своей интеллектуальной ав-
.....

* Подробнее см. Roth H.D. Evidence for Stages of Meditation in Early Taoism // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.60, No. 2 (1997), pp. 295 — 314.

тобиографии. Вместе с тем представляется, что влияние даосской философии на мысль Эволы несколько глубже, чем может показаться на первый взгляд — в рассуждениях барона о Дао мы можем отметить ряд вопросов, имеющих для итальянского мыслителя личное значение, к которым он неоднократно обращается на протяжении всей своей жизни, наполненной безостановочной рефлексией об абсолютном. Представления о духовном, сущностном, «трансцендентном» в традиционалистском смысле, которые Эвола усматривает в Дао дэ цзин, в высокой степени синергичны с данными им в образе «мира Традиции» в «Восстании современного мира», которые являются для барона вневременным идеалом подлинной гармонии, недостижимой в наше время. Вместе с тем индивидуальное устремление к постижению этого идеала, частным аспектам которого посвящено всё позднее творчество Эволы (в первую очередь, работа «Оседлать

тигра»*), ввиду вневременности подобного устремления, остаётся посильной всем живущим, готовым внимать «мудрым изречениям древних». В этом заключается один из важнейших уроков, преподанных современному миру бароном Юлиусом Эволой.

• • •

Дмитрий Моисеев

кандидат философских наук
член Российского
философского общества

•

февраль 2020 года

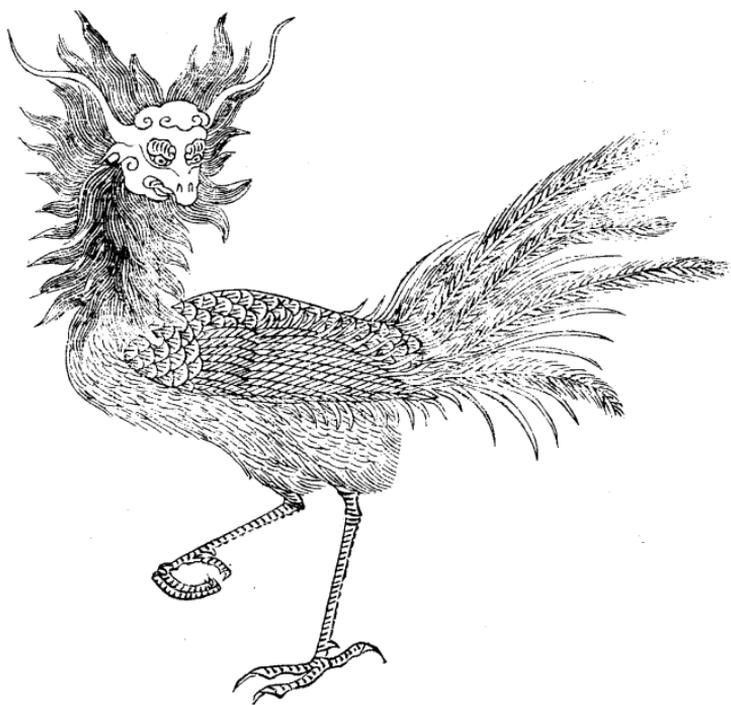
.....

* Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.

Список литературы

- Дао дэ цзин. М.: АСТ, 2003.
- Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.
- Эвола Ю. Даосизм. М. Издательство книжного магазина «Циолковский», 2020.
- Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.
- *Ames R.T. Taoism and the Androgynous Ideal // Historical Reflections / Réflexions Historiques, Vol. 8, No. 3, WOMEN IN CHINA: Current Directions in Historical Scholarship (Fall 1981), pp. 21–45.*
- *Creel H.G. What Is Taoism? // Journal of the American Oriental Society, Vol. 76, No. 3 (Jul. - Sep., 1956), pp.139 – 152.*
- *Evola J. Fenomenologia dell'individuo assoluto. Roma: Edizioni Mediterranee, 2007.*
- *Evola J. Path of Cinnabar. Milton Keynes: Integral Traditions Publishing, 2007.*
- *Evola J. Tao-tê-ching // Evola J. Tao-tê-ching di Lao-Tze. Roma: Edizioni Mediterranee, 1997, pp. 101–200.*

- **Evola J.** *Teoria dell'individuo assoluto*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998.
- **Freiberg J.W.** *The Dialectic of Confucianism and Taoism in Ancient China // Dialectical Anthropology, Vol. 2, No. 3 (AUGUST 1977), pp. 175–198.*
- **Huang Y.** *Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the «Zhuangzi» // The Journal of Asian Studies, Vol. 69, No. 4 (NOVEMBER 2010), pp. 1049–1069.*
- **Liu J., Shao D.** *Early Buddhism and Taoism in China (A.D. 65-420) // Buddhist-Christian Studies, Vol. 12 (1992), pp. 35–41.*
- **Roth H.D.** *Evidence for Stages of Meditation in Early Taoism // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.60, No. 2 (1997), pp. 295–314.*
- **Wright A.F.** *A Historian's Reflections on the Taoist Tradition // History of Religions, Vol. 9, No. 2/3 (Nov., 1969 - Feb., 1970), pp. 248–255.*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Данный текст представляет собой вступительную статью Ю. Эволы к изданию Дао дэ цзин, опубликованному в 1959 г. в издательстве Ческина.*

.....

* Ceschina (ит.) – изд-во Ческина основал в 1925 г. Ренцо Эрмес Ческина (1875–1945) при финансовой поддержке своего брата промышленника Газтано. Изд-во выпускало книги по истории, литературе и искусству. Начиная с 1939 г. в изд-ве начало выходить обозрение «Эпиграфика». Здесь и в дальнейшем – примечания переводчика.

Речь шла о новом переводе трактата Лао-цзы, полностью пересмотренном, в сравнении с тем, который сам Эвола редактировал в 1923 г. для издательства Карабба,* и в котором нашли своё отражение тенденции, характерные для «философского периода» творчества Ю. Эволы.

В книге «Восстание против современного мира», анализируя зарождение и упадок цивилизаций, Эвола цитирует следующий фрагмент из XXXVIII главы Дао дэ цзин:

**«Когда утратили Путь,
появилось совершенство;
Когда утратили совершенство,
появилась человечность;
Когда утратили человечность,
появилась справедливость;**

.....

* Carabba (ит.) – изд-во Карабба основал в 1878 г. Рокко Караббо. Изд-во выпускало книги по философии, латинской и современной литературе, а также по нумизматике.

**Когда утратили справедливость,
появилось благочестие.
Благочестие – истощенье преданности
и доверия, и начало всякой смуты».***

Предполагая, что западная цивилизация уже давно достигла состояния наибольшего упадка, он считает допустимым исследовать возможности её частичной реставрации, постепенного восстановления, шаг за шагом пройти все этапы её инволюции. Однако Эвола не принуждает своих читателей к выполнению этой задачи.

Не удивительно, что в поиске оснований для личного становления он обращается к традиции, далёкой от нас в пространстве и времени; сегодня, в великих метрополиях
.....

* Цит. здесь и далее по изданию Дао дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны Серия: Китайская классика: Новые переводы, новый взгляд, пер. Малявин В.В. Издательство: М.: АСТ. 2004 г.

Запада отголоски самых далёких цивилизаций могут оказаться, быть может, самыми близкими по духу... аутентичной западной цивилизации.

То, что было предпринято Эволой, можно назвать поиском непосредственной связи с основами и со сверхъестественным, минуя «посредничество» какой бы то ни было «религии». Рассуждения Эволы о даосизме простираются над *tabula rasa западной**

* *Tabula rasa* (с лат. — «Чистая доска») — латинское крылатое выражение, которое используется для обозначения гносеологического тезиса о том, что отдельный человеческий индивид рождается без врождённого умственного содержания, то есть чистым, его ресурс знаний полностью строится из опыта и чувственного восприятия внешнего мира. Сравнение ума с покрытой воском дощечкой для письма, которой пользовались уже в Древней Греции, появляется в сочинении Аристотеля «О душе».

цивилизации в строгой форме. Эти соображения носят открытый, прямой, ясный характер и лишены сентиментальности, они могут, наряду с другими путями, такими как ранний буддизм или Дзен, послужить введением в метод восстановления собственного «Я» и истинного «Центра». По крайней мере, это будет уместно для такого типа человека, который всё ещё обладает, хотя бы в латентном состоянии, чувством трансцендентности.

• • •

Жан Бернашо



ЮЛИУС ЭВОЛА

ДАОСИЗМ

Традиция утверждает, что Лао-цзы и Конфуций могли быть современниками: годы жизни первого из них, предположительно 570–490 гг. до н.э., а второго 552–479 гг. до н.э. Учение как первого, так и второго из них не представляет собой ничего нового, скорее мыслители переформулируют или адаптируют исконную дальневосточную традицию, основанную на И цзин* и её комментариях, такая переформулировка стала

* И цзин — наиболее ранний из китай-

необходимой из-за частичного ослабления этой традиции и была предпринята Лао-цзы и Конфуцием в двух разных формах. Из-за различия в подходах можно усмотреть противоречия в конфуцианском и даосском учениях, которые, при ближайшем рассмотрении, оказываются относительными. Учение Лао-цзы носит преимущественно метафизический и инициатический характер даже в своих этических и социальных измерениях; учение Конфуция, напротив, сосредоточено на моральной и

ских философских текстов. Наиболее ранний слой, традиционно датируемый ок. 700 г. до н. э. и предназначенный для гадания, состоит из 64 гексаграмм. Во II веке до н. э. был принят конфуцианской традицией как один из канонов конфуцианского Пятикнижия.

«Книга Перемен» — название, закрепившееся за И цзин на Западе. Более правильный, хоть и не столь благозвучный вариант — «Канон Перемен».

политической сферах. Первое имеет своим идеалом адепта, который существует и действует поверх любых условностей, начиная с ограничений своего собственного «Я»; второе – конфуцианское – сводится к идеалу человеческой культуры, ставящей своей целью достижение «благородства». Имеется в виду человек, живущий в социуме, обладающий определёнными положительными добродетелями и соответствующий принятым нормам.

И в то время как Конфуций придерживается рационалистической линии, Лао-цзы отдаёт предпочтение парадоксу, он стремится к вершинам нонконформизма, исповедует знание, часто находящее своё выражение в загадочных и туманных, уклончивых и озадачивающих понятиях. Эти два типа мышления не приходят в противоречие, кроме точки, в которой одно или другое из них абсолютизируется. Только конфуцианство, превращённое в чиновный формализм и равнодушное начётниче-

ство, превращается в противоположность преимущественно метафизического учения Лао-цзы. Историк Сыма Цянь* вложил в уста Конфуция слова, относящиеся к этой воображаемой встрече:

«Я знаю, что птица летает, зверь бегают, рыба плавает. Бегающего можно поймать в тенета, плавающего — в сети, летающего можно сбить стрелой. Что же касается дракона — то я ещё не знаю, как его можно поймать! Он на ветре, на облаках взмывает к небесам! Ныне я встретился с Лао-цзы, и он напомнил мне дракона».

С другой стороны, в даосских писаниях, начиная с Лао-цзы, Конфуций нередко

* Сыма Цянь — (родился в 145 или ок. 135 г. до н. э., умер ок. 86 г. до н. э.) — потомственный историограф династии Хань, писатель, астроном. Известен как создатель «Ши цзи» — грандиозного труда, описывающего историю Китая от мифических родоначальников и до современных Сыма Цяню времён.

представал как ученик Лао-цзы, или как проповедник учения даосизма: можно сказать, что несмотря ни на что, прослеживается внутренняя связь между двумя этими учениями, поскольку их основатели черпали свою мудрость из общего источника, каковым является первоначальная традиция.

Кроме того, следует отметить, что если историческое существование Конфуция было доказано и подтверждено достаточно точными сведениями о его жизни, то этого вовсе нельзя утверждать в отношении Лао-цзы, в этом смысле можно задаться вопросом, принадлежало ли это имя конкретному человеку, или служило, прежде всего, символическим обозначением. Собственно говоря, «Лао-цзы» нельзя считать именем собственным, поскольку оно служило обозначением титула или звания: буквально оно значит «старое дитя», с этим наименованием была связана народная легенда, согласно которой китайский мудрец уже родился старым и с седыми волосами. По

крайней мере, старость в китайской традиции имеет также переносное значение, становясь синонимом вечности и, наконец, бессмертия (так, например, правильным переводом имени великого божества Хуан-лао будет не «Жёлтый старец», но «Бессмертный владыка средоточия», поскольку жёлтый это цвет середины, средоточия, центра). Поэтому имя «Лао-цзы» – «Старое дитя» обозначает именно свойство вечно длящейся действительности и вечную юность того, кто поддерживает связь с началами мироздания, т.е. качества, которые приписываются «людям Дао».

В остальном можно утверждать, что «Лао-цзы» мог быть «летописцем», представленным к архивам Ло-и,* столицы империи Чжоу. В этом смысле, надо помнить, что, подобно древнему Риму, в древней китайской империи «чиновники» в то же время обладали сакральными признака-
.....

* Нынешний Лоян.

ми, поскольку «исторические архивы» содержали документы, касающиеся древней традиции, считавшиеся иногда настолько секретными, что до нас дошли сведения о случаях, когда их хранители предпочитали скорее принять смерть, чем позволить сделать их достоянием даже правящих особ, для глаз которых они не были предназначены. Таким образом, в любом случае, мы не можем представить себе Лао-цзы в одеянии бюрократа-архивиста.

