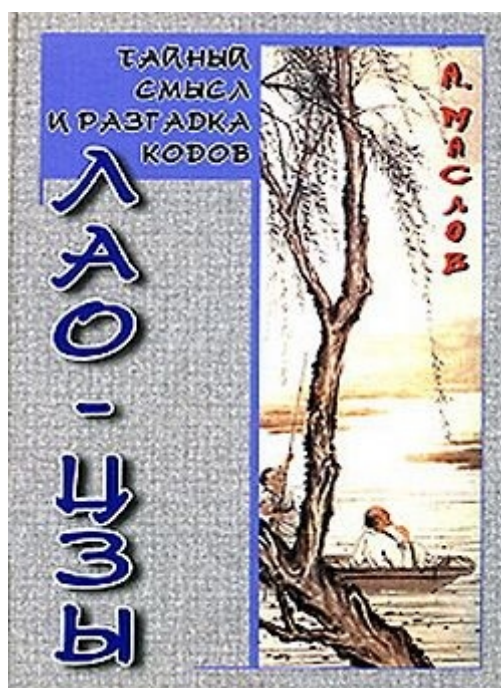


Алексей Александрович Маслов

Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы

Annotation

Загадочный мудрец и великий посвященный Лао-цзы - кем он был? Мудрым философом? Бродячим отшельником? Трепетным служивым мужем? Да и был ли вообще? Книга рассказывает о великой загадке Лао-цзы - одного из посвященных мудрецов древнего Китая, который одним из первых вынес мистическое учение на люди. Но это учение о мистическом постижении Единого и пути-Дао он особым образом «запрятал» среди рассуждений о науке управления государством и благоденствии людей. И надо знать особый язык китайской древней традиции, чтобы реконструировать те коды мудрости, которые нам оставил Лао-цзы. Новая книга профессора Алексея Маслова реконструирует биографию Лао-цзы и смысл его тайного учения.



Алексей Маслов

Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы

Часть 1

«Сладкие росы» мудрых слов

В нем всегда видели какую-то загадку, какой-то тайный и скрытый смысл. Но, так и не разгадав его, объявили трактат просто «философским произведением».

Его переводили сотни раз на десятки языков: сухо и построчно, литературно и

художественно-высокопарно, стихами и прозой. Но ни идеального перевода, ни тем более идеального понимания так и не удалось достичь.

В начале 90-х XX в. стало понятно, что тот вариант, который мы имеем перед собой, – довольно поздний текст и обнаружены более ранние варианты. Значит, мы подошли к самому центру древнего таинства, который еще предстоит разгадать. Так в чем же его скрытый смысл? И можем ли мы разгадать это послание, пришедшее из тысячелетней древности?

Этот трактат «Дао дэ цзин», также называемый по имени его предполагаемого создателя «Лао-цзы», стал

Этот текст действительно является одной из центральных книг всей китайской духовной традиции, он переиздавался и переводился сотни раз, он известен в десятках вариантов, но до сих пор в нем много загадок, и споры не прекращаются и по сей день.

Кем был Лао-цзы – мистиком, посвященным в древнейшие таинства, суть которых передал в трактате, или скромным «хранителем архивов», который лишь просто записывал чьи-то слова? Да и существовал ли Лао-цзы вообще? Были ли у него ученики и школа?

Тот «Дао дэ цзин», который известен сегодня во всем мире, – довольно поздний вариант текста, он составлен во II в. до н. э., сам же Лао-цзы жил: как считается, в VI в. За четыреста лет многое в тексте должно было измениться. Можно ли узнать, как выглядел этот мистический текст изначально? И что он представлял из себя – обычный текст духовных наставлений или запись тайных посвящений и ритуальных формул?

В течение долгого времени «Дао дэ цзин» пытались разбирать с точки зрения некоего «философского даосизма» в противоположность даосизму религиозному. Но никакой «философии» в нем, равно как и вообще в большинстве китайских текстов, на самом деле нет. Есть лишь сборник религиозных молитв, оккультных формул, народных поговорок, медитативных описаний. Все это стоит достаточно далеко от философии и напрямую сопрягается именно с ранней мистической практикой Китая.

И все же этот трактат не является собранием отвлеченных афоризмов или абстрактных философских идей, равно как и не является просто изложением взглядов некоего Лао-цзы. «Дао дэ цзин» представляет собой набор посвятительных формул и речитативов, которые активно использовались в ритуалах VII–V вв. до н. э. Сами ритуалы постепенно трансформировались или исчезли совсем – об их конкретном содержании мы можем лишь догадываться. Набор посвятительных формул обрел свою самостоятельность, и вполне возможно, что уже сам Лао-цзы не предполагал его изначального истока.

На первый взгляд, «Дао дэ цзин» кажется чрезвычайно абстрактным, прерывистым в ряде своих параграфов. Для древнекитайской мысли такой стиль изложения нехарактерен. Например, Конфуций в «Лунь юе» («Суждения и беседы») учит вполне конкретным вещам, даёт советы праведной жизни и даже рассуждает о правилах питания и сельскохозяйственных работах. «Чжуан-цзы» представляет собой в одной своей части набор притч (т. е. дидактически заостренных историй), в другой же части излагает некую раннюю доктрину Дао. В «Дао дэ цжине» в противоположность этому нет, за редким исключением, никаких поучений и тем более конкретных советов. Парадоксальным образом «Дао дэ цзин» ничему не учит – он скорее создаёт образ

учителя.

Количество переводов «Дао дэ цзина» на западные языки поистине колоссально, никто не возьмётся подсчитать точное количество таких изданий. Обычно называется цифра от 120 до 200 изданий текста вне Китая. Первые переводы трактата на европейские языки появились уже в конце XIX в... Вероятно, первым переводом стала работа Дж. Чалмерса «Размышления о метафизике, вежливости и морали „Старого философа“ Лао-цзы», вышедшая в 1868 г. в Лондоне, за ней последовали переводы Ф. Балфура (1884), Г. Джайлса (1886) и, наконец, Дж. Легга (1891).

По своему культурному отклику в восточной и западной традициях с «Дао дэ цзином» может соперничать лишь Конфуций. Но если Конфуций почитается именно как самостоятельная личность, то «Дао дэ цзин» порой заслоняет личность самого Лао-цзы. И в этом смысле «Дао дэ цзин» становится универсальным текстом.

И теперь наша задача понять не то, что написано Лао-цзы, а то, о чем он умолчал, понять сам тайный язык мистической традиции.

Время великих посвященных

Китай, который застал Лао-цзы

«Дао дэ цзин», с одной стороны, является книгой вечной, вневременной и в этом смысле универсальной – его духовная мудрость не принадлежит какому-то отдельному периоду времени. Но с другой стороны, многие пассажи трактата тесно вплетены в ткань конкретного исторического периода, и для исторического анализа очень важно понять, какие процессы шли на территории Китая в ту эпоху.

Жизнь Лао-цзы и возникновение трактата «Дао дэ цзин» связаны с одним из самых сложных для Китая периодов – эпохой Чжоу. С одной стороны, идёт постепенное формирование единой китайской культуры, которая проявит себя во всей своей полноте много веков спустя, с другой стороны, колоссальная политическая раздробленность, существование порой свыше сотни царств не позволяют Китаю достичь стабилизации.

Эпоха Чжоу (XI–III вв. до н. э.) распадается на два отдельных периода, традиционно называемых Западной или Ранней Чжоу (XI в. – 771 г. до н. э.) и Восточной, или Поздней, Чжоу (771–246 гг. до н. э.). В силу исторических причин в этом изложении нас больше интересует период Восточного Чжоу, поскольку именно тогда формировался основной корпус «Дао дэ цзина».

В свою очередь Поздняя Чжоу распадается на период Чуньцю – «Весен и Осеней» (770–476 гг. до н. э.) и период Чжаньго – «Сражающихся царств» (475–331 гг. до н. э.). Первый период получил такое название по имени летописи «Чуньцю» – «Весны и Осени», приписываемой Конфуцию, которая описывает события, происходящие в домене Чжоухе «Чжоу (царство)» – одном из царств, существовавших в ту пору на территории Китая. Период «Сражающихся царств», как несложно догадаться из его названия, оказался связан с непрекращающимися военными и политическими столкновениями между десятками крупных и мелких царств, возникших тогда на территории Срединной равнины.

Эпоха Чжоу становится одним из ключевых периодов формирования китайской цивилизации. Происходит постепенный отрыв от ранне-архаической традиции

предыдущего периода Шан-Инь (XVI–XI вв. до н. э.) с её верой в многочисленных духов и антропоморфными представлениями о Небе. Высший дух-правитель шанди постепенно уступает место другому началу – Дао (Путь), не имеющему антропоморфного воплощения и не требующему никакого поклонения. В Китае в этот период формируются все основные философские и духовные школы, лидерами которых становятся Конфуций, Лао-цзы, Ян Чжу, Чжуан-цзы, Мэн-цзы, Хань Фэй-цзы и другие. Кто-то оставляет после себя обширные труды, записи бесед с учениками, как, например, Конфуций или Хань Фэй-цзы, высказывания же других, таких как Ян Чжу, встречаются лишь во вторичных источниках, и мы не можем с уверенностью сказать, насколько они точно передают слова мудреца. При этом все резче и резче проявляется дисперсность культуры на территории Китая – страна оказывается расколота не столько на царства, сколько на множество самостоятельных в культурном плане регионов.

В VII–IV вв. до н. э. Китай пребывает в постоянных территориальных спорах, стратегических альянсах, создаются и разрушаются военные союзы, возникают и исчезают с карты истории царства и домены. Единого государства не существовало, вся территория была разделена между десятками самостоятельных царств, среди которых выделилось «семь сильнейших» (ци сюн): Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь. Ряд этих царств, располагавшихся на Центральной равнине, принято объединять под названием Срединные царства, или Чжунго (сегодня именно таково самоназвание Китая), где постепенно сложился костяк китайского этноса – этническая общность хуася. Несколько особняком лежало южное царство Чу, религиозная жизнь которого была связана с шаманизмом и оккультизмом, в конце концов, вошедшими составной частью в даосизм.

Все эти царства были некогда наследственными владениями, выделенными правителем Чжоу (ваном) своим родственникам или ближайшим сподвижникам. Однако постепенно они начали обособляться, не признавать над собой власть вана и вести борьбу за гегемонию. Сам же домен Чжоу постепенно превращается в небольшое, хотя и развитое в культурном отношении царство.

Крупнейшим по территории и населению из таких образований было Чу – именно оттуда происходил сам Лао-цзы и, скорее всего, именно там был составлен основной корпус «Дао дэ цзина». Существовал ещё целый ряд мелких царств, например, Чжоу, Сун, Лу (откуда происходил Конфуций), Се и другие. Масштаб царства отнюдь не находился в прямой зависимости от его культурного развития. Например, наиболее высокоразвитое в этом отношении царство Чжоу, столицей которого был город Лои (ныне город Лоян в провинции Хэнань), являлось одним из самых мелких царств. Однако именно там были сосредоточены многие архивы, сюда стекались знатоки ритуала из соседних царств и именно здесь, как утверждает предание, произошла встреча между Лао-цзы и Конфуцием.

Жизнь Лао-цзы, если принять его за реальную историческую фигуру, приходится на период, когда Срединные царства были далеки от объединения. Традиционная версия утверждает, что Лао-цзы жил в VI в. до н. э., тогда же им и был написан «Дао дэ цзин». Ряд ученых полагает, что это произошло на два, а то и на три века позже. В любом случае, создание «Дао дэ цзина» приходилось именно на период военных распрей. На фоне клановой вражды, борьбы за власть между сильными домами на территории Китая происходит колоссальное территориальное дробление. В начале эпохи Чуньцю (Весен и Осеней) в VIII в. до н. э. здесь сосуществует 109 царств и более тысячи различных владений (обычно говорят о 1200 доменах), к концу этого периода их количество уменьшается до 40. Срединные царства (Чжунго), а также южное царство Чу охвачены постоянными междоусобицами, за 259 лет периода

Вёсен и Осеней лишь 38 прошло без войн. Сильные дома, то есть те, кто имел возможность как-то приобщиться к структурам власти, используя богатство и военную силу, и обладал немалыми земельными наделами, начинают практически полностью контролировать социальную жизнь в Срединных царствах. В этих условиях более бедные и слабые малые дома перестают играть какую-либо роль в регулировании государственных дел, разрушаются, приходят в упадок. Выходцы из обедневших малых домов, будучи хорошо образованными людьми, но не нашедшими своё место в политической и властной структуре, пополняли ряды служивых интеллектуалов, мучимых идеей гармонизации общества.

Новая интеллектуальная элита – «служивые мужья»

Царства на Центральной равнине росли, требовали всё больше и больше умения для управления. Наследственная знать была уже не в состоянии обеспечить необходимую стабильность в обществе, и тогда на подмостки политической истории выходит интеллектуальный потенциал древнего Китая – *ши*.

Однозначного перевода слово «*ши*» не имеет, и в основном его следует понимать контекстуально. Его переводят то как «служивые мужи», то как «учёные служивые люди»; китайцы считают его синонимом слова «интеллигенция». В любом случае, *ши* представляли собой интеллектуальную элиту общества в самом широком смысле. Обычно они служили хранителями архивов (Лао-цзы также, по легенде, был хранителем архивов царства Чжоу), администраторами нижнего уровня. Многие из них были профессиональными воинами и советниками уездных правителей.

Исторически период деятельности *ши* охватывает более половины тысячелетия. Это сословие сформировалось в конце эпохи Чжоу, и, безусловно, и Конфуций «Конфуций», и Мо-цзы, и Лао-цзы принадлежали именно к *ши*. В эпоху Хань (II в. до н. э. – II в. н. э.) *ши* угасают, возрастает их конформность. Чистота нравственного идеала и искренность внутреннего посыла постепенно заменяются строгой ритуальной маской того, что «должно быть». Вероятно, именно в среде *ши* происходит письменная фиксация мистического знания и начинаются его первые светские трактовки, обобщённые в «Дао дэ цзине».



Выход *ши* на социальную арену во многом оказался связан с теми изменениями, которые проходили на территории китайских царств. В период Позднего Чжоу идут явные сдвиги в социально-экономических отношениях, основной причиной которых стало начало активного использования железных орудий и поливного земледелия. Изменяется не только характер земледелия, но и расширяются площади возделываемых земель. Если раньше богатство человека целиком зависело от его ранга знатности, то теперь некогда существовавшая гармония нарушается: богатыми могут стать не только самые знатные, и, наоборот, аристократические дома разоряются в результате войн. Одновременно расширяются территории царств за счет поглощения более мелких и менее удачливых соперников. Если раньше все земли считались собственностью вана, и он передавал их в пользование своим чжухоу, которые по цепочке передавали их более мелким землепользователям, то в VI–V вв. до н. э. в ряде районов фактически вводится частная собственность на землю. В свою очередь, это влечет за собой новые налоги и земельный передел, приводящий к тому, что народ нередко сгоняли с плодородных земель.

Многие из этих процессов отражены в «Дао дэ цзине», например: «Не сгоняйте народ с его мест, не презирайте устоев его жизни» (§ 72); «Благодатный человек правит через договорённости. Человек вне Благодати правит через налоги» (§ 79).

В IV в. до н. э. во всех крупных царствах проходит волна реформ, в результате которых практически отменялись наследственные привилегии аристократии, путь

наверх открывался нетитулованным, но быстро богатеющим людям. Это создавало ещё большее впечатление полного нарушения гармонии в обществе.

Ши представляют собой уникальный переходный тип личностей: с одной стороны, они приобщены к светской культуре и активной социальной жизни, с другой стороны, ищут ответа в мистической традиции, активно общаются с теми, кто, по их мнению, воплощает идеал знания, – мистиками, гадалками, прорицателями, посвящёнными.

Но здесь пролегает граница между образованным, тонким интеллектуалом *ши* и тем кругом людей, которые реально воплощали приобщённость к высшему знанию. *Ши* сами не были посвящёнными в мистические культы, не обладали в полной мере той силой и яркостью переживания, которое было присуще носителям мистической традиции.

Ощущение сакрального, непередаваемого уже ускользает от них, остаётся лишь смутное воспоминание о некоей тайне. И поэтому всё то, что раньше считалось непередаваемым, «извечно на устах, в сердцах, но не на бумаге», вдруг оказывается зафиксированным в письменном виде. Так постепенно появляется первая компиляция мистических откровений, которые самими записывающими уже не воспринимались как тайна – ведь это были «не их» откровения.

Ши мог называться и обычный чиновник при дворе, а лучшим *ши* был, конечно же, сам правитель. Но китайская культура всё же выше ценит другого *ши* – не просто служивого человека, находящегося на официальном посту, но личность иного рода. Он должен представлять собой не столько реальную личность, сколько совокупность идеальных черт человека. Более того, считалось вполне допустимым, если он отказывался от всех официальных постов, становился «покинутым всеми отшельником», уединялся в деревне: ведь он воплощён не как «служивый», но прежде всего как человек высшей добродетели. И здесь моральный фактор, нравственный импульс к самопреодолению, вечному самоочищению, идущий из глубины сознания человека, определяет его как истинного *ши*. Нравственное здесь приходит в гармонию с государственным.

Ши нельзя назвать каким-то отдельным сословием или тем более классом, это прежде всего олицетворение нравственного ориентира традиции. Их миссия заключена в преданном и беззаветном служении идеалам древности. Именно такое служение подразумевается во фразе из «Дао дэ цзина»: «С древности искушённый муж видел мельчайше-утончённое, проникал в сокровенное и был непостижим в своей глубине» (§ 15).

Этимология слова «*ши*» достаточно интересна. В древности понятие «*ши*» являлось синонимом понятию «человек». Позже им стали обозначаться воины. И то, и другое значение мы можем встретить в самом древнем китайском литературном произведении «Ши цзин». Понятие «*ши*» трижды встречается в тексте «Дао дэ цзина» (§ 15, 41, 68), причём каждый раз в первых строках параграфа. Правда, в § 41 и 68 нет никакого основания переводить слово «*ши*» иначе, чем «военачальник», «воин». Неужели составитель трактата воспринимал *ши* лишь в этом смысле? По всей видимости, это так, а значит, та школа, тот очень узкий круг людей, объединённых идеями трактата, не идентифицировал себя с этой группой людей, равно как и ни с какой другой.

При этом автор не называет себя и «отшельником», хотя это понятие уже встречалось в ту эпоху. Правда, всё это не мешает ему подчёркивать своё горделивое одиночество, отличность от других, неумение жить по законам толпы,

ставя им в противовес единый закон природы Дао. В отличие от весёлого буйства людей, «словно охваченных праздником императорского угощения», он печален, а если быть абсолютно точным, – находится в том предсостоянии бытия, где нет ещё ни радости, ни грусти, уподобляя себя нерождённому младенцу без улыбки. Но его печаль – это затаённая радость от ощущения вкуса бытия, это ликование от исключительно интимного общения с этим миром, в то время как другие люди веселы от мелких событий жизни, а не от события самой жизни.

Безусловные идеалисты по своим нравственным и политическим устремлениям, *ши* оказались одержимы идеей собственной харизмы, а точнее – её обретения. Именно она и подразумевалась в понятии Благодати – Дэ. Традиционную социальную жизнь или существующий политический порядок они отнюдь не считали даже близкими к образцу и не здесь черпали силы к существованию. Никакого авторитета политический строй для них не представлял, они жили в иной, «внеполитической» реальности. Иногда нам может показаться, что эти эмпирики лежат в древности, как считал это Конфуций, да и ряд параграфов подтверждают это. Но их реальность – всегда реальность сегодняшнего дня, вечного настоящего, данного как внутренняя жизнь Дао, изначалие всех вещей, а отнюдь не сами вещи, не их существование.

Правители относились к подобным мудрецам *ши* весьма оригинально: их приглашали ко двору (при этом хорошим тоном считались многократные отказы *ши*), но по существу большого веса в определении политического курса они не имели. Со стороны власть предержащих это был скорее символ уважения к возвышенной мудрости, нежели желание достичь конкретной пользы от общения с *ши*. Продолжатель учения Конфуция мудрец Мэн-цзы поучал *ши*: «Существуют три условия, при которых он (*ши*) должен согласиться принять пост. Равно как и существуют три условия, при которых он должен отвергнуть его. Во-первых, когда за ним посылают с величайшим уважением, с соблюдением всех необходимых ритуалов и говорят, что его советы будут воплощены в жизнь, муж должен согласиться. Но когда его советы не воплощаются в жизнь, он должен покинуть пост, хотя при этом соблюдается величайшая вежливость.

Во-вторых, когда за ним посылают с величайшим уважением, с соблюдением всех необходимых ритуалов, он должен согласиться, хотя его советы и не воплощаются в жизнь. Но он должен покинуть пост, когда вежливость не соблюдается тщательнейшим образом.

В-третьих, когда он более не способен есть ни утром, ни вечером и столь ослабел от голода, что не может выйти за ворота, – лишь тогда он может принять милость от правителя, который, прослышав о его несчастьях, снизошёл до него, сказав: “Так как я потерпел неудачу, не сумев воплотить в жизнь то, чему вы учили, и потерпел другую неудачу, не послушав ваши советы, я буду испытывать огромный стыд, если сей муж умрёт на моей земле”. Но причина такого согласия лишь в том, чтобы спастись от голодной смерти» (20, 14).

Мэн-цзы допускает, что советы мудреца могут и не воплощаться в жизнь, – намного важнее соблюдение правильных ритуалов и вежливости. Да и сам правитель, оказывается, поддерживает странствующих *ши* зачастую лишь потому, что не хочет испытать позор за гибель сих достойных мужей на территории своего царства.

Сам Мэн-цзы как-то отказался прийти ко двору, сославшись на то, что «страдает от простуды и не может выйти на ветер».

Идеал возвышенного отшельничества

Не сложно понять, почему идеал *ши* перемещается не в область сиюминутного, зависящего от церемониала ритуала или каприза правителя, а в сферу мистического правления. В отличие от конфуцианцев, которые считали, что решение всех бед состоит в возвращении к чистоте уложений древности и четким нравственным критериям, ряд «достойных мужей» видел выход отнюдь не в этом. Мы будем вслед за рядом западных исследователей называть этих людей, исповедовавших идеи «Дао дэ цзина», лаоистами, а о самом содержании этого термина поговорим позже. Для них нет большой разницы между древним и современным, старое – отнюдь не идеальное, и традиционные ценности – далеко не образец. Лаоисты говорят об идеале внутреннего, описывают не столько государственный строй, сколько метафизическую композицию жизни, которая в равной степени могла осуществляться и в древности, и в современности.

Эти люди придерживались традиции возвышенного отшельничества (*и минь*), во многом непривычного для нас сегодня. Это – отнюдь не пустынножительство, не полное уединение, скажем, высоко в горах с соблюдением полной аскезы. Это – умение ускользать от людей, живя при этом среди них. С другой стороны, отшельничество не обязательно должно превращаться в вечные странствия и скитания, ибо Лао-цзы считает, что «не выходя за ворота, можно познать весь мир». При этом люди, подобные Лао-цзы, нередко служили при дворе, получали приглашения от правителей, нередко первоначально отказывались, а затем соглашались, – всё это было частью ритуальных взаимоотношений правителей царств и мудрецов.



«Плаваю по молчаливым водам под гибкими ветками ив. Лишь крики птиц вдали...»

Изначальный идеал жизни *ши* лежал в постижении космической обусловленности человеческой жизни через простоту собственного существования, а отсюда – и предельную чистоту и искренность сознания. Но эта ликующая простота, эта неприкрашенная тонкость, постепенно превращающаяся в особую стилистику жизни *ши*, как ни странно, заслоняла собой мистический идеал традиции.

Здесь на первый план выходил особый нравственный посыл интроспекции, когда человек постоянно сверял себя с самим же собой, – но только древним, ушедшим и в то же время бесконечно возвращающимся внутри единого тела традиции.

Их стилистика жизни – гармония вечного ухода со службы, чтобы все время служить правителю. Но правителю не земному, а небесному, идеальному и отстранённому, «тому, кого народ не знает» и «кто свершает дела вне деяния». Его среда – это шум сосен, уединённая беседка, глухое ворчание водопада вдалеке,

неумолчный стрекот цикад летом и молчаливые снега зимой. Он смотрит на горные пики взглядом мудреца, который уже смотрел на них столетия назад, он взирает на водопад как на нечто текущее, непостоянное и в то же время извечно остающееся здесь.

Эта даосская символика текучести – не случайно Дао постоянно ассоциируется с водным потоком – есть выразитель вечного в непостоянном, всегда остающегося в том, что ускользает, уходит. Это и водная гладь, которая принимает в себя все ручейки и реки, сохраняя при этом могущество покоя, питая других, пополняется сама, вечно изменяется и остаётся той же (§ 32). Это и восхищение «сладкими росами», которые выпадают, «когда сочетаются Небо и Земля» (§ 32).

Идеал *ши*, вечно ценимый в обществе, всё же оказался невостребованным этим обществом. И в этом заключался весь ужас их существования. Тонкая грань между неизмеримой глубиной мистического и требованиями практического в культуре, попытка преодолеть границу между искренним служением идеалу древности и конкретному правителю не удалась. Рецепт того удивительно мощного сплава мистического и практического, который был достигнут в «Дао дэ цзине», оказался утрачен, а даосские изыскания переместились в область чистого оккультизма и «бесед с духами».

В эпоху Сражающихся царств социальный престиж служивых аристократов достигает своего апогея. Хотя они не становятся главенствующим классом общества и не правят делами в государстве, но как бы монополизируют в себе знание о сокровенном, внутреннем, им приписывается «тайное» правление Поднебесной.

Поэтому *ши* видят свою миссию в том, чтобы записать и донести до правителя (а точнее, до того правителя, который ещё не пришёл, до его идеала) эти наставления из мира иной реальности. Скорее всего, именно на этой волне и составляется компиляция из высказываний древних мудрецов – «Дао дэ цзин».

На переломе архаической традиции

«Дао дэ цзин» выступает как рационализация, комментирование и обобщение весьма архаичных представлений о мире. На стыке архаической и постархаической традиции Китая, то есть в середине 1 тыс. до н. э., происходит переосмысление того, с кем из высших начал следует «договариваться», где же находится та пружина, благодаря которой мир живёт и трансформируется. Может быть, это всепроникающие духи – объект поклонения в глубокой древности? Или абсолютно безличные, абстрактные начала, как Небо или Дао? Но если понятие Неба когда-то ассоциировалось с неким «небесным владыкой» и даже изображалось в виде человека с большой головой, то Дао – предельно безлично и, по сути, даже безымянно. «Дао» – не более чем условное обозначение этого «нечто», и адекватно выразить смысл Дао с помощью слов, знаков, рассказов и даже полунамёков невозможно.

Таким образом, спектр мотивов для осмысления был весьма широк и знаменовал отрыв от архаической традиции «пугливых людей», способных поклоняться сонму духов: в их сознании возникает новое понимание «высшего».

На смену вере в духов, практике общения с ними и многочисленными божествами, на смену тотемам и медиумизму идёт осознание Единого Дао, порождающего всё живое и неживое, дающее своему детищу максимальную степень внутренней

свободы: «порождает, но не властвует». Осознать его присутствие в мире (а точнее – перед миром, до его рождения) невозможно, можно лишь, приобщившись к нему, обрести высшую Благодать – Дэ. При этом понимание духов как структурообразующих сил космоса остаётся, но оказывается, что есть более высокое начало, обладающее предельной, высшей святостью.

«Дао дэ цзин» сочетает в себе как абзацы, отражающие архаическую традицию ритуалов поклонения духам, так и пассажи, связанные с осмыслением Дао как высшего и отстраненного начала.

В эпоху Чжоу основную часть священнослужителей составляли некие *ши* (дословно «труп»), а также шаманы и шаманки (*у* и *си* соответственно). Культ *ши* был связан с представлениями о том, что шаман отправляется в загробный мир и в этом смысле как бы умирает, т. е. превращается в труп, чтобы затем вновь возродиться уже в истинном, перерожденном виде. «Дао дэ цзин» устанавливает новый тип медиатора между духами и людьми – мудреца (*сян жэнь*), который в равной степени может управлять государством, общаться с духами, получать Благодать от Неба и при этом жить в безвестности, скромности и абсолютной простоте.

Немаловажную часть церемонии поклонения духам занимали жертвоприношения. Еще в период Шан такие жертвоприношения носили очевидный кровавый характер и вероятно заключались в принесении человеческих жертв. В эпоху Чжоу такой тип жертвоприношений уходит в прошлое, заменяется подношениями либо пищи, либо ритуальных животных, изготовленных из бумаги или соломы. В частности, этот мотив звучит в § 5 «Дао дэ цзина», где говорится о «соломенных собачках». Для исполнения ритуала из соломы изготавливались собачки, которые затем сжигались, и их дым, символизировавший собой души и плоть животных, воспарял к небу в виде приношения духам. И вместе с этим в том же параграфе «Дао дэ цзина» звучит скептицизм по отношению к такого типа ритуалам, понимание его «ненастоящности», некой наигранности, что свидетельствует о переосмыслении сути ритуала и ритуальных подношений: «Мудрец не человеколюбив и относится к людям как к соломенным собачкам». Таким образом, «соломенные собачки» выступают лишь как инструмент установления коммуникации с Небом, в ту пору как истинное общение с высшим началом идет вне внешних действий и церемониалов. Вообще, «Дао дэ цзин» стремится установить типологически иной тип взаимоотношений с Небом, которые должны стать исключительно личностными, интимными, внутренними и в этом смысле – внешне неритуальными.



«Если долина не расцветает, она иссыхает» (худ. Чжан Госинь)

В раннечжоуском обществе высшим духом считался Ди, или Шанди. Первоначально этот термин обозначал наиболее важную часть жертвоприношения, затем он превращается в гаранта социального спокойствия в государстве и правителя всех природных явлений, например, дождя, разливов рек, засух [200, 49]. В конце III в. до н.э. его место занимает Хуан-ди – «Жёлтый император», считавшийся легендарным предком китайского народа, «правителем Центра». Хуан-ди постепенно входит в даосский пантеон как один из высших духов и принимает на себя все функции Шанди. Раннедаосское учение, связанное с религиозной практикой, начинает называться учением Хуан-Лао (Хуанлао цзяо), т. е. Хуан-ди и Лао-цзы.

Дао в философии Лао-цзы оказывается выше, чем Небесный Владыка *ди*, Дао является его предком: «Мне не постичь, чьим сыном оно является, но кажется предком Небесного владыки» (§ 4). Философия Лао-цзы, таким образом, относит человека к истоку всего, к тому моменту бытия, где нет ни имён, ни сущностей, но лишь преддверие мира, где всё «кажущееся». Этот мотив «кажущегося», ареального (Дао «лишь кажется присутствующим здесь»), во многом связанный с медитативной практикой, устанавливает иные горизонты экстатического сознания.

«Лаоизм» и «чжуанизм»

То, что проповедует Лао-цзы, в строгом смысле этого слова даосизмом не является – никакого даосизма ту пору, т. е. в VI–V вв., еще не существовало. Его проповедь – это мистическое учение определенной и, вероятно, узкой школы посвященных адептов, занимающихся практикой самосовершенствования и духообщения. Ряд исследователей очень точно назвал это течение *лаоизмом* по имени самого Лао-цзы.

Лаоизм – это и то мистическое учение, которое проповедовал Лао-цзы, и сама школа, частью или лидером которой он являлся. Насколько она была велика или мала, окружали ли Лао-цзы многочисленные ученики или он передал свое знание лишь одному человеку, – всего этого мы не узнаем.

Между мистическим учением Лао-цзы и оформлением даосизма лежит пропасть в

несколько веков. Этот процесс занял несколько столетий, и лишь с II–I вв. до н. э. мы можем говорить о существовании такого течения, хотя единого «даосского учения» никогда не сложилось – под этим названием объединялись самые различные школы. Все они исповедовали учение о Дао как о высшей силе мироздания и предлагали разные способы для постижения этого Дао.

Лаоизм, ещё далекий от даосизма и долгое время никак не пересекающийся с ним, как единое мистическое течение начинает складываться достаточно рано, в V–IV вв.

Сам Лао-цзы собственно «даосом» не являлся. По сути, классическая даосская практика тяготела к достижению долголетия и бессмертия. Лао-цзы же не рассматривает продление жизни в качестве главной идеи своей доктрины, хотя косвенно говорит и об этой стороне единства с «вечные Дао». Концепция лаоизма, изложенная в «Дао дэ цзине», заметно отличается от более позднего даосизма, который ориентировался на конкретную практику достижения бессмертия. О практике достижения бессмертия речь почти не идёт, а точнее, бессмертие достигается как нечто вторичное после обретения особой естественности и непривязанности к жизни. Истинный человек «прост, как необработанная древесина», внутприроден, а поэтому нет смысла в каких-то дополнительных методах. О них вообще бессмысленно вести речь, ибо каждодневная жизнь ничем неотличима от мистической практики, а наша реальность точнейшим образом соответствует некому магическому и трансцендентному началу в этом мире.

Одной из составляющих частей формирующегося даосизма становится проповедь естественной, простой жизни – «жизни без прикрас». Эта жизнь должна проходить в соответствии с Дао, при этом сам человек не должен предпринимать никаких самостоятельных действий, способных нарушить естественный ток событий, т. е. должен пребывать в «недеянии» (*уэзй*). Такую проповедь вели несколько десятков мыслителей, не представляющих в ту пору ни единой школы, ни даже единого течения. И одним из таких мыслителей и был Лао-цзы.

Практически параллельно с лаоистами существовало направление, так или иначе связанное с учением Чжуан-цзы – «чжуанизм» (многие ученые считают, что оно не имело прямого отношения к лаоистам). Большинство мелких мистических школ существовали абсолютно независимо друг от друга, история в основном донесла до нас имена их наставников и лишь в крайне редких случаях – учеников. «Дао дэ цзин», таким образом, представляет собой компендиум различных высказываний, собранных воедино, классифицированных и прокомментированных внутри одной такой школы, наставником которой и был Лао-цзы.

Далеко не очевидно, что лаоизм плавно и непосредственно перерос в даосизм. По сути, мы говорим об учении очень узкой школы, которой, предположительно, руководил Лао-цзы, – школы, чьё учение в символическом виде изложено в «Дао дэ цзине». Но при этом она предопределила развитие даосизма, который, в свою очередь, повлиял практически на все духовные учения, эстетические и политические доктрины традиционного Китая.

Однако не свой, не личностный мистический опыт проповедовали лаоисты. Они сами черпали знания у каких-то более ранних мудрецов и мистиков, связанных с архаическими экстатическими культами и считавших излишним «демонстрировать себя миру». Отголоски этой нарочитой закрытости мы можем слышать в «Дао дэ цзине» в призывах «не обнажать себя», «быть позади всех». Для этих долаоистских мистиков общение с сакральным, жизнь как вечное радение полностью заменили коммуникацию с людьми.



Дом на склоне гор среди деревьев – здесь может жить и крестьянин, и мудрец отшельник. (Худ. Линь Чжунцзин)

У этих мистиков не было единых взглядов и тем более стройной концепции, равно как не существует единой космогонической теории в самом «Дао дэ цзине». Они не умели концептуализировать, но взамен этого обладали единым мистическим опытом, опытом живого общения с сакральным. Вполне вероятно, что далеко не все они использовали понятие «Дао», не случайно в некоторых параграфах архаическое понятие «Неба» явно превалирует над всем остальным.

Лаоисты записывают высказывания этих ранних мудрецов, а также ритуальные формулы и народные поговорки, составляют сборники речений – аграфу, тем самым обобщая мистический опыт древних и «переводя» оккультные формулировки на язык обыденной жизни. Именно поэтому мистерия мысли «Дао дэ цзина» внезапно открывается во вполне практическую деятельность человека и государства: здесь и наставление правителю, и мечта, чтобы народ «жил на расстоянии взаимной видимости», «наслаждался пищей» и «был доволен жилищем» (§ 80). В сознании лаоистов Дао становится не просто отвлечённой теорией, не слепком мистического опыта древних, а Путём не только метафизическим, но и практическим.

И в этом смысле «Дао дэ цзин» отнюдь не символичен, не аллегоричен, в нём нет ни малейшей наигранности и даже сокрытости. Он говорит о жизни каждого из нас – о жизни конкретной, повседневной. Он описывает то, что произошло, и то, что ещё только произойдёт. Это описание видений, которые испытывают маги и посвященные в момент своей практике – описание измененных состояний сознания. И в этом – парадокс мистической реальности мира, в котором «Дао вечно возвращается к самому себе». Оно уже проявлено – и ему ещё суждено будет проявиться; оно уже породило все вещи и человека – и нам ещё суждено будет прийти в этот мир. Небытие уже реализовало себя в Бытии, уже разродилось мириадами явлений, – но ещё пребывает на уровне «семени» и только будет проявлять себя. Но мир

пребывает и в постоянстве – неизменности бесконечного возвращения, трансформируется, не изменяясь, и поэтому он никогда не бывает воистину истощён и ему нет необходимости возрождать себя, не надо самодополняться, и в нём нет места смерти (§ 50).

Мы не знаем, по сути, ничего о том крайне закрытом круге посвящённых, в среде которых сформировалась теория, нашедшая своё отражение в «Дао дэ цзине». Зато на первый план выходят те, кто переосмыслил и записал её для нового круга – круга служивых интеллектуалов и свободных мудрецов.

Мистики и интеллектуалы

Лао-цзы, равно как и другой «претендент» на авторство трактата – Ян Чжу, происходили из мелких аристократических домов, ещё не пришедших в окончательный упадок, и были людьми хорошо образованными. И здесь нам вновь придётся вернуться к самому характеру интеллектуальной элиты той эпохи.

Вокруг наиболее образованных интеллектуалов складывались группы учеников, постепенно формируясь в школы, в которых, правда, никогда не было более нескольких десятков учеников. Именно такие школы, собранные вокруг магической по притягательности и обаянию личности учителя, сформировались вокруг Конфуция, Мэн-цзы. Можно предположить, хотя и не вполне доказательно, что подобная школа сформировалась и вокруг Лао-цзы, или того человека, который ассоциируется в традиции с этим именем. Эта школа, сама по себе будучи не столько мистической, сколько прагматической, в определённой мере политизировала учение мистических школ, перевела его на практический язык управления государством. Здесь метафизический горизонт бытия находит своё осознание как оправдание преданному служению древности, когда высшая мудрость и мистериальность были повседневностью жизни, когда сама по себе эта жизнь творилась не указами правителя, не силой оружия, но исключительно Благодатью самого правителя. По сути, идеалом становится даже не император, а верховный жрец, чья власть зиждется не на политическом и военном могуществе, но на сакральной силе, данной ему космосом или самим Дао.

Войны, разворачивающиеся между царствами, постоянные конфликты и заговоры, разрушение традиционных общин создавали впечатление краха некогда стабильного общества. Но для лаоистов кризис государства – конфликт мистического, высшего порядка. Социальные причины предопределены нарушением гармонии с Дао.

Где же выход из интеллектуального кризиса государства? Ряд представителей интеллектуальной элиты предлагают «отмечать достойных», «превозносить способных», по достоинству оценивать таланты и заслуги людей, которые могут стать на один уровень с мудрецами. Но те, кто составлял «Дао дэ цзин», относились явно к другому течению – для них более важным считалось незаметное величие духа, подспудное и неприметное властвование Поднебесной. «Не превозноси мудрых – и люди не будут соперничать» (§ 3). Самоумаление здесь оборачивается величием духа, стремление к высокому посту, даже полученному по достоинству, – непривязанным странствием. Не случайно мудрец должен «вечно идти за нагруженной телегой».

Именно в духе лаоистов – желание «умерить желания», «оскудеть в поступках». В их же духе, получив блестящее образование, понять ущербность такого знания и объявить о необходимости «отринуть мудрецов».

В их мироощущении чудесность ничем не отличается от обыденности – ведь Дао присутствует «здесь и сейчас», неотъемлемо присуще этому дню. А если быть более точным, – посюсторонняя реальность есть атрибут и выразитель этого Дао. И поэтому «простота и неприукрашенность», возвышенная скромность повседневной жизни становятся для служивых людей смыслом существования.

Глубокий интеллектуализм лаоистов уже не мог удовлетвориться примитивными представлениями о верховном духе – Небесном владыке (ди), не приемлет он и чувства абсолютной зависимости человека от него. Нет оснований думать, что лаоисты разработали новую теорию мироосмысления, – именно теории, концепции с её сложными казуальными связями здесь не было, да и быть не могло. Сочетая в себе мистическое видение реальности и изящество мысли образованного человека, имея благодаря этому особую предрасположенность сознания, лаоисты вырабатывают новый тип чувствования.

На смену верховному духу приходит Дао, которое «является предком всех образов и [верховного] владыки (ди)» (§ 4). Именно тонкий интеллектуализм и возможность мистического видения позволяют им говорить об абсолютной самодостаточности Дао, которое «возвращается к самому себе» или «само себе основа и само себе корень» (Чжуан-цзы). Оно не требует себе ни преданного служения, ни жертв, ни ритуала, поэтому в учении лаоистов нет места религии. Более того, школа Лао-цзы означает конец всякой религии вообще, и в этом смысле последующий даосизм со сложной системой культов и литургией в определённом смысле означает шаг назад. Что самое неожиданное – Дао в отличие от верховного божества не может ничего даровать. Тем не менее, его можно «использовать», не вызывая к нему и ничего не прося, – просто целиком отдаваясь следованию ему. И здесь в мироотражении его на первый план выходит даже не само Дао, ибо оно умозрительно непостижимо и, более того, абсолютно обыденно слито в равной степени с чудесностью и повседневностью, стирая грань между внешним и внутренним в культуре и духе. Главенствующую роль начинает занимать понятие Благодати как реального воплощения Дао в человеке.

Школа Лао-цзы утверждает, что нет принципиальной границы между мудрецом и правителем государства, между мудрецом и Дао – Дао одновременно чудесно и обыденно, оно в равной степени лишь намечено и уже абсолютно воплощено. Приобщение к Дао есть процесс вневременной, идущий как бы здесь, сегодня, рядом с нами, но постоянно открывающийся в совсем иную реальность.

Лаоизм показал не только новый подход к осмыслению мира, но одновременно явил собой и предел всякого осмысления вообще. Не случайно после создания «Дао дэ цзина» с его многообразием обертонов выражения истины, даосизм постепенно вбирает в себя архаические формы шаманизма, развивает не столько учение лаоистов, сколько чисто религиозный аспект учения о бессмертии и магические способы практики. По сути, следует духовный и философский спад, эзотерическое и мистическое вдруг превращается в красивую картинку, составленную из застывших форм и способов достижения бессмертия. Но где исток этого явного отката назад? Эта слабость, эта немощь мистериального исходит, как ни странно, от самой правильности и несомненности истин учения Лао-цзы. Они одновременно и парадоксальны, и привычны – можно ли спорить, скажем, с таким утверждением, что слов никогда не бывает достаточно, чтобы выразить истину, или что умелый полководец не должен усердствовать в жестокостях?! Слишком уж привычно, слишком уж интегрировано в саму ткань бытия; не случайно Лао-цзы постоянно подчёркивает обнаружение истины именно в естественности. Оказалось слишком сложным представить, что посюсторонняя жизнь постоянно, в каждый момент открывается в нечто бесконечно глубокое, «расплывчато-туманное», «безобразное»,

в котором и коренится исток всех вещей. Это не просто иной, отстранённый от нас мир, это лишь иная грань нашей реальности, которую можно, при наличии умения, узреть «здесь и сейчас».

В отличие от более позднего даосизма лаоизм не стал религией, ибо не мог принять культ, не равный самой повседневной жизни. Для лаоизма не было мистерии за пределами повседневности. Но вот сложность: лаоизм потребовал непрерывного, не обусловленного ничем совершенства человека, причём такого высочайшего напряжения духа, что для многих это трудно было даже осознать, не то что свершить. И тогда приходит вера в формулу, заклинание – реальное возвращение к шаманистским формам религии. Происходит это незаметно и, в известной мере, даже естественно-логическим путём. На поверхности учение Лао-цзы просто перерастает в даосизм. И, с культурно-исторической точки зрения, это вполне верно. Однако здесь утрачивается сам характер мистического опыта, само непередаваемое переживание внутренней реальности.

Ряд идей лаоизма трансформируется в даосское учение о бессмертии через постижение Дао. Хотя в «Дао дэ цзине» мы не найдём концепции бессмертия, но последующие поколения, не поняв мистического смысла трактата и всей школы лаоистов, стали осознавать даосизм как путь к «вечной жизни».

Невероятная тяга к достижению бессмертия, а следовательно, и выработка десятков сложнейших методик психотренинга и алхимии постепенно заслоняют собственно духовную практику раннего лаоизма. Человек – доселе простой, искренний и внутриприродный – впадает в искушение достичь Дао как можно быстрее, разработать конкретные методики, этапы постижения. Это значительно усиливается после прихода в Китай буддизма, и, в конце концов, формируется сложнейшая теория даосизма, воплотившаяся в десятках мелких школ.



Вэнь Божэнь. Изготовление пилюли бессмертия в горах (XVI в.)

Дао – большая ложь

Традиция лаоизма – традиция тайная, закрытая. Но почему же оказался записан сам «Дао дэ цзин», точнее – различные посвятельные формулы и «рецепты» древних мистиков. Но следует лишь посмотреть на общую логику раннего текста «Лао-цзы», а также некоторых отрывков, которые были исключены из более поздних текстов (о них позже), как сразу становится понятно: рассказ о Дао – это рассказ о ложной, или, точнее, экзотерической, традиции. Концепция Дао используется не столько посвященными, сколько людьми, лишь претендующими на некое мистическое знание. Рассказ о Дао – ложь, обманка. В «Дао дэ цзине» истинные речения перемешаны с более поздними комментариями и привнесениями, причем в таком количестве, что непосвященный вряд ли очистит первоначальный текст от различного рода «шумов».

Даже само понятие «Дао», о котором идет рассказ, здесь вступает порою как нечто внешнее, нетайное. Лао-цзы прямо говорит о том, что это не более чем иероглиф в строке, сотрясение воздуха. «Я не знаю его имени, а иероглифом обозначу это „Дао“. Через силу назову его ещё и „Великим“ (§ 25). Та же мысль и в древнейшей части „Лао-цзы“, названной „Великое единое, что породило воды“, позже утраченной: „Дао“ – это всего лишь один из иероглифов, что обозначает его. Так, спрошу я, каково же его имя? Тот, кто действует, исходя из Дао, должен придерживаться именно этого имени». В общем, посвященному, все равно, как его называть, – он сам раздает имена (*мин*), называет все сущности этого мира. Он играет с вещами и жонглирует

понятиями. Но он и не мистифицирует других – не случайно весь трактат начинается с предупреждения, что «Дао, выраженное словами, не есть постоянное Дао». Весь текст превращен в сложнейшую цепь обходов и игровых моментов, где за якобы философскими рассуждениями о Дао как раз и проступает мысль, что настоящее Дао потаено, непроявлено, невидимо. И, вообще, оно не Дао.

Так что же это?

Его обозначали по-другому, скорее всего Единое или Великое Единое (*тайъи*). Культ Великого Единого был распространен в южном царстве Чу, откуда и вышел Лао-цзы, в период Борющихся царств. Великое единое не абстрактное понятие, каким привыкли считать Дао, немыслимое и неосмыслимое. Это очевидно Великий Единый, сверхсущностный человеко-дух, абсолютный маг, воплощающий собой всю полноту сил космоса.

Прежде всего, его визуализировали, представляли во время медитаций и галлюцинаций. Например, § 10, посвященный именно медитативной технике, гласит: «Можно ли, соединив душу и плоть, объять Единое и не утратить это?» «Объять единое» (баоъи) является одной из техник медитации в даосизме. Таким образом, лаоизм в основном базировался на достижении мистического единения с неким Единым, которое в более поздние времена стало синонимом Дао.

Бессмертные и посвященные

Магические культуру обслуживала особая категория посвященных людей, о характере жизни которых сохранилось не много упоминаний. Многие из произведений древней китайской литературы, в том числе некоторые части «Канона песнопений», «Дао дэ цзина», «Чусских строф», содержат в себе ритуальные формулы и заклинания, принадлежащие к культуре жизни этих людей.

По своей сути они были шаманами и медиумами, по социальной функции – нередко становились правителями, племенными лидерами или просто обслуживали контакты между миром духов и миром людей. Из их учения вышла и ранняя китайская философия, а многие китайские философы передавали отголоски их высказываний и наставлений.

Здесь важно сделать одну существенную оговорку. Следует различать шаманов и медиумов. Если шаманы являются посредниками между миром людей и миром духов, договариваются с ними, то медиумы лишь предоставляют свое тело для духов, которые, вселяясь в него, напрямую общаются с людьми. Обычно медиумы не помнят содержания своих речей в тот момент, когда они находились в состоянии транса, сами же эти речи могут быть обрывочны, их части логически не связаны, и, как следствие, требуется человек, который мог бы их интерпретировать. Этот же человек бережет и физическое здоровье медиума, поскольку после транса тот может находиться в критическом состоянии, падает, силы покидают его, многие жизненные функции замедляются. Так, вокруг медиума формируется категория особых слуг-интерпретаторов, постепенно перерастающая в характер взаимоотношений правителя и его слуг-чиновников.

Обычно, говоря о китайском шаманизме, чаще всего упоминают южное царство Чу – царство, откуда вышел комплекс прото-даосских идей, откуда, скорее всего, пришел в северное царство Чжоу великий Лао-цзы, Чжуан-цзы и ряд других мистиков. Здесь же появляются и первые тексты, непосредственно связанные к экстатической

традицией, наиболее известным из которых становятся «Чу цы», обычно переводимые как «Чусские строфы», собранные в IV в. до н.э. Цюй Юанем. Северяне, жившие в Центральных царствах, нередко считали их за варваров и отмечали одну из их необычных черт: некоторые категории южнокитайских жителей, возможно, шаманы, густо татуировали себе лица и тело.

Кем же все-таки являлась в Китае эта категория людей? Традиционно ранних служителей мистических культов Китая именуют шаманами, хотя было бы более правильным считать их все же медиумами – людьми, что осуществляют посреднические функции между духами и людьми, предоставляя для духовных сил свое физическое тело.

Их называли по-разному: «у» (обычно женщины), «цзи», «и», «чжу», причем далеко не всегда ясно, то ли речь идет о разных категориях медиумов, то ли это региональные синонимы для обозначения людей одного и того же качества. Обычно на юге Китая, например в царстве Чу, в тех районах, откуда вышел Лао-цзы, под названием «у» фигурировали женщины-медиумы, «и» – мужчины. Происхождение термина «у» могло быть связано с традиционными экстатическими танцами (по-китайски танец также обозначается «у», но другим иероглифом), и это указывает на одну из основных форм проведения ритуала.

К ним же можно отнести и тех людей, которых называли «сянь» (т. н. «бессмертные»), а также большую категорию людей, способных творить чудеса, т. н. «маги» (*фаниш*).

Весь максимум магической силы, присущей медиумам и носителям духовной мощи, воплотился в культе *сяней*. «Сянь» – понятие, ставшее классическим для всего даосизма народных верований и обычно переводимое как «бессмертные», «небожители». Парадокс названия заключается в том, что как раз к физическому долголетию сяни не стремились, да и само понятие *сянь* служило в раннем Китае не для обозначения категории людей, а для описания определенных качеств, присущих самым разным людям. И, как видно, основным таким качеством являлось умение устанавливать непосредственный контакт с духами и впускать их внутрь себя. Человек не становился бессмертным, а позволял бессмертной (или, точнее, уже умершей субстанции) войти внутрь себя, захватить себя и в какой-то момент вытеснить личностное «Я» целиком из тела.

Что же изначально скрывалось под названием *сянь*?

Сяни не были простыми медиумами (у или и), не являлись они и просто магами (*фаниш*), способными вызывать духов и лечить людей, хотя качества обеих категорий этих «чудесных людей» были присущи сяням. Первоначально сяни действительно являлись одним из видов медиумов. Однако в эпоху Чжоу поиски бессмертия и долголетия не только среди магов, но и в кругах аристократической и интеллектуальной элиты становятся особенно популярными. И с этого момента под сянями понимаются те, кому удалось достичь высшего посвящения, и такое название окончательно закрепляется ко II в.



«Мудрецы носили холщовые одежды, но в душе берегли драгоценную яшму». (Стакан для кистей, XIX в.)

Уже позже под *сянями* стали подразумеваться некие бессмертные небожители, люди, сумевшие по разным причинам, например, благодаря приему пилюли бессмертия, сохранить воедино свои семь душ и после смерти сохранившие соприкосновение с этим миром. Классическими в народной и даосской традиции считаются восемь сяней (*ба сянь*), семь мужчин и одна женщина, которые имели вполне «земную» биографию, однако после смерти оказались на одном из небесных этажей.

По представлениям, сложившимся в эпоху Хань, эти люди, мистическим образом достигшие чрезвычайного долголетия, обитали в горах, в отдаленных скитах, не случайно одно из написаний иероглифа «сянь» состоит из графем «человек» и «гора». Несмотря на перевод термина сянь как «бессмертный», сяни не обладали полным физическим бессмертием, они умирали в смысле утраты физического тела, однако сохраняли целостность всех духовных компонентов. Благодаря этому они могли переселяться в тела других людей или странствовать во внетелесном облике на большие расстояния. В даосизме сложилась развитая иерархия сяней, например, подземные, земные, небесные и т. д.

По ряду предположений, сам образ жизни и поведения сяней можно соотнести с ранними танцами шаманов. По другим версиям, представление о сянях пришло с переселенцами с Запада, из неких священных «западных земель», и в тот период оно означало дым от тела, который воспарял к священным горам Куньлунь во время ритуального сожжения усопшего. Таким образом, «сянь» было в прямом смысле «духом» – бестелесным представителем человека.

Так что же изначально подразумевалось под *сянь*? Бессмертный? Маг? Дух? Шаман? Некое запредельное существо? Частично ответ на это дает нам раннее изображение иероглифа «сянь». Этимология этого слова на первый взгляд

абсолютно очевидна: иероглиф «сянь» с II в. до н. э записывается как сочетание графем слева – «человек» (*жэнь*) и справа – «гора» (*шань*).

Более ранние рисунки намекают нам на несколько иное понимание *сяня* – графема «человек» рисовалась сверху, как бы «сидящим» на горе.

Тотчас напрашивается вывод о неких людях, поселившихся в горах в отшельничестве, пестующих свое бессмертие, занятых приготовлением чудесной пилюли долголетия в отдалении от людей. Но именно ли о людях, поселившихся в горах, идет речь? В горах обитают именно духи людей, но не сами люди, и действительно древние китайцы именно так понимали значение *сянь*, о чем и говорит один из самых первых словарей китайского языка эпохи Хань «Шовэнь цзецзы» – «духи, что поселяются на самых вершинах гор».