Впоследствии такой человек мог оставить свою должность и провести в уединении часть своей жизни, чтобы, наконец, отправиться на запад, успев прежде запечатлеть сущность своего учения в книге, по приглашению зрителя переправы на Ханка,* на северо-западной границе. С этого вре-
.....

* Ханка — озеро на границе Приморского края России и провинции Хэйлунцзян Китая, самый крупный пресноводный водоём на Дальнем Востоке.

мени о нём больше ничего не известно: он ушёл, и никто не знает, что с ним потом стало, — так пишет историк Сыма Цянь. Он добавляет: «О нём можно сказать только, что больше всего он любил безвестность и добровольно отказался оставить хоть какой-то след своего существования», — именно такие качества приписываются в его книге «настоящим людям». Согласно легенде, затем он покинул империю, возможно, удалившись на Куньлунь,* гору на границе с Тибетом, которая, однако, имеет, прежде всего, символическое значение «Средоточия», «Середины» или «Центра»,
.....

* Куньлунь (в переводе с кит. — «Лунные горы») — одна из крупнейших горных систем Азиатского материка, расположена в Китае. Куньлунь простирается от Памира на западе до Сино-Тибетских гор на востоке, окаймляя Тибет с севера. Длина горной системы — более 3000 км, ширина — от 150 км на западе до 600 км на востоке.

обосновавшись в «Тайной столице», месте, которому впоследствии (и частично произвольно) приписывалось значение местоположения «Жёлтой церкви» даосизма, ставшего к тому времени религией.

Считается, что он умер в 81 год, что опять-таки имеет символическое значение, поскольку в даосизме число 81 является сакральным, соответствующим Небу и полному достижению человеком качества ян* (в соответствии с чем сама книга Лао-цзы была разделена на 81 главу): это завершение, указывающее на преодоление земной бренности, породило ещё одну легенду, согласно которой Лао-цзы продолжал жить ещё очень долго, как один из так называемых «земных бессмертных».

.....

* Ян — белое, мужское начало, день, сухой, огонь, горячий, активный, экстравертный (акцент на внешнее). Ян — это прежде всего активное, отдающее, преобразующее, мужское начало мира.

Согласно другой группе легенд, «Лао-цзы» мог много раз менять имена, или же, напротив, существовало несколько персонажей, звавшихся «Лао-цзы» (что могло бы объяснить наличие различных сведений относительно периода его жизни). Оставляя в стороне его обожествление в народном даосизме (подобно обожествлению Будды в религии буддизма), он также воспринимался как вневременной «Лао-цзы» («рождённый прежде Неба и Земли», как было сказано в надписи конца II века до н.э.), который мог являться под разными именами в тринадцати последующих существованиях после Фу Си* и Чен-нонг в одеянии наставника «настоящих людей» и тайного вдохновителя священных правителей основателей династий, вплоть до Чан и Чжоу. Считается также, что «Лао-цзы»

* Фу Си — легендарный первый император Китая (Поднебесной), божество — повелитель Востока.

был родоначальником династии Тан. Все эти традиции не могли бы основываться на одних только фантазиях. Из них можно извлечь, в качестве позитивного содержания, идею соотношения учения Лао-цзы со сверхчеловеческим влиянием и с инициатическими возможностями, тесно связанными с его царской функцией.

Роль «Лао-цзы» могла исполняться несколькими людьми, среди которых находился исторический Лао-цзы, если, конечно, он действительно существовал. Они могли бы продолжить преемственность и стать представителями соответствующей организации: то же самое имя после него могло перейти к другим персонажам, являвшимся звеньями одной цепи, простая человеческая индивидуальность которых отходила на второй план. Что касается Дао дэ цзин, то в ней несомненно содержатся оригинальные формулировки, в которых отразились черты его личности (см. напр. §5), так же как связь его учения с из-

начальной традицией никогда не подвергалась сомнению. Несмотря на то, что в ней часто встречаются отсылки к первоначалу и к древним учителям, прежде всего периода империи Хань, то есть к II в. до н.э., думается, что даосизм ведёт своё начало от первого императора Китая Хуан-ди* (2697–2598 гг. до н.э.), так называемого «Властелина Срединной империи» или «Жёлтого императора», когда патриархальная имперская цивилизация утверждалась в архаическом обществе, одерживая победу над древнейшим противоположным матриархальным устройством. И чувство связи между Лао-цзы и Хуан-ди было настолько живо, что на протяжении определённого времени обозначение даосского учения выглядело как «Хуан-лао», это термин, состоящий из

* Хуан-ди, или Жёлтый император — легендарный правитель Китая и мифический персонаж, который считается также основателем даосизма и первопредком всех китайцев.

отдельных частей одного и другого имени. Аналогично Дао дэ цзин долго ассоциировалась с И цзин, из-за чего название учения, также составленное из комбинаций имён, звучало как «Лао-И».

Существует предположение, что другим создателем этой книги мог быть второй отец даосизма Ле-цзы, о котором, как и о Лао-цзы, неизвестно, существовал ли он на самом деле, или служил, прежде всего, символом. Напротив, не подвергается сомнению историческое существование третьего отца даосизма, Чжуан-цзы, чей труд в большей степени носит отпечаток личности его создателя, хотя его учение в некоторых отношениях достаточно неоднородно и страдает недостатком цельности, с широкими полями, отданными поэзии и случайным заметкам, в отличие от монолитного, цельного и ясного стиля Лао-цзы.

• • •

常曰明

日人能知道之常行則日以明達於玄妙也

益生曰祥

祥長也言益生欲自生日以長

大心使氣日強

心當專一和柔而氣實內故形柔而反使妄有所為和氣去於中故形體日以剛強

也物壯將老

萬物壯極則枯老也

謂之不道

老不

不道早已

不得道者早已死也

玄德第五十六

知者不言

知者貴行不貴言也

言者不知

駟不及舌多言多患

塞其兌閉

其門

塞門之者欲絕其源

挫其銳

情欲有所銳為當念道無為以挫止之挫子即反

解其

紛

紛結恨不休當念道無為以挫止之

和其光

雖有獨見之明當和之使闇昧不使曜亂

同其

塵

不當自別殊也

是謂玄同

玄天也人能行此上事是謂與天同道也

故不可得

而親

不以榮譽言為樂獨立為哀

亦不可得而踈

志靜無故與人無怨

不可

玄符 玄德

得而利

身不欲富貴口不欲五味

亦不可得而害

不與貪爭利不與勇爭氣

不可得而貴

不為亂世主不處暗君位

亦不可得而賤

不以乘權故驕不以

失志故屈

故為天下貴

其德如此天子不得臣諸侯不得屈與世沉浮容身避害故為天下貴也

淳風第五十七

以正治國

以至也天使正身之人使至有國也

以奇用兵

奇詐也天使詐為之人使用兵也

以無事取天下

以無事無為之人使取天下為之主

吾何以知其然哉

以此

此今也老子言我何以知天意然哉以今日所見知

天下多忌諱而民彌

貧

天下謂人主也忌諱者防禁也令煩則姦生禁多則下詐相始故貧

民多利器國家

滋昏

利器者權也民多權則視者眩於目聽者惑於耳上下不親故國家昏亂

人多伎巧奇

物滋起

人謂人君百里諸侯也多知伎巧謂刻畫宮觀彫琢服章奇物滋起下則化上飾金鏤玉文繡綵色日以

Переходя теперь к тексту, следует отметить, что само наименование «Дао дэ цзин» не является оригинальным: книга получила такое название только в поздний Ханьский период, или Хоу-Хань (25–220 гг. н.э.), следовательно лишь несколько столетий спустя после её написания. Цзин – как уже было отмечено – это наименование, относящееся к традиционным текстам. Правильнее было бы перевести название книги как «Книга (цзин) Пути (дао) и добродетели (де)». Нам представляется уместным помянуть его на «Книга Начала и его действия». В нём уже были бы отражены основные идеи текста, включающие метафизику, этику и политическую доктрину и, наконец, элементы эзотерического учения о бессмертии.

Что касается чистой метафизики, то понятие Дао было известно ещё до Лао-цзы, оно встречается во всех ортодоксальных китайских течениях и школах, берущих своё начало в традиции И цзин. Буквально (и идеографически) Дао означает Путь.

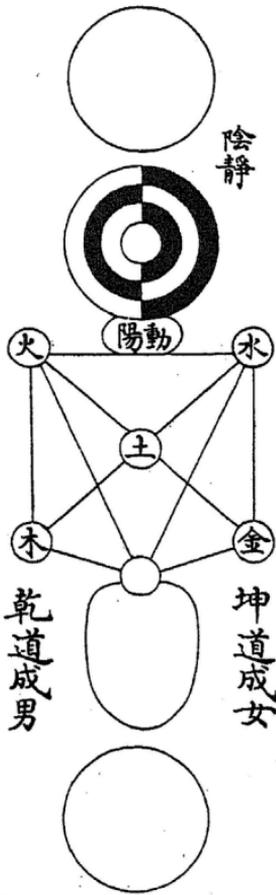
Это Путь, по которому всё движется. Хотя первоначально этот термин не был столь однозначным, поскольку означал преимущественно Великое Начало (хотя его первоначальный смысл был «Великое Единое», или «Великая вершина», Тайцзи), с другой стороны, это также смысл изменения мира, движущая сила и имманентный закон его развития. Уже в самом названии труда Лао-цзы эти два аспекта Дао были разделены: Дао — это Великое Начало, его действие, дэ — это добродетель или закон. Так происходит разделение значений единой динамической сущности; таким образом в Дао дэ цзин утверждается дальневосточная концепция мира.

Для того чтобы прояснить этот пункт, не следует забывать, что, с одной стороны, с самого начала дальневосточная традиция носила не религиозный, а метафизический характер. В ней отрицался антропоморфизм, очеловечивание божественного и, напротив, почитались абстрактные и имперсональные

принципы, остававшиеся, по существу, таковыми даже, когда для их описания стали использовать изображения, взятые из мира природы. Следовательно, речь шла не столько о «Богге», сколько о Небе, Тянь, в смысле символа трансценденции, фигурального выражения бесконечной высоты Великого Начала, превосходящего всё человеческое. Даже когда в религии Государства оно воплотилось в «Высшего правителя», Шан-ти, то при этом оно не утратило своего имперсонального характера и выполняло функцию указанного Начала посредством титула Шан-ти (Высочайшее небо, высшее божество). Это первая черта дальневосточной концепции: она обладает трансчеловеческой чистотой и преимущественно метафизическими свойствами. В то же время в ней фактически игнорируется дуализм высшего и человеческого миров.

Фундаментальное единство было достигнуто, несмотря на чувство бесконечной отдалённости и внечеловечности, в тер-

太極圖



萬物化生

Общая схема космогенеза
в китайской философии

天 地 自 然 河 圖

六書本義圖考



又天地自然之圖處戲
 時龍馬負而出於榮河
 八卦所由呂晝者也易
 曰河出圖聖人則之書
 曰河圖在東序是也此
 圖世傳蔡元定得於蜀
 出隱者祕而不傳雖朱
 子大莫之見今得之陳
 伯敷氏當觀玩之有大
 極函含易含易函八卦
 自然之妙實萬世文字
 之本原造化之樞紐也
 烏乎神哉

Одно из ранних изображений Тайцзи,
 Великого Начала или Великого Предела

минах, если можно так выразиться, «имманентной трансцендентности». Небесное Дао неуловимо и, в то же время, осязаемо, оно действительно ощущается в сфере феноменологической реальности.

Эта метафизика воспроизводится, уточняется и развивается в Дао дэ цзин. Здесь «трансцендентный» аспект Начала вновь рассматривается с особым использованием понятий «пустоты», «небытия», «недеяния» и «бесформенности», а также «безымянности», чтобы подчеркнуть высшую отрешённую сущность Великого Единого и Великого Начала, высшего и первичного в сравнении со вторичным «существованием» теистических и религиозных теологий.

Добродетель дэ, напротив, рассматривается в качестве имманентного аспекта и действия Начала; это сила, развивающая вечное проявление Совершенства, проявление, не обладающее «креационистским» характером в теистическом смысле, не связанное, таким образом, с волей и намерени-

ем, но являющееся частью вечной, неизменной и имперсональной логики божества.

Помимо этого, использование у Лао-Цзы термина «Путь» относится именно к концепции Единого, однако не в статическом смысле, а в смысле вечного становления, где имманентность и трансцендентность не просто сосуществуют, но взаимообуславливают друг друга, рождаясь в едином акте. В этом заключается наиболее характерная черта учения Дао дэ цзин, которая, если представить её в терминах привычного интеллектуального дискурса, воспроизводит некоторые идеи так называемой трансцендентальной европейской философии. Подобную метафизическую ситуацию Лао-Цзы выражает, утверждая, что «опустошаясь», Начало пребывает и производит. Образ кузнечных мехов используется им для описания вечного акта, который, с одной стороны, производит «Пустоту», а с другой, погружает бытие в поток форм, «десяти тысяч существ». В нескольких фрагментах, где На-

чало представлено в качестве модели, оно описывается как самоотрицание, небытие, но и как необходимое условие бытия. Иными словами: это трансценденция, которая в едином акте воплощает Начало как «пустоту», абсолют и центр и, в то же самое время, она порождает и освобождается от сущего путём неисчерпаемого и имперсонального распространения, проистекания и одушевления. Таким образом, можно сказать, что в учении Лао-цзы «добродетель является модальностью, необходимой Началу для осуществления».* Кроме того, необходимо отметить, что мы можем найти схожие сюжеты из различных запутанных мифов, связанных с жертвами божественных сущностей, которые порождают творение.