Таким образом, *сяни*, очевидно, были медиумами – переходными существами, а не людьми и не духами в чистом виде. Медиумы хотя и впускали духов в себя, сохраняли свое физическое тело. Ранняя практика сяней была связана с шаманскими танцами, различного рода экстатическими «прыжками», не случайно в трактате «Чжуан-цзы» фигурирует именно такое написание *сянь*, состоящее из двух частей: «человек» и «прыгать» или «взлетать». А понимание термина *сянь* в древнейшем «Каноне песнопений» («Ши цзин»), непосредственно соотносящемся с архаическими традициями шаманизма, также может трактоваться как «танцевать», «пританцовывать», равно как и обозначение для женщин-медиумов (*у*) контаминируется с понятием «танцевать» (*у*).

По сути, такие категории как *фанши* (маги), *сянь* (т. н. бессмертные), *у* (чаще всего – женщины-медиумы) представляли собой единую страту посвященных людей, хотя между ними, безусловно, были различия и в региональных трактовках и, возможно, в образе жизни. Были у них и свои «функциональные обязанности»: *сяни* ассоциировались с продлением жизни и общением с духами, маги-*фанши* – с чудесами, например, моментальным перемещением на сотни километров, способностью трансформировать свой внешний облик и т. д., а медиумы южной части Китая – с экстатическими ритуалами, врачеванием и т. д. Однако все они так или иначе выполняли единую роль: обслуживали сферу сакрального в древнем китайском обществе.

Вообще некоторые школы даосской традиции были склонны относить к сяням практически всех великих людей, ушедших из этого мира, например, Лао-цзы, Хуан-ди, при этом грань между духом-шэнь и ся-нем практически стиралась. По народным преданиям *сяни* селились на склонах священной горы Куньлунь (в реальности существует хребет Куньлунь в районе современного Синьцзяна). В зависимости от своих прижизненных заслуг и накопления благодатной энергии-дэ, они расселялись на разных «этажах» Куньлунь, само же восхождение на Куньлунь таким образом являлось знаком погружения медиума в царство мертвых. Отсюда и возникает мотив бессмертия, присущего сяням.

Медиум-сянь также совершает путешествие в царство духов и мертвых. Делает он это обычно путем восхождения на гору, где селятся духи умерших предков, откуда, вероятно, и пошло раннее значение иероглифа *сянь* – «человек в горах». Именно за счет этого путешествия он приобретает чудесные свойства, в том числе и мифологическое бессмертие, откуда, собственно, и пошло представление о сянях не как о вполне земных людях, хотя и обладающих свойствами магов и медиумов, а именно как о бессмертных.

Процесс слияние мистических доктрин с государственным управлением уже нельзя было остановить. К тому же теперь правитель любого царства являлся прежде всего медиумом, выполняя не только и не столько административные обязанности, сколько поддерживая ритуальную связь между Небом и Землей через жертвоприношения и обнаружение воли Неба в своих мыслях. Лао-цзы, Конфуций ряд других мистиков начинают «обтачивать» древнейшие мистико-окультурные представления под нужды государственного управления, стремясь совместить в едином лице роль правителя царства и мастера-мудреца. Для Лао-цзы, который, вероятно, собирал, а затем комментировал речения мистиков, уже очевидным образом прослеживается мысль, что «мудрец» (шан жэнь), следующий пути-Дао и неуязвимый для мира, не только медиум-шаман, но уже и правитель царства, распорядитель его богатства или «хранитель амбаров», как он назван в «Дао дэ цзине».

Лао-Цзы – составитель «Дао дэ цзина»

Споры о том, является ли Лао-цзы автором или составителем «Дао дэ цзина», активно начались более ста лет назад и не утихают до сих пор. Скорее всего, Лао-цзы был не столько автором, сколько составителем «Дао дэ цзина», в основу которого он положил ряд высказываний, ритуальных формул и описаний видений посвященных мистиков. Скорее всего, Лао-цзы еще и прокомментировал ряд этих высказываний, «приблизив» их к социальной действительности той эпохи, в которой жил. Он попытался привязать мистическое учение старых магов к постоянным войнам, разорению общин, падению царств, правильному правлению. Именно поэтому текст получился «склеенным», неравномерным по своему стилю и тематике. Сам Лао-цзы, вероятно, составил лишь его основную часть – записи ритуальных формул и речитативов, которые стали особого рода цитатником – аграфой. Уже потом текст добавлялся и расширялся, пока не приобрел свой относительно заверченный вид в III–II вв. до н. э.



Медитирующий Лао-цзы. Молельное изображение из даосского храма

Язык «Дао дэ цзина» в подавляющем большинстве пассажей не разговорный, но это и не просто письменный язык, который всегда в Китае сильно отличался от разговорного. Это язык заклинаний, язык ритуального транса, медитативных повторов, сбивчивый и одновременно ритмизированный в своей сбивчивости. Перед нами то мерное наставление философа своим ученикам, то абсолютно отвлеченное от суетного мира и погруженное в темные глубины предзнание, камлание шамана. Этот оттенок заклинаний, заговоров, лексикон шаманов и медиумов был характерен

для царства Чу.

Подобные высказывание и составляли самый ранний слой тех записей, которые и легли в основу «Дао дэ цзина».

Все эти высказывания долгое время ходили в самых разных списках и вариантах. Пожалуй, больше всего цитат из текста «Дао дэ цзина», причем цитат буквальных, абсолютно точных, можно встретить в даосском трактате «Люйши чуньцю» («Весны и осени господина Люй [Бувэя]»). Такая частота цитирования в общем не удивительна – по своему духу «Люй-ши чуньцю» стоит очень близко к мистическим постулатам «Дао дэ цзина». При этом «Люйши чуньцю», говоря об их авторе, использует лишь имя Лао Дань, а не Лао-цзы.

Но не мог ли Лао-цзы и Лао Дань восприниматься как один человек – как автор «Дао дэ цзина»? Можно с уверенностью сказать, что это так, в V–III вв. до н. э. оба этих имени (оба человека?) фигурировали как единое целое.

Примечательно, что целый ряд трактатов параллельно используют как имя Лао Дань, так и Лао-цзы, при этом из контекста видно, что речь идет об одном и том же человеке. Например, в «Чжуан-цзы» в разделе «Тянься» («Поднебесная») приводится точная цитата из «Дао дэ цзина», которая приписывается Лао Даню: «Лао Дань говорил: познавая мужское, сберегай и женское» (§ 28 «Дао дэ цзина»).

В другом разделе «Чжуан-цзы» «Юйянь» мы читаем: «Лао-цзы говорил: „Великая белизна кажется покрытой пятнами, а полнота Благодати кажется недостаточной“ (§ 41 „Дао дэ цзина“). Как видно, и та и другая фразы, цитируемые в „Чжуан-цзы“, действительно в точности встречаются в тексте „Дао дэ цзина“. Очевидно, что для автора „Чжуан-цзы“ Лао Дань и Лао-цзы был одним и тем же лицом – составителем „Дао дэ цзина“.

Подобную же картину мы можем наблюдать и в трактате «Хань-фэй-цзы» («Мудрец Хань Фэй»), датированном приблизительно 233 г. до н. э. В «Ханьфэй-цзы» включены два раздела комментариев на «Дао дэ цзин» – «Цзелао» («Объяснения Лао-цзы») и «Юйлао» («Рассуждения о Лао-цзы»). В этих разделах обильно цитируются пассажи из «Дао дэ цзина» (§§ 44, 36 и др.), которые приписываются Лао Даню.

Однако уже в главе «Нань сань» («Три трудности») цитируются строки из § 65 «Управление государством с помощью знания будет разрушительно для государства». И они приписываются Лао-цзы.

Таким образом, по меньшей мере эти два важнейших трактата, отражавших взгляды целых философско-мистических школ Древнего Китая, считали Лао-цзы и Лао Даня одним и тем же лицом. Естественно, все наши рассуждения будут верны лишь в одном случае – если фразы, где упоминаются то Лао Дань, то Лао-цзы, не пришли из разных источников и в разное время и были снесены в текст «Чжуан-цзы» и «Ханьфэй-цзы» разными переписчиками, отражающими личную точку зрения на авторство «Дао дэ цзина».

Другая часть текстов упоминает лишь некоего Лао-цзы, однако чаще всего из контекста не ясно, идет ли речь о человеке или о названии трактата. В частности, в трактате «Мо-цзы» мы встречаем фразу: «Лао-цзы говорит: „Дао пустотно, но использованием не исчерпать его“. Эта фраза – точное воспроизведение пассажа из § 4 „Дао дэ цзина“, однако в текст „Мо-цзы“ она попадает из даосского трактата „Тайпин юй-лань“ части „Бинбу“ („Часть воинских наук“).

Примечательно, что и «Чжуан-цзы» и «Хань Фэй-цзы» не ссылаются на какой-то письменный текст, но явным образом указывают на человека (в «Хань фэй-цзы» «У Лао Даня есть слова, гласящие...»). Для них целостного текста еще не существует – есть лишь некий сборник изречений, приписываемый Лао-цзы или Лао Даню.

Таким образом, можно выделить центральную, или нуклеотическую, часть трактата, которую и составляют древнейшие речения мистиков. К такой части текста можно отнести §§ 26, 41, 44, 65 и некоторые другие. Это и есть изначальный «Дао дэ цзин» как священный текст.

Человек или миф: дискуссия о Лао-Цзы

Средневековые споры о Лао-цзы

Самая ранняя и одновременно наиболее полная биография Лао-цзы встречается в знаменитом историописании Древнего Китая – «Исторических записках» («Ши цзи»), составленных знаменитым историком Древнего Китая Сыма Цянем. Именно там в 69 цзюане мы встречаем «Жизнеописание Лао-цзы и Хань Фэй-цзы» («Лаоцзы Ханьфэй чжуань»), в тонкостях которого у нас будет возможность разобраться позже.

Все споры вокруг Лао-цзы строились, по сути, вокруг того факта, передает ли Сыма Цянь некие реальные события, или принимать его рассказ лишь за сборник преданий о некоем полумифическом мудреце. Именно этот отрывок из «Исторических записок» является единственным источником о жизни великого мудреца и, несмотря на очевидные противоречия, позволяет реконструировать историю, связанную с созданием «Дао дэ цзина» – именно на описании биографии Лао-цзы у Сыма Цяня и базируются все знания об этом мыслителе.

Прежде всего, кратко остановимся на самом Лао-цзы, на той версии, которая вошла в традицию китайской культуры. В дальнейшем версию, изложенную в «Исторических записках», мы будем называть традиционной, чтобы отличить от более поздних предположений и реконструкций жизни Лао-цзы.

Каноническая версия утверждает, что Лао-цзы был философом, который жил либо в период Весен и Осеней (Чуньцю), либо в период Сражающихся царств (Чжаньго). Первое предположение вытекало из традиционной версии, изложенной китайским историографом Сыма Цянем, второе – из предположений средневековых ученых.

Исходя из версии «Исторических записок», Лао-цзы был уроженцем южного царства Чу, жил в VI в. до н. э. и прожил то ли до 160, то ли до 240 лет. Он являлся современником Конфуция, встречался с ним и даже наставлял в тонкостях ритуала. Лао-цзы занимал должность хранителя архивов в царстве Чжоу, но однажды, увидев, что царство Чжоу стало клониться упадку, он отправился куда-то на запад. Проезжая через заставу на границе царства, он оставил хранителю заставы некий трактат, состоящий из двух частей. Именно этот трактат и явился «Дао дэ цзином» – «Каноном Пути и Благодати».

Китай периода Чжоу породил множество замечательных философов и философских комментаторов, и, пожалуй, лишь античная Греция способна соперничать с ним в этом. Но лишь две фигуры по-настоящему выделяются в этой звездной плеяде – Конфуций и Лао-цзы. Именно они, следуя традиционным версиям, дали начало двум самым могучим духовным течениям Китая, а затем и всей Восточной Азии. Действуя в двух различных парадигмах, они, тем не менее, были

все то, что несет в себе древняя традиция? – вопрошали многие неоконфуцианцы. Один из лидеров этого течения, прославившийся своими комментариями к Конфуцию, Чжу Си впервые высказал некоторые сомнения в том, что все изложенное о Лао-цзы есть абсолютная правда [54, 74:116]. Другой неоконфуцианец Е Ши (1150–1223), который крайне негативно относился к даосской этике, в труде «Си сюэ цзи янь» («Записки и высказывания по поводу учения») вообще утверждал, что Лао-цзы не имеет прямого отношения к созданию «Дао дэ цзина» [35, 15:16].

Таким образом, китайская культура дала начало сомнениям в священном – и вот в течение XII–XIX вв. появилось уже несколько сот трудов с критическими оценками биографии Лао-цзы. Скептицизм все более и более нарастал, Ван Чжун (1744–1794) и Цуй Шу (1740–1816) считали многое в истории о Лао-цзы подделкой, и уже все меньше ученых отваживались целиком доверять изложению Сыма Цяня.

Время жизни Лао-цзы пытались вычислить путем «относительных дат», т. е. сопоставляя деяния Лао-цзы с некоторыми событиями в истории, датировка которых не представляет проблем, при этом считая веками, но не годами.

Историк Ван Чжун в XVIII в. предложил датировать жизнь Лао-цзы IV в. до н. э., при этом его рассуждения отличались завидной логикой. Он указывал, что в даосском трактате «Ле-цзы» встречается диалог между самим мудрецом Ле-цзы (450–375) и Инь Си – тем хранителем заставы, которому по легенде Лао-цзы и оставил свой трактат. В другом же даосском трактате «Вэнь-цзы» имя Лао-цзы упоминается в связи с установлением военного союза между царствами Вэй и Чу. Поскольку Ле-цзы жил в IV в. до н. э., а альянс между Вэй и Чу был заключен в этот же период, то из этого логическим образом вытекает вывод, что Лао-цзы жил именно в IV в. до н. э. Однако в этих рассуждениях есть неверная посылка: и «Ле-цзы», и «Вэнь-цзы» являются крайне ненадежными историческими источниками, они составлялись из многих частей на протяжении долгого времени [177, 186–187]. К началу XX столетия Лао-цзы воспринимался практически как целиком мифологическая фигура, и во многом этому способствовало развитие народного культа Лао-цзюня («Правителя Лао») – обожествленного Лао-цзы. Его образ в народном создании почти не связывался с созданием одноименного трактата. В 1905 г. известный исследователь китайских традиций Л. Джайлс, говоря о «Дао дэ цзине», отмечал, что «сами китайцы практически единодушно в опровержении его аутентичности» [201, 10].

Новый виток дискуссий

Начало новому витку дебатов вокруг Лао-цзы, его книги и изначальной сути его учения в начале XX в. дал Лян Цичао (1873–1923), известный мыслитель, представитель либеральной реформистской мысли Китая. Споры о Лао-цзы становятся частью обширной кампании 1920 – 40 гг., в процессе которой обсуждается историчность и мифологичность древней истории, названной «Дискуссией о древней истории» (Гуши бян).

Эта волна берёт своё начало в начале 20-х гг., когда Лян Цичао выдвигает крайне критически заряженную теорию того, что практически все, что касается «Дао дэ цзина» и Лао-цзы, является либо мифом, либо подделкой. В дискуссию были вовлечены десятки ученых, которые на волне «обновления китайской культуры», стимулированной Синьхайской революцией и Движением 4 мая, пытались показать косность и неправильность многих традиционных представлений. Разворачивается большая дискуссия о «науке и метафизике», затронувшая практически все области социальной и культурной жизни: философию, социологию, эстетику, литературу.

Первая активная волна «опровержения Лао-цзы» длилась с 1919 по 1936 год и была прервана лишь с началом японо-китайской войны (1937–1945 гг.), когда научно-философские дискуссии стали неактуальными. Однако за 17 лет жарких споров в эту кампанию был вовлечен, по сути, весь цвет китайской философской и исторической науки.

Дискуссия, в которую были вовлечены десятки ученых, продолжалась в течение многих лет. Начавшись в виде интеллектуальных споров среди китайских мыслителей, она быстро шагнула за пределы Китая, постепенно охватив практически весь западный мир.



У небесного наставника – взор суров и внимателен (худ. Чэнь Хуай, XIV в.)

Сомнению было подвергнуто буквально всё: существование Лао-цзы как исторического персонажа, соответствие высказываний Лао-цзы даосской мысли, подлинность самого трактата «Дао дэ цзин». Продолжается дискуссия и сегодня, но практически ни на один вопрос нет окончательного ответа. Все, что касается Лао-цзы и его произведения, оказалось одной из самых больших загадок Китая.

Активная дискуссия начинается с того, что в 1922 г. Лян Цичао публикует несколько критических статей на работу Ху Ши «Основы истории китайской философии» («Чжунго чжэсюэ ши да ган»). Ху Ши придерживался вполне канонической точки зрения, считая, что традиционную версию о жизни Лао-цзы, о создании им «Дао дэ цзина» и периодизации его жизни в общем можно считать правильной. Лян Цичао резко обрушивается на точку зрения Ху Ши, обвиняя его в излишнем и ничем не подтвержденном доверии к древним источникам. По его мнению, Лао-цзы вообще, скорее всего, никогда не существовал как историческая персона, а поэтому бессмысленно даже обсуждать точные даты его жизни и время создания им трактата.

Эта точка зрения завоевала много сторонников, возможно не столько за счет

сильных аргументов, сколько благодаря своей гиперкритичности и нередкой агрессивности. Попирание традиции казалось весьма привлекательным особенно в период «движения за новую культуру». Одним из основных положений развернувшейся дискуссии был тезис о том, что философ Лао-цзы не имел никакого отношения к созданию трактата «Дао дэ цзин» и не мог являться старшим современником Конфуция. Сам же знаменитый трактат представляет собой компиляцию из нескольких десятков произведений, составленную на протяжении нескольких веков и в основном завершённую в период Сражающихся царств, а поэтому ни о каком «авторе трактата» речи идти не может. Эту версию поддержал ряд известных западных ученых, таких как Г. Крил, А. Вэйли, М. Кальтенмарк, Дж. Нидэм и ряд других, и она стала весьма популярной [189, 5; 250, 127; 240, v. 5. 36; 218, 15].

Казалось, в какое-то время стало буквально модным «омолаживать» Лао-цзы, все больше и больше приближая его к нашему времени. В работах историков критической школы Лао-цзы постепенно превращался в некий полумифический персонаж, во многом придуманный Сыма Цянем под воздействием народных преданий, в то время как реальный, исторический Лао-цзы жил (на чем сходились большинство историков этого направления) не раньше III в. до н. э. По ряду предположений Лао-цзы умер между 460 и 450 гг. [111, 56].

Часть ученых склонна относить жизнь Лао-цзы к более позднему периоду – где-то между 400 и 330 гг. до н. э. [132, 245]. С наиболее радикальной гипотезой выступил Гу Цзеган, поместив Лао-цзы в 200–150 г. до н. э. [97, 462–519]. «История китайской философии» утверждает, что Лао-цзы жил в конце периода Вёсен и Осеней, т. е. в V в. до н. э. [66, 47].

Лао-Цзы – просто миф?

Параллельно с этим сформировалось ещё одно, менее многочисленное, но, тем не менее, достаточно влиятельное течение, которое полностью отрицало историческое существование Лао-цзы. Если другие группы ученых лишь оспаривали либо авторство «Дао дэ цзина», либо даты жизни Лао-цзы, либо какие-то подробности его и так скудной биографии, то группа «ученых-негативистов» объявила Лао-цзы целиком легендарным персонажем, даже не имеющим никакого исторического прототипа.

Первым оформил эти взгляды в сравнительно стройную систему японский схоласт Ито Рангу (1693–1778), который считал, что биография Лао-цзы, изложенная у Сыма Цяня представляет собой лишь плод фантазии. Основным его тезисом было то, что ни Конфуций, ни Мэн-цзы не упоминали Лао-цзы в своих работах. Все другие упоминания о Лао-цзы, например, в трактате «Сюнь-цзы», «Мо-цзы» Ито Рангу считал либо ошибками, либо более поздними привнесениями [125, 150–151].



Лао-цзы верхом на буйволе превратился в символ странствующего мудреца, что покинул службу ради высшего Знания

Критическое направление в отношении Лао-цзы приобретало все больший и больший научный «экстремизм» в суждениях, и вот уже ряд ученых, в частности А. Вэйли, Д. Лау и В. Больц, высказывают мнение, что Лао-цзы просто не могло существовать как исторической персоны [250, 100–106; 230, 131], а в основе некоего «мифологического Лао-цзы» даже не лежит никакого исторического прототипа. Естественно, что и в этом случае трактат «Дао дэ цзин» мог расцениваться не иначе как компиляция, не объединенная даже единым составителем, а спонтанно сложившийся сборник высказываний философов и мистиков различных школ. Артур Вэйли вообще именовал Лао-цзы «легендарной почитаемой особой» и, иронизируя, писал: «Короче говоря, „биография“ Лао-цзы у Сыма Цяня состоит лишь из признания, что для написания такой биографии никаких материалов не существует» [250, 105]. Известный китайский историк Фэн Юлань (1895–1990) также считал, что тот Лао-цзы, о котором идет речь в «Исторических записках» Сыма Цяня – вымышленная персона, хотя он допускал существование некоего Лао-цзы, весьма далекого от образа из «Исторических записок». По его мнению, «настоящий» Лао-цзы жил достаточно поздно, после Хуэй Ши и Гунсунь Луня [135, 249–256].

Спектр мнений относительно историчности фигуры Лао-цзы весьма разнообразен и не может быть сведен лишь к однозначному отрицанию или, наоборот, признанию реальности существования этого мыслителя. Например, А. Грэхам обосновывал своё мнение о том, что хотя, в общем, биографию Лао-цзы следует признать мифологичной, тем не менее, в записках Сыма Цяня содержится несколько фактов, которые действительно имели место в истории. В частности, речь может идти о реальности встречи Конфуция с Лао-цзы. Однако, как считает А. Грэхам, Лао-цзы не мог быть автором «Дао дэ цзина» [205, 111–124]. Ряд исследователей просто оставлял вопрос о возможности исторического существования Лао-цзы и, в частности, его встречи с Конфуцием и Лао-цзы без ответа, считая, что источники

предоставляют в наше распоряжение явно недостаточно сведений – например, такой точки зрения придерживался известный отечественный востоковед академик Н.И. Конрад [71, 439–440].

У нас нет оснований датировать жизнь Лао-цзы позже, нежели ее датировал Сыма Цянь, т. е. самым концом периода Вёсен и Осеней. Безусловно, Лао-цзы был реальной исторической персоной, самобытным мыслителем, чьи взгляды формировались, с одной стороны, под воздействием религиозно-окультурных представлений царства Чу, с другой стороны, соответствовали традиции философского комментаторства царства Чжоу.

«Лишь я один не похожу на других»

Лао-цзы из «Исторических записок»

Каков был этот странный и полуполюгандарный персонаж? Несмотря на тот загадочный ореол, которым окружен образ Лао-цзы, нельзя сказать, что хроники содержат о нём мало сведений. Скорее, наоборот, упоминания о Лао-цзы в великом множестве встречаются на страницах древних текстов, о нём пишет Сыма Цянь в «Исторических записках», к нему обращаются такие философы как Чжуан-цзы, Хань Фэй-цзы, Сунь-цзы и многие другие. Однако есть некоторая тонкость во всех этих ссылках: в подобных трактатах в основном лишь цитируются слова Лао-цзы, но практически ничего не говорится ни о нём самом, ни о его школе. По-видимому, уже для древних философов Лао-цзы превращается в некий «прецедент мудрости в истории», к которому апеллируют как к третейскому судье, но отнюдь не как к человеку с биографией конкретной исторической личности.

Потому нет ничего странного в том, что по сути единственным сравнительно полным описанием биографии Лао-цзы является пассаж в «Исторических записках» («Ши цзи») знаменитого китайского историка Сыма Цяня (I в. до н. э.). Здесь Лао-цзы посвящен большой отрывок в разделе «Жизнеописание Лао-цзы и Хань Фэй-цзы» («Лаоцзы ханьфэй чжуань»), вместе с этим упоминания о некоторых эпизодах жизни легендарного основателя даосизма встречаются и в других разделах, например в «Жизнеописании Конфуция».

Других столь же полных биографий Лао-цзы мы более нигде не встречаем, а поэтому все историки, рассказывающие о Лао-цзы, уже в течение многих столетий волей-неволей вынуждены опираться именно на «Исторические записки». А все дискуссии, разворачивающиеся вокруг Лао-цзы, по существу сводимы к вопросу: сколь правдоподобно все то, о чем рассказывает Сыма Цянь. Раздел, посвященный Лао-цзы, довольно обширен, однако он скорее многое запутывает, чем проясняет, ставит вопросы, но не даёт даже намека на возможный ответ. Здесь имеет смысл привести этот раздел целиком, поскольку в дальнейшем мы ещё не раз будем апеллировать к нему.



Средневековое изображение Лао-цзы

«Лао-цзы был уроженцем местечка Цюйжэнь в уезде Ли волости Кусянь царства Чу. Его фамилия был Ли, имя Эр, прозвище Боян, посмертное имя Дань. Он был историком-хранителем архива царства Чжоу.

Как-то Конфуций приехал в Чжоу, чтобы спросить у Лао-цзы о смысле ритуала. Лао-цзы сказал: «Те, о ком Вы говорите, уже умерли, а их кости превратились в прах. Остались лишь их слова. Когда наступает срок, благородный муж садится в повозку, когда же время ещё не наступило, он покрывает себя и уходит. Я слышал, что хороший торговец сберегает свои товары так, что его лавка кажется пустой, а благородный муж, что преисполнен Благодати, по виду своему кажется глупцом. Избавьтесь от духа гордыни, многих желаний и похотливых стремлений. Все это не принесет Вам пользы. Вот все, что я хотел сказать Вам».

Конфуций, вернувшись, обратился к своим ученикам: «Я знаю, что птица может летать, рыба может плавать, а животное – бегать. На то, что бегают, можно расставить силки, то, что плавает, можно поймать сетью, на то, что летает, найдется стрела. Что же касается дракона, мне не постичь, как способен он, оседлав ветер и облака, воспарять в небо. Сегодня я видел Лао-цзы – он воистину похож на дракона!»

Лао-цзы пестовал Путь и Благодать. Его учение заключалось в том, чтобы придерживаться самосокрытия и пребывать в безвестности. Он надолго поселился в царстве Чжоу, но, увидев, что Чжоу пришло к упадку, покинул его. Когда он достиг заставы, начальник заставы Инь Си (или «начальник заставы Инь, возрадовавшись» – А.М.) сказал:

«Вы вот-вот покинете нас (досл. „уединитесь“ или „уйдёте в отшельники“ – А.М.), я очень прошу, напишите для меня книгу». И Лао-цзы написал книгу из двух частей, где раскрыл смысл Пути и Благодати, которая состояла из пяти тысяч слов. После этого он уехал, и никто не знает, где закончил он.

Также ещё говорят, что Лао Лай-цзы также был уроженцем царства Чу, и он написал книгу из пятнадцати частей, рассказав об использовании даосской школы. И был он современником Конфуция. Вероятно, Лао-цзы прожил более чем до 160 лет

или даже более чем до 200 лет – и все лишь потому, что пестовал Путь и вскармливал в себе долголетие.

Через 129 лет после смерти Конфуция, как записано в исторических хрониках, Великий историк Дань (З) получил аудиенцию у правителя Сяня (прав. 384–362) из царства Цинь и заявил: «Сначала Цинь присоединится к Чжоу, затем разделится. Через пятьсот лет они окажутся объединены вновь. А затем через семьдесят лет появится великий правитель». Некоторые говорят, что Дань (З) и был Лао-цзы, другие же говорят, что это не так. Никто не знает, как это было на самом деле.

Лао-цзы был благородным мужем, что жил в затворничестве. Сына Лао-цзы звали Цзун. Цзун стал военачальником в государстве Вэй. Сыном Цзуна был Чжу, а сыном Чжу был Гун. Праправнуком Гуна стал Цзя, который был чиновником при императоре Сяо Вэнь-ди (прав. 179–157 гг. до н. э.) династии Хань. Сын Цзя – Цзе стал великим наставником (тайчжуань) Цюна, принца из Цзяоси, а поэтому он переселился в Ци.

Сегодня последователи Лао-цзы принижают конфуцианство, а те, кто изучают конфуцианство, в свою очередь принижают [последователей] Лао-цзы. Людям, что следуют разными путями, не найти согласия друг с другом. Можно ли назвать это ложным? Ли Эр пребывал в недеянии и трансформировал самого себя, очищая и исправляя себя». Вот практически все, что говорит о Лао-цзы Сыма Цянь и именно на этот пассаж опираются все те, кто хочет узнать о Лао-цзы.

Подделка ли рассказ Сыма Цяня?

В рассказе Сыма Цяня есть несколько весьма примечательных моментов, на которые стоит обратить внимание.

Прежде всего, несложно заметить, что речь идёт не об одном Лао-цзы, а сразу о трех персонах, которые, как предполагает Сыма Цянь, могут быть этим Лао-цзы. Во-первых, это выходец из царства Чу Ли Эр по прозвищу Дань, создавший труд из двух частей в пять тысяч иероглифов. Во-вторых, это некий Лао Лай-цзы, также выходец из царства Чу, написавший труд в пятнадцать частей. Наконец, это великий историк Дань, встречавшийся с князем Сянем и предсказавший (как оказалось, абсолютно точно) судьбу царств Цинь и Чжоу. Сыма Цянь перечисляет всех этих персонажей, и судя по тем оборотам, которые он использует, сам не уверен, идёт ли речь об одном человеке или о нескольких.



Уверен ли был в своих сведениях о Лао-цзы автор «Исторических записок» Сыма Цянь?

Тем не менее, очевидно, что у Сыма Цяня нет никаких сомнений в самом факте существования Лао-цзы, он лишь не уверен, кто из них «тот самый Лао-цзы». Тратат, который написал Лао-цзы, здесь вторичен, важна сама персона мудреца. И – что очень важно для нашего анализа – из всего текста этого пассажа ясно, что для Сыма Цяня Лао-цзы был абсолютно реальной персоной.

Однако уже в конце XIX–XX многие историки начали утверждать, что считали, что традиция, переданная Сыма Цянем, далека от правды. К ним присоединился целый ряд критиков, которые тем или иным образом стремились опровергнуть традиционную версию. По сути, критике подверглись буквально все без исключения её компоненты. Прежде всего, из ряда пассажей Сыма Цяня делался вывод, что знаменитый историк сам был не вполне уверен в истинности того, что он излагал.

Насколько вообще можно доверять изложению Сыма Цяня? Ведь автор «Исторических записок» был отделен от Лао-цзы, по меньшей мере, четырьмя веками, и, разумеется, за это время образ Лао-цзы, если он даже существовал как реальная историческая персона, мог практически полностью скрыться за мифологическими напластованиями, обрести исключительно легендарный оттенок. Как мы покажем в дальнейшем, по сути, во всех историях речь идёт не столько о некоем конкретном Лао-цзы, хранителе архивов в царстве Чжоу, но об образе «доподлинного внутреннего человека», лишь частично опирающегося на некие исторические реалии.

Сколь действительно велико присутствие этих исторических реалий в биографии, изложенной Сыма Цянем? Поскольку ряд ученых, в частности, Лян Цичао, вообще отказали Лао-цзы в праве на историческое существование, то в этом случае вопрос о том, насколько правдив рассказ в «Исторических записках», теряет всякий смысл. Другой известный китайский историк Фэн Юлань считал, что Сыма Цянь был абсолютно не уверен в своих сведениях относительно Лао-цзы [135, 249–256]. Существует и более умеренная точка зрения, например, М. Кальтенмарк, хотя и не отрицает исторической реальности Лао-цзы, подчеркивает, что все, изложенное в «Исторических записках», грешит столь большими неточностями и противоречиями, что представляется абсолютно невозможным из всего этого сделать хоть сколь-нибудь точное заключение [218, 10].

Вильям Больц вообще считал, что биография Лао-цзы у Сыма Цяня не содержит практически ничего, что можно было бы признать опирающимся на какие-то факты, а сам Лао-цзы оказывается буквально «придуманным» персонажем [172].

Действительно, сам Сыма Цянь был не уверен в точности своего изложения и не скрывал этого. Его сомнения звучат буквально в каждом параграфе биографии Лао-цзы. Многие высказывания он предваряет выражениями «а ещё говорят» (хо янь), «ещё есть высказывание» (хо юэ), «возможно» (гай). В конце концов, он признается, что многое просто «неизвестно» (мо чжи).

Но стоит ли требовать от Сыма Цяня действительно исторической точности? Здесь важно понять, что он не описывает жизнь Лао-цзы, а прежде всего, передает те предания, которые ходили в ту эпоху об этом мудреце. И речь идёт, прежде всего, о преданиях устных, чисто фольклорных, которые по своей внутренней логике даже и не должны претендовать на историчность, но лишь доносят до нас сами ароматы образа Лао-цзы как великого мудреца и провидца. Именно этим, например,

объясняются выражения «а ещё говорят...» – ведь речь идёт о передаче именно устных преданий.

Итак, как показалось многим, в «Исторических записках» перед нами предстает не биография Лао-цзы, а собрание преданий о Лао-цзы, возможно несущее в себе некое ядро исторической реальности.

Интересный момент – Сыма Цянь признается, что никто не знает, чем закончился путь Лао-цзы. Это в полной мере соответствует логике народных преданий об «истинном человеке». Он уходит в никуда (по ряду преданий, «куда-то на Запад») и тем самым как бы обретает бессмертие. Хотя в «Исторических записках» и не говорится, что Лао-цзы становится бессмертным, тем не менее, сам факт «ухода в никуда» подразумевает это. Таким образом, в этом пункте «незнание» Сыма Цяня далеко не случайно – оно лишь подчеркивает запредельный характер образа Лао-цзы.

Однако и здесь у Сыма Цяня существует очевидное противоречие. Он указывает, что Лао-цзы жил то ли до 160, то ли до 200 лет, то есть все же имел «конечность» своего земного существования. Это противоречие скорее формально-логического свойства, для внутренней логики построения мифа такое казалось бы очевидное разночтение не существенно. Сам запредельный возраст жизни лишь указывает на то, что перед нами не обычный человек, а «человек свойств необычайных», герой мифа, чью реальность или нереальность обсуждать просто бессмысленно.

И все же нельзя считать рассказ Сыма Цяня лишь обычным переложением мифа в письменную форму. Очевидно, что есть моменты, в истинности которых он даже не допускает сомнения. Вряд ли правы те исследователи, которые утверждают, что Сыма Цянь вообще был не уверен в надежности своего повествования о Лао-цзы. Прежде всего, для Сыма Цяня (а следовательно, для всей китайской традиции того времени) Лао-цзы существовал как реальная персона – Сыма Цянь лишь подчеркивает, что он не в состоянии точно идентифицировать его и описать некоторые моменты библиографии. Во-вторых, этот Лао-цзы написал некую книгу (в одном случае в двух частях, в другом случае – в пятнадцати), где передал своё учение о Пути и Благодати. По сути, из нескольких мифов и преданий здесь лепится единый образ «истинного человека», мудреца и проповедника учения о Дао.

Разные Лао-Цзы – разные традиции

Интересно, что за несколькими версиями о Лао-цзы у Сыма Цяня кроется сразу два направления, по которым стал развиваться даосизм. Первое отражено в рассказе об историке-чиновнике Лао-цзы, который покинул свою должность, осознав смысл Дао, что и попытался передать в трактате. Это – путь просветлённого мудреца, силой своего духа, искренностью и удивительной чистотой сознания прозревшего «великое в малом». Это – квинтэссенция философского даосизма.

Другой Лао-цзы у Сыма Цяня – это, по сути, маг и долгожитель, чей возраст перевалил за двести лет. Перед нами совсем другой человек, по сути дела, – миф, герой народных легенд, небожитель. Так постепенно легендарный основатель даосизма превращается в основателя учения о бессмертии и долголетьи через следование Дао. Лао-цзы из «Исторических записок» воплотил в себе метаформу всей китайской мистической культуры.

Сам образ Лао-цзы совмещает в себе два характера. Первый – «внутренний»

человек, великий Посвящённый, отдалённый, живущий здесь, но дышащий воздухом потусторонней реальности. Второй – старательный книжник, хранитель архивов, мудрый, но неостребованный временем, – по сути дела, всё тот же служивый муж – ??.

Интересно взглянуть, что вызывает особые сомнения в рассказе о Лао-цзы у самого Сыма Цяня. Прежде всего, по-видимому, у Сыма Цяня в сознании живет образ некоего легендарного Лао-цзы – великого мудреца и отшельника. Но при этом он не уверен, какой же из трех персонажей является «тем самым» Лао-цзы. Скорее всего, он перечисляет их в порядке уменьшения доверия: Лао Дань, Лао Лай-цзы, Великий историк Дань. Самые большие сомнения у него вызывал именно Великий историк Дань: «Некоторые говорят, что Дань (3) и был Лао-цзы, другие же говорят, что это не так. Никто не знает, как это было на самом деле».



Потусторонний мир – обитель причудливых духов, драконов и бессмертных.

Три небесных чиновника, совершают по небу инспекционную поездку. Чиновник Неба (он – на картине) дарует богатство, Чиновник Вод наказывает за грехи, Чиновник воды защищает от бед. (Ма Линь, XII–XIII вв. Три небесных даосских чиновника)

Каким предстает здесь этот собирательный образ Лао-цзы? Очевидно, что речь идёт о великом мудреце, который не только наставлял Конфуция, но и заставил его восхититься мистичной непостижимостью своих речей. Это – человек, «подобный дракону», «уменьшающий свои желания», живущий в простоте и чистоте.

В этом описании Лао-цзы не похож на даосского мага – частого персонажа более поздних даосских описаний, который способен совершать чудеса, например, исчезать

из виду, вызывать гром и дождь, перемещаться за одно мгновение на сотни километров. Здесь Лао-цзы вполне «человечен», обыден, и лишь в одном моменте он отличается от других – в своей глубинной мудрости. Он не творит чудес, он сам выступает как чудо мудрости.

Примечательно, что в рассказе о Лао-цзы трижды указывается на его отшельническую или затворническую жизнь (инь). Например, упоминается, что он «был мужем, что живет в затворничестве». В другом пассаже хранитель заставы Инь Си говорит, обращаясь к Лао-цзы: «Вы скоро уйдёте в отшельники». Вместе с этим ясно указывается, что Лао-цзы был хранителем архивов в царстве Чжоу, точнее в столице царства – городе Лояне. Именно как к знатоку ритуалов к нему и приходит Конфуций за наставлениями. То есть о полном отшельничестве в западном смысле этого слова говорить не приходится. Когда хранитель заставы обращается к Лао-цзы, говоря о том, что тот скоро уйдет в отшельники, то понятно, что Инь Си имеет в виду то, что Лао-цзы оставил свою государственную должность и покинул двор. Но почему же тогда Сыма Цянь говорит, что учение Лао-цзы заключалось в том, что он «придерживался самосокрытия», или, дословно, «отшельнического образа жизни» – ведь очевидно, что он не жил в уединении?

Кажется, у Сыма Цяня было два мотива акцентировать внимание на «отшельническом» образе Лао-цзы. Прежде всего, это действительно образ, но не стиль жизни. Именно таким отшельником воспринимался Лао-цзы в народном сознании – затворником и аскетом, странником и бродячим наставником. Одновременно упоминание об отшельничестве Лао-цзы возможно передает некое воспоминание о том образе жизни, который вели члены его школы, его последователи или близкие ему по духу мыслители.

На самом деле, в рассказе Сыма Цяня значительно больше противоречий и загадок, чем это может показаться на первый взгляд. Однако все это будет справедливо, если оценивать «биографию Лао-цзы» с точки зрения современного критичного историка. Но китайское сознание не исторично – оно историко-мифологично, оно коррелирует свой идеал жизни с неким образом в глубоком прошлом, каким и был Лао-цзы. И в этом случае несколько преданий, сведенных в одно, лишь подтверждают «истинность» образа. И Лао-цзы выступает не как человек, а как носитель сакрального начала в этом мире. И с этим свойством биографии загадочного Лао-цзы нам еще придется встретиться в нашем дальнейшем изложении.

Разноликий Лао-Цзы

Лао-цзы – мифочеловек народной традиции

Говоря о Лао-цзы, мы должны учитывать, что по существу имеем дело с двумя традициями: письменной, зафиксированной, в частности, в «Исторических записках», и фольклорным преданием, переводящим Лао-цзы в разряд небожителей, магов и бессмертных. Эта амбивалентность образа Лао-цзы соответствует двум уровням китайской традиционной культуры: имперскому и народному локальному. Разумеется, между ними существует широкий спектр вариаций, например, образ Лао-цзы, как он описывается в синкретических народных мистических школах, несколько отличается от образа Лао-цзы в даосских школах.

Фольклорная версия в основных своих чертах копирует «книжную» версию, что не удивительно – очевидно, что Сыма Цянь пользовался именно народными

преданиями, составляя биографию Лао-цзы. Тем не менее, фольклорный вариант агиографии Лао-цзы имеет заметные отличия – волшебной сказки, нежели историописания.

В фольклорной религиозной традиции Лао-цзы был обожествлен и превратился в один из центральных персонажей народного пантеона. Ему поклонялись практически по всему Китаю, и до сих пор нередко в деревенских кумирнях можно встретить изображения или фигуры Лао-цзы верхом на быке в окружении локальных божеств, духов очага, местности, деторождения и других.

Мы изложим традиционную фольклорную версию, не боясь в ряде мест повторить вариант «Исторических записок» – здесь совпадения важны не меньше, чем различия. Лао-цзы родился чудесным образом в VII в. до н. э. (иногда даже называют точную дату – 604 г. до н. э.). По легенде он родился уже стариком с седыми волосами и длинной бородой и из-за этого и получил своё прозвище Лао-цзы, что дословно и обозначает «Старый мудрец». Как мы увидим позже, вполне возможно, Лао-цзы было не прозвищем, а настоящей фамилией Лао-цзы, однако народное предание обыгрывало ее именно как уважительное прозвище.



Пастушок с дудочкой на буйволе – явная аллюзия «пути Лао-цзы», что странствовал на буйволе. (Худ. Чэнь Цзыхэ, XV в.)

Народное предание о Лао-цзы представляет собой, по сути, упрощенную компиляцию различных версий, которые встречаются в «Исторических записках», «Чжуан-цзы» и иных источниках. В преданиях Лао-цзы нередко ассоциируется с совокупным божеством Хуан-Лао, которое являет собой синтез Хуан-ди и Лао-цзы (не путать со школой Хуан-ди и Лао-цзы). Следуя известной легенде, мать носила Лао-цзы под сердцем в течение 72 лет (иногда называют цифру в 81 год по количеству параграфов в «Дао дэ цзине») и родила его из подмышки. В самой легенде несложно заметить буддийское влияние – Будда вышел из бока своей матери Майи. Он родился уже стариком с седыми волосами и от рождения был посвящен в магические искусства, благодаря которым мог продлевать жизнь и излечивать многие болезни. Народная традиция также считает, что Лао-цзы происходил из обедневшей аристократической семьи и по каким-то политическим мотивам поселился в царстве Лу, а затем занял должность хранителя книг в царстве Чжоу. Но царство Чжоу быстро клонилось к упадку, и Лао-цзы, будучи страшно удручен этим, покинул это царство, вернулся к себе в родные края и провел там в отшельничестве остаток своих дней.

Через некоторое время (вообще следует заметить, что мифологический Лао-цзы не выдерживает никаких временных определений) Лао-цзы отправляется куда-то на Запад, оседлав водного буйвола черной масти. В период скитаний он вел строгую жизнь аскета и питался нередко лишь горькими сливами, что попадались на его пути. Пересекая заставу Ханьгу, ему пришлось наставлять хранителя заставы в искусстве продления жизни (но отнюдь не в учении о Пути и Благодати, как гласят письменные версии). Хранитель заставы записал наставления Лао-цзы, откуда и родился трактат, а затем и сам стал бессмертным [196, 161–162].

Существуют чуть заметные расхождения между версией жития Лао-цзы, излагаемой официальными хрониками, берущими своё начало в «Исторических записках», и той, что встречается в народных мифах, а позже была принята за основу императорского религиозного культа. Основное расхождение заключается в том, что в древних хрониках нигде не подчеркивается, что Лао-цзы обрел бессмертие, в то время как народный фольклор рассматривает Лао-цзы исключительно как небожителя, одного из высших бессмертных, в то время как статус его как мыслителя, философа и мистика практически сведен на нет.

Лао-цзы в фольклорной традиции обретает статус божества и небожителя, из-за чего его называют Лао-цзюнем – «Правителем Лао». Его «царственному» статусу немало способствовала официальная про-даосская доктрина эпохи Тан, тем не менее, она быстро прижилась на народном уровне. Лао-цзюнь воспринимался именно как небесный «правитель» со всеми полагающимися атрибутами и знаками власти, дарующий бессмертие, излечение от болезней и покровитель врачей. Постепенно образ Лао-цзюня сливается с образом народного божества долголетия Шоусина, на лубочных и скульптурных изображениях они практически неразличимы. Оба – седовласые старцы с причудливой формой головы (признак «необычности» и святости) и большой бородой. На таких изображениях к Лао-цзюню иногда «переходят» атрибуты Шоусина – персик (плод долголетия), который обычно Шоусин держит в руке, и олень, стоящий рядом с божеством.

Почему именно Лао-цзы столь быстро перешел в разряд высших божеств (в народной традиции он занимает самую высокую небесную сферу Высшей чистоты) и превратился из вполне земного, хотя и загадочного мыслителя в небожителя? В принципе, таким же образом был обожествлен и Конфуций, однако в народном пантеоне он не занимает столь высокого положения, к тому же его «переход в небесные сферы» имел официальную подоплеку в связи с развитием именно государственного культа Конфуция, в большой степени стимулированного

императорским двором. Ни один из других известных мыслителей Поздней Чжоу не получил «божественного» статуса.

Немалую роль в процессе мифологизации Лао-цзы сыграли даосские секты, где Лао-цзы поклонялись именно как бессмертному небожителю (сянь). Общий психологический настрой даосизма с его мистическими культами и оккультной практикой, верой в магов и волшебство значительно больше соответствовал народной психологии, чем конфуцианство с его строгими морально-этическими императивами. Лао-цзы в народном мышлении становился стяжением всего того даосского волшебства, о котором ходило множество легенд, и выступал не столько как бог-покровитель (это более свойственно Конфуцию), но как генерализация Небесной Благодати.

Лао-Цзы – бессмертный небожитель

Процесс мифологизации Лао-цзы явным образом идёт уже в II–III вв. В трактате «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий первоначальную простоту») знаменитого мистика и мага Гэ Хуна (284–363 гг.) перед нами предстает уже не мыслитель, но некий универсальный миф о небожителе. Примечательно, что рассказ о Лао-цзы помещен именно в раздел «Канон небожителей» («Сянь цзин»). Внешность мифологического Лао-цзы, небожителя, поистине впечатляет: «Ростом Лао-цзы был в девять чи (ок. 3 м), [лицо его было] желтого цвета, имел выпяченные губы и величественный нос, прекрасные брови его были разлетом в пять цуней (ок. 12,5 см), уши его были по семь цуней (ок. 17, см.), на ногах были восемь триграмм» [141, 17].

Обычно таким образом в китайской литературе описываются герои и божества. Конкретные антропометрические параметры здесь не имеют особого значения и не соответствуют каким-то реалиям, по сути, этими цифрами древний автор хочет указать, что Лао-цзы был огромен и не походил на обычных людей. В китайской традиции именно через необычный вид подчеркивалась святость персонажа, непохожесть его на обычных земных людей. Желтый цвет Лао-цзы, с одной стороны, говорит о золотом свечении, которое он распространял вокруг, что хорошо видно на лубочных изображениях Лао-цзы, а с другой стороны, сближает его с «Желтым императором» – Хуан-ди, который также считался одним из основоположников даосизма.

Окончательная мифологизация Лао-цзы завершается в период Восточной Хань (25 – 220 гг.) И с этого момента в китайской традиции существуют два практически независимых Лао-цзы: один – философ, автор «Дао дэ цина», другой – Лао-цзюнь, небожитель и маг. В своей небожительной ипостаси Лао-цзы окончательно утрачивает свои земные черты, превращаясь в хтоническое божество. В даосизме Лао-цзюнь воспринимается уже как первопричина мира, создатель и творящее божество. Например, даосский трактат «Семь связок облачных коней» («Юнь ба ци сянь») характеризует его как вневременного и внебытийного бога: «Наивысший правитель Лао-цзюнь является властителем изначального хаоса. Он рождается из небытия, возникает в этом мире вне причин и является началом мириад путей. Он владыка изначального ци» [113, 186].

Синкретизм китайской культуры, внутри которого сходились воедино все духовные и религиозные течения, породил любопытную версию о генетической связи даосизма и буддизма. Ряд народных преданий гласил, что Лао-цзы, отправившись на Запад, пришел в Индию и там мистическим образом переродился в Будду.



**По преданиям, Лао-цзы в виде бессмертного странствует на Небесах.
(Худ. Хуан Шаньшоу, 1913)**

В начале VI в. даосский наставник Ван Фу составляет «Канон о том, как Лао-цзы обращал варваров» («Лаоцзы хуаху цзин»), излагающий один из вариантов этого предания. Предположительно, за основу сюжета он взял пассаж из «Ле-цзы» (IV–III в. до н. э.), где впервые говорится, что Лао-цзы отправляется на Запад. Проезжая через заставу, он посвящает в своё учение хранителя заставы Инь Си, а затем берёт его с собой в странствия. Приехав в Западные земли, Лао-цзы при помощи чудес обращает в свою философию правителя народа ху – западных варваров, а затем и правителя Дзибиня из северо-западной Индии. Своего ученика Инь Си он представил им как бессмертного, имеющего статус Будды. Позже, когда в мир приходит Будда Шакьямуни, Лао-цзы посылает к нему Инь Си, дабы бывший хранитель заставы

наблюдал за Буддой, помогал ему и наставлял его. Таким образом, оказывается, что Будда, по сути, косвенным образом излагает учение самого Лао-цзы. Инь Си в этот момент выступает под именем Ананды, известного в буддийской традиции как один из ближайших учеников Будды.

Наконец, когда Будда Шакьямуни уходит в нирвану, на арену вновь выходит сам Лао-цзы под именем Махакашьяпы – первого буддийского патриарха и приемника школы Будды. Лао-цзы (Махакашьяпа) приводит в порядок буддийские писания и начинает распространять учение [241, 56].

В этом предании Лао-цзы выступает как высший духовный наставник, давший начало не только даосизму, но и буддизму. Немалая роль здесь отведена и Инь Си – персонажу, о котором в истории даосизма практически ничего не известно. Лао-цзы из скромного хранителя архивов в народном предании превращается в проповедника, который «обращает варваров» в истинную, т. е. китайскую веру. В рассказе о посещении Лао-цзы Индии явно ощущается влияние истории о том, как буддийский монах Сюань-цзан в династию Тан отправился в Западные земли, в том числе и в Индию, за сутрами, но если Сюань-цзан выступает как последователь буддизма, то Лао-цзы в предании сам является наставником буддистов.

Эта версия была подхвачена даосизмом и с радостью была принята народной традицией. В сознании китайцев она не только уравнивала даосизм с буддизмом, но «китаизировала» буддизм, поскольку обнаруживала исток буддизма именно в Китае. Обратим внимание, что она появляется в момент широкого распространения буддизма в Китае, особенно в области вокруг Лояна – тогдашней столице империи. Активизируются школы чаньского направления, получавшие поддержку от императорского двора, лично император держал при себе нескольких буддийских наставников. Все это вызывало определенное недовольство среди даосских школ. И тогда рождается легенда, где Лао-цзы превращается, по сути, в основоположника буддизма.

Лао-Цзы – маг

Чисто магические черты Лао-цзы приобретает в мистической даосской школе Небесных наставников (Тяньшидао) или «Пути пяти пригоршнь риса» (Удоуми дао), созданной в I–II вв. Чжан Даолинем и действовавшей в основном на территории Сычуани. Именно в школе Небесных наставников Лао-цзы окончательно обретает статус божества и начинает именоваться Лао-цзюнем.

Трактуя «Дао дэ цзин» как свод мистических откровений, последователи Тяньшидао воспринимали Лао-цзюня как высшую стадию космогенеза. Само Дао ассоциировалось с понятием «Единое» (и), что следовало из ряда параграфов трактата. Это Единое породило энергетическую субстанцию ци, а ци, сгустившись и трансформировавшись, в свою очередь, дало начало Лао-цзюню. Таким образом, Лао-цзюнь становился реальным проявлением Дао, и поклонение ему было равносильным поклонению самому Дао. Сам текст «Дао дэ цзина» считался наполненным тайной символикой, которую оставил своим последователям Лао-цзы, дабы посвященные в эту «тайнопись» могли достичь бессмертия [141, 525].



Люй Дунбинь – один из самых знаменитых даосских магов (свиток VII–VIII вв.)

Лао-цзы объявляется не только патроном всех, кто «следует Пути», но и абсолютным основателем даосизма безотносительно многочисленных школ и направлений. Именно таким, в частности, его представляли школы даоского направления Шанцинпай («Высшей чистоты»), делавшие особый упор на изготовление пилюль бессмертия и пестование долголетия через различные дыхательно-медитативные упражнения (даоинь) и магическую практику (фаншу). В летописи «Книга династии Вэй», составленной в династию Восточная Вэй (534–550 гг.) в разделе «Хроники буддизма и даосизма» («Вэйшу. Шилао чжи») Лао-цзы предстает уже не только как абсолютный маг и основатель даосизма, но, что самое главное, верховное божество всего китайского пантеона: «Исток даосизма идёт от Лао-цзы... Наверху он пребывает в Нефритовой столице, являясь предком духов правителей. Низ же его погружен в пурпурно-мельчайшее, и является он правителем всех летающих бессмертных небожителей» [141, 17].