Следовательно, взаимообусловленность и сосуществование трансцендентности и имманентности служат в то же время проявлением сверхсущностного небытия и бытия
.....

* А. Кастеллани. Небесное правило Лао-цзы, Флоренция, 1927, стр. LIV.

как Пути к Небу, а также вечного становления мира. Из такого видения проистекает, в частности, представление о небытии как о вездесущем субстрате, или о внутреннем и сущностном измерении бытия. С другой точки зрения следует, что любая вещь, любое существо и любая жизнь пребывают в Пути и Совершенстве и никогда не выйдут за их пределы. Как выразился другой мастер даосизма: «Если бы что-нибудь находилось или жило за пределами Дао, то это уже не было бы Дао». Отсюда проистекает, как мы увидим, теория «естественных» стихийности и совершенства, этики существования в Пути, оставаясь самим собой. При таком взгляде проступает заметное сходство между даосизмом и буддизмом Махаяны,* откуда происходит трансцендентная идентичность сансары (возможного мира) и нирваны (безусловного мира), как двух

* Махаяна — Великая (Большая) колесница буддийского пути, проходя по которому буд-

аспектов единой реальности. Поэтому, а также по другим основаниям — например, принимая во внимание метафизическое понятие «Пустоты», общее у этих двух школ — в Китае имел место любопытный симбиоз буддизма (позаимствованного тогда из Махаяны в период возникновения даосизма) и даосизма, симбиоз, обнаруживавшийся в различных школах, начиная от древней китайской школы Чань, до его разновидностей, таких как японский Дзен. Описанный взгляд на имманентную трансцендентность и естественное совершенство выражается здесь посредством утверждения, что любое существо обладает природой Будды, и что любое существо, даже не зная этого, с самого начала является «свободным».

.....

дисты стремятся достичь Пробуждения во благо всех живых существ. В основе теории и практики Махаяны лежит развитие бодхи-читты и внеличной (запредельной) мудрости Праджняпарамиты.

Теперь давайте обратим внимание на Добродетель – дэ – Начала, рассмотрев её в аспекте упорядочивающей силы. Было замечено, что в древнем китайском языке термин дэ не имел морального смысла (такое значение он приобрёл только позже, после появления конфуцианства), а означал только действующую силу (подобно тому, как в Средние века говорили о «Добродетели» как о сущности или элементе) и, прежде всего, магическую силу. Магическая сила обозначалась как лин и как дэ. В таком случае, например, говорилось о пяти силах — Ву-дэ — благодаря которым правили китайские династии. Такое представление не выходило за рамки понимания дэ как добродетели или действия Неба. Дао дэ цзин учит тому, что для действительной трансценденции имманентного высший порядок устанавливается в мире незаметно и стихийно, посредством того, что в даосизме получило наименование «недеяния». Это выражение означает

отказ от прямого, непосредственного вмешательства в ход событий, или от моральной оценки происходящего в мире, как это было принято в теологии Провидения, напротив, оно признает систематическое влияние, не привязанное к определённым целям или намерениям, лично не заинтересованное («сверхчеловеческое», по словам Лао-цзы), которое, оставляя вещи и сущности на волю случая, тем не менее приводит к тому, что все вместе они составляют целостность, в которой отражаются Великое Единство и Совершенство. В даосизме присутствует образ Небесной сети с огромными петлями, из которой, тем не менее, ничто не может ускользнуть,* или просторной долины, раскинувшейся неподвижно, но мощно притягивающей к себе потоки, устремляющиеся по склонам. Такими качествами обладает Добродетель, дэ Начала.
.....

* Небесная сеть обширна и редка, но из неё ничто не ускользает. Дао дэ цзин, с. 255.

Мы можем также обратиться к высказыванию Чжуан-цзы: «Действие Начала посредством Неба бесконечно и безмерно, оно неуловимо и тонко... О самом Начале можно сказать лишь, что из него проистекает всё остальное, и что оно влияет на всё происходящее, всегда оставаясь неподвижным». В целом же, в отличие от чистой метафизики, дэ также воспринимается как «воля к бытию». Существа и вещи могут содержать в себе дэ, как мы увидим в дальнейшем, прежде всего, это «настоящие люди» и «трансцендентные люди». Таким образом, они «действуют, бездействуя», находясь на границе Дао; они, таким образом, оказывают эффективное и неотразимое влияние одним фактом своего имперсонального существования, находясь по ту сторону любого частного действия или намерения. Таким образом осуществляется переход от метафизики Дао к его этике и политике. Присовокупив к только что сформулированным идеям эту особую кон-

цепцию дэ, мы получаем в итоге общую космическую картину неиссякаемого и всепроникающего источника, берущего своё начало в «Пустоте», а также вечного и неизменного закона, который, посредством магии Добродетели, действует при любом изменении, дистанционно, господствуя без принуждения, приводя к завершению без «деяния»: именно в виде неуловимого действия, являющегося первопричиной согласованных поступков и реакций, первоначально уже содержится в метафизике *И цзин*.

Как об этом пишет Чжуан-цзы:

«Начало действует подобно полюсу, универсальной оси бытия, о нём мы можем сказать лишь то, что оно полюс, ось, не пытаясь ни понять, ни объяснить его... Все изменения это лишь варианты единой нормы, они не изменяют неподвижное целое. Все противоположности находятся внутри целого, не сталкиваясь между собой».

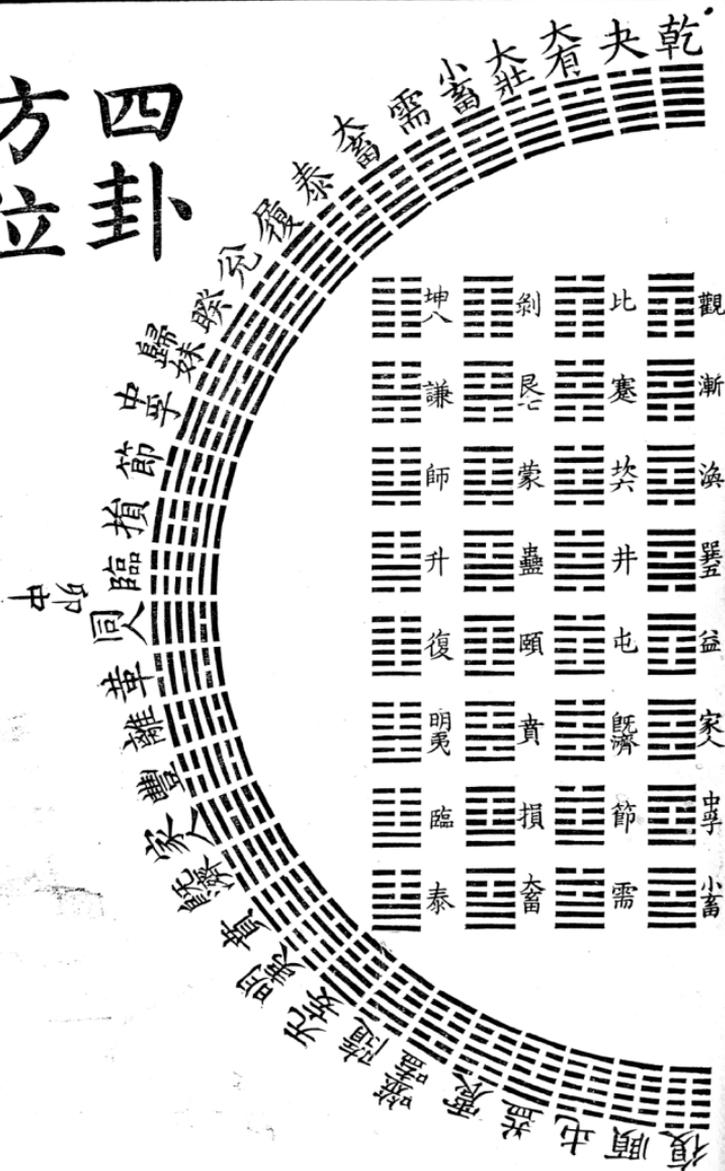
Остановимся на двух последних пунктах даосской метафизики.

Первый из них касается традиционной теории метафизической диады, присутствовавшей уже в учении *И цзин* как *инь* и *ян*. Проявление Дао происходит посредством вечной игры инь и ян, являющихся противоположными, но в то же самое время дополняющими друг друга и нераздельными принципами, обладающими многочисленными свойствами: это понятия вечно мужского и вечно женского начала, активного и пассивного, Неба (в узком смысле) и Земли, света и тьмы, творческого и воспринимающего начал, и так далее. В тексте *И цзин* воспроизводилась структура любого процесса, существа и явления, посредством многочисленных динамических комбинаций этих двух сил или качеств, зафиксированных в виде системы изображений триграмм и гексаграмм, знаков, состоящих как раз из инь и ян. Таким образом, именно посредством инь и ян действует небесный Путь. Сквозь весь текст Дао дэ цзин красной нитью проходит идея единства

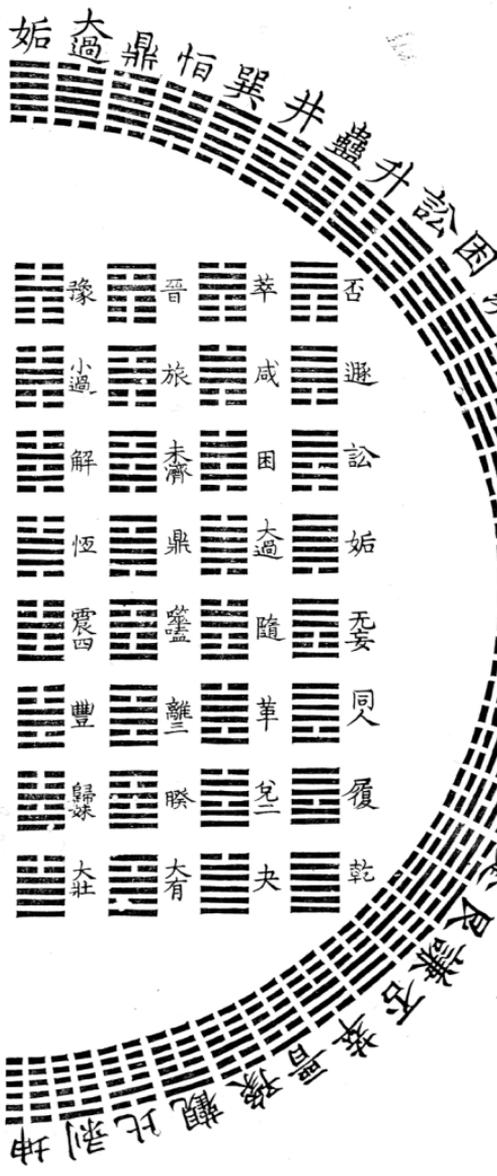
этих противоположностей: не существует такого процесса роста или развития, в котором бы не присутствовали инь и ян: при достижении акмэ происходит переворот, в результате которого совершается переход к противоположному качеству. Например, слишком длительный мир переходит в беспорядки и войну, крайний беспорядок приводит к порядку, за подъёмом следует спад, после которого вновь начинается подъём (ср. с народной поговоркой: «Полная луна начинает убывать»), и так далее. Мы имеем дело с целостностью, в которой незаметно действует регулирующая, шлифующая и уравнивающая сила Добродетели дэ Великого Начала, вызывающая вечный круговорот.

Второй пункт касается концепции изменения, *И*, присутствующей в *И цзин*, которая в даосизме трактуется как создание, творение, развитие и становление. Существа и вещи появляются, становятся и исчезают, изменяя своё состояние.