Здесь Лао-цзы становится связующим звеном между Небом и Землей, превращаясь в центральный элемент мироздания, обретая черты космогонического божества, характерные для архаических китайских культов, например, для культа божества-мироустроителя Паньгу. Нефритовая столица (юй цзин) – место пребывания всех выдающихся императоров Китая, в том числе и легендарных прародителей китайского нации, например, Хуан-ди. Символика «пурпурно-мельчайшего» (цзы вэй) многозначна и связана с даосскими представлениями о пурпурном или киноварно-красном цвете пилюли долголетия. Под названием цзывэй фигурирует также второй из трех элементов центральной области звездного Неба,

именуемой «Центральным дворцом» (чжун-гун). Скорее всего, в тексте «Книги Вэй» используется известный прием даосских мистических описаний. С одной стороны, речь идёт о макрокосме, о Небе и Земле, между которыми и располагается божество Лао-цзы. С другой стороны, описывается микрокосм, тело самого человека, поскольку под «нефритовой столицей» подразумевается верхнее киноварное поле (шан даньтянь) в области головы, где пребывает духовный субстрат человека, его дух (шэнь), а под «пурпурно-мельчайшим» подразумевается нижнее киноварное поле (ся даньтянь) в области живота, где концентрируется энергетическая субстанция ци. Таким образом, Лао-цзы пребывает как на макрокосмическом, так и на микрокосмическом уровне, внутри самого человека.

Такое абсолютное обожествление Лао-цзы и предание ему предельного мистического статуса оказывается характерным в основном для оккультных даосских школ. Параллельно с этим существует и другой пласт народной традиции почитания Лао-цзы, где он выступает не как высшее божество, но как один из бессмертных небожителей. Например, в популярной хронике «Записи о путешествии в Западные земли», более известной под названием «Путешествие на Запад» («Сию цзи»), написанной в VII в., высшим божеством является «Нефритовый правитель» (юй ди), и Лао-цзы, как обычный бессмертный, подчинен ему.

Народная даосская традиция также рассматривала Лао-цзы как наставника Ли Тегуая – «Ли с железным костылем» – одного из восьми даосских бессмертных, который мог по желанию менять своё тело [240, 184].

Даосская религиозная традиция, поддерживаемая официальными властями, ещё больше усилила «небожительную» ипостась Лао-цзы. Более того, в эпоху Тан было точно локализовано место, где Лао-цзы достиг бессмертия и вознесся на Небо – монастырь Тайцин в провинции Хэнань. Именно этот монастырь, объявленный «Храмом императорской семьи», становится центром даосизма в династию Тан и является одним из самых роскошных культовых сооружений той эпохи.

Хроники провинции Хэнань говорят, что храм Тайцин («Великой чистоты») располагался в пяти километрах к востоку от уезда Луи. Раньше именно здесь лежало царство Чу и уезд Кусянь, откуда и был выходцем Лао-цзы. Монастырь был построен в эпоху Восточная Хань между 158 и 167 годами. Он много раз горел, разрушался, затем восстанавливался и своего окончательного вида достиг лишь к XVII в.

Здесь, в северо-восточной части монастыря располагается круглая площадка, возвышающаяся на тринадцатиметровой стеле, утопающая в тени многовековых кипарисов. Именно на этом месте, по легенде, «Правитель Лао» (Лао-цзюнь) и достиг бессмертия, в честь чего она и названа терраса «чэн сянь» – «достижения бессмертия», «обращения в бессмертного», или «байсянь» – «поклонения бессмертному». Здесь же на террасе расположен небольшой храм в три помещения и несколько памятных стел.

У центральных ворот храма была возведена стела с комментированным текстом «Дао дэ цзина». Именно на ней и был вырезан текст «Дао дэ цзина» с комментариями императора Тай-цзуна.

В конце правления династии Тан армия восставших под предводительством Хуан Чао подходит к стенам монастыря Тайцин и практически дотла сжигает все его роскошные постройки. Позже монастырь неоднократно отстраивался заново, но былого величия и красоты он уже так и не достиг, и сегодня от той эпохи сохранились

лишь каменные стелы и несколько залов [182, 131–132].

Культ Лао-цзы достигает своего пика в династию Тан, причем инициатором развития этого культа явился уже сам императорский двор. Император Гао-цзу (Ли Юань, прав. 618–626) и его наследник, сын Тай-цзун (Ли Шиминь, прав. 627–649) прилагают немало усилий, чтобы поклонение Лао-цзюню превратилось в официальный культ, причем в этом процессе проглядывали явно политические мотивы. Стремясь укрепить свою власть и подчеркнуть её «благодатный», «небоданный» статус, они воспользовались тем фактом, что родовое имя Лао-цзы было Ли, т. е. совпадало с родовым именем императорской фамилии. Лао-цзы стал именоваться посмертным именем «Первый предок», а императорский род династии Тан, таким образом, получил «свои» корни в глубокой древности, связав себя с именем великого мудреца и небожителя. В 666 г. император Гао-цзун присваивает Лао-цзы ещё один посмертный титул «Правитель Высшего сокровенного Изначалия» (тайшан сюаньюань), а чуть позже – «Правитель изначального Хаоса Высшей Благодати» (хуньюань шандэ), что должно было подчеркнуть абсолютную «изначальность» Лао-цзы и его благодати как предка императорского рода.

Даосский культ становится официальным придворным культом, а сам даосизм получает статус «официального учения», в отличие от «ересей» (се) народного уровня, не поддерживаемых двором. Сам же Лао-цзы занимает место одного из «трех чистых» (саньцин) – трех высших божеств. Ему поклоняются как «Небесному предку» или «Небесному предку Пути и Благодати» (Даодэ тяньцзун), божеству Пути и Благодати, а также как покровителю императора.

При прямой поддержке императоров начали активно возводиться даосские храмы и места поклонения Лао-цзюню, насаждались даосские культы, основные даосские ритуалы были приняты при дворе. В частности, Гао-цзу даёт указание видному генералу Юйчи Гуну лично наблюдать за сооружением храма «Первому предку», а два основных даосских монастыря, Тайцин и Дунсяо, благодаря щедрым императорским подношениям отличались такой роскошью убранства и изяществом архитектуры, что могли соперничать с императорским дворцом. Если монастырь Тайцин считался местом, где какое-то время пребывал сам Лао-цзы и где он достиг бессмертия, то Дунсяо был связан с именем матери Лао-цзы и являлся женским монастырем. Оба храма стояли друг напротив друга по разным берегам реки и соединялись мостом с символическим названием Юйсян – «Встреча бессмертных небожителей».

Первые императоры династии Тан активно поддерживали и в какой-то мере пропагандировали даже некоторые народные предания, которые, с одной стороны, развивали культ Лао-цзы, а с другой стороны, устанавливали прямую связь между «Правителем Лао» и правящим родом Ли. Приблизительно в 620 г. император Гао-цзун стимулировал распространение следующего предания. Некий Цзи Шаньсин, уроженец Цзиньчжоу (ныне уезд Линьфэн провинции Шаньси), как-то в уезде Фушань повстречал старика, по виду – небожителя. Тот восседал на белой лошади с киноварно-красной гривой и обратился к Цзи Шаньсину: «Передай императору, что я – его предок. И если мятежи в этом году прекратятся, наши предки смогут наслаждаться своим правлением в течение тысяч лет».

Гао-цзун и Тай-цзун активно способствовали распространению и официализации этого предания. Уезд Фушань, где седовласый мудрец поведал своё предсказание, был изменен на Шэньшань, что означает «Священная гора» а самому Цзи Шаньсину был присвоен высокий титул «дафу» [182, 133].

Другой император династии Тан Сюань-цзун (Ли Лунцзи, прав. 712–741) приказал распространить ещё один рассказ о том, как ему во сне явился Лао-цзюнь, и что теперь отныне «истинные черты» Лао-цзы должны быть зарисованы и распространены по всей стране. С этого момента берёт своё начало официальная иконография Лао-цзы.

При Сюань-цзуне основные даосские тексты и в первую очередь «Дао дэ цзин» были вынесены на чиновничьи экзамены всех уровней, и даосизм вместе со своим обожествленным основателем прочно занял место не только в народной культуре, но и в императорском культе Китая.

Загадка имени мудреца

Странное имя Лао-цзы

У Лао-цзы – много имен, и это создает немалую путаницу и сложности. Что было его личным именем, что родовым (фамилия), что являлось его прозвищем? Даже само происхождение его имени Лао-цзы АПЧУ таит в себе немалую загадку. Немалую путаницу создает также и то, что один и тот же звук записывался разными иероглифами, и не всегда понятно, идёт ли речь об одном человеке или о разных. Более того, нередко в одном и том же произведении упоминаются и Лао-цзы, и Лао Дань одновременно.

В принципе, проанализировав систему имен Лао-цзы, мы можем не только восстановить его родовые корни, но и понять, насколько Сыма Цянь был точен в своих высказываниях, и насколько они могут служить надежным историческим источником.



Хуан Шаньшоу (1919). Даос с тыквой долголетия

На первый взгляд, больших неясностей здесь быть не может, поскольку «Исторические записки» ясно указывают, что «Лао-цзы был уроженцем местечка Цюйжэнь в уезде Ли, волости Ку царства Чу. Его фамилия была Ли, его личное имя было Эр, его прозвище было Боян, а его посмертное имя было Дань» [56, 130:93a].

Примечательно, что в историю Лао-цзы вошел не под своим фамильным именем Ли, но именно под прозвищем Лао-цзы. Его принято переводить как «Старый мудрец» или «Престарелый философ», и такая трактовка существует уже в течение сотни лет с момента публикации первых переводов «Дао дэ цзина» на западные языки. Таким же образом трактовали имя Лао-цзы и большинство китайских комментаторов, в частности, Хэшан-гун в III–IV вв. Но здесь, в этом прозвище «Старый мудрец» есть одна тонкость – о ней мы скажем чуть позже.

Посмертное имя Лао-цзы было Дань, что дословно обозначает «длинное ухо». Посмертные имя ?? должно было отражать заслуги покойного, и нередко такое имя жаловал сам правитель. В разных источниках это слово записывается тремя разными иероглифами (в тексте мы будем для простоты обозначать их как (1), (2) и (3)), которые, однако, имеют как одинаковое звучание, так и одинаковое значение «ухо». Не забудем также, что его личным именем было Эр, что также обозначает «ухо».

Откуда взялось такое странное имя? Возможно, что «длинное ухо» отражает действительно некую физиологическую особенность, которая отличала Лао-цзы. На некоторых изображениях мы можем видеть его с удлинненными мочками ушей. Однако нет сомнений, что это значительно более поздние изображения, возникшие к тому же под воздействием буддизма, поскольку один из священных знаков Будды – длинные мочки ушей.

Однако более вероятно, что речь идёт об определенной сакральной символике для того, чтобы представить Лао-цзы как «человека свойств необычайных». Длинные, немного оттопыренные уши считались в Китае признаком святости и могли рассматриваться как данный от рождения знак того, что ребенок вырастет великим человеком. Особое распространение эта символика приобрела с приходом в Китай буддизма, где длинные уши считались одним из двенадцати признаков «потенциального Будды». Практически на всех древних и средневековых изображениях даосские святые и буддийские архаты отличаются именно длинными ушами. Поэтому вполне возможно, что Дань было дано как прозвище Лао-цзы.

Был ли Лао Дань «тем самым» Лао-Цзы?

Но были ли Лао Дань и Лао-цзы одним и тем же лицом? Не идёт ли в исторических источниках речь о двух персонажах, которые затем в народном предании слились в единый образ мудреца Лао-цзы? Чтобы проверить это, посмотрим, не встречаются ли параллельно в одном и том же произведении упоминания как о Лао Дани, так и о Лао-цзы. Действительно, в некоторых произведениях, в частности в «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», одновременно фигурируют и Лао-цзы, и Лао Дань.

В других же трактатах царит полный разнобой, что не удивительно – ведь многие из них буквально «собирались» по частям в разные эпохи. В известном даосском трактате «Чжуан-цзы» трижды упоминается о встрече Конфуция и Лао Дани (но не Лао-цзы). Четыре раза о Лао-цзы и Лао Дани говорится как об одном человеке (гл. 13, 14, 21). Более того, дважды, цитаты из «Дао дэ цзина» вложены в уста Лао Дани (гл.

27, 33), что должно доказать тот факт, что Лао-цзы и Лао Дань были одни лицом, во всяком случае, для автора «Чжуан-цзы». Точно таким же образом другой трактат «Хань Фэй-цзы» несколько раз вкладывает цитаты из «Дао дэ цина» в уста Лао Дая (впрочем, здесь стоит иной иероглиф дань), параллельно с этим в других пассажах часть фраз «Дао дэ цина» приписывается непосредственно Лао-цзы. Таким образом, и здесь Лао Дань и Лао-цзы оказываются одной персоной.

У Лао-цзы есть и ещё одно имя – Боян представляющее собой уважительное прозвище (цзы), которое давали человеку, отмечая его положительные качества. Боян (в другом чтении Байян) в древности обозначало обожествленного предка лошади, божество огня. Сыма Цянь упоминает об этом прозвище Лао-цзы, хотя существуют немалые сомнения в том, было ли это упоминание в изначальном варианте «Исторических записок». Так, историк Ван Нянсун (1744–1832) считал, что в первоначально у Сыма Цяня читалось «Его личное имя было Эр, прозвище было Дань, а родовое имя – Ли», и никакого упоминания об имени Боян не существовало. Он опирался на подобное же суждение Сыма Чжэня (VIII в.), который в своем трактате «Шицзи соинь» («Разбор “Исторических записок”») утверждал, что фраза «его вежливое прозвище было Боян» неправильна. Таким образом, прозвище Боян было добавлено в более поздних изданиях [216, 120–121].

Имя Боян являлось достаточно распространенным в древнем и средневековом Китае и было связано с различными мудрецами. Вероятно, что истоком распространения имени Боян стал трактат «Повествования о бессмертных небожителях» («Шэнь-сянь чжуань»), приписываемый известному даоскому магу и мистiku Гэ Хуну (253–333). Он рассказывает о некоем знаменитом маге по имени Боян – персонаже VIII в. до н. э. Он обладал сверхъестественными способностями, передвигался по воздуху, мог исчезать из виду, трансформировать своё тело и был способен на десятки других чудес. Таким образом, поздняя вставка имени Боян в биографию Лао-цзы у Сыма Цяня как бы переносила на Лао-цзы всю мистическую мощь древнего мага. В определенной мере, это дань народной традиции и один из тех шагов, которые постепенно привели к полной мифологизации некогда реального персонажа Лао-цзы. Скорее всего, имя Боян не имело никакого отношения к Лао-цзы и было добавлено позже.



Горы и бамбук – символ стойкости перед вечностью. (Худ. Си И)

Тайна родового имени Лао-Цзы

Из какого рода происходил Лао-цзы? Каким было его родовое имя? На первый взгляд, все здесь достаточно просто и понятно. Из его биографии непосредственно следует, что родовым именем Лао-цзы было Ли (т. е. это было его фамилией), личным же именем было Эр. Таким образом, его должны были звать Ли Эр.

Но вот первый парадокс: нигде в текстах мы не встречаем, чтобы его именовали именно таким образом. В основном его называют либо Лао-цзы, либо Лао Дань. По меньшей мере, это представляется крайне странным, поскольку всех других мыслителей Древнего Китая и даосов именовали либо по фамилиям и именам (например, даосские мистики Тао Хунцзин и Гэ Хун), либо по фамилиям с добавлением иероглифа «цзы» – «мудрец» (Кун-цзы, Мэн-цзы, Чжуан-цзы). Так или иначе, в их именах всегда присутствует родовая компонента, в то время как из текста Сыма Цяня вытекает, что Лао-цзы вошел в историю под прозвищем. Нет ли здесь путаницы? Как мы уже отмечали, Сыма Цянь в I в. до н. э. мог уже не очень хорошо знать историю жизни мудреца Лао-цзы и во многом пользовался народными устными преданиями, где путаница в именах вполне закономерна.

Прежде всего, разберемся с его родовым именем – Ли. В буквальном переводе этот иероглиф обозначает «слива» и восходит к тотемным символам Древнего Китая, в частности, в даосской и народной традиции широко почитались духи сливы (обычно

в женском обличье) как способные даровать бессмертие. Сегодня это один из наиболее распространенных фамильных иероглифов Китая.

Откуда Лао-цзы получил такую фамилию? По одному из широко распространенных преданий, он родился под сливовым деревом. Позже, когда он отправился в скитания, он питался горькими сливами. По другой версии, все объясняется ещё проще – родовое имя его матери было Ли, и он унаследовал от нее эту фамилию. Впрочем, уже здесь появляется одна особенность, которая указывает нам на неправдоподобность последней версии – род в Китае всегда был патрилинеен, т. е. фамилии давались по фамильному имени отца, а не матери. А это значит, что Лао-цзы никак не мог получить фамилию Ли от матери, и возможно, что в реальности фамилия Ли обозначала род не матери, а отца Лао-цзы.

В общем, несмотря на мифологические разночтения, на первый взгляд, все представляется достаточно логичным, и можно предположить, что фамилия Лао-цзы действительно была Ли. Однако существует несколько фактов, которые способны развеять уверенность в наших предположениях. Во-первых, во времена предполагаемой жизни Лао-цзы в период Весен и Осеней такого фамильного иероглифа как ли вообще не существовало, и, скорее всего, такой фамилии вообще не могло появиться вплоть до IV в. до н. э. Более того, со всей очевидностью можно сказать, что на всем протяжении периода Сражающихся царств (480–222 до н. э.) ни один из трактатов не упоминал о Лао-цзы именно как о некоем Ли и никто не называет его в источниках Ли Эрм [6, 157; 177, 38].

Все это означает, что Лао-цзы никак не мог носить фамилию Ли, и фраза Сыма Цяня о том, что «родовым именем его было Ли» является более поздним привнесением, появившимся не раньше II в. до н. э., а возможно и позже, когда образ Лао-цзы оброс уже многочисленными и зачастую не связанными друг с другом преданиями.



Небеса бессмертных, где цветут плоды бессмертия, где вместе существуют даосские посвященные, буддийские архаты и феи. (Цянь Хуэйань 1913)

Все эти разночтения были уже хорошо известны ученым XVII–XVIII вв., и они неоднократно предпринимали попытки объяснить эти противоречия. Так, Яо Най (1731–1815) предположил, что на самом деле фамилией Лао-цзы была Цзы (буквально – «мудрец»), а это значит, что имя Лао-цзы следует понимать как «Старый Цзы» или «Старец Цзы». Грамматически это вполне допустимо, поскольку иероглиф лао (старый, пожилой) часто прибавляется к фамилиям стариков в знак уважения. Яо Най считал, что в древности иероглиф цзы произносился так же, как иероглиф ли («слива»), а поэтому со временем произошла замена одного другим, отчего и возникла путаница.

Теоретически такое возможно, если предположить, что действительно в древности ли и цзы звучали одинаково. В этом как раз и заключено слабое звено рассуждений Яо Ная и его последователей, в частности, Ма Сюйлуня [31, 1а; 18, 21]. Во-первых, мы не можем найти подтверждений тому, что иероглифы ли и цзы могли звучать одинаково, хотя, разумеется, они меняли своё произношение на протяжении истории. Во-вторых, иероглиф цзы не встречается для написания фамилий.

Очевидно, что ни Ли, ни тем более Цзы не могло быть фамилией Лао-цзы, хотя

многие современные описания Лао-цзы упорно говорят о нём как об уроженце фамилии Ли. Это просто дань традиционной версии.

Однако этот вывод ставит перед нами лишь новую проблему: если Ли не могло быть родовым именем Лао-цзы, что же тогда действительно являлось его фамилией? Ответить на этот вопрос станет возможным лишь после интерпретации самого имени Лао-цзы.

Имя Лао-цзы, под которым он вошел во все анналы, состоит из двух частей: «Лао» обычно переводимое как «старый» по своему основному словарному значению, и «цзы» – «философ», «мудрец». С использованием иероглифа цзы произносились и записывались фамилии всех известных мыслителей Древнего Китая, что подчеркивало уважительное к ним отношение, благоговейное почитание как носителей изначальной мудрости: Кун-цзы, Мо-цзы, Сюнь-цзы и другие. Трактровка этой части имени Лао-цзы не вызывает особых разночтений, хотя, в частности, Гомер Дабс ещё в 40-х годах предположил, что цзы в случае Лао-цзы может обозначать «потомок княжеского рода», т. е. «Старый потомок» [193, 221]. Такое предположение было обусловлено тем, что, по одной из легенд, сын Лао-цзы, живший в IV в. до н. э., стал известным генералом, но сам этот тезис крайне маловероятен и принадлежит скорее к области курьезов.

Гипотеза о том, что Лао-цзы следует трактовать именно как прозвище «Старый мудрец», была выдвинута довольно давно. Предположительно, впервые о такой трактовке заговорил комментатор Чжэн Сюань (127–200), хотя очевидно, что она естественным образом вытекает из самой логики этого имени. Таким именем уроженец рода Ли, как традиционно считалось, был обязан тому, что он появился на свет уже стариком с седыми волосами, и эту трактовку можно встретить практически во всех изданиях «Дао дэ цзина», начиная с версии Хэшан-гуна (II–IV вв.). Этой же версии придерживаются и большинство современных исследователей, считающих её само собой разумеющейся [62, 284; 69, 159]. Но, как мы увидим, самое традиционное в китайской истории может оказаться самым неожиданным.

Его истинное имя

Итак, Лао-цзы, как представляется на первый взгляд – это уважительное прозвище некоего мудреца, который прославился своими сокровенными знаниями и оригинальными суждениями, являлся в образе глубокого старца (во всяком случае, именно таким представляет его традиционная иконография) и, по легендам, в глубокой старости стал бессмертным.

На первый взгляд, такая трактовка не вызывает особых сомнений, однако существует ряд фактов, которые могут заметным образом изменить наше мнение о том, что Лао-цзы – это именно прозвище мудреца, которое следует трактовать как «Старый мудрец».

Прежде всего, обратим внимание, как именовались китайские философы древности: Кун-цзы (Конфуций), Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы, Чжуан-цзы, Мо-цзы и т. д. Нет никаких сомнений в том, что первая часть этих слов – фамильное имя мудреца, в то время как «цзы» обозначает «мудрец» (в других трактовках – «ребенок», поскольку существует мистическая аналогия целостного сознания мудреца с незамутненным сознанием ребенка). В частности, родовым именем Конфуция было «Кун», личным именем – «Цю», а в историю он вошел как «мудрец Кун», или «Кун-цзы». Здесь все достаточно очевидно и понятно. Но почему же тогда мы считаем имя Лао-цзы не

родовым именем, как это видно на примерах других философов, но прозвищем? Поразительным образом Лао-цзы оказывается единственным философом, который вошел в анналы истории под своим прозвищем, а не фамильным именем.

Предположим, что именно Лао, а не Ли было фамилией Лао-цзы. Если бы Ли действительно являлось его фамильным именем, то тогда бы мы знали мудреца по имени Ли-цзы (Мудрец Ли), а не Лао-цзы, но такого написания мы вообще нигде не встречаем. К тому же во всех без исключения исторических источниках он фигурирует как Лао Дань, но не Ли Дань, что логично было бы предположить, если бы Ли было его фамилией. По всей вероятности, именно Лао было реальной фамилией Лао-цзы. [6, 157–158].

Однако это, на первый взгляд, логичное предположение резко противоречит классической биографии Лао-цзы, изложенной у Сыма Цяня, где тот прямо указывает, что «фамилией его было Ли». Значит ли это, что Сыма Цянь был неправ и не очень хорошо знал предмет, о котором писал? И как все же рассматривать фамилию Ли, которая фигурирует в биографии Лао-цзы?

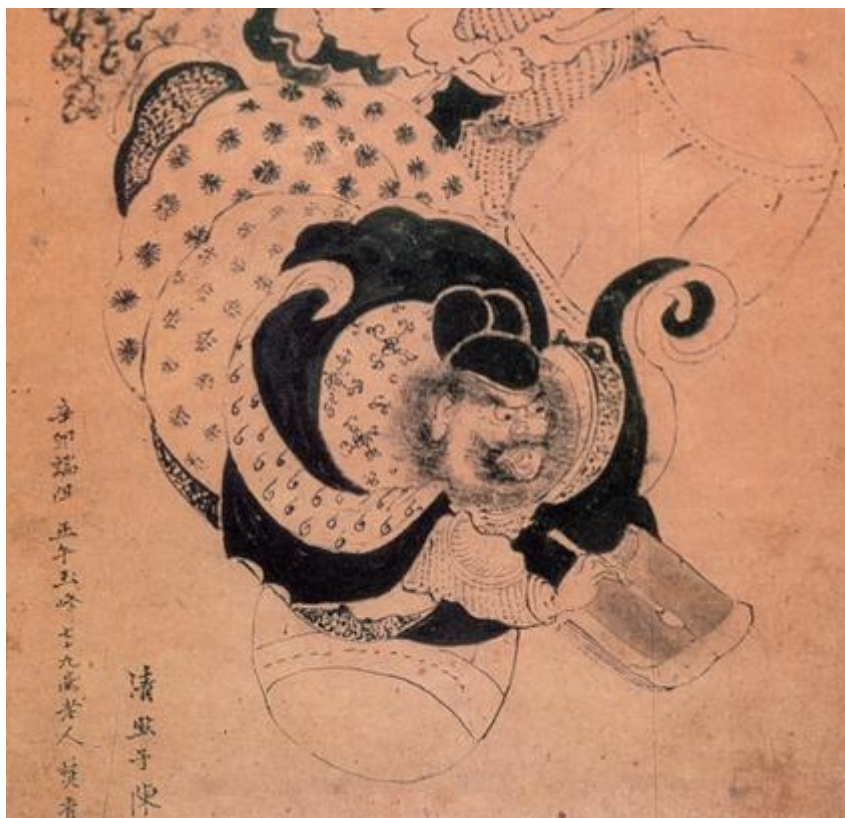
Постараемся более подробно разобраться с этими двумя предполагаемыми фамилиями: Лао Ли. Прежде всего, посмотрим, встречались ли такие фамилии в VI–IV вв. до н. э., т. е. в ту эпоху, когда предположительно мог жить сам Лао-цзы и формировалась его священная агиография. Действительно, фамилия Лао была достаточно распространенной, в то время как фамилия Ли в источниках доцинь-ской эпохи не встречается вообще. В качестве примера приведем лишь имя некоего чиновника Лао Цзо, который князя Чэна, и другого чиновника Лао Ци из царства Лу (т. е. из того же царства, откуда происходил Конфуций). О них обоих повествуется в летописи «Цзо чжу-ань» [6, 157]. Совсем не обязательно, что они принадлежали к тому же роду, что и Лао-цзы, однако это показывает, что такая фамилия действительно существовала.

А вот фамилии Ли в том написании, как она фигурирует у Сыма Цяня, не встречалось практически до II в. до н. э. Гао Хэн, проведя подробный анализ этого вопроса, обнаружил лишь одно упоминание фамилии Ли за все 240 лет периода Вёсен и Осеней (Чуньцю), когда предположительно и жил Лао-цзы. Сам по себе этот единственный случай довольно примечателен. Хроника «Цзо чжуань» упоминает, что князь Мин рассказывал о некоем Ли Кэ из царства Цзинь. Однако здесь фамилия Ли пишется совсем по-другому, нежели у Сыма Цяня для обозначения рода Лао-цзы (у Сыма Цяня перевод фамилии «Ли» – «Слива» Ао, в «Цзо чжуань» – «одна китайская миля»). То есть оба этих иероглифа являются лишь омофонами (иероглифами, схожими по звучанию), хотя, как показывает история, со временем они могли становиться взаимозаменяемыми. Так – уже в более позднем произведении «Люлань», разделе «Сяньцзи» («Первостепенное») фамилия того же самого Ли Кэ пишется уже по-другому, здесь используется тот же иероглиф *Ли*, что и у Сыма Цяня для описания рода Лао-цзы («слива»). Таким образом, произошла замена одного иероглифа другим, абсолютно одинаковым по звучанию. Все это позволяет предположить, что если даже фамилия *Ли* и существовала в эпоху, когда жил Лао-цзы, она писалась совсем по-другому и лишь позже приобрела своё классическое написание, которое и включил в свой текст Сыма Цянь, вероятно, ничего не подозревая обо всех её трансформациях.

Однако это не снимает вопрос о том, почему же Сыма Цянь говорит именно о том, что «фамилии его была *Ли*», рассматривая *Лао-цзы* как прозвище. Ответ на этот вопрос может дать анализ исторической трансформации произношения иероглифов. Дело в том, что мы мало знаем о том, как действительно произносились многие

иероглифы в древности, поскольку само написание иероглифа (фактически – рисунка) никак не связано с его произношением. Сегодня мы читаем тексты, подобные «Дао дэ цзину», в их современном произношении, поскольку целиком реконструировать их первоначальное звучание не представляется возможным. Именно поэтому, в частности, может быть утрачено звучание сакральных формул, заключенных в тексте «Дао дэ цзи-на» и произносимых нараспев, подобно буддийским мантрам.

Тем не менее, исследования позволили установить, как предположительно могли звучать иероглифы в древности и в средневековье, частично по изучению ритма стихов. Так, учебник В. Бакстера по древнекитайской фонологии указывает, что «ЛАО» произносился в древности как «С-гу», а «Ли» как «С-гј», т. е. они различались лишь последним звуком в финале, к тому же весьма близким в устной речи. Этот последний звук в случае с иероглифом *Лао* звучал как «чжу», а в случае с *Ли* – как «чжи», что естественно делало их почти неразличимыми. [168, 772–773]. Гао Хэн вообще предполагал, что их произношение было настолько близко, что никакой реальной разницы между ними в устной речи могло вообще не существовать [6, 157]. В ритмизированных пассажах *Лао* и *Ли* могли служить друг другу рифмами и взаимозаменяться.



Чэнь Хуай. «Небесный наставник» даос Чжан Даолин, обратившийся в небесного духа, записывает деяния людей на земле

Обычно для записи фамилий в древности использовались т. н. «заимствованные иероглифы» (*цзе цзы*), в то время как «основные иероглифы» (*бэнь цзы*) практически не встречались. Что представляли собой «заимствованные иероглифы»? Они являлись основной т. н. фонетической антитезой (*цзе дуй*): в рифмованной прозе или стихе в одной строке подставлялся иероглиф, однозвучный антониму, встречающемуся в другой строке. Например, когда подбиралась литературная рифма к слову бай (белый) использовался не иероглиф хун (красный), который и являлся

«основным иероглифом», но иероглиф гусь, который также звучал как хун. Из-за этого одна фамилия могла становиться несколькими. Например, род Хуан (Хуан ши) имел двенадцать написаний фамилий, в том числе несколько Сы (в различном написании) и Юнь. Именно путем такой подстановки фамилия Лао постепенно изменилась на фамилию Ли, в древности очень близкую по звучанию. Скорее всего, это произошло в эпоху Хань, до этого времени в эпохи Чжоу и Цинь для имени предполагаемого автора «Дао дэ цина» использовались лишь два варианта: Лао-цзы и Лао Дань – и никакой фамилии Ли ещё не существовало.

Итак, именно Лао, а не Ли было родовым, семейным именем Лао-цзы. Лишь к эпохе Хань Ли стало восприниматься как фамилия, а Лао-цзы стало считаться уважаемым прозвищем мудреца. Путь трансформации, по-видимому, был таков: первоначальная фамилия мудреца Лао нередко в устной речи взаимоналагалась с редким в ту пору семейным иероглифом Ли («китайская миля»), а в текстах могла заменяться соответствующим иероглифом. Частично это подтверждается тем, что Лао-цзы был выходцем из уезда Ли, (иероглиф «китайская миля»), при этом известно, что в Древнем Китае названия уездов могли даваться по фамилии самого большого рода, проживающего в нём. Позже оба семейных иероглифа Лао и Ли («китайская миля») выходят из обихода (сегодня как семейные иероглифы они вообще не встречаются), зато более распространенным становится семейный иероглиф Ли («слива»), который и начинает рассматриваться как настоящая фамилия Лао-цзы. Но поскольку Лао-цзы стало уже каноническим именем философа, то людьми II–I вв. до н. э. и позже оно понималось лишь как прозвище. Сыма Цянь, составивший биографию Лао-цзы, скорее всего не предполагал этой трансформации, для него сам иероглиф Лао («старый», «пожилой») воспринимался лишь как уважаемое прозвище, подобно тому, как он понимается современными китайцами.

Некоторыми исследователями высказывалось также предположение, что Лао-цзы на самом деле является посмертным именем, и тем самым объясняется, почему он вошел в историю под этим именем, а не под семейным, как другие философы [31, 26]. Однако эта версия не выдерживает критики. Прежде всего, о таком посмертном имени речь в «Исторических записках» не идёт, а о подобных фактах принято было широко упоминать в хрониках, поскольку это подчеркивало заслуги философа [177, 39].

Обратимся ещё раз к тому пассажи из «Исторических записок», где описываются имена Лао-цзы: «Его фамилия была Ли, его личное имя было Эр, его прозвище было Боян, а его посмертное имя было Дань». Здесь реальными оказываются только личное имя Эр (во всяком случае, у нас нет оснований не доверять этому) и посмертное имя Дань, известное в нескольких написаниях. Все остальное представляется лишь ошибочными сведениями, которые собрал Сыма Цянь. Очевидно, что и многие другие сведения, содержащиеся в биографии Лао-цзы в «Исторических записках», обладают той же крайне невысокой степенью надёжности.

Подведем краткий итог нашей реконструкции имени Лао-цзы. Итак, родовым именем мудреца было Лао (позже трансформировавшееся в Ли), его именем Эр, посмертное имя действительно, скорее всего, было Дань. Прозвище Боян, о котором упоминается в поздних изданиях «Исторических записок», не имело к реальному Лао-цзы никакого отношения.

Лао-Цзы и Лао Лай-Цзы: один и тот же человек?

Лао-цзы в различных произведениях идентифицируется, по крайней мере, с четырьмя различными персонажами: Лао Данем (1), Лао Лай-цзы, Лао Пэном и Великим историком Данем (3). Было ли действительно это одно лицо, либо рассказы о разных персонажах с течением времени слились в единый мифологический облик надличностного Лао-цзы, которому и стали приписывать создание произведения?

Идентификация Лао-цзы крайне затруднительна. Дело в том, что на протяжении всей древней истории в различных хрониках и трактатах использовалось несколько имен, под которыми можно предполагать философа Лао-цзы. Прежде всего, это Лао Дань (учитывая, что в источниках существуют, по крайней мере, три способа написания иероглифа Дань), некие Лао Лай-цзы и Лао Пэн. Многоголосица мнений по поводу этих персонажей может быть сведена к двум ключевым вопросам. Во-первых, были ли они одним и тем же лицом, т. е. можно ли всех их идентифицировать с Лао-цзы? И, во-вторых, можно ли одного из них назвать автором «Дао дэ цзина»?



Посвященный-сянь прошлого «нефритовой чистотой внутри, что трансформирует свое тело ради постижения трех учений». (Худ. Люй Чанчжун, XVII–XVIII вв.)

В этом разделе мы постараемся ответить на оба этих вопроса.

Чаще всего в источниках фигурирует Лао Дань(1), которого обычно и

идентифицируют с Лао-цзы. Это объясняется, прежде всего, тем, что Сыма Цянь утверждал, что Дань (1) было посмертным именем Лао-цзы. У нас нет материалов, которые позволяли бы нам сказать, когда Лао Дань стал называться Лао-цзы, однако очевидно, что это было одно и то же лицо.

Лао-цзы действительно во многих древних трудах предстает как «человек со многими лицами». По существу, мы, вероятно, имеем дело с несколькими людьми, постепенно «слившимися» в образ единого вневременного Лао-цзы, стоящего вне исторической конкретики. Однако если в случае с Лао Данем мы можем безошибочно утверждать, что это и есть Лао-цзы, то с другими персонажами дело обстоит значительно сложнее. И здесь особый интерес представляет загадочная фигура мыслителя и последователя «учения Дао» – некоего Лао Лай-цзы, о котором упоминает Сыма Цянь.

В имени Лао Лай-цзы встречаются два иероглифа, соответствующие имени Лао-цзы, и уже один этот факт позволил учёным предполагать, что эти два персонажа, возможно, являются одним и тем же лицом. Судя по историческим хроникам, они жили в одно и то же время, были современниками Конфуция и исповедовали схожую доктрину «учения о Дао». По ряду источников, оба они наставляли Конфуция и оба, по легенде, оставили некий труд, где и описали своё учение. Но самое главное – Сыма Цянь в биографии Лао-цзы упоминает Лао Лай-цзы, при этом никаких очевидных объяснений появлению этого человека в разделе «Биография Лао-цзы» он не даёт.

Не являются ли Лао Лай-цзы и Лао-цзы одним и тем же лицом?

Посмотрим на исторический контекст упоминаний о Лао Лай-цзы. Прежде всего, обратимся к одной из ключевых фраз «Исторических записок» о Лао-цзы: «Лао-цзы написал книгу из двух частей (досл. „из верхней и нижней части“), где говорил о смысле Пути и Благодати, всего в пять тысяч слов». Итак, здесь фигурирует книга из двух частей в пять тысяч иероглифов.

Чуть ниже в том же разделе идёт описание Лао Лай-цзы, которое в некоторых существенных мелочах отличается от описания труда Лао-цзы: «Лао Лай-цзы написал книгу в пятнадцать частей, где рассказывал об использовании учения о Пути». Здесь – уже книга в пятнадцать частей, и, кажется, для Сыма Цяня они были все же разными лицами. Очевидно, что оба этих человека могли принадлежать если не к единой школе, то к одному направлению, поскольку оба говорили о Дао.

Вообще о Лао Лай-цзы сохранилось немало упоминаний, вероятно, из-за того, что его действительно нередко идентифицировали с Лао-цзы. Мы встречаем рассказы о нём в «Чжуан-цзы», «Чжаньго цэ», в «Хань шу» («Книге династии Хань») и ряде других. Лао Лай-цзы везде выступает как философ даосского толка, мудрец, и в принципе его образ здесь не отличим от образа Лао-цзы. Более того, он, исходя из содержания некоторых историй, встречался с Конфуцием, т. е. делал то же самое, что и Лао-цзы.

В этих историях Лао Лай-цзы выступает также как старший современник Конфуция, который давал ему указания, называя по личному имени, что могли делать только старшие. В этом плане весьма интересным представляется рассказ, который мы встречаем в «Чжуан-цзы», в разделе «Вай у» («Внешние вещи»):

«Ученик Лао Лай-цзы пошел как-то собирать дрова и повстречал Чжунни (т. е. Конфуция). Он вернулся назад и рассказал [Лао Лай-цзы]: “Там есть человек, спина

которого согбенна, а уши развернуты назад, взглядом же, кажется, он накрывает все четыре моря. Я не знаю, кто это такой». Лао Лай-цзы сказал: «Это Цю (личное имя Конфуция – А.М). Позовите его». И Чжунни пришел» [55].

Конфуций здесь предстает как мудрый старец (вообще, здесь его описание – явно даосского толка), обладающий чрезвычайной мощью, и, тем не менее, Лао Лай-цзы зовет его через ученика (но не сам выходит к нему навстречу!), и Конфуций тотчас приходит. Естественно, мы должны учитывать, что эта история из «Чжуан-цзы» носит явно даосский характер и отдает преимущество Лао Лай-цзы, а не Конфуцию.

Мы уже обсуждали историю о том, как «Конфуций учился у Лао Даня» или у Лао-цзы. Но мы можем встретить упоминания, что великий мудрец учился не только у Лао-цзы, но и у Лао Лай-цзы, причем в таких упоминаниях они выступают как разные люди. Так, Сыма Цянь пишет: «Вот те, кому следовал Конфуций: это были Лао-цзы из Чжоу и Лао Лай-цзы из Чу».

В другой хронике «Чжаньго цэ» мы встречаем вообще прямое указание на возможность того, что именно Лао Лай-цзы был наставником Конфуция: «Некто спросил у Хуан Ци: „Не слышали ли Вы, что Лао Лай-цзы обучал Конфуция делам благородного мужа?“ [53, Чуцэ (Планы Чу)].

В связи с этими разночтениями мнения о Лао Лай-цзы резко разошлись у разных ученых. Например, Цянь Му считал, что Конфуций посещал именно Лао Лай-цзы и именно у него учился тонкостям ритуала. Впрочем, это крайне маловероятно хотя бы потому, что Лао Лай-цзы не упоминается ни в «Лунь юе» («Беседы и суждения») или в «Цзо чжуань» – классических конфуцианских трудах, в то время как упоминания о Лао-цзы там все же встречаются. Нам представляется, что упоминания о Лао Лай-цзы как о наставнике Конфуция объясняются тем, что часть деяний Лао-цзы была перенесена на его «однофамильца» (как увидим ниже, это действительно так) Лао Лай-цзы. Примечательно, что никаких цитат из «Дао дэ цзина» Лао Лай-цзы не приписывается, во всех трудах они вложены в уста либо Лао-цзы, либо Лао Даня, которые, как мы уже показали, были одним и тем же человеком.

Лао-цзы и Лао Лай-цзы параллельно фигурируют в ряде хроник, таких, например, как «Хань шу», «Чжаньго цэ» и ряде других, причем, судя по контексту, у составителей этих трудов не возникало сомнения, что речь идет, безусловно, о разных людях.

Интересно проследить, где вообще впервые появляется упоминание о некоем мудреце Лао Лай-цзы. Поиски приводят нас к уже цитировавшемуся пассажиру из «Чжуан-цзы» о том, как Лао Лай-цзы призывает к себе Конфуция. Думается именно в том факте, что впервые этот персонаж появляется именно в «Чжуан-цзы», и кроется разгадка личности Лао Лай-цзы. Трактат «Чжуан-цзы» – крайне ненадежный исторический источник, это скорее сборник притч и мистических переживаний, нежели строгое изложение каких-то фактов. Впрочем, «Чжуан-цзы» и не претендует на это, он обыгрывает внутреннюю жизнь, играет с персонажами, нередко просто изобретая их, и не обращает внимания на исторические реальности.

Посвященный старец Лао Лай-цзы

Очевидно, Лао-цзы и Лао Лай-цзы были двумя разными мыслителями, принадлежащими к одному направлению, которое мы именуем здесь лаоизмом. Заметим, что лаоизм не обязательно должен быть связан непосредственно лишь с

самим Лао-цзы, это было достаточно разрозненное течение, представленное, вероятно, десятком философов и их учениками. И мы имеем основания предположить, что Лао Лай-цзы был одним из таких ранних лаоистов.

Со временем образы Лао-цзы и Лао Лай-цзы постепенно сводились к одному. Например, в труде «Да Дай ли цзи» («Записи о ритуалах старшего Дая»), который, по одним предположениям, принадлежит одному из учеников Конфуция, а по другим – Дай Дэ, младшему современнику Лю Сяна, мы читаем: «Конфуций говорил: добродетель (дэ) следует уважать, а деяниям – верить. Слова же не всегда бывают неправильны. Те же, кто бедны, но счастливы, вероятно, и являются плодами деяний Лао Лай-цзы». [216, 148].

Мнения о том, что Лао-цзы и Лао Лай-цзы – два различных, но близких по духу мыслителя, придерживается сегодня большинство исследователей этой темы [6, 175; 18, 10–11; 177, 47]. У нас нет никаких оснований сомневаться в этом, однако это ставит перед нами другой вопрос: почему Сыма Цянь включает в раздел о Лао-цзы упоминание о Лао Лай-цзы? Примечательно, что никакого логического объяснения этому, на первый взгляд, мы найти не можем, описание некоего Лао Лай-цзы и упоминание о его «книге в пятнадцать частей» кажется здесь просто случайным включением. Многие исследователи этого вопроса считали включение биографии Лао Лай-цзы в текст о Лао-цзы «настоящей загадкой» и не находили этому надежного объяснения [177, 46].

Может быть, Сыма Цянь сомневался, не является ли Лао Лай-цзы действительно мудрецом Лао-цзы, и просто изложил ещё одну версию, которую где-то слышал? Ведь многое у Сыма Цяня убеждает нас, что перед нами не столько логически изложенная биография Лао-цзы, сколько компендиум различных версий и преданий о нём. Такое предположение кажется нам наиболее очевидным, хотя из внимательного изучения «Исторических записок» вытекает, что Сыма Цянь все же разделял Лао-цзы и Лао Лай-цзы. Думается, что Сыма Цянь свел в одном разделе двух мыслителей лишь потому, что оба они написали труды, где изложили доктрину о Дао. Это также подтверждает и тот факт, что Лао-цзы и Лао Лай-цзы, скорее всего, принадлежали к одному философскому течению.

Впрочем, всесторонне доказать этот тезис нет никакой возможности, поскольку трудов Лао Лай-цзы не сохранилось, а в хрониках недостаточно его высказываний, чтобы судить о его доктрине. Сыма Цянь также пользовался некими устными преданиями, описывая Лао Лай-цзы и, вероятно, сам не очень хорошо представлял его взгляды. Мы можем сделать вывод, что Лао Лай-цзы был заметной фигурой своего времени, хотя не столь примечательной, как Лао-цзы, учитывая, впрочем, всю мифологичность этого образа. Его книга «Лао Лай-цзы», по утверждениям Сыма Цяня, состояла из пятнадцати частей (пянь), хотя неясно, насколько велики были эти части. Очевидно, что это – не предание, эта книга упоминается в летописи «Хань шу» («Книга династии Хань») в разделе «Ивэньчжи» («Хроники искусства и литературы»). Впрочем, следует отметить, что в «Хань шу» речь идёт о книге в шестнадцать частей – такие трансформации книги вполне возможны, поскольку нередко разбивка на части была достаточно относительной. Однако, так или иначе, трактат был утрачен.

Кем же был Лао Лай-цзы? Он неоднократно упоминается как «Лао Лай-цзы из царства Чу», например у Сыма Цяня и в «Хань шу». Бань Гу, историк и составитель «Хань шу», пишет, что Лао Лай-цзы «был человеком из Чу и являлся современником Конфуция». Что означает «человек из Чу»? Был ли он уроженцем Чу или проживал в царстве Чу? Если Лао Лай-цзы действительно был уроженцем царства Чу, то это ещё

больше сближает его с уроженцем того же царства Лао-цзы. Из одной из фраз Сыма Цяня («Вот те, кому следовал Конфуций: это были Лао-цзы из Чжоу и Лао Лай-цзы из Чу») можно сделать однозначный вывод, что речь идёт о местах проживания, а не рождения, поскольку Лао-цзы был уроженцем Чу, но служил именно в Чжоу.

Частично это подтверждает и структура изложения предания о Лао Лай-цзы в «Чжаньго цэ». Здесь про Лао-цзы рассказывается в разделе «Планы царства Ци» и «Планы царства Вэй», а Лао Лай-цзы упоминается в «Планах царства Чу», и это позволяет предположить, что он жил в Чу. Разумеется, это не исключает, что он и был уроженцем Чу. Чуть ниже мы найдем ещё одно косвенное подтверждение этому предположению.

Откуда появилось столь необычное имя – Лао Лай-цзы, несколько непривычное для Древнего Китая? По одной из версий, его фамилия была Лай – весьма распространенная в древности. При этом иероглиф Лао прибавлялся к его фамилии из уважения к возрасту мудреца – «старый мудрец Лай» [1, 16].

Такая гипотеза вызвала немало возражений. Прежде всего, возник вопрос, почему к именам других философов той эпохи не прибавляли иероглиф Лао? Как мы уже видели в случае с именем Лао-цзы, здесь Лао – фамилия, широко распространенная в эпоху Сражающихся царств, но отнюдь не уважительная приставка.

Более вероятно другое объяснение: фамилией Лао Лай-цзы была Лао (точно так же, как и в случае с самим Лао-цзы), а его личным именем было Лай. Таким образом, перед нами предстает философ Лао Лай [6, 176-77]. Это предположение представляется нам стоящим ближе всего к истине. Если к тому же учитывать, что Лао Лай-цзы, возможно, родился в царстве Чу, то это показывает, что Лао Дань и Лао Лай были выходцами из одного клана.

Но вот новая загадка: почему Лао Дань в источниках фигурирует как Лао-цзы («Мудрец Лао»), в то время как Лао Лай именуется Лао Лай-цзы, то есть по фамилии и имени? Примечательно также, что и все другие известные философы, например Кун-цзы, Сюнь-цзы, Чжу-ан-цзы, именуются по фамилии с частицей «цзы» – «мудрец» и нигде не встречается их имени, например, Кун Цю-цзы (т. е. Конфуций) говорить не принято.

У нас нет точного объяснения этому факту. Можно лишь предположить, что Лао Дань был весьма известным мыслителем, скорее всего, лидером целой школы. Поэтому, слыша имя Лао-цзы, слушатели (или читатели) понимали, что речь идёт именно о Лао Дане. Лао Лай-цзы, вероятно, был не столь же известен, поэтому, чтобы во времена Сражающихся царств его можно было отличить от Лао Дана, его именовали полными фамилией и именем – Лао Лай-цзы. Правда, это всего лишь предположение, никаких надежных подтверждений этой версии мы не встречаем, поэтому загадка Лао Лай-цзы остаётся.

Загадочный «старец Пэн»

В биографии Лао-цзы немало неясностей и загадок. Касаются они, прежде всего, историзма его жизни – того, что неважно для китайской традиции, где миф столь же реален, как и сама реальность и, наоборот, для западного исследователя это может стать темой большого исследования. Одной из проблем является отсутствие упоминаний о Лао-цзы в «Беседах и суждениях» Конфуция и во многих работах его современников. Например, имя Лао-цзы нередко пропускается в списках мыслителей

той эпохи. В последнем случае возникают подозрения, что пассажи с упоминанием даосского учителя – это более поздние вставки, сделанные непосредственно в главу «Поднебесная» («Тянься»). В 24-й главе «Чжу-ан-цзы» есть примечательный диалог между Чжуан-цзы и известным софистом Хуэй Ши – постоянным спутником даоса. Чжуан-цзы говорит ему: «Жо (конфуцианцы), Мо (Мо-цзы), Ян (Ян Чжу) и Пин (Гунсунь Лун) составляют четыре школы. Вместе с тобой их станет пятеро». И ни слова о Лао-цзы, который якобы был духовным учителем Чжуан-цзы.

Не менее удивительно и другое. Один из самых известных последователей Конфуция философ Мэн-цзы (IV в. до н. э.), будучи сильным полемистом, нападает на учения Ян Чжу и Мо-цзы и ни словом не упоминает о Лао-цзы, хотя, казалось бы, противник достойный.

В принципе отсутствие имени Лао-цзы в таких пассажах говорит лишь о том, что он не был широко известен и не воспринимался как лидер отдельной школы, что, в общем, совпадает с нашей оценкой постепенного возрастания роли Лао-цзы в китайской традиции.

А кто же тогда действительно наставлял Конфуция? И вот вопрос – почему же сам Конфуций не упоминал нигде о своей встрече с Лао-цзы? Разве мог человек, столь преданно следовавший заветам учителей, невежливо позабыть одного из своих наставников?

Полунамек о встрече Конфуция и Лао-цзы можно обнаружить в «Беседах и суждениях» в главе «Шу эр». Одна из самых знаменитых фраз в трактате Конфуция, где он выражает свою преданность традициям древних мудрецов, звучит в классическом переводе так: «Описываю, но не создаю. Будучи искренним, люблю древность. И в этом я осмеливаюсь быть похожим на старого Пэна» [39, 7/1]. Большинство комментаторов издревле считали, что, говоря о «старом Пэне» (Лао-пэн), учитель имел в виду великого старца Пэн-цзу прожившего почти до восьмисот лет, отличавшегося не только долголетием, но и благостным образом жизни.

Однако ряд китайских философов, в том числе Чжан Сюань (127–200), Ван Би (226–249), Ван Фучжи, по-другому поняли эту фразу Конфуция. Может быть, речь здесь идёт не о «старце Пэне», но о «Лао [-цзы] и Пэн[-цзу]»? Отметим, что это вполне в духе китайской литературной традиции – стягивать два имени в одно по первым иероглифам, вспомним хотя бы название школы Хуан-Лао – «школа Хуан-ди и Лао-цзы». Таким образом, Конфуций не забыл того, кто наставлял его в истинном смысле ритуалов. Правда, самый известный комментатор труда Конфуция неоконфуцианец Чжу Си в XIII в. высказал немалое сомнение по поводу наличия в тексте упоминания о Лао-цзы. Но эти сомнения легко объяснимы чисто психологическим неприятием того факта, что основатель конфуцианства обучался у основателя даосизма.

Разошлись мнения и у современных исследователей по поводу Лао-Пэна. Например, А. Грэхам не видел в выражении «Лао-Пэн» ни «старого Пэна», ни «Лао-цзы и Пэн-цзу». Он предполагал, что речь здесь идёт о какой-то старой легенде, смысл которой сегодня утрачен, а Лао-пэн – это один из духов-хранителей древней традиции, хотя никаких доказательств в подтверждении своей гипотезы Грэхам не приводит [205, 116].

Стоит высказать некоторые сомнения по поводу идентификации Лаопэна с Лао-цзы и Пэн-цзу. Прежде всего, речь идёт о персонажах, лежащих в разных плоскостях китайской традиции. Пэн-цзу – легендарный старец, символ долголетия, мудрости,

практически обожествленный и ставший универсальным героем и духом китайской народной традиции. А вот Лао-цзы (или Лао Дань) ко времени жизни Конфуция никак не мог приобрести столь высокого статуса. Так или иначе, он должен быть ещё жив, когда эта фраза была произнесена Конфуцием и, несмотря на всю свою мудрость и даже вероятные наставления Конфуцию, никак не мог быть поставлен в один ряд с Пэн-цзу. Следует учитывать, что чисто сакральный статус небожителя, равного Пэн-цзу, Лао-цзы приобретает достаточно поздно, лишь через несколько столетий после жизни Конфуция. Таким образом, в выражении Лаопэн оказываются слиты воедино мифологический персонаж и вполне реальный человек. К тому же в выражении Лаопэн на первом месте идёт Лао-цзы, а Пэн-цзу, живший значительно раньше, идёт лишь следом, что, в общем, является нарушением традиции. Старшие и предшествующие по времени идут в подобных выражениях первыми, например, в уже известном нам сочетании Хуан-Лао Хуан-ди занимает «полагающееся ему» первое место.

На наш взгляд, понимание выражения Конфуция как дань уважения Лао-цзы и Пэн-цзу не выдерживает проверки. Подобное же мнение, например, разделял Чань Винцзит, который заявлял, что «такая идентификация не подтверждается фактами» [177, 47], и мы целиком согласимся с этим.