方位卦



伏羲六十



中

比 (Bi)
剝 (Bo)
坤 (Kun)
觀 (Guan)
豫 (Yu)
豐 (Feng)
比 (Bi)
剝 (Bo)
坤 (Kun)

Сборник
толкований
И цзин
издания
1522–1566 г.,
эпоха
Империи Мин

而時行。是以元亨。象曰：火在天上，大有。君子以遏惡揚善，順天休命。初九：无交害，匪咎。艱則无咎。象曰：大有初九，无交害也。九二：大車以載。有攸往，无咎。象曰：大車以載，積中不败也。九三：公用亨于天子，小人弗克。象曰：公用亨于天子，小人害也。九四：匪其彭，无咎。象曰：匪其彭，无咎，明辨晷也。六五：厥孚交如，威如吉。象曰：厥孚交如，信以發志也。威如之吉，易以豉反而无備也。上九。

Толкование
гексаграммы
Да Ю:
«Обладание
великим»

曰。伏戎于莽。敵剛也。三歲不興。安行也。九
四。乘其墉。弗克攻。吉。象曰。乘其墉。義弗克
也。其吉。則困而反則也。九五。同人先號咷
道。刀而後笑。大師克相遇。象曰。同人之先
反。以中直也。大師相遇。言相克也。上九。同人
于郊。无悔。象曰。同人于郊。志未得也。

三三
乾下
離上

大有元亨。彖曰。大有。柔得尊位大中而上
下應之。曰大有。其德剛健而文明。應乎天

Во всём, что случается, возникает, прекращается, в рождении и смерти происходит изменение состояния: это фундаментальное представление дальневосточной метафизики. В Начале возможности бытия содержатся в потенциальном виде; посредством вечной силы Единого, отождествляющейся с женской функцией (инь), происходит рождение, вскармливание и питание, затем осуществляется переход в актуальное состояние (его синонимом будет «воплощение») и вещи вступают в поток превращений. В этом потоке они могут пребывать в неопределённом состоянии, подобном индусской сансаре или эллинистическому «круговращению поколений» (которое, тем не менее, является не реинкарнацией, то есть неизбежным воспроизведением человеческого состояния, но скорее «переселением» — «человек не более чем эпизод в цепи превращений»), если они способны принимать и удерживать форму. Тем не менее они неизбеж-

но подвергаются кризисам, в ходе которых происходит изменение состояния, от «выхода» (рождения) до «возвращения» (смерти). Или же, они могут преодолевать их, отрываясь от формального состояния и интегрируясь с трансцендентностью, присутствующей и действующей в имманентности: и тогда появляются «люди Дао», или «люди Пути». «Трансформация», то есть, строго говоря, «выход за пределы формы», полностью соответствует второму случаю; трансформации, скажем так, горизонтальные, последовательные или круговые, как это было в первом случае, представляют собой простые «модификации состояния» и являются метафизически незначительными. Эзотерический даосизм предлагает пойти дальше, с точки зрения этого учения, так же как Веданты или Махаяны (сюда же можно добавить ссылки на западные доктрины Иоанна Скота Эриугены и Мейстера Экхарта), различие между этими двумя видами трансформации состоит в чистом

факте сознания. Действительно, уже было сказано, что, с этой точки зрения, никакое существо не может находиться вне Пути и Великого Совершенства. В *Дао дэ цзин* также говорится, что «Уходить далеко» значит «возвращаться»;^{*} в последовательной смене форм конец и начало сливаются и – как говорится в другом тексте – «их освещает один великий свет».^{**} Таким образом, метафизика прямо сообщает людям Дао, каков должен быть их путь: им следует исключить всё, что является внешним деянием, исходящим из периферийного центра, или попыткой усилить и упрочить периферийный центр, то есть формальное внешнее существование

* Указ. соч., гл. XXV.

** В пределах Шести полюсов и внутри Четырёх морей всё освещается солнцем и луной, меряется звёздами и планетами, упорядочивается четырьмя временами года, а управляется звездой Тайсуй. // Чжуан-цзы Ле-цзы, М.: издательство «Мысль», 1995. С. 340.

– обычное индивидуальное «я» — чтобы, напротив, быть и действовать, оставаясь в трансцендентности, в метафизическом измерении, в «пустоте», всегда пребывающей по ту сторону всех модификаций состояния, там, где находится истинный корень и сущностный и неподвижный центр.

• • •

Следовательно, мы переходим к сущности личностной реализации в трактовке Дао дэ цзин. В центре этого текста находится фигура того, кто назван «настоящим человеком». Раз за разом Лао-цзы описывает этот тип, его поведение, его превосходство. Зависимость этики от метафизики очевидна. Читатель увидит, что в Дао дэ цзин почти всегда вначале идут метафизические положения, за которыми следуют пояснения, касающиеся сущности «настоящего человека». Такой человек берётся за образец идущего по Пути, но от-

нюдь не в качестве морального человеческого идеала. Если у Лао-цзы преобладает термин «настоящий человек», то в даосизме также встречаются сходные понятия, предназначенные для обозначения такого антропологического типа. Так что мы вполне можем остановиться на термине «настоящий человек». От терминов, которые почти всегда используют переводчики — Мудрец или Святой — мы предпочитаем отказаться. Если понятие «Мудрец» представляется лингвистически корректным, то всё равно оно остаётся окрашенным в поэтически-философские тона, заставляя нас, европейцев, сразу же вспомнить о Сократе, Платоне, или Бозэци, без сомнения являющихся типами, очень далёкими от даосских представлений. Кроме того, даосский «настоящий человек», переведённый термином Мудрец, как раз служит идеалом в экзотерическом конфуцианстве, очень сильно отличающемся от даосского идеала. Ещё менее подходит термин

«Святой», поскольку ему присущи моральные и религиозные черты, полностью отсутствующие у даосского «настоящего человека», также как и сильные эмоции и экстаз, неотделимые от образа истинного мистика. Наконец, по аналогичной причине, то есть потому что моральное поведение является чем-то «слишком человеческим», мы также отказались от третьего термина «Совершенный» несмотря на то, что раньше использовали его. Мы остановились на даосском термине, означающем в переводе «настоящий человек», или «реализованный человек». Одно из его значений, а именно «трансцендентный человек», в полной мере относится к «настоящему человеку», несмотря на различие, существующее между ними, на которое указывал Генон.* Если принятый нами термин кажется не слишком техничным, то в таком случае можно было бы говорить

* Rene Jean-Marie-Joseph Guenon, La Grande Triade, Paris, 1946, с. XVIII.

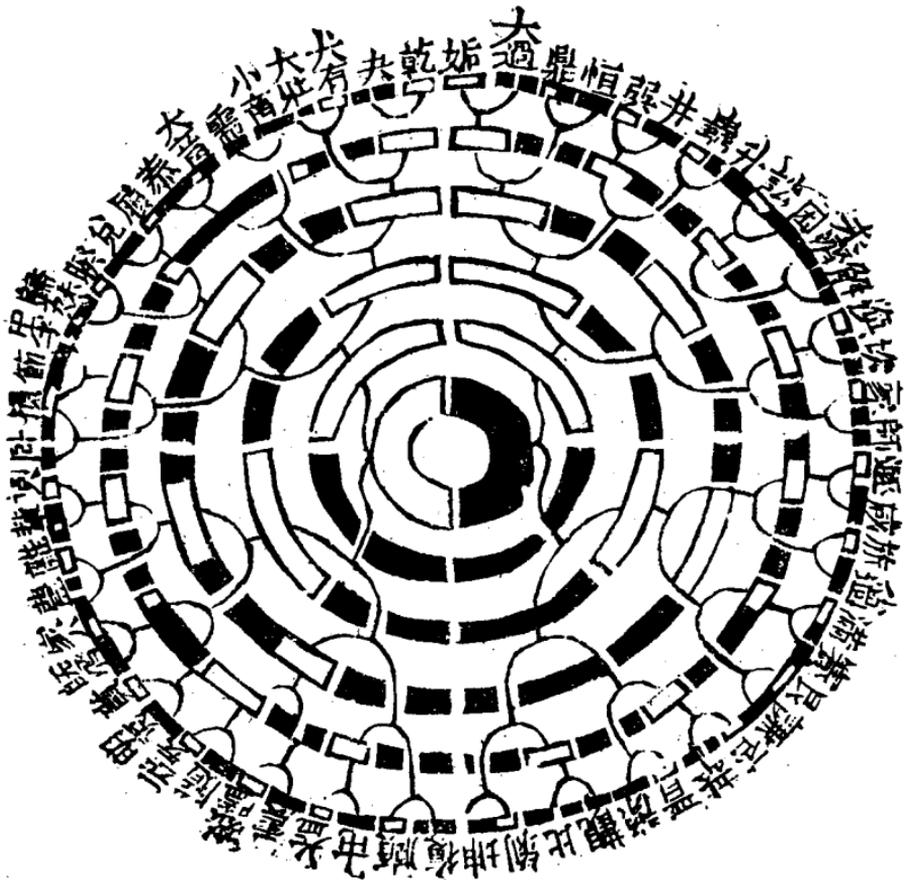
об адепте в смысле инициации, в большей степени, чем о святом, философе, мистике или мудреце, поскольку в онтологическом смысле речь идёт именно об этом; между прочим, нельзя упускать из виду, что «настоящему человеку» присуще также определённое магическое свойство. В действительности, «люди Дао» ещё на заре нашей эры назывались фан-ши, термином, означавшим практически то же самое. В целом, имеется в виду, что обладание Дао придаёт человеку магическую силу, а учителей Дао называли «людьми добродетели» (или силы).

Тем не менее термины «адепт» или «посвящённый» остаются слишком специфичными, поэтому мы предпочли перевести соответствующий китайский термин* как «настоящий человек».

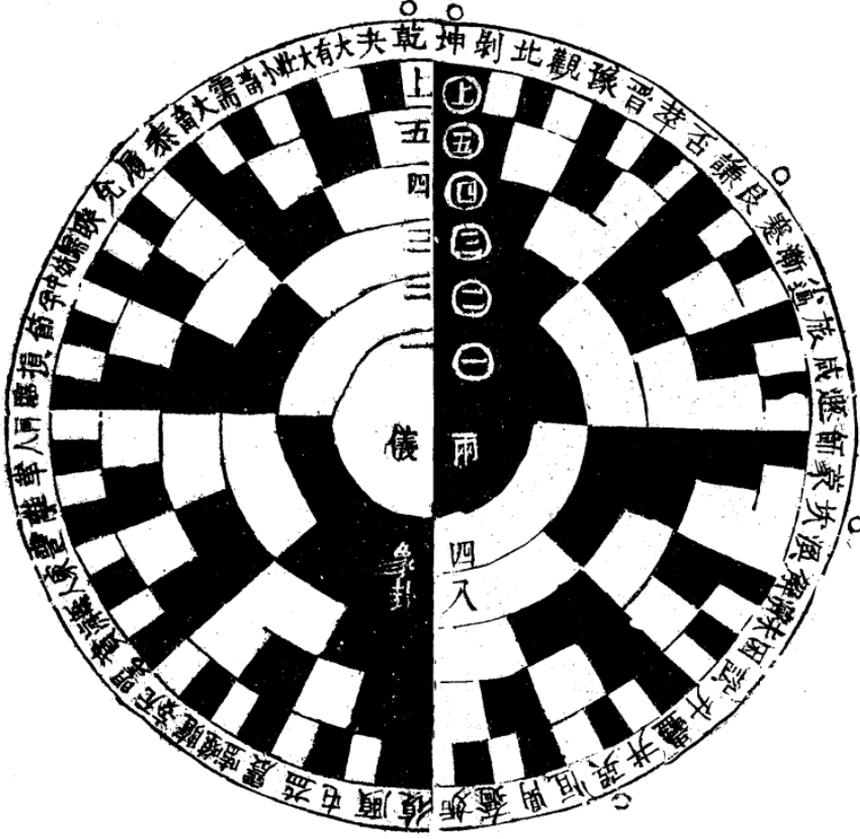
• • •

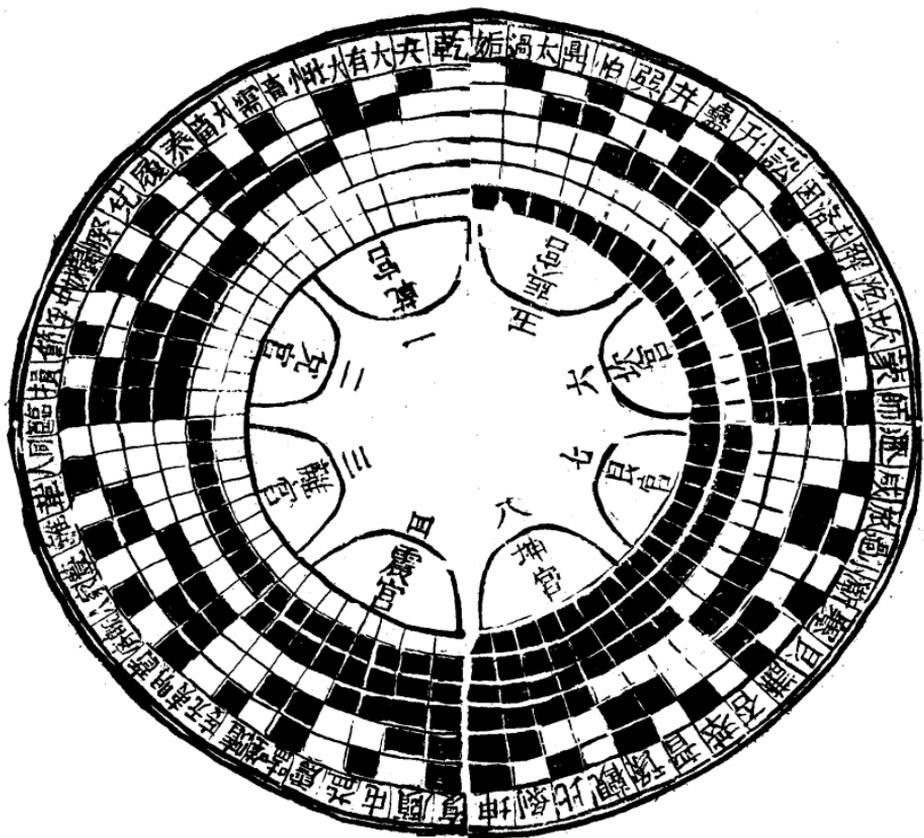
.....

* Шэнь-жэнь.