Символика мистического долголетия – пятнистый олень рядом с божеством долголетия Шосуинем. (Худ. Эр Тянь, 1902)

Но тогда о каком же Лаопэне идёт речь у Конфуция? Ма Сюйлунь высказал по этому поводу парадоксальное предположение: на самом деле Конфуций говорит не о «старом Пэне», не о Пэн-цзу, а о самом Лао-цзы. Он основывает своё мнение на том,

что в древности некоторые иероглифы произносились иначе. Поэтому Ма Сюйлунь допускал, что в древности иероглиф пэн произносился как дань. Таким образом, Лаопэн превращается в Лао Дань, т. е. в имя Лао-цзы. Тогда фраза Конфуция приобретает особый смысл – Конфуций ничего не создает нового (цзо), но лишь повторяет, описывает (шу Кц) некогда изученное – воспринятые от Лао-цзы выражения, поговорки и афоризмы [18, 13–18].

Однако допускать, что Лаопэн – это и есть Лао Дань, у нас ещё меньше оснований, нежели полагать, что под этим выражением подразумеваются Лао-цзы и Пэн-цзу. Прежде всего, версия о том, что иероглиф пэн звучал некогда как дань остаётся лишь гипотезой, никакими конкретными исследованиями это не подтверждается. Не очень понятна и вторая часть фразы Конфуция, где он говорит: «Будучи искренним, люблю древность. И в этом я осмеливаюсь быть похожим на Ла-опэна». Лао Дань во времена Конфуция никак не мог идентифицироваться с древностью (гу), скорее её символом все же был Пэн-цзу.

Следует признать, что установить, что же в реальности подразумевается под выражением Лаопэн, до конца не удаётся. Очевидно лишь, что Лаопэн никак не мог быть лишь одним Лао Данем. Мы склоняемся к версии, что речь все же идёт о «старце Пэне», хотя сам выражение (но не его контекст) допускают и «Лао-цзы и Пэн-цзу».

Таким образом, это выражение из «Бесед и суждений» Конфуция не может служить надежным подтверждением того, что сам Конфуций говорил о своих встречах с Лао-цзы и тем более об обучении у него. Напомним, что историю о беседах Конфуция и Лао-цзы мы знаем из «сторонних» источников, а не от самого Конфуция. Зачем же, если действительно их встречи имели место или если, по крайней мере, Лао-цзы был просто известен Конфуцию как мудрый современник, Конфуций ни словом не обмолвился про него?

Здесь возможны лишь два предположения: либо такие упоминания о Лао-цзы были вымараны из речений Конфуция его последователями, либо Конфуций действительно не считал возможным ни разу упомянуть Лао-цзы. Если Конфуций не говорил о Лао-цзы, то, возможно, Лао Дань и не был столь известным мудрецом той эпохи, как это представляется из более поздних источников.

Лишь я один невежественен и безыскусен...

Рождение мудреца

Практически каждый мыслитель Древнего Китая имеет тщательно прописанную биографию. Время и место рождения, государственная служба, семья, родственники и дети, описание мудрых бесед и афористичных речений – всё это создает совокупный образ классического китайского мудреца. Безусловно, есть философы, о которых мы практически ничего не знаем, например, Ян Чжу. Однако известность Лао-цзы и его роль, пускай полулегендарная, в становлении даосской традиции находятся в разительном противоречии с чрезвычайной скудностью источников о нём. И в этом смысле биографии Лао-цзы практически не существует.

Одну из основных загадок представляют дата рождения и время жизни Лао-цзы. О дискуссии вокруг даты жизни Лао-цзы мы рассказывали в одном из предыдущих разделов, поэтому здесь достаточно напомнить, что по традиционной версии его жизнь приходится на VI–V вв. до н. э., в то время как ряд современных трактовок

относят ее к IV–III вв. до н. э. В частности, предполагают, что он умер, а точнее, удалился навсегда от людей либо где-то между 460 и 450 гг. до н. э., либо жил в 400–300 гг. до н. э., либо еще позже, в III–II вв. до н. э. [111, 56; 132, 245; 97, 462–519].

Сами даосские школы, в основном связанные с религиозными аспектами практики, утверждают, что Лао-цзы родился в 604 г. до н. э. [196, 160]. Некоторые издания даже приводят точные даты жизни Лао-цзы, например 570–490 гг. до н. э. [192, 90], однако для нас не очень понятны причины такой точности. Скорее всего, они здесь вычисляются по отношению к Конфуцию, даты жизни которого известны сравнительно точно – 551–479 гг. до н. э. Поскольку из ряда источников следует, что Лао-цзы встречался с Конфуцием и был старше его, то по этим косвенным признакам и делается вывод об отрезке его жизни.

В любом случае, все эти даты весьма относительны, так как, по одним сведениям, Лао-цзы дожил до шестидесяти лет, по другим – более чем до двухсот, ибо, как указывал Сыма Цянь, «он пестовал Дао и вскармливал долголетие». В своём долголетьи Лао-цзы, скорее всего, действительно пережил Конфуция на пару десятков лет, хотя и был старше его.

В отличие от рождения других мудрецов, появление на свет Лао-цзы не было обставлено никакими чудесами, предсказаниями или небесными знаками.

Как утверждает каноническая биография Лао-цзы, он был уроженцем местечка Цюйжэнь в уезде Ли волости Кусянь. Сегодня здесь располагается уезд Луи провинции Хэнань. Первоначально этот уезд принадлежал царству Чэнь а затем в 535 г. до н. э. был захвачен царством Чу. Хотя Лао-цзы фактически являлся уроженцем царства Чэнь, в Китае было принято именовать место рождения по тому названию, которое использовалось не в момент рождения человека, а в момент составления его биографии. Так Лао-цзы оказался «уроженцем царства Чу».

Возможно и другое предположение. Как известно, Конфуций скончался в 479 г. до н. э., а следующий за этим 480 г. до н. э. считается началом периода Сражающихся царств. Если Лао-цзы умер после 535 г., т. е. после захвата царства Чэнь царством Чу, он должен был действительно считаться «уроженцем Чу», поскольку захват произошел ещё при его жизни. Если же Лао-цзы скончался после смерти Конфуция (тот прожил почти до девяноста лет и должен был быть младше Лао-цзы), то он мог жить и в период Сражающихся царств [152, 99]. Впрочем, это крайне маловероятно, поскольку, чтобы дожить до периода Сражающихся царств, Лао-цзы пришлось бы жить до 160, а то и до 200–210 лет, что вряд ли возможно.

На службе в Чжоу

В зрелом возрасте Лао-цзы перебирается из родного царства Чу на север в царство Чжоу и поселяется в столице, в городе Лои (ныне г. Лоян). Нам не известны мотивы его переезда, однако очевидно, что жизнь Чжоу была значительно престижнее, чем на юге Китая – это был центр культурной жизни, куда стремились многие аристократы, философы, ученые.

В ту пору власть Чжоу, некогда господствовавшего практически на всей Центральной равнине и по имени которого был назван самый долгий период китайской истории, заметно ослабевает. Многие царства уже отказываются признавать власть чжоуского вана (например, Чу, Цзин) и из доменов становятся независимыми государствами. Окончательный закат Чжоу наступает лишь к концу

периода Сражающихся царств, но уже и в самом конце V в. до н. э. Чжоу не играло заметной политической роли. И все же оно сохраняло за собой роль центра культуры, где существовала большая библиотека древних канонов.

Именно сюда и приезжает Лао-цзы, вероятно, в стремлении получить должность, достойную образованного мужа. Хроники не содержат даже намеков на то, в каком возрасте он перебирается в Чжоу, лишь известно, что именно здесь проходит последний период жизни Лао-цзы. Поскольку Лао-цзы происходил из обедневшей аристократической фамилии, то это в известной мере открывало ему возможность занять должность при дворе правителя. Однако социальные процессы, которые шли в ту пору в китайских царствах, привели к колоссальному росту «безработных аристократов», именно этим, в частности, объяснялось существование категории «странствующих мудрецов», которые приходили ко двору правителя того или иного царства, служили временными советниками, а затем вновь отправлялись в путешествия.

Вероятно, Лао-цзы действительно обладал заметными талантами, что сумел получить государственную должность, связанную с архивами царства Чжоу. Для него это стало высшей ступенью государственной карьеры, хотя, по-видимому, до этого он уже долгое время должен был служить на более низких должностях в Чжоу, дабы зарекомендовать себя как знаток древних канонов и ритуалов – без этого он вряд ли бы получил свой пост.

Какую конкретно должность занимал Лао-цзы? Кажется, в этом отношении даже у самых придирчивых исследователей нет особых разночтений. Лао-цзы состоял на государственной службе и был хранителем архивов в столице царства Чжоу, точнее, историком-хранителем («цаньши ши» или «шоуцаньши чжи ши», как указывает Сыма Цянь. Дословный перевод названия его должности может звучать как «историк, что хранит архив». Этот пост отнюдь не предусматривал собственно исторических исследований или историописания; скорее всего, в его обязанности входила классификация трактатов и составление указателей. Вместе с этим эта должность свидетельствует о высокородном происхождении Лао-цзы и его прекрасном знании канонов.

Впрочем, и тут не обходится без небольших разночтений. Чжуан-цзы в главе «Путь Неба» даёт иное название должности Лао-цзы – «историк-смотритель архива» (чжэнцань ши), что, правда, не многим отличается от варианта Сыма Цяня. А вот «Ли цзи» («Записи о ритуале») именуют его должность как «старший историк» или «великий историк» (тай ши). Так же называет его и Чжэнь Сюань (II в.) – «Лао Дань был тайши из Чжоу» [6, 161]. Существует и иной вариант – «младший историк» (сяо ши), при этом следует учитывать, что должность «великого историка» обозначала любого чиновника-историописателя вообще и могла включать в себя должность младшего историка. В любом случае в обязанности этих людей вменялось методично вести подробные хроники дел в государстве.

Иногда встречается несколько иное название должности Лао-цзы: «чжуся ши» «историк под колонной»). Так его называет Сыма Чжэнь в «Шицзи соинь» («Разбор "Исторических записок"»), а также «Биографии бессмертных» («Лясянь чжуань»). Это – не разночтение в названии должности Лао-цзы, а лишь один из этапов его чиновничьей карьеры. Должность «хранителя под колонной» предшествовала должности хранителя архивов; в частности, в «Биографиях бессмертных» мы читаем: «Лао-цзы был хранителем под колонной, а затем стал историком-хранителем архивов» [6, 161].



Лао-цзы на небесах вместе со своими учениками

Что конкретно означает выражение «хранитель под колонной», установить не удастся, хотя очевидно, что речь идёт о какой-то чиновничьей должности, вероятно также придворном историке. Можно предположить, что понятие «колонны» (чжу) связано с другим значением этого слова – «опора» (в т. ч. и «опора государства»). В частности, «шан чжу», дословно – «высшая опора», являлось одной из высших чиновничьих должностей. Речь могла также идти и о колоннах, что подпирают крышу дворца правителя, а значит, имеется в виду придворный историк, состоящий при правителе, т. е. «под колонной».

Мнения о сути должности Лао-цзы резко разошлись. Ученый Кун Иньда (574–648) считал, что Лао-цзы был «историком-хранителем архивов» или «историком под колонной» [177, 55]. Чжэнь Сюань называет его «Тай ши», т. е. «Великий историк», что служил в Чжоу. Вполне вероятно, что Лао-цзы получил повышение по должности. Точно таким же образом следует рассматривать и термин «Великий историк» (тай ши) – это не свидетельство заслуг Лао-цзы, но лишь название его должности. Если рассматривать его должность «тай ши» в контексте ряда других эпизодов, в частности, вместе с пассажем о том, что Конфуций специально приезжал в столицу царства Чжоу, то можно сделать вывод, что Лао-цзы по существу был главным хранителем библиотеки царства Чжоу, чему и соответствует звание «тай ши» – «Великий историк».

Нам придётся признать, что точное название должности Лао-цзы определить весьма сложно, но для нашего дальнейшего изложения вполне достаточно будет согласиться с тем, что он состоял на государственной службе, был историком-хранителем архивов в царстве Чжоу, то есть занимал должность почётную, но невысокую, и, вероятно, продвигался по службе.

Примечательно, что мы не знаем, чем занимался Лао-цзы до того, как стал хранителем архивов, где обучался наукам, у кого получал посвящение. Вполне возможно, что он повторил путь большинства «благородных ??» того времени, чьи

семьи не обладали средствами, чтобы занять пост, подобающий знатности. Как здесь не вспомнить слова Конфуция: «В детстве я был беден, а посему приходилось мне заниматься многими презираемыми делами».

«Великий историк» Дань

Говоря о должности Лао-цзы, нельзя не упомянуть о существовании ещё одной загадки, связанной с тем, что Лао-цзы нередко именуют «Великим историком» (Тайши). Дело в том, что в хрониках, в том числе в «Исторических записках», нередко фигурирует некий «Великий историк Дань» (3). Лао-цзы действительно звали Лао Дань, однако в случае с «Великим историком Дань» иероглиф дань записывается несколько иначе, хотя в переводе обозначает одно и то же – «длинное ухо». Традиционно считается, что речь идёт об одном и том же лице, поскольку Лао-цзы, судя по многим упоминаниям у Сыма Цяня, в «Чжуан-цзы» и других, безусловно, занимал должность хранителя архивов, т.е. мог вполне идентифицироваться с «великим историком». Что же касается разнонаписаний иероглифа дань, то такая трансформация вполне возможна, поскольку многие истории записывались со слуха, а в устной речи оба иероглифа звучат абсолютно одинаково.



Поэтому кажется естественным, что некий «Великий историк Дань», неоднократно фигурирующий, в частности в «Исторических записках», и есть сам Лао-цзы. Так считало большинство ученых, в частности, Би Юань, Ван Чжун, Ло Гэньцзэ и многие другие. [1, 1а].

Обратим внимание на то, по какому поводу Сыма Цянь упоминает Великого историка Даня. Сыма Цянь четыре раза несколько в разном контексте говорит о том, что Великий историк Дань в 374 г. из царства Чжоу говорил с правителем Сянем из царства Цинь. Этой беседе Сыма Цянь, вероятно, придавал действительно очень большое значение, поскольку счел возможным процитировать этот пассаж столько раз. Откуда такая важность этого диалога?

В нём Великий историк Дань выступает как безошибочный прорицатель, он предсказывает расцвет царства Цинь, что действительно вскоре и свершилось – Цинь подчиняет себе весь Китай.

Если Великий историк Дань и есть Лао-цзы, то это придаёт новый, очень важный штрих биографии мудреца: он свободно разъезжает по царствам и наставляет их правителей. Хотя немало философов того времени именно так и поступали, но в отношении Лао-цзы это стало бы единственным упоминанием подобного рода. Однако есть одна существенная деталь, которая показывает ошибочность построений многих исследователей. И эти детали позволили ряду ученых высказать серьезные сомнения в том, что Великий историк Дань и Лао-цзы были одним и тем же лицом. [205, 124; 6, 178–179].

Встреча между Великим историком Данем и правителем Сянем состоялась, скорее всего, в 374 г., т. е. через 105 лет после смерти Конфуция [6, 177–178]. Если мы принимаем, что Лао-цзы был старшим современником Конфуция, то нам придется признать и тот факт, что в момент встречи с Сянем ему должно было перевалить за двести лет. Значит, с правителем Сянем встречался какой-то другой Дань.

В принципе, у нас нет веских оснований утверждать, что историк Дань, предсказавший расцвет царства Цинь, и есть Лао-цзы. Действительно, на первый взгляд они обладают рядом схожих черт, но при ближайшем рассмотрении их сходство ограничивается лишь общим по звучанию иероглифом дань и тем, что оба служили в царстве Чжоу. Однако в имени Лао Дань (т. е. Лао-цзы) Дань выступает как личное имя, а в случае с Великим историком Данем речь идёт, безусловно, о фамилии. Поэтому Великий историк Дань, живший в IV в. до н. э., никак не может быть идентифицирован с Лао-цзы, они, безусловно, представляли собой два разных персонажа.

Без семьи и учеников

Обычно китайские хроники уделяют много внимания семейному окружению великого человека. Очень важно, из какого клана он вышел, кем были его родители, чем было обставлено его рождение, поскольку именно эти факты «вписывают» человека в традицию.

Совсем иначе обстоит дело в случае с Лао-цзы. Он как бы «человек ниоткуда». Из легенд мы знаем, что он, родившись, вновь вошел в утробу своей матери из клана Ли, чтобы затем ещё раз появиться на свет уже глубоким старцем. Сыма Цянь лишь указывает место рождения Лао-цзы, при этом ни словом не упоминая о том, кем были его родители, имел ли он братьев или сестер, что крайне необычно для китайской традиции почитания семьи. Например, широко известно, что рождение Конфуция было обставлено целым рядом небесных предзнаменований и священных знаков, хроники донесли до нас не только имена его родителей, но и подробную историю клана Кунов.

В противоположность Конфуцию биографию Лао-цзы написать невозможно – его историю жизни мы знаем отрывочно, а о семье не известно вообще ничего. Нет даже намеков на историю его клана как до рождения Лао-цзы, так и после его ухода. И если сегодня в Китае ещё живут официальные потомки Конфуция, то потомков Лао-цзы разыскать невозможно. Вполне вероятно, что это связано с двумя причинами. Во-первых, образ Лао-цзы быстро мифологизировался, а потомков у такого персонажа по логике мифа быть просто не может. Во-вторых, как мы установили, родовым именем Лао-цзы было скорее Лао, нежели Ли, как указывает Сыма Цянь, а иероглиф Лао именно как фамильный иероглиф быстро исчез из употребления. Из-за этого найти потомков клана Ли, к которому принадлежал Лао-цзы, стало невозможным.

Мы даже не можем с уверенностью ответить, была ли у Лао-цзы семья, дети? В тексте «Дао дэ цзина» нет ни малейших намеков на его семейное положение, хотя, исходя из логики жизни аристократии того времени и поста, который занимал Лао-цзы в царстве Чжоу, у него должна быть семья и, вероятно, наследники. Скорее всего, так и было, однако китайской традиции нужен был не аристократ и чиновник с большой семьей, но абсолютный отшельник, живущий в уединении, вне плотских наслаждений, «усмиряющий свои желания». И хотя многие параграфы «Дао дэ цзин» текста пронизаны эротической символикой, вся она носит сакральный характер и мало соотносится с плотской связью между мужчиной и женщиной.

Разумеется, такой пробел в описании семейного статуса Лао-цзы пытались неоднократно восполнить, и особенно широко такие легенды множились в народной традиции. Для нее Лао-цзы всегда оставался отшельником, далеким от мирских утех, поэтому ни о каких женах или женщинах не идёт речи ни в одной из легенд. Зато возникло несколько преданий о его детях. По одному из них, сын Лао-цзы становится известным военачальником. Эта версия частично совпадает с небольшим замечанием Сыма Цяня о сыне Лао-цзы. Впрочем, если быть более точным, по преданию некий военачальник являлся сыном не Лао-цзы, а Великого историка Дая (2) [177, 40]. По другому преданию, все дети Лао-цзы погибают в раннем возрасте. Но, так или иначе, ни один из них не фигурирует как продолжатель его учения, и таким образом все это ещё больше подчеркивает универсальный, всеобщий характер мудрости Лао-цзы и его абсолютную «потусторонность» от мира страстей и желаний.

Если ни в одной летописи не встречается упоминаний о родителях Лао-цзы, то устные предания несколько дополняют этот пробел. Обычно рассказывается о матери Лао-цзы из рода Ли, но только в том контексте, что Лао-цзы, родившись, вновь вошел в материнскую утробу и затем появился на свет уже глубоким стариком. Мать здесь – лишь иллюстрация чудесного рождения Лао-цзы. Об отце вообще никогда нигде не говорится, что не удивительно, если рассматривать весь путь мифологизации образа Лао-цзы. Его рождение даже в легендах обставлено как абсолютно непорочное и по своему характеру напоминает появление на свет Иисуса Христа и Будды. Священный Старец не мог быть зачат как обычный человек, и поэтому родители Лао-цзы были вымараны со страниц истории.

В этом смысле Конфуций, например, оказывается значительно больше «очеловечен», известны подробности его рождения и его родословная, у него была семья, комментаторы неоднократно упоминают об этом, он осуждал «тягу к женским прелестям» в ущерб «любви к добродетели». У Лао-цзы таких рассуждений даже не может встречаться – он живет в другом мире, мире – темном двойнике, где не может даже зародиться мысль об этом.

Был ли у Лао-цзы сын?

Семейный статус Лао-цзы навсегда останется загадкой. Впрочем, у нас есть некоторые материалы, свидетельствующие, что у Лао-цзы, скорее всего, был сын по имени Цзун о котором упоминает Сыма Цянь: «Сына Лао-цзы звали Цзун. Цзун стал военачальником в царстве Вэй. Сыном Цзуна был Чжу, а сыном Чжу был Гун. Праправнуком Гуна стал Цзя, который был чиновником при императоре Сяо Вэнь-ди (прав. 179–157 гг. до н. э.) династии Хань. Сын Цзя – Цзе стал великим наставником (тайчжуань) Цюна, принца из Цзяоси, а поэтому он переселился в Ци».

Очевидно, что Сыма Цянь сам не очень понимал, о каком конкретно персонаже идёт речь, он крайне скуп говорит о том, кем стал этот сын и его потомки. Развернутый рассказ о них был вполне естественным в данном случае, поскольку подчеркивал бы величие рода Лао-цзы. К тому же последний из этой линии некий Цзя стоял достаточно близко к жизни Сыма Цяня, и о нём должно было сохраниться немало сведений, но и в этом случае Сыма Цянь крайне скуп на сведения.

К тому же само имя Цзун достаточно необычно, дословно оно обозначает «предок», и нам не известны случаи, когда бы это слово использовалось отдельно именно как имя. Теоретически полное имя сына Лао-цзы должно быть либо Ли Цзун, либо Лао Цзун, однако таких персонажей китайская история не знает, что удивительно, поскольку военачальник из царства Вэй, каким представляет его Сыма Цянь, должен был остаться на страницах хроник. Может быть, речь шла не о Цзуне как об имени собственном, но действительно о некоем «предке» – родоначальнике рода. Итак, узнав о некоем сыне Лао-цзы, мы сталкиваемся с ещё большей загадкой.



Странствия даоса в горах (XV в.)

Многие историки считали, что все рассказы о каких-то потомках Лао-цзы являются подделкой. Лян Цичао, рассматривающий Лао-цзы как мифологический персонаж,

например, утверждал, что т. н. «сын Лао-цзы» жил спустя много времени после смерти Конфуция, а весь рассказ в «Исторических записках» считал просто более поздней подделкой. Он указывал, что, если следовать версии Сыма Цяня, то потомок Лао-цзы в восьмом поколении по фамилии Цзя служил чиновником в 160 г. до н. э. К этому времени потомство Конфуция насчитывало уже тринадцать поколений, и такое очевидное несовпадение количества поколений свидетельствует о явной ошибке автора «Исторических записок» [152, 80–81].

Но кем же мог быть этот загадочный Цзун? Историк Яо Фань (1702–1771) путем сопоставления различных пассажей «Исторических записок» сделал вывод, что им мог быть, скорее всего, некий Чун из клана Дуаньгань [16:76]. Эта идея нашла поддержку среди исследователей жизни Лао-цзы и долго время не вызывала никаких сомнений. Действительно, в «Исторических записках», разделе «Вэйши цзя» («Хроники Вэй») упоминается «мудрец Дуаньгань» – «Дуаньгань-цзы» который был послан в качестве генерала царства Вэй для мирных переговоров в царство Цинь в 272 г. Вероятно, переговоры были неудачными, поскольку через год Цинь разгромило царство Вэй, но Дуань-гань благодаря этому событию сумел отметиться в истории.

Ещё одно упоминание об этом военачальнике встречается в «Планах Сражающихся царств», разделе «Планы Вэй». Здесь уже более конкретно говорится о Дуаньгань Чуне, генерале из царства Вэй. Он командовал армией во время сражения за Хуаян.

Обратим внимание, что в «Планах Сражающихся царств» речь идёт о Дуаньгань Чуне, в то время как предполагаемого сына Лао-цзы звали Цзун ЧЪ. Это противоречие легко разрешимо. Прежде всего, оба иероглифа близки по написанию и в древности звучали либо абсолютно одинаково, либо похожим образом [60, 16:76].

Именно сам факт участия Дуаньгань Чуна (Цзуна) в сражении при городе Хуаян позволяет нам определить, являлся ли этот человек сыном Лао-цзы. Известно, что сражение состоялось в 273 г. до н. э., на 34 году правления Циньского Чжао-вана. Если Дуаньгань Чун действительно участвовал в этом сражении в статусе генерала, то он никак не мог быть сыном того Лао-цзы, который жил в VI в. до н. э. К моменту сражения при Хуаяне со смерти Конфуция прошло уже 206 лет. Известно, что Лао-цзы был старше Конфуция, но если даже принять за основу, что они являлись одногодками (напомним, что точных дат жизни Лао-цзы установить не удалось), то Лао-цзы к моменту рождения сына должно было исполниться около 200 лет! [6, 186]. Правда, Сыма Цянь настаивает приблизительно именно на таком сроке жизни мудреца, но пока наукой не доказано ни такое долголетие, ни тем более способность к детопроизводству в таком возрасте, мы будем придерживаться мнения, что Дуаньгань Цзун (Чун) не мог являться сыном Лао-цзы.

Но почему же тогда Сыма Цянь вставил в своё изложение рассказ о некоем Цзуне, как о сыне Лао-цзы? Прежде всего, можно предположить, что Сыма Цянь сам излагал какое-то предание и не знал в действительности, кем является этот Цзун и существует ли он вообще. Возможно и другое предположение: Дуаньгань Цзун был сыном не Лао-цзы (Лао Даня) – современника Конфуция, а сыном Тайши Даня – «Великого историка Даня» который действительно жил в IV в. до н. э. и мог вполне приходиться отцом генералу Дуаньганю. У Сыма Цяня вообще происходит явное смешение этих двух персонажей – Лао Даня и Великого историка Даня, это и объясняет факт «странного отцовства» Лао-цзы.

Откуда произошло имя Дуаньгань? Скорее всего, оно было дано вместе с ленным

владением по имени лена Дуаньгань. Это заставило клан сменить своё прежнее имя, которое из-за этого скрылось из истории. Известно, что клан Дуаньгань занимал высокое положение, например, некий Дуаньгань Му, как свидетельствуют «Исторические записки», был наставником Вэнь-гуна (прав. 410–397 гг. до н. э.). Как предположил Д. Бодэ, старый клан Дуаньгань прекратил своё существование, по сути, вымер, и его земли перешли к Цзуну, который принял на себя старое клановое имя [171, 11]. По одному из предположений Дуаньгань Му жил в 465–395 гг., его предок (возможно, отец) мог таким образом жить в VI в. до н. э. и являться сыном Лао-цзы [148, 296-30а; 145, 616]. Однако в этой теории слишком много допущений, например, ничем не подтвержденное предположение, что Цзун действительно был предком Дуаньгань Му. Поэтому вряд ли все это может служить доказательством в пользу родства Лао-цзы и некоего Цзуна.

Итак, как видим, единственный «претендент» на роль родственника Лао-цзы оказывается несостоятельным. О других же потомках или родственниках нам вообще ничего не известно. Благодаря своему одиночеству Лао-цзы ещё в большей степени предстает как идеал абсолютного «внутреннего человека».

Исчезнувшие ученики Лао-Цзы

Не многим больше мы знаем об учениках Лао-цзы. Даже в фольклорных легендах не встречается рассказов о его прямых последователях, учениках, хотя, вероятно, вокруг него существовала небольшая школа. Нам представляется, что Лао-цзы скорее выражал мистическую традицию, сложившуюся вокруг костяка оккультных идей царства Чу, нежели был активным проповедником некоего учения. Как хранитель архивов и знаток древних традиций и ритуалов, он должен был наставлять учеников, но стали ли они последователями его учения, установить не удастся. Вполне вероятно, что идеи Лао-цзы формируются лишь в позднем возрасте жизни мыслителя, и большую школу ему не удастся создать. Даже в «Дао дэ цзине» звучит мотив одиночества, непостижимости его речений для последователей: «Как же мало тех, кто понимает меня! Как же редки те, кто следует мне» (§ 70).

«Дао дэ цзин» явным образом записан не учениками Лао-цзы, в отличие от «Бесед и суждений», которые содержат запись проповедей и бесед Конфуция, составленную его последователями. Строй трактата также не позволяет предположить, что перед нами – проповедь Лао-цзы своим ученикам, и «Дао дэ цзин» нигде не содержит даже намеков на существование какой-то школы. Таким образом, нам придется сделать вывод об отсутствии даже поверхностных упоминаний именно «школы Лао-цзы».

Впрочем, существуют традиционные предания о некоторых прямых учениках великого мудреца. Одним из его последователей традиция называет мудреца Вэнь-цзы, дословно – «Мудреца культуры» или «Мудреца письмен». Он прославился своим одноименным трактатом, где обильно и порой «незакавыченным» образом цитируется Лао-цзы. Впрочем, ученичество Вэнь-цзы у Лао-цзы достаточно сомнительно, хотя очевидно, что он принадлежал к той же лаоистской традиции, что и автор «Дао дэ цзина». Скорее всего, трактат «Вэнь-цзы» был в основной своей части написан в VI–III вв. до н. э., возможно и несколько позже. Сомнительно даже существование самого такого персонажа, как Вэнь-цзы. Исходя из мозаичного содержания «Вэнь-цзы», где содержатся не только даосские, но и конфуцианские, моистские и легистские идеи, было бы логичным предположить, что под именем Вэнь-цзы скрывается не «Мудрец письмен», но именно «мудрецы письмен» или «записи [речений] мудрецов».

Существовал, по крайней мере, один ученик Лао-цзы, о котором упоминает историк Бань Гу в «Истории династии Хань» («Хань шу»): «По фамилии он был Ли, личное имя – Эр, а учение его передавал Линьши» [32, гл. «Ивэньчжи»]. Здесь не очень понятно, кто такой Линьши. Написание этого слова позволяет предположить, что либо это был некий выходец из клана (??) Линь, либо вообще все учение Лао-цзы передавалось внутри клана Линь. Он ничем не прославился, и записей после него не сохранилось. Здесь Бань Гу передает устное предание, в то время как прямая связь между Лао-цзы и неким Ли не прослеживается.



Один из величайших магов, достигших бессмертия Тао Хунцзин (IV–V вв.)

С некоторой натяжкой учеником Лао-цзы можно назвать Инь Си или, в другой версии, Гуань Иня («Хранителя заставы Иня») – того начальника заставы, которому Лао-цзы и передал свою «книгу в двух частях». Инь Си, безусловно, реально существовавшее лицо, мыслитель даосского толка, в чьих сочинениях очевидным образом прослеживается влияние «Дао дэ цина». Однако следует разделить того хранителя заставы, которому Лао-цзы передал своё учение, и мыслителя Инь Си, поскольку они жили в разное время. В частности, в трактате «Ле-цзы» IV в. до н. э. содержится диалог между Ле-цзы и Гуань Инем (Инь Си) [88, 301].

Существует и трактат, приписываемый Инь Си, однако «Гуань Инь-цзы» («Мудрец Инь с заставы») был создан достаточно поздно, вероятно к 240 г. до н. э. [205, 124].

Е.А. Торчинов предполагает, что «Гуань Инь-цзы» мог быть создан значительно позже и, по сути, является средневековым произведением VIII–XI вв. [86, 223–241]. А это значит, что он не передает прямое учение Лао-цзы, и его автором не мог являться начальник заставы, который слушал проповедь мудреца.

Тем не менее, во многих древних хрониках Лао-цзы и Гуань Инь идут вместе как представители одной школы. В труде «Ле-цзы» упоминается высказывание мудреца У-цзы: «Лао-цзы и Гуань Инь достойны того, чтобы говорить о них как о мудрецах». В трактате «Ян Чжу» Лао-цзы и Гуань Инь всегда называются рядом, выступая как носители единой традиции. Например, мудрец Цинь-цзы, отвечая на вопрос Мэн Суньяна об утверждении Ян Чжу, что он не пожертвовал бы и одним волоском ради спасения Поднебесной, говорит: «Если бы я спросил об этом Лао-цзы и Гуань Инь-цзы, они сочли бы истинными твои слова» [88, 370]. Скорее всего, Гуань Инь-цзы действительно являлся одним из ближайших учеников Лао-цзы, посвящённым в суть его таинственного учения.

Внимательно вчитываясь в текст Сыма Цяня, мы не обнаруживаем там имени Гуань Иня, в тексте дословно стоит «гуань лин инь». Каждый иероглиф в этой фразе можно перевести, по крайней мере, двояко: «гуань» – «застава» или имя собственное; «лин» – «указ», «приказывать», «командир»; «инь» – «чиновник» или имя собственное. А это значит, что речь может идти либо о некоем Гуань Линине или Гуань Ине, либо о «командире-чиновнике, что охраняет заставу».

Ещё в VII веке в тексте «Толкования истинного Канона о Пути и Благодати» императора Тан Сюань-цзуна (685–762 гг.) была предложена ещё одна трактовка имени начальника заставы. Вероятно, комментатора той эпохи смутил иероглиф «си» («радоваться», «нравиться»), который идёт сразу за наименованием должности (имени?) начальника заставы. Обычно смысл фразы воспринимался как «с радостью сказал...». Но при чём здесь радость? Может быть, иероглиф «си» относится к имени, а фразу следует понимать так: «начальник заставы Инь Си» [10, 26]?

Возражений против всех версий нашлось немало. Например, было категорически отвергнуто предположение, что «лин инь» следует понимать как название чиновничьей должности, которая была введена якобы в царстве Чу, – таких названий должностей не существовало. Да и вообще, чиновник высокого ранга (а следовательно, в тексте должна стоять его должность) в мирное время не мог находиться на заставе [111, 27–29]. Сегодня принято считать, что мудреца звали Инь Си, и он получил прозвище Гуань Инь-цзы – «Мудрец Инь с заставы». Однако сомнительно, чтобы мудрец, вошедший в историю под именем Гуань Инь-цзы, действительно соотносился с тем хранителем заставы, которому по легенде оставил свой текст Лао-цзы. И всё же это не исключает, что некий Гуань Инь-цзы действительно был учеником Лао-цзы.

Вообще, пути распространения учения, изложенного в «Дао дэ цзи-не», в связи с отсутствием явных приемников Лао-цзы в VI–III вв. до н. э. представляют собой немалую загадку. Цитаты из этого трактата, однозначно сопоставляемые с Лао-цзы, появляются во многих памятниках того времени, например, в «Чжуан-цзы», «Мо-цзы», «Люйши чуньцю», но остаётся неясным, по каким каналам эти цитаты распространялись. Существовала ли единая школа последователей Лао-цзы или его мудрость считалась универсальной, не заключённой в рамках какого-то конкретного круга последователей? И здесь Лао-цзы остаётся «одиноким», «сирым», «покинутым» (§ 39), отстранённым от обыденной жизни. Загадочное отсутствие семьи, неясность с учениками придают ореол мистичности и сближают его с основным героем его трактата – мудрецом, что «пребывает в недеянии и не терпит

неудач».

«Когда настал срок – учитель пришел»

Почему Лао-цзы уходит? Что заставляет его покинуть почетный пост? Традиционная версия говорит, что он увидел, что царство Чжоу «начало клониться к упадку», однако это лишь предположение Сыма Цяня, ход же мыслей самого Лао-цзы нам неизвестен. Вообще на этот эпизод мало обращали внимание, принимая его как данность, нам же кажется, что здесь в какой-то мере таится разгадка личности самого Лао-цзы.

Вряд ли именно упадок Чжоу заставляет хранителя архива отправиться в дальние края. Прежде всего, к тому времени Чжоу ещё не могло «клониться к упадку». Оно хотя и было крайне невелико по сравнению с другими царствами и не входило в состав «семи сильнейших», но, безусловно, считалось центром культуры, что привлекало сюда немало ученых и аристократов. Было бы вполне логичным, если бы Лао-цзы именно здесь и поселился на всю жизнь. Действительно, в ту эпоху уже намечалось некоторое ослабление позиций Чжоу, буквально «затертого» между мощными царствами Чу и Вэй, но до реального упадка было ещё далеко.

Если изменение статуса Чжоу и могло послужить причиной отъезда Лао-цзы, то вряд ли эта причина была основной. Была ещё какая-то мысль, что заставила его отправиться путь.

Попробуем следовать не столько из фактов, которых у нас практически нет, но из логики жизнеописания Лао-цзы и самого «Дао дэ цзина».

Мог ли вообще подобный трактат быть составлен придворным хранителем архивов – трактат, который, по сути, отрицает нахождение на службе у «правителя, что не следует Дао»?

Думается, что Лао-цзы, работая над составлением «Дао дэ цзина», несколько меняет свои взгляды, переоценивает многое, что раньше казалось ему ценным и незабываемым. В «Дао дэ цзине» явным образом проступает мотив странствия, но не столько как передвижения в пространстве, сколько как абсолютной непривязанности к жизни, независимости от физического бытия. Мудрец «странствует повседневно», поскольку «то, что пребывает в движении, утрачивает правителя» (§ 26). Странствия эти проходят в основном внутри себя – именно этим объясняется знаменитая фраза, что «искушенный в странствиях не оставляет колеи» (§ 27).

Лао-цзы должен был уйти. Герой китайского фольклора, воплощение мистической мудрости не мог остаться на месте чиновника в каком-то царстве и спокойно умереть в окружении семьи, детей и слуг. Традиция превращает его в вечного странника, у которого нет никакого пристанища – ни дома, ни могилы.

Примечателен сам эпизод с уходом Лао-цзы именно на Запад. Мотив «ухода на Запад» не встречается в «Исторических записках», там Лао-цзы просто покидает царство Чжоу. В данном случае – это поступок чиновника, разуверившегося в культурной миссии Чжоу и благодатности власти его правителя. Несколько по-иному обстоит дело в народных преданиях, где непосредственно указывается западное направление странствий Лао-цзы.

Запад или «западные земли» (си юй) в китайской традиции ассоциировались с

благодатным священным краем. По народным преданиям, именно в западной части неба обитала богиня Ушэн лаому (Нерожденная матушка), которая печется о спасении всех людей, и именно ей в основном возносят молитвы в народных ритуалах. Особое значение западная сторона приобретает в китайском буддизме. Во многом это объясняется тем, что индийские проповедники шли в Китай не напрямую из Индии, а огибали Гималаи и Тибет, проходя через Персию и, таким образом, формально «приходили с Запада». Поэтому считалось, что буддизм в Китай «пришел с Запада», а в чань-буддизме существовал вопрос: «В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?». Подоплека этой загадки – в ответе на вопрос, в чем смысл прихода буддизма в Китай.

«Западный» мотив в легенде о Лао-цзы появляется именно под воздействием буддийского влияния. Таким образом, предание более глубоко осмысляет уход Лао-цзы на Запад: мудрец удаляется в западные земли (или в Индию), чтобы затем переродиться в виде Будды (по другой версии – передать Будде Шакьямуни своё учение) и вновь вернуться в Китай уже в другой ипостаси или аватаре. И таким образом Лао-цзы в этом мотиве «ухода на Запад» и вечного возвращения обретает духовное бессмертие. И хотя существует ряд историй, например, в «Чжуан-цзы», где Лао-цзы не уходит на Запад, а умирает, но эта смерть обставлена именно как акт мистический и символический.



Чао Бучжи (XI в). Лао-цзы, странствующий на буйволе

Известно, что именно «Внутренние главы» («Нэй пянь») в отличие от других частей «Чжуан-цзы» считаются трудом самого Чжуан-цзы. Здесь мы встречаем семь упоминаний о Лао-цзы. Наиболее ранние упоминания о Лао-цзы именно в даосской литературе встречаются в «Чжуан-цзы» во «Внутренних главах» («Нэй пянь»), в разделе «Главное во вскармливании жизненности» («Яньшэн чжу»), причем это упоминание считается вообще одним из самых ранних указаний на историчность Лао-цзы [205, 118].

«Когда Лао Дань умер, Цин И пришел к нему чтобы выразить соболезнования, трижды издал громкий крик и удалился. Ученик спросил его:

– Не были ли Вы другом нашего Учителя?

– Да, именно так.

– Так позволительно ли именно так выражать свои соболезнования?

– Да! Ведь раньше я полагал, что он – человек, сейчас же думаю, что это не так. Я явился сюда выразить соболезнования, и что же вижу? Вокруг старики рыдают так, словно они скорбят о своих детях, и юноши, будто они потеряли своих матерей... Древние именовали это «бегством от небесной кары». Когда настал срок, учитель пришел. Срок истек – и учитель покорился. Когда живешь, следуя велениям времени, ни печаль, ни радость не могут завладеть тобой. Это и называется «царственным освобождением» [55, 3/14].

Здесь человек Лао-цзы сам выступает как небесный знак, и в эзотерическом плане его либо смерть, либо уход «куда-то на Запад» имеют равную функцию: они подводят черту под земной жизнью Лао-цзы, обнажают её космическую суть.

Символ мистической традиции

Лао-цзы – это требование традиции, и в этом плане он не зависит от реального Лао-цзы. А поэтому вопрос о том, был ли Лао-цзы мудрецом Лао Лай-цзы или Лао Данем абсолютно бессмысленны в рамках этой мистической традиции. Образ идеального, вневременного и вне-личностного мудреца перекрывает все исторические сомнения в его существовании. Он вобрал в себя все черты этих людей и стал не столько безличностным, сколько сверхличностным. В этом плане образ Лао-цзы вбирает в себя и Лао-цзы от Сыма Цяня, и Лао Даня от Чжуан-цзы, и Лао Лай-цзы, и многих других.

Создание мифа о Лао-цзы – некогда реального человека – прошло через пять этапов.

На первом этапе возникает история конфуцианского толка о том, что Конфуций получал наставления в ритуалах у некоего Лао-цзы, который был хранителем архивов в Чжоу. Это предание становится весьма распространенным уже к IV в. до н. э. и, по сути, фиксирует не исторический факт, а служит иллюстрацией к самому образу Конфуция: он столь стремился познать ритуалы, что посещал многих учителей.

На втором этапе в III в. до н. э. возникает тот вариант истории о встрече двух мудрецов, который встречается во «Внутренних главах» «Чжуан-цзы» и описывает некоего мудреца Лао Даня. Третий этап знаменуется тем, что по Китаю начинает циркулировать книга «Лао-цзы», чье авторство приписывается Лао Даню, чья персона благодаря этому приобретает особый знаковый характер, в том числе и как наставника Конфуция. С этого момента начинается складываться философское течение лаоизм, ещё не совпадающее с даосизмом.

На четвертом этапе, который завершается к 240 г. до н. э., Лао-цзы начинает идентифицироваться с Великим историком (Тай ши) из Чжоу, который в 374 г. до н. э. предсказывает подъем царства Цинь. В этот же период возникает и предание о том, что Лао-цзы удалился на Запад и передал свою книгу хранителю заставы Гуан Иню (или Инь Си). В подоплеке этого можно видеть желание связать имя Лао-цзы с империей Цинь.

Наконец на последнем, пятом этапе написание имени Великого историка из Чжоу начинает ассоциироваться не только с Лао-цзы, но и с Лао Данем, которое в

основном было стимулировано последователями Лао Даня. Причина этого заключалась в том, чтобы «перенести» своего учителя из государства Цинь в государство Хань. Благодаря этому, все детали жизни Великого историографа начинают считаться деталями жизни Лао Даня и наоборот, что можно без труда проследить в «Исторических записках» Сыма Цяня. В тот же период разрозненные школы типа лаоизма, чжуанизма (т. е. последователей Чжуан-цзы) и ряд других складываются в единое направление, которое и стало именоваться даосизмом [205, 124]



Бессмертный взмывает ввысь на драконе – позади него сияние. Ма Юань. (XIII в.)

Известный французский историк Жак Герне считал, что лишь трактат «Чжуан-цзы», составленный мудрецом Чжуан-цзы (370–300 гг. до н. э.), а также собрание высказываний философа Ле-цзы являются основными книгами даосизма и передают в полной мере даосскую концепцию. А вот «Дао дэ цзин» – лишь «небольшая работа, содержащая рифмованные высказывания» [200, 93].

Лао-цзы или Лао Дань, безусловно, реальный персонаж, VI–V вв. до н. э. В ту эпоху

он не был ни известным философом, ни лидером большой школы, хотя, вероятно, у него были ученики, в частности, Инь Си. В историю он первоначально вошел не как автор «Дао дэ цзина», но как оригинальный мыслитель, занимавший официальную должность хранителя архивов. Его учение, как изложено в различных хрониках, заключалось в том, что он «пестовал Путь и Благодать», «уменьшал свои желания», отличался уединенным образом жизни, хотя реальным отшельником не был. Скорее всего, он действительно встречался с Конфуцием, хотя рассказ о конкретных наставлениях является более поздним привнесением. Лао-цзы был вполне традиционным хранителем китайской традиции и ее ритуалов. Постепенно образ Лао-цзы стал обрастать мифологическими подробностями и сливаться с образами других персон. Его реальная биография, сухая и бесцветная из-за отсутствия подробностей, расцветается историями и примечательными деталями. Так, с течением времени рождается, по сути, новый Лао-цзы – некий вневременной персонаж, чья биография является стяжением историй жизни нескольких персон (например, Лао Лай-цзы, Великого историка Даня), привнесений из жизнеописаний магов и народных преданий. В священную агиографию Лао-цзы заносится и его авторство «Дао дэ цзина», и теперь он начинает цениться именно как автор этого трактата. Так к III–II вв. до н. э. завершается в общем виде «создание Лао-цзы».

Лао-Цзы и Конфуций: тайна встречи двух мудрецов

Встреча мудрецов – символ или реальность?

Жизнь Лао-цзы известна нам крайне мало, по сути, мы знаем её лишь эпизодически, открываем её для себя в каких-то штрихах, разбросанных по древним текстам. Как уже отмечалось, нам ничего не известно ни о ранних годах Лао-цзы, ни о его становлении как мыслителя – перед нами предстает сразу же готовый мудрец и «Старец Великий». Здесь каждый эпизод – воистину ключевой. И поэтому на этом фоне особую роль играет событие, описанное почти в десятке древних трактатов – описанное по-разному и порой весьма сбивчиво. Речь идёт об эпизоде, который сводит вместе двух величайших людей китайской истории – о встрече Лао-цзы и Конфуция.

Несложно уловить глобальный символизм этой встречи – лицом к лицу оказались два величайших наставника Китая, под воздействием идей которых формировалась не только китайская, но и вся восточно-азиатская культура. Разумеется, всё вышесказанное имеет смысл только в том случае, если встреча мудрецов состоялась в реальности.

Существует несколько вариантов того, при каких обстоятельства происходила встреча Конфуция и Лао-цзы. Самой распространенной стала история о том, что Конфуций учился у Лао-цзы основам ритуала, когда тот служил хранителем архивов в столице царства Чжоу – городе Лои (ныне г. Лоян в провинции Хэнань). По другим версиям, Конфуций просто заезжал побеседовать к Лао-цзы, но не в качестве ученика, а как равный наставник. Ещё по одной версии, Конфуций сопровождал Лао-цзы на похороны, чтобы посмотреть, как следует правильно выполнять похоронные ритуалы, и здесь вновь он выступает как ученик. Мы анализируем все варианты, начиная с наиболее известного, породившего самые разнообразные мнения и комментарии.

Китайские источники с завидным постоянством упоминают о встрече двух мудрецов, хотя значительно расходятся в деталях. Наиболее подробное описание можно встретить в «Исторических записках» («Ши цзи»), причем дважды: один раз в

«Жизнеописании Лао-цзы», другой – в «Жизнеописании Конфуция», при этом оба описания заметным образом отличаются друг от друга. Сыма Цянь не одинок в своем описании встречи – оно с теми или иными вариациями встречается многократно в «Чжуан-цзы», «Люйши чуньцю» («Весны и осени господина Люя»), в «Ли цзи» («Записи о ритуалах»).

Противоречия в описании встречи мудрецов внутри «Исторических записок» отнюдь не являются чем-то необычным, другие трактаты страдают такими же видимыми неточностями. В основном это может быть объяснено тем, что подавляющее большинство подобных произведений либо принадлежат не одному автору, а являются компендиумами или антологиями типа «Чжуан-цзы», либо представляют собой свод преданий и фольклорных историй типа «Исторических записок». Не случайно именно в «Чжуан-цзы» встречается наибольшее количество самых разнообразных диалогов между Конфуцием и Лао-цзы, не похожих друг на друга ни по содержанию, ни по стилю.



Конфуций (551–479).

До сих пор идут споры, учился ли он у Лао-цзы, получал ли от него наставления в тайных знаниях.

Все подобные упоминания о контактах Конфуция и Лао-цзы можно подразделить на две категории. Первая категория пассажей говорит о том, что Лао-цзы был значительно старше Конфуция, и последний получал от Лао-цзы наставления, то есть фактически являлся его учеником. Вторая категория лишь констатирует факт встречи между двумя равными учителями. Упоминания о том, что Конфуций именно получал наставления от Лао-цзы, а не просто встречался с ним, трижды встречаются в «Чжуан-цзы», четыре раза в «Ли цзи» («Записи о ритуалах»), один – в «Люйши чуньцю» («Весны и осени господина Люя»). Так, в «Люйши чуньцю» прямо говорится: «Кун-цзы учился у Лао Даня» [40, раздел «Данжань»]. Упоминания о простой встрече,

но не о наставлениях дважды встречаются в «Чжуан-цзы» и один раз в «Ли цзи». Не сложно заметить, что большинство традиционных версий сходится на том, что Лао-цзы был наставником Конфуция, и ни одна из версий не утверждает обратного.

Предание, приведенное во многих различных источниках, гласит, что Конфуций специально приезжал к Лао-цзы, чтобы послушать наставления в смысле ритуала и перенять традицию древних в трактовке слов великих первомудрецов Китая. Здесь очевидно символическое значение встречи: Лао-цзы как старший наставник передает традицию истины Конфуцию, вкладывая в него знание древних и обеспечивая тем самым непрерывность импульса истины, «неугасимости светильника Благодати». Сразу обратим внимание, что Лао-цзы во всех случаях здесь выступает не как даос, но скорее как универсальный мудрец, стоящий вне конкретной школы, а значит Конфуций не «учился у даосов» (как это стремились представить средневековые даосские хроники), а перенимал мудрость у одного из лучших знатоков и хранителей традиции того времени.

В любом случае, была ли встреча Лао-цзы с Конфуцием в реальности или она является лишь плодом китайской мистической традиции и мифологии, для истории даосизма она в любом случае обладает особым знаковым смыслом. Разумеется, внутри самой мистической традиции вопрос о её реальности теряет всякий смысл – эта реальность за пределами реальности имманентно присуща вообще всей истории даосизма. Нам же интересно разобраться в этом вопросе с чисто исторической точки зрения.

Они слишком разные?

Могла ли произойти эта встреча в реальности? Сначала подойдем к этому вопросу чисто теоретически, без подробного анализа источников. В самом общем плане вряд ли может вызвать сомнения тот факт, что Конфуций действительно мог направиться в город Лои, который в ту эпоху считался истинной Меккой для всех тех, кто хотел приобщиться к сути ритуальной культуры Китая. Город Лои издавна был окружен славой не только центра культуры, но и священного места. Поселение Лои было основано ещё в XI в. до н. э. в среднем течении Хуанхэ, при впадении в неё р. Лошуй и, таким образом, стало одним из первых протогородов на территории Китая. В VIII в. в результате ударов со стороны враждебных племен правитель Чжоу по имени Ю-ван переносит свою столицу на восток в город Лои. Именно с этого момента и начинается новый период, называемый Восточным, или Поздним, Чжоу.

Именно в Лои был сосредоточен культурный центр того времени, содержался архив правителя, жила аристократия, сюда съезжались знатоки древних ритуалов и обычаев. Не удивительно, что юный Конфуций (в ту пору ему могло быть по разным предположениям от 17 до 34 лет) решил направиться из родного Цюйфу, что в царстве Лу, к чжоускому двору, дабы получить наставления в древних ритуалах. Целый ряд подробностей, которые мы встречаем в хрониках, например, что Конфуцию местным аристократом была даже выделена повозка, поскольку путь в Лои предстоял неблизкий, прибавляют правдоподобности этому событию. Таким образом, поездка Конфуция в Лои была вполне возможна. Вопрос заключается в ином: мог ли во время этой поездки Конфуций встречаться с Лао-цзы?

Именно в этом вопросе мнения историков новейшего времени, равно как и средневековых китайских ученых, расходятся кардинальным образом. Сомнения в реальности встречи возникли задолго до начала собственно исторических исследований в XVII–XVIII вв. о Лао-цзы и касались они в основном морально-

этических и мистических вопросов встречи двух величайших мудрецов Китая. Серьезные сомнения в реальности встречи выразили средневековые скептики – историки Ван Чжун (1744–1794) и Цуй Шу (1740–1816), считавшие, что даже если эта встреча и могла состояться, то Сыма Цянь и все древние хроникеры заметно приукрасили её.

Особый накал спора по поводу встречи двух мудрецов пришелся на 1920 – 40 гг., и он стал частью глобальной «дискуссии о древней истории». Среди противников версии о реальности встречи между Конфуцием и Лао-цзы были такие именитые историки как Лян Цичао, Фэн Юлань. Целый ряд других, не менее известных знатоков жизни Древнего Китая, среди которых Ху Ши, и один из самых известных китайских историков современности Чжан Дайнянь считали, что факт встречи вполне реален, хотя его описание может содержать некие мифологические подробности [обзор различных точек зрения по этому поводу см: 152, 80–91]. Известный знаток китайской древности Цянь Му категорично утверждал, что Конфуций не только не мог получать наставлений от Лао-цзы, но и вообще никогда с ним не встречался [145, 8]. Немалые сомнения в реальности этого эпизода высказывали одни из основателей французской синологии и переводчик «Исторических записок» Эдуард Шаван, М. Кальтенмарк и другие западные исследователи [218, 9-10].

Один из основоположников современной «науки о Лао-цзы» Лян Цичао утверждая, что никакой встречи не было вообще, и все описания являются лишь плодом мифологизации, не затрудняя себя разработкой четкой системы аргументов, поскольку его вывод в основном вытекал из отрицания существования Лао-цзы как исторической персоны. К тому же он указывал на многочисленные расхождения в источниках. Действительно, даже внутри одного источника, например «Чжуан-цзы», пассажи, посвященные Лао-цзы и Конфуцию, разнятся как в деталях (например, место и дата встречи), так и в самом её характере.

Противоречия в описаниях взаимоотношений двух китайских наставников, а также аргументация Лян Цичао против историчности Лао-цзы вообще, дала жизнь многим теориям о мифологических истоках этой истории. Как один из вариантов была предложена гипотеза о том, что вся эта история могла родиться значительно позже, в тот период, когда формировался окончательный вариант жизнеописания Лао-цзы. Так, Д. Лау считает, что она получила широкое распространение лишь в 282–240 гг. до