Здесь и далее: различные фазы космогенеза в китайской философии





Следовательно, «Настоящий человек» это тот, кто воплощает в себе метафизический закон Дао: это тот, кто, существуя, не существует, отрицая, утверждает, исчезая, остаётся в центре, кто остаётся полон, будучи пуст, кто сияет, оставаясь во тьме, кто, опускаясь, возносится. Всё это достигается имперсональным и не сентиментальным способом, который значительно отличается от духовных состояний в других этических системах за пределами даосского востока, например в христианской религии. Главная тема даосизма также выражается техническим термином «сохранение Единого»,* или «сохранение Сущности».** Человек становится потерян, когда выносит свою первоначальную силу за пределы самого себя, создавая напластования на собственном «я», наращивая эти напластования, отождествляя себя с «жизнью»,

* Чжэнь-и.

** Цзин.

или стремясь к ней, питая привязанность к той части жизни, которую ему удалось «ухватить», и к которой он успел страстно привязаться. Путь к совершенству или интеграции заключается в противоположном: нестяжание, отпускание, обнажение, опрощение, надеяние, смирение, возвращение к основам. Как в Дао, так и в человеке может проявляться непрерывность, свободное течение жизни, позволяющие ощутить отрешённость от всего, трансцендентность, пребывание в имматериальном и неуловимом, освобождение в высшей спонтанности и спокойствие посреди всеобщего хаоса. В человеческом мире это «высшая добродетель», противоположная «низшей добродетели», которая, напротив, выражается в действии, исходящем из ограниченной человеческой силы и иллюзорного индивидуального центра и оторванном от Пути.

Таким образом, становится ясно, насколько абсурдно воспринимать учение Лао-цзы в качестве «квиетизма». И когда, не говоря

уже о многих европейцах, в современном Китае можно услышать, что «недеяние» указывает путь к достижению «соответствия с Дао», есть не что иное как «слабость, выражающаяся в нежелании, в незнании, в способности довольствоваться малым, в покорности и т. д.»,* мы оказываемся перед лицом полнейшего непонимания сущности Дао. Ничуть не лучше «квиетизма» оказывается более утончённая и рафинированная доктрина «сверхчеловека». Непонимание текста Дао дэ цзин выражается также в том, что для описания некоторых его фрагментов используются неточные термины, применяющиеся, в основном, для обозначения банальнейшего благоразумия, которое проявляется в социальной и политической жизни. Таким образом, кто угодно из-за потенциальной полисемии идеографического языка может также найти в

* П. Сяо Ши Ту, в своём переводе Дао дэ цзин, Бари, 1947. С. 20.

этих фрагментах значение, отражающее его собственную посредственность, поэтому следует твёрдо помнить, что основное значение почти всегда бывает выражено во внутренних, духовных понятиях: речь идёт о норме внутренней, самой глубинной жизни, приближающейся к трансценденции, а вовсе не о внешнем социальном существовании. Этика Лао-цзы это, по существу, этика посвящённых.

Что касается даосского «недеяния», у-вэй, то его позитивной альтернативой служит «деяние без деяния», вэй-у-вэй. Как уже было сказано, у-вэй означает всего лишь невмешательство периферийного «я», исключение «деяния» в прямом и материальном смысле, отказ от использования внешней силы как условие проявления высшей формы деяния, а именно, «деяния без деяния», вэй-у-вэй. Вэй-у-вэй выступает в качестве самого «деяния Неба», обладая свойствами дэ (добродетели), невидимой духовной силы, неизбежно, но вполне

«естественно» приводящей все процессы к осуществлению. Посредством своих парадоксальных формулировок Лао-цзы вновь и вновь обращается к этому понятию: нестяжанию, отпусканию, нежеланию, недеянию ради высвобождения истинного деяния, идентичного с самим Путём. «Быть человеком – значит быть Небом»,* – добавляет Чжуан-цзы, «то, что препятствует человеку быть Небом, так это его собственная деятельность». О том же говорится в Чжун юн:*** «Тот, кто является таковым, может оставаться неуловимым, или демон-.....»**

* Человеческое и Небесное могут совпадать. // Чжуан-цзы, Ле-цзы, указ. соч., с. 186.

** В человеческом есть небесное. В небесном же может быть только небесное. Если человек не может обрести небесное в себе, то виной тому ограниченность его природы. Мудрый покойно уходит и в том обретает конечное. // там же.

*** Чжун юн – «Учение о середине» – кон-

стрировать своё влияние: не двигаясь, он может вызывать потрясения, не напрягаясь, он может выполнять работу».

В этом месте также встречается недопонимание со стороны многих переводчиков и комментаторов, видящих в даосских рекомендациях, обращённых как к индивиду, так и к социуму, советы вернуться к природе и естественности, как если бы даосы более чем на две тысячи лет предвосхитили труды Жан-Жака Руссо с его апологией «благородного дикаря» и осуждением культурного процесса, характерными для XVIII

фуцианский трактат, входящий в «Четверокнижие». Как таковой, составлял основу китайского образования с 1313 по 1905 гг.: заучивался наизусть молодёжью, претендовавшей на участие в государственных экзаменах, начиная с 8-летнего возраста. При этом «Чжун юн» характеризуется, как возможно, наиболее философский среди всего текстуального наследия конфуцианства.

века. Разумеется, в даосизме содержится отрицание культуры – внешнего знания, рационализма, искусственной социальной системы, недальновидной политики, стремления «просвещать народ», и всего остального, включая изучение книг, посвящённых Дао (Чжуан-цзы писал, что это не что иное, как «окаменевшие экскременты»), причём гораздо более радикальное, чем в идеологиях типа учения Жан-Жака Руссо. Тем не менее здесь в качестве альтернативы рассматривается нечто, не имеющее ничего общего с природой и естественностью, превозносившихся на Западе в XVIII в. Подобно тому как в дальневосточных текстах «природное» очень часто служило синонимом «небесного», «природа» в даосизме часто воспринималась как синоним Пути в чувственно воспринимаемой, осязаемой, воплощённой форме, как действующий небесный порядок (ср. в Чжун юн: «Небесное развитие называется природой»). Следовательно, это самопроизвольность или

спонтанность, о которой здесь говорится, и которая действует, не действуя, иначе говоря, это то, что совершается помимо индивидуальной воли, это Путь Неба; «первоначальная простота», даосская альтернатива это не банальная первобытная, почти животная невинность, напротив, это состояние, которое в других традициях ассоциировалось с золотым веком, или с другими первоначальными мифами, состояние, отличавшееся своей собственной «сверхъестественной естественностью», или, иначе говоря, естественностью сверхъестественного. К тому же, следует отметить, что как у Лао-цзы, так и в более ранних священных текстах, приписывавшихся легендарному китайскому императору Фо-хи, правившему в 3468 г. до н.э., встречались ссылки на ещё более раннюю древность, которую правителю хотелось бы реставрировать (Конфуций высказывался о Лао-цзы: «Этот человек пытается делать то, о чём говорит исконная мудрость»). Принимая во внима-

ние, что небесное в даосизме служит синонимом природного (или естественного), мы можем противопоставить его человеческому, даосское изречение гласит, что «случается, что небесный элемент преобладает для того, чтобы результат деяния соответствовал первоначальному совершенству». Запад, таким образом, должен иметь в виду, что там, где он видит «естественность», речь на самом деле идёт о свойственном человеку видении мира, которое до определённой степени ещё привязано к «сверхъестественному»: непосредственно и экзистенциально, а не посредством теорий, откровений или религий в узком смысле (религия от лат. *religare*,* то есть соединять то, что было разъединено), как это неоднократно происходило в последующие исторические периоды или цивилизационные циклы.

Такая интерпретация служит ключом к пониманию истинной сущности дальне-
.....

* *Religare* (лат.) – связывать.

восточной духовности в целом, начиная с художественных образов (например, в живописи, где «природа» становится изысканным утончённым фоном или «полотном», метафизически воздушным и «пустым»); а также ключом для объяснения отсутствия в этой древней духовности аскетического момента в узком смысле, то есть ограничений, умерщвления и преодоления плоти и, наконец, ключом для понимания вышеупомянутых и — часто искажаемых — аспектов учения *Дао дэ цзин* о недеянии.

Недеяние в концепции «настоящего человека» характеризуется как отрицание деятельности в мире в ожидании в нём последующих реакций и рассматривается как взаимодействие с невидимой первоосновой, предваряющей рождение всех причин и процессов. Основная идея, изложенная в *Дао дэ цзин* и *И цзин* (которую в этом смысле можно считать книгой-оракулом), совпадает: предотвращение возникновения определённых ситуаций и событий, путём

действия в области, где всё только находится в процессе становления и появления, на основе знания «образов» того, что происходит на земле и на небе. Уже в традиции *И цзин* была представлена дефиниция типа, который, используя такое знание, был способен предвидеть, контролировать и управлять ходом событий и реакциями на них (*инь* и *ян* в мире форм и существ), по ту сторону неподвижного и имперсонального начала, чью природу он воспроизводил. Следовательно, можно определить такой аспект даосского «недеяния» как способность не оказываться на одном уровне с конечными, преходящими силами или вещами. По аналогии вспоминается принцип японской борьбы, согласно которому «силе никогда не противопоставляют силу, но опрокидывают противника, используя только его силу» (К. Пуини).* «Настоящий

* К. Пуини (Carlo Puini, 1839-1921) в конце XIX в. и в течение двух первых десятилетий

человек» не действует, он отступает, отходит, сгибается, чтобы действовать особым образом, то есть совершать истинное деяние, которое Лао-цзы называл победой без сражения, соединением без узлов, притягиванием к себе без призыва или движения. В отдельных случаях он также упоминал о магии, когда у-вэй относилось к неуловимому действию по отношению к тому, что является ещё слишком «слабым» или «мягким», чтобы предотвратить его преждевременное развитие, приостановить или повернуть его

XX в. занимал ведущую позицию в итальянском китаеведении, с 1877 г. до своей кончины он являлся профессором Королевского института высших знаний (Regia istituto di studi superiori) во Флоренции и преподавал там историю и географию Китая и Японии. Будучи широко образованным востоковедом, К. Пуини написал более ста работ по истории, филологии, философии и искусству Китая и Японии.

в желаемое русло, и что профану могло бы показаться просто естественным. В этом смысле в *Дао дэ цзин* говорится о триумфе слабости над силой, малого над большим, мягкого над твёрдым, а также используется образ воды, способной принимать любую форму и не имеющей себе равных в разрушении твёрдого и жёсткого.

Кроме учения об *у-вэй*, в связи с понятием «настоящего человека» также рассматриваются (хотя и не лишённые противоречий) два возможных способа его воплощения. Первый из них можно было бы назвать типом неизвестного посвящённого. Сыма Цянь писал: «Адепты учения Лаоцзы в особенности заботились о том, чтобы пребывать в безвестности, не имея ни имени, ни славы». Ещё одно высказывание: «Тот не Мудрец, кто оставляет след». «Настоящий человек» может отождествляться с самым обычным человеком, в том числе с самым презренным человеком, казалось бы, лишённым знаний, способностей, прак-

тичности, культуры, честолюбия, послушно плывущим по течению, ничем не выделяющимся, заурядным: в его повседневной жизни и в его поведении никак не отражается и не проявляется его истинная глубина. Этот непроницаемый тип посвящённого может показаться – и до определённой степени, действительно, представляется – специфически дальневосточным, однако он может встречаться также в других традициях, в частности, в Махаяне и исламе, затем в западном герметизме и розенкрейцерстве. Таким образом, описание «настоящего человека» у Лао-цзы становится антиномичным, он отрицает существующие ценности и нормы, «малые добродетели», общепринятые правила, по аналогии с ним на память приходит исламский тип суфиев, так называемых Маламатия («заслуживающих порицания»), могущих обладать высоким, но скрытым достоинством, или тибетская легенда о Наропе, которому не удалось

найти учителя Тилопу*, потому что каждый раз встречая его, он не мог узнать его в человеке, совершавшем недостойные действия, или, наконец, ещё один исламский тип, моджахед, посвящённый, у которого трансцендентальное развитие не отражается в его низшей, человеческой ипостаси, остающейся предоставленной самой себе.**

В Дао дэ цзин можно встретить парадоксальные характеристики подобного типа. Он не близко и не далеко, он превыше чести и превыше стыда (гл. 56)*. Лишённый**

* Тилопа — индийский тантрик, один из 84 буддийских махасиддх, почитаемый как основоположник линии Кагью тибетского буддизма.

** Моджахед — «борец за веру, за правое, священное дело», «совершающий духовное усилие» — участник джихада (однокоренное слово), буквально «борец».

*** Посему премудрый человек, желая быть над людьми, / Должен в речах своих быть ниже их. / А желая быть прежде людей, /

мирских обязанностей, он кажется бродягой (гл. 35).* Неуловимый как волна в океане, он не любит одинокие высоты (гл. 20). Он остаётся прямым, согнувшись, полным в пустоте, невредимым в разрушении (22).** Он носит обычную одежду, пряча драгоценности (гл. 70).**** В соответствии с уже упомянутым символом, он как вода, неуловим и всемогущ, поскольку способен при-
.....**

Должен в поступках своих быть позади их. // Дао дэ цзин, гл. 56.

* Смотришь на него – не можешь его видеть. / Слушаешь его – не можешь слышать. // там же, гл. 35.

** Словно великое море. / Мчусь привольно! // там же, гл. 20.

*** Что скривилось – тому быть целым. / Что согнулось – тому быть прямым. / Порожнему – быть полным. / Ветхому – новым быть. // там же, гл. 22

**** Вот почему «премудрый ходит в рубище, но хранит яшму у груди» // там же, гл. 70.

нимать любую форму (гл. 8).* Он продвигается, не сходя с места, обладает, не беря, достигает, не идя, побеждает, отказываясь (гл. 69). Чтобы оставаться на вершине, он скрывает своё «я» (гл. 66).*** Он не стремится к захвату, если он хочет действовать, то его деяние остаётся тайным, можно было бы**

* Высшее благо подобно воде: / Вода приносит благо всей тьме вещей и ни с чем не борется. // там же, гл. 8.

** «Я не смею продвинуться на вершок, а лучше отступлю на шаг». / Это называется: «выступать, не выступая», / «Закатывать рукав, не обнажая руки». / «Побеждать, не враждуя», / «Держать в покорности, не применяя войск». // там же, гл. 69.

*** Вот почему премудрый человек стоит над людьми, а людям не тяжело. / Он стоит впереди всех, а людям не страшно. / Вот почему весь мир восхваляет его без пресыщения. / Он ни с кем не соперничает, и мир не соперничает с ним. // там же, гл. 66.

сказать, что он достигает цели без усилия. Он обладает таким физическим свойством как неуязвимость, которая служит признаком его трансцендентной отрешённости, создавая иной онтологический статус (гл. 50).* О том же говорит и Чжуан-цзы:

«В теле человека он больше не человек. Он живёт среди людей, оставаясь абсолютно равнодушным к их одобрению или неодобрению, поскольку не чувствует, как они. Он бесконечно мал, поскольку он ещё человек; он бесконечно велик, поскольку он принадлежит Небу».

Ему вторит Ле-цзы:

«Он возносит свой взгляд к небесам, или опускает его вглубь земли, устремляет его к далёкому горизонту, без тени волнения».

Второй тип даосского «настоящего чело-
.....

* Известно: тот, кто постиг премудрость сбереженья жизни, / В пути не встретит тигра или носорога, / Вступив в сражение, избежит разящего клинка. // там же, гл. 50.

века», напротив, соответствует ситуациям, в которых, при имеющихся социальных условиях, внутренние тайные качества совпадают с внешним авторитетом и достоинством человека, с исполнением им своих высоких социальных функций распорядителя, или правителя. В таком случае фигура «настоящего человека» сливается с образом «Сына Неба», одного из императоров правящих дальневосточных династий. Такова вторая возможность. Упоминания о «настоящем человеке» в таком понимании не менее многочисленны в *Дао дэ цзин*, чем описания *шэнь-жэнь*, принадлежащих к первому типу. Это позволяет нам перейти к третьему аспекту учения Лао-цзы, а именно к отражению метафизики Дао в политике.

• • •

По сути, в учении Лао-цзы нет ничего мистического, ещё одним подтверж-

дением этого тезиса служит то, что понятие Пути относится к созидательной общественной деятельности, чему вовсе не противоречит опыт духовного отшельничества и ухода от реальности. В этом Лао-цзы также строго придерживается исконной китайской традиции, высоко ценившей единство не только в метафизическом, но также в практическом политическом смысле. Эта традиция игнорировала разделение двух сил (духовного авторитета и политического авторитета) и начиная с *И цзин* и ее комментаторов связывала учение о трансцендентной мудрости с фигурами императоров и правителей – Фо-хи, Хуан-ди, или «Жёлтого императора», Чжоу Вэнь-вана* и т. д. – а не с какой-то отдельной священнической, или «философской»

* Чжоу Вэнь-ван («Царь просвещённый»), около 1152–1056 гг. до н. э., – один из основателей династии Чжоу, заложивший её могущество, отец У-вана, первого царя династии.

линией. Эти правители почитались хранителями мудрости: считалось естественным, что власть предержавшие обладают тайным знанием и идут по Пути, поскольку «настоящему человеку» или «трансцендентному человеку» надлежало управлять страной, согласно «Небесному мандату». В этом контексте фундаментальное значение имела так называемая дальневосточная Великая Триада, состоявшая из Неба, Земли и Человека: Человек, служивший посредником между Небом и Землёй, несомненно был правителем и «настоящим человеком». Этого учения также придерживались конфуцианцы (например, в Чжун юн), его суть была сформулирована в Дао дэ цзин* (гл. 25). Основная функция прави-
.....

* Во вселенной есть четыре великих, и Господин человека – один из них. / Человеку образец – Земля. / Земле образец – Небо. / Небу образец – Путь. / А Пути образец – то, что таково само по себе. // Дао дэ цзин, гл. 25.

теля заключалась в том, чтобы поддерживать связь между Небом и Землёй.

Что касается этики, то она, подобно даосской политике, отражала сущность Начала, а следовательно включала важнейший принцип «недеяния». До 1912 г., то есть до конца существования Китайской империи,* у-вэй, т.е. «недеяние», было формулой, которая, будучи написана кинovarью, красовалась над китайским императорским тронem. Можно сказать, что, с этой точки зрения, непонимание большей части переводчиков и комментаторов Лао-цзы было точно таким же, как при рассмотрении пресловутых даосских «пиетизма» и «пассивности», как индивидуального идеала. Предписание исключить из управления государством силу и принуждение, а так-
.....

* В 1912 году сформированная Китайская Республика положила конец императорскому правлению в Китае, насчитывавшему более двух тысяч лет.

же грубое вмешательство в тонкий и сложный общественный механизм, мысль о том, что чрезмерное усердие, заорганизованность, рационализм, подавление, официоз, свойственные социуму, в действительности приводят к результату, противоположному ожидаемому, что всё должно устроиться само собой, и что нужно только не мешать естественному ходу вещей; все эти идеи в Дао дэ цзин не имеют ничего общего с социальной утопией Руссо, отрицавшей любой высший авторитет или власть и, следовательно, саму идею государства. Такое искажение было почти неизбежным со стороны современных европейцев, принимая во внимание, что ими были давно утрачены представления и ценности, свойственные традиционным формам правления. Однако истинное понимание даосской метафизики и образа жизни «настоящих людей» свидетельствует совершенно о другом. Идея Государства, прежде всего, имела очень важное значение в даосизме, принимая во

внимание, что Государство, Император воспринимались как земной образ Пути и почти как его воплощение. Государство, соответствующее Дао, вполне может быть охарактеризовано как «олимпийское», о чём писал в своё время Л. Вигер,* в нём нормы, которым следует правитель, совпадают с персональной этикой: отрешённость, недеяние, то есть действие, которое будучи тонким, неуловимым и нематериальным, являлось не менее, но даже более эффективным, чем применение силы, проявление активности, насилия и принуждения. Правитель должен быть «неколебимым стержнем» (ту же мысль можно найти у Конфуция). Подобно Великому Началу, он отсутствует, но благодаря своему превосходству всегда безлично присутствует.
.....

* Иезуитский миссионер, врач Л. Вигер (иногда неправильно — Вьеже; Leon Wieger, 1856-1930), плодовитый исследователь и переводчик.

Он осуществляет «действие Неба» самим фактом своего присутствия, просто существуя в качестве «настоящего человека», воздействуя силой своей трансценденции. Именно в этом смысле Кунце* говорит: «Правитель тот, кто не движется».

**Это прямое применение упоминавшейся выше дальневосточной доктрины Великой Триады, в которой человек воспринимается в качестве третьей силы, являясь посредником между Небом и Землёй, что может показаться непривычным только если пренебречь указанным выше со-
.....**

* Отто Кунце (нем. Karl Ernst Otto Kuntze; 1843—1907) — немецкий ботаник и путешественник. В 1874—1876 годах путешествовал по свету, побывал на Карибских островах, в США, Японии, в Китае, Юго-Восточной Азии, на Аравийском полуострове и в Египте. Дневник путешествий был опубликован в 1881 году под названием «Around the World» («Вокруг света»).

четанием в этой традиции политической функции с сакральной: поскольку иначе, в пределах сакрального господства, сходную идею можно встретить на Западе, она представлена, например, в функции понтифика, в соответствии с этимологией этого термина (строитель мостов*): такие представители выступают в роли посредников между духовным и человеческим мирами, или напрямую в качестве имперсональных духовных центров, в качестве дэ, если использовать даосский термин. Идею «действующей неподвижности» можно обнаружить даже в аристотелизме, не говоря уже об остальных восточных традициях (она отражена, например, в индусском божестве Пуруше). Все эти качества приписываются в даосизме идее шэнь-жэнь («настоящего человека»), каковым является повелитель.

Необходимо, чтобы деяния правителя не

.....

* Понтифик от ит. *facitore di ponti* – строитель мостов.

были ни специфически материальными, ни «деятельными», ни «человечными», но – ради единения с Началом, ради уничтожения в себе любой особенности и любого иррационального порыва, ради соответствия собственной природы природе «центра» – он обладает и возвращает в себе дэ, Добродетель. В таком случае правитель начинает излучать влияние, позволяющее ему разрешать конфликты, управлять подданными, незаметно и неощутимо создавать систему сдержек и противовесов, побеждать не сражаясь, сгибать без насилия, исправлять и улаживать окружающую среду, чтобы всё могло развиваться «естественно», в соответствии с Путём, таким образом, чтобы «приблизиться к исконному состоянию». Для этого необходимы два условия.

Первое из них, как уже было отмечено выше, это недеяние, имперсональная неподвижность правителя, свободного от любого человеческого чувства, от мании

величия, одинаково равнодушного к добру и злу, как само Начало, поскольку любое отклонение, в том или ином смысле, от нейтралитета или от центра, парализовало бы Добродетель и мгновенно привело бы к нарушению установленного порядка. Во-вторых, в центре и на периферии должно выполняться условие, согласно которому «десять тысяч существ», иначе говоря народ, должен придерживаться «первоначальной простоты», то есть – не стремиться быть тем, чем он не является, оставаться верным своей природе и реализовываться до определённой степени, на своём уровне. Даосская этика осуждает экстравертность, индивидуализм, стремление к достижению «неестественных» целей, алчность, неуравновешенность и излишества. Лишь тогда можно будет почувствовать «действие Неба», как позитивно, в описанной выше атмосфере, где добрые намерения смогут развиваться свободно и естественно, так и негативно, призывая время от времени

силы, служащие для наведения порядка, которые, посредством скоординированных действий, уравнивают противоположные пути, судьбы и законы, когда они достигают своих пределов. Деяние без деяния в этой картине мира, в центре которой находится олимпийский сверхъестественный правитель, полностью соответствует даосской этике, подробно представленной как в *Дао дэ цзин*, так и в других традиционных текстах *Ле-цзы* и *Чжуан-цзы*.

Согласимся, что второе из этих двух условий представляется утопичным только по отношению к современному человечеству. В действительности, тот же самый европейский мир до конца Средневековья базировался на верности широких народных слоёв своему исконному положению и своей природе, что служило основой для сохранения стабильности существовавшего порядка вещей. Что касается первого пункта, олимпийской верховной власти, то в Европе сохранялись, по крайней мере, ме-

ста, где временная власть не смогла уничтожить духовный авторитет и внутреннюю ценность монархического правления, его символический и мистический характер. Тем не менее тот же самый Китай в первые века существования даосизма был далёк от даосского идеала общества, от принципа надеяния, провозглашённого в учении Лао-цзы. Следует учесть, что конфуцианство избрало другой путь, социальной и человеческой ортопедии, базирующийся скорее на нормативных принципах, чем на исходной спонтанности. Так называемая Школа закона Хань Фэй-цзи* исповедовала здоровый реализм, объединяя обе эти

* Хань Фэй — ведущий идеолог древнекитайских легистов, отстаивавший преимущества деспотической формы правления. Его высказывания нашли отражение в трактате «Хань Фэй-цзы» и стали ядром политического мировоззрения объединителя Китая — Цинь Ши Хуана.

задачи, интерпретируя идеи даосизма в том смысле, что в первую очередь следует, используя жёсткие меры, привести индивидуумов и массу в естественное состояние, пресекая любой недостаток или излишек, и только после этого следует осуществить политический принцип недеяния в атмосфере установившегося под влиянием властей свободного и естественного развития. Лао-цзы, напротив, полагал, что принципы политики, базирующиеся на метафизике олимпийского правления и невидимого деяния, осуществляющегося свыше, должны воплощаться без компромиссов и в полном объёме, в соответствии с первоначальным учением. Даже в том случае, когда известны и описаны все этапы упадка, инволюция политического принципа может привести только к страшному, ненавистному и бесславному концу. Чжуан-цзы напоминал, что «находясь под властью древних правителей, люди были совершенно другими: народ следовал только своей приро-

де», под влиянием охватившего его пессимизма он был вынужден признать, что «те, кто познали Начало, те стали императорами и царями героической эпохи, а те, кто не познали его, остались земными и плотскими созданиями... Сейчас Принцип настолько забыт, что все, вышедшие из земли, возвращаются в землю». Теперь мы можем остановиться на четвёртом и последнем аспекте учения Дао, касающемся магического понятия бессмертия.

• • •

Современные синологи придерживаются того мнения, что после завершения эпохи Лао-цзы, Ле-цзы и Чжуан-цзы, даосизм переживал период упадка и деградации; перестав быть «философским и мистическим», он наверняка превратился в религию, вобравшую в себя самые тёмные и примитивные народные верования, уступив место совокупности суеверных учений

и практик, ассоциировавшихся с магией и алхимией, в центре которых находились поиски «телесного бессмертия» и чудотворных сил.

С одной стороны, это было именно так. Известно, что сначала учение даосизма, действительно, не носило «философского и мистического» характера, скорее ему были присущи черты метафизики, в истории даосизма, несомненно, можно проследить процесс деградации, как и в буддизме, который вначале, будучи учением пробуждения и просветления, носил почти исключительно характер тайной доктрины. Как одно, так и другое учение претерпело фатальный процесс распространения и популяризации. Уже в первые века н.э. даосизм превратился в религию, привлекавшую народные массы и достигшую своего апогея в период с IV по VI вв. при правлении шести династий. Это привело даже к появлению политического движения так называемых

«Жёлтых повязок»*, которые в середине II в. свергли императорскую династию Хань. В этой религии то, что в первоначальном учении имело вид абстрактных метафизических принципов и моментов внутреннего опыта, трансформировалось в собрание божеств, духов и сущностей, которые во всё увеличивавшемся количестве заполнили фантастический пантеон, аналогичный буддистской религии Махаяны. Подобно Будде, Лао-цзы был обожествлён. Таким образом, закрепились формы, свойственные простой религии: подчинение богам ради обретения спасения, необходимость во внешней духовной помощи, вера, преданность, культ ритуалов и церемоний, в том числе коллективных. Итак, это, несо-

.....

* Восстание Жёлтых повязок (184—204 годы) — народное восстание в Китае, которое привело к дестабилизации положения в стране и послужило одной из причин падения ханьской династии.

мненно, можно назвать инволюцией, окончательно отдалившей даосизм от своего первоначального духа. Даосизм превратился в общедоступную народную религию после того, как он частично перемешался с буддизмом, который, в свою очередь, тоже переживал период упадка и не мог сохраниться иначе, чем в виде культа монахов, или практики знахарей, и утратил уважение со стороны сословия образованных китайцев.

Иначе обстояли дела в отношении того, что ошибочно воспринималось как совокупность суеверных и магических практик, применявшихся с целью достижения «телесного бессмертия». В действительности здесь речь идёт не о деградации, а, напротив, о эзотерической и действенной стороне даосизма, в рамках которой оформилась доктрина, сущность которой состояла не только в продолжении рассматриваемой традиции, но и в практиках инициации, посвящения, считающихся таковыми даже

за пределами Востока. Такая двусмысленность возникла из-за того, что эти аспекты даосизма вышли на первый план только в период упадка, одновременно с возникновением тайных обществ и сект, члены которых уже не понимали его истинного значения: тогда казалось естественным приписывать доктринам и учениям далёкого прошлого собственную проблематику и искажения, появившиеся гораздо позже. Тем не менее синологи вынуждены были признать, что уже у Отцов даосизма присутствовали элементы тайного учения о бессмертии, и что это было отнюдь не что-то более современное, навеянное духом позднейших фантастических интерпретаций *Дао дэ цзин* и других текстов. С другой стороны, нельзя отрицать, что в таких древних текстах содержались только намёки, часто невольные; однако, как мы выяснили, в Лао-цзы и других даосах не следует видеть изолированных индивидуумов, но прежде всего представителей школ и хра-

нителей древнего учения. Это надо иметь в виду, когда в некоторых даосских традициях говорится о «бессмертных настоящих людях, осуществивших Дао», передающих от одного к другому тайное учение и обряды посвящения, клянущихся на крови не раскрывать эти тайны непосвящённым.

Хотя, учитывая вышесказанное, нам следовало бы обратиться, скорее, не к *Дао дэ цзин*, а в целом к традиции, частью которой она является, и которая в позднейший период подверглась различным искажениям, мы всё же кратко упомянем, о чём идёт речь.

Для того чтобы как следует разобраться в учении о бессмертии, о котором уже было сказано, и которое, как мы выяснили, является общим как для даосизма, так и для других восточных и западных тайных доктрин, сравним их, для примера, с христианскими религиозными представлениями. В христианстве каждая душа бессмертна, бессмертие души носит здесь сущностной и гарантированный характер. Проб-

лема заключается не в бессмертии души как таковом, а в способе обретения этого бессмертия – удостоится ли она райского блаженства, или должна будет претерпевать вечные муки в аду. Таким образом, верующий беспокоится не о том, чтобы избежать смерти, но о том, чтобы избавить свою душу от потусторонних мучений и обеспечить ей райские кущи: это означает для него «спасение».

Согласно тайному учению, все вещи находятся в разном положении: проблема состоит не в том, какое именно бессмертие выбрать, а в том, чтобы обрести его вообще. Альтернатива состоит в обретении бессмертия и в его отсутствии, бессмертие рассматривается здесь не как данное и гарантированное состояние, а как просто необычная возможность. Согласно учению даосизма, почти все люди были прежде записаны в Книге Смерти; только в исключительных случаях Повелитель Судьбы исключается из этой книги и вписывается в Книгу Жизни,

то есть пополняет ряды бессмертных. Вместе с тем, легко обнаружить соответствие этой антидемократической идеи бессмертия содержанию мифов в других традициях – достаточно было бы напомнить о понятии двойной судьбы «героев», занявших свои места на Олимпе, рядом с бессмертными богами в Древней Греции. Однако в эзотерическом даосизме, отдельно от основного учения, говорится о совокупности техник, выполняемых ради обретения дара бессмертия, вызывая тем самым изменение своего состояния, т.е. «трансформацию», о которой уже было сказано выше.

Во втором пункте проявляются отличия от религиозного экзотеризма*, согласно

* Экзотерика (экзотеризм, экзотерическое учение; от др.-греч. *εξωτερικός* – внешний) – религиозное или философское учение, не представляющее собой тайны, предназначенное для непосвящённых. Противоположно эзотерике (эзотеризму) – тайному учению.

которому душа становится бессмертной, отрываясь от тела, в даосизме, напротив, развивается кажущаяся на первый взгляд странной идея о том, что бессмертие вырабатывается ещё при жизни тела и с целью его трансформации. Такая идея равным образом присутствует в других тайных и мистериальных учениях, в дальневосточной метафизике она тоже нашла своё место. В действительности, та же самая метафизика, начиная с первых комментариев в *И цзин*, игнорировала дуализм души и тела, духа и материи. Как уже было сказано, здесь рождение интерпретируется как переход существа из невидимого и бесформенного состояния в видимое и оформленное, а телесность воспринимается просто как существование внутри формы, или как внешнее существование. Это также объясняется застыванием или связыванием духовного

Экзотерическое учение не имеет глубокого смысла и понятно всем (общедоступно).

начала, посредством такого изменения состояния также формируются символические телесные образы сосредоточения или фиксации духов и дуновений, или застывание тонкой бестелесной субстанции (ци). В более глубоком смысле фиксация это, тем не менее, идентификация, или отождествление существа в оформленном существовании. Внешнее, оформленное существование воспринимается как погружение в поток трансформаций, следовательно, оно переживает кризис при каждом изменении состояния, выход из одного состояния (смерть) и переход в следующее. Представляется естественным, что для принявшего ту или иную форму, то есть пребывающего в телесном состоянии, этот кризис может стать губительным. Не сохранив, утратив или расточив Единство, или Сущность, он не сможет выжить в собственном смысле слова, постоянно «заходя» и «выходя» из потока изменений, где ничего не остаётся неизменным. Согласно даосизму, это инди-

видуальное существо дробится, расщепляется; утратив незамутнённую ясность метафизического начала, достигнув предела, различные силы (изображаемые в виде разнообразных сущностей, присутствующих в теле), временно существовавшие вместе в телесной оболочке и, в целом, в человеческой личности, освобождаются, переставая поддерживать сознание и обеспечивать непрерывность индивидуального «я».

На этом фоне, без всякого налёта фантастики, напротив, довольно реалистично разворачивается эзотерическая доктрина бессмертия, вырабатывающегося в человеческом теле в течение жизни (преждевременная смерть, таким образом, считается крайне нежелательной и предосудительной) на основе онтологической и экзистенциальной трансформации в условиях оформленного существования: бессмертие не означает спасение от физической смерти, а скорее избавление от кризиса, который обычный человек переживает при

трансформации, или изменении состояния, хуа.* Как сказал легендарный правитель Жань-Сян: «Он только оставался неизменным во всеобщем изменении». Чжуан-цзы так говорил о «настоящем человеке»: «Ни жизнь, ни смерть не могут вызвать в нем ни малейшего изменения: он хранит молчание об очагах губительного влияния».**

• • •

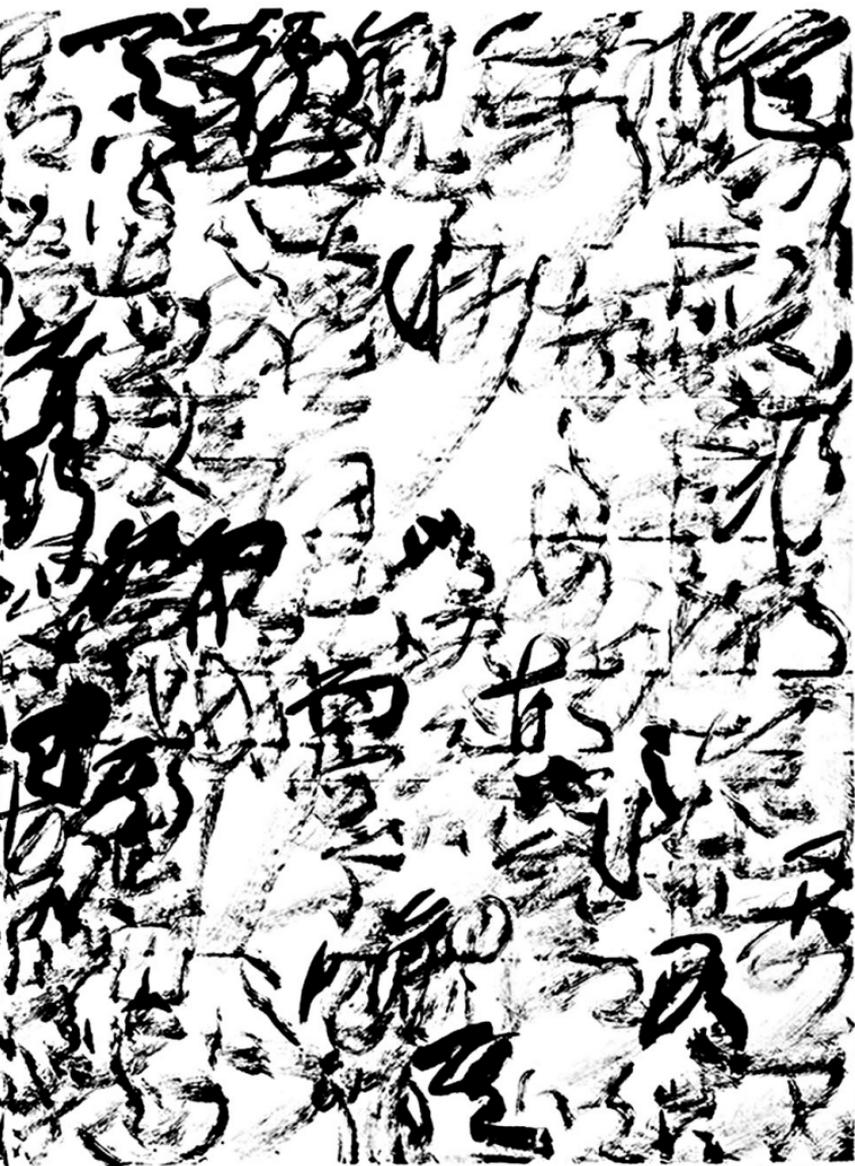
.....

* Хуа (кит., буквально — превращение, а также трансформация, изменение, преобразование) — понятие китайской философии, подразумевающее трансформацию с возникновением новой сущности. Применяется в антропологическом и натурфилософском смысле.

** Такой человек странствует с облаками и туманами, ездит верхом на солнце и луне и уносится в своих скитаниях за пределы четырёх морей. Ни жизнь, ни смерть ничего в нём не меняют, тем паче мысли о пользе и вреде! // Чжуан-цзы, Ле-цзы, указ. изд. С. 71.



Отрывок из Дао де цзин в стиле «хаотичного письма»
(луаншу) современного каллиграфа Ван Дуньлина, 2018 г.



Здесь не место останавливаться на деталях. Отметим только, что описанные техники имели своей целью сдерживание экстравертной тенденции уподобления в жизни и расточения сущности в жизни (в *Дао дэ цзин* содержатся многочисленные максимы на эту тему), создание и возвращение того, что называлось «бессмертным эмбрионом», или «таинственным эмбрионом», освобождение от привязанности к оформленному существованию. Можно было бы выразить это посредством дуалистичного языка западной науки, говоря, что «тело» превращается в «дух», или что «тело» и «дух» становятся единым целым, чтобы слиться с Началом. Можно процитировать отрывок из текста Юньцзи цицзянь, приведённый Масперо*:

«Тело проникнуто Дао и становится еди-
.....»

* Даосизм, Париж 1950, с. 39. Анри Поль Гастон Масперо (фр. Henri Paul Gaston Maspero; 15 декабря 1883 года — 17 марта 1945 года) — французский синолог, профессор. Внёс вклад

ным целым с духом; того, в ком тело и дух едины, называют божественным человеком (шэнь-жэнь). Тогда природа духа становится пуста и возвышенна, его субстанция не уничтожается при трансформации».

«Тело, будучи во всём подобным жизни, не будет более ни жизнью, ни смертью... продолжать или закончить это зависит только от него; он выходит и входит безостановочно».

.....

в различные темы научных исследований Восточной Азии. Наиболее известен как первый европейский исследователь даосизма. 26 июля 1944 года Масперо и его жена, находившиеся в оккупированном Париже, были арестованы из-за участия их сына во французском сопротивлении. Масперо оказался в концентрационном лагере Бухенвальд, где через полгода жизни в невыносимых условиях скончался 17 марта 1945 в возрасте 61 года, всего за три недели до освобождения лагеря 3-й армией США.

И ещё:

«Трансформированное материальное тело идентично духу; расплавленный дух становится тонким и соединяется с Дао» (там же, с. 40).

«Расплавленный», «плавление» — это технический термин, используемый в действующем даосизме (в том же смысле, в каком металл переходит из твёрдого состояния в жидкое под воздействием огня, то есть в процессе плавления).

Таким образом преодолевается жёсткость формы, из-за которой смерть может означать нечто иное, помимо простого изменения состояния, не сдерживающего проявление сущности. Всё существо оживает в потоке первоначального витального флюида Ци, с которым оно соединяется.

Остаётся добавить, что всё это не мыслилось в абстрактных духовных терминах. При «плавлении» многие силы психофизической структуры, которые в ином случае диссоциировались и высвободи-

лись бы, интегрируются и соединяются с сущностным Единым. Отсюда специфически даосское понятие «плавления», часто встречающееся в различных «биографиях настоящих людей, воплотивших Дао», или «растворения» трупа, ши цзе: адепт даосизма, умирая, не оставляет тела; в его могиле нет ничего, кроме меча или палки, как символа. Это знак «людей Дао» высшего уровня, называемых «бессмертными».

Они таковы – повторяем это – не потому что будут жить вечно в физическом теле, а потому, что их смерть носит только внешний характер, поскольку они без остатка слились с высшим первоначалом, который превосходит и жизнь, и смерть. Таким образом, истинное значение даосского «телесного бессмертия» состоит в том, что форма существования, интегрированная в доформенном (или бесформенном), переходит в первоначальное состояние, не проявленное вовне, она настолько свободна от потока модификаций и измене-

ний, что позволяет подумать, по аналогии, о «бессмертном теле». При желании здесь можно также говорить о «чистых формах» в смысле, аналогичном тому, в каком этот термин употребляется в схоластике. Профаны и недоучки, не способные верно понять метафизические и эзотерические термины, восприняли это учение в вульгарном и искажённом виде, представляя его себе в качестве набора рекомендаций, позволяющих избежать старости и болезней, и бесконечно продлить своё бренное физическое существование. Двусмысленность, неизбежно переходящая в форму явного суеверия, не была преодолена и продолжала существовать под различными вывесками, спекулируя на паранормальных возможностях человеческого существования, которые стали культивироваться в некоторых школах.

Что касается Запада, то сходная терминология употреблялась там неправильно, поскольку почти всегда использовалось

понятие *чан-шэн*, буквально означающее «длинная жизнь», которое на самом деле относится к жизни, которая не имеет конца, к постоянной жизни, даже к бессмертию (мы уже указывали, что точно так же в Китае обозначалась «старость», определение «старый» относилось к божеству и к самому Лао-цзы): в таком случае легко можно было поверить, что великие Учителя имели в виду исключительно долголетие и рецепт изготовления эликсира вечной жизни. Наконец, произошло ещё более тяжёлое искажение: это случилось в Китае, в религии даосизма, где упомянутая эзотерическая доктрина уступила место мифу о верующем, который после смерти вновь обрёл тело и поднялся из могилы, чтобы присоединиться к сонму бессмертных. Эта фальсификация в точности соответствует грубой эзотерической христианской концепции «воскрешения плоти», возникшей сходным образом, то есть в ходе истолкования некоторыми исследователями таинственных

рассказов, восходящих к векам первоначального христианства и возрождённой в понятии «славного тела» или «воскресшего тела». «Воскрешение плоти» это не фантастическое событие, которое случится в конце времен, а скорее упомянутая выше тайная «переплавка» тела или его формы.

Волнующий даосский образ человека, который оставаясь целым и невредимым проходит через любое изменение своего состояния, это образ «летающего бессмертного», Фэй Сянь. Наконец, встречается также иерархическое, связанное с посвящением различие «земного бессмертного» и «небесного бессмертного», различие, которое возвращает нас к представлению о двух уровнях в изменении состояния, тому, который соответствует человеческому состоянию, и другим, высшим состояниям бытия. Об этом также можно прочесть у Чжуан-Цзы:

«Среди созданий некоторые кажутся исчезнувшими, или продолжают существо-

вать; другие, утратив тело (физическое), становятся трансцендентными».*

• • •

Здесь не место обсуждать приёмы и методы, использовавшиеся в действующем даосизме. Кроме дисциплины мысли и созерцания, там еще существовали техники, которые напоминают йогические, основанные на дыхании, а также на сексе, возможно, на диетическом режиме, дурманах, прикладных формах алхимии, и, наконец, на гимнастике (так называемой *дао-инь*) в качестве дополнения. С внутренней стороны, предварительным условием являлось отдаление, отрешённость, то есть «нежелание желать», как уже говорил Лао-цзы, чтобы при его помощи расплавить поток жизненной энергии; этот процесс можно сравнить с восстановлением на престоле

* Чжуан-цзы, Ле-цзы, указ. соч., гл. XXII.

Едино́го, законного повелителя, которого изгнали узурпаторы или взбунтовавшиеся военачальники, технический термин «питание духа» служил синонимом усиления Едино́го, которого иногда называли Великий Ян. В противоположность мистической экзальтации – это было холодное, имперсональное магическое качество, которое ему следовало приобрести; в противоположность морализму – это был сбалансированный нейтралитет, бывший необходимым, в сравнении с добром и злом. «Охлаждение сердца», «опустошение сердца», *сю-синь*. В одном из даосских текстов говорилось: «Сердце как остывшая зола, без эмоций и стремлений», подобные выражения встречаются также у Чжуан-цзы. Тогда познаётся Дао и человек видит перед собой Путь. Остальное это только следствие, закрепление. У Чжуан-цзы (VI и XXVII главах), относящихся к учителю Булян И, выделяются семь этапов: 1) отдаление от внешнего мира; 2) отдаление от близких вещей;

3) отдаление от собственного существования; 4) наличие ясной интуиции как «утреннего света»; 5) постепенное приближение и познание Единого; 6) после познания Единого исчезает различие прошлого и настоящего; 7) после «завершения таинства» наступает состояние, «в котором нет ни жизни, ни смерти», следует сказать, что превосходство над жизнью и смертью достигается «трансформированным» бытием, соединённым с Началом, «от которого исходят все изменения». Ниже мы читаем: «Следовательно, он убил жизнь и, однако, не был мёртвым; он проживал жизнь, однако не жил; был телесным существом, делавшим всё и связанным со всеми, однако для него всё это пропало, хотя он был в состоянии завершить всё. Такое состояние называется 'быть объятым покоем', объятие, за которым следует совершенство».

Это превращение, которое постепенно, переходя от тонкого к плотному, расплавляет форму до степени исчезновения труппа,

**ши цзе. Наконец, для окончательной амальгамации души и тела, превращения их в «таинственный эмбрион», в Дао дэ цзин имеется недвусмысленное указание, как откровение тайного учения. В том, что касается письменных источников, то наиболее полная информация о них приводится в исследованиях Масперо.* Однако если эти техники были известны уже в IV и III вв. до н.э., то будет трудно отделить первоначальное ядро даосского учения от позднейших напластований и искажений, от отклонений или упадка даосизма. В остальном, у Учителей явно присутствует предупреждение, что истинный ключ к пониманию действующего даосизма нель-
.....**

* Нименская О. С. Китайская мысль в выражении А. Масперо // Философская синология во Франции в XX – XXI вв. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук: 09.00.03 / РУДН. — М., 2018. — С. 54–68. — 170 с.

зя отыскать в письменных источниках, он всегда передавался только устно, от учителя к ученику.

Уже начиная с Ханьского периода, эзотерический даосизм «людей Дао», дао-чжэ, отделился от даосской религии, сохранившись в виде тайной традиции почти до наших дней. Один из немногих европейцев, вступавших в непосредственный контакт с его представителями, Матжиои (псевдоним команданте де Пувурвиля)* в начале XX в.
.....

* Матжиои (настоящее имя Альбер Пюю, граф де Пувурвиль) (1861–1939), автор множества произведений — в том числе художественных — о Китае и французских колониях в Азии. Книга «Метафизический путь» является первой частью трилогии, в которой, по замыслу автора, европейскому читателю должны были быть представлены основные положения даосизма. Матжиои являлся весьма заметной фигурой в религиозно-философских и эзотерических кружках Европы первых десятилетий

рассказывал о существовании в тайных даосских группах иерархии, насчитывавшей три ступени. Первая из них *дон-сан*,* на которой излагалось учение, сформулированное в письменных текстах. Вторая ступень, *бу-ду*,** включала углублённое, не только интеллектуальное изучение доктрины; нужно было самостоятельно постичь высшие значения и тайны, содержащиеся в текстах, в этом случае научные знания уже нельзя было получить от другого человека, это было бы нарушением закона. На третью и последнюю ступень посвящённые допускались после периода уединения и практики молчания;

XX столетия, и неслучайно Густав Майринк в романе «Вальпургиева ночь» изобразил его под именем Манджу, посланника Срединной Империи, а Рене Генон считал самым авторитетным знатоком дальневосточной традиции.

* Tong-sang.

** Phu-tuy.

после чего ученик становился полностью посвящённым, достигнув ступени баб.* Эта ступень в целом соответствовала первому из двух типов адептов, описанных ранее; это мрачно хмурое и могущественное, почитаемое и непризнанное существо, удалившееся ото всех. Ему приписывалась полная власть над собственным телом и знание тайн и скрытых сил природы. Такой адепт соответствовал наиболее древним даосским представлениям о «бессмертном».** К ним относилось изречение: «Они не действуют, не отдыхают, не живут, не умирают, не поднимаются, не опускаются».

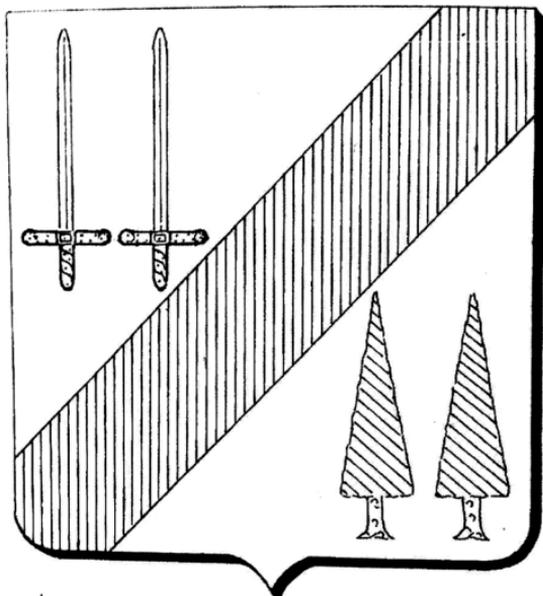
Что касается китайской цивилизации, то в ней, как было сказано, другие формы религиозного и полушаманского даосизма, внешние и деградировавшие, уже давно

* Phap.

** См. Матжиои. Метафизический путь. Пер. с фр. СПб.: Изд-во Владимир Даль, 2014 г.

утратили доверие, уступив своё место учению конфуцианства. Многие из духа даосизма Лао-цзы, в том числе даосский образ жизни и внутренняя дисциплина, сохранились, смешавшись с буддизмом, другими школами, такими как Дзен, которые существовали повсеместно в Японии и к которым в настоящее время обращены внимание и интерес европейцев. В них, прежде всего, разрабатываются темы элиминации «я» и его напряжения («пустота»), а также антиинтеллектуализма как пути к высшей спонтанности и совершенству (деяние без деяния), которые не ограничиваются аскетизмом или «мистикой», но применяются во всех сферах жизни. На пути Дзен просветление обычно воспринимается как внезапное резкое изменение уровня, полная смена полярности и перенесение «я» в истинный центр, соединение его с Великим Началом.

Evola



(d'argento alla sbarra di rosso; accompagnata in capo da due spade affiancate, manicate d'oro, poste in palo con la punta verso l'alto ed in punta da due abeti di verde affiancati.)

Mobile (succ. re siciliana)
Barone

Юлиус Эвола
Даосизм

Редакционная коллегия
и подготовка текста:

Алиса Цыганкова
Даниил Житенёв
Максим Сурков

Перевод и комментарии:

Ирина Ярославцева

Предисловие:

Дмитрий Моисеев

Оформление:

Владимир Дмитренко

Корректор:

Анна Милюхина



ISBN 978-5-6043673-6-0



9 785604 367360



Книжный магазин «Циолковский»

Философия, история, социология,
богословие, научпоп, художественная
литература, искусство, букинистика

Адрес: г. Москва, м. Новокузнецкая,
Пятницкий пер., д. 8, стр. 1, 4 этаж
www.primuzee.ru · (495) 951-19-02

Заказ № **Тираж 1000 экземпляров**

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в АО «Первая Образцовая типография»
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ».
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, д. 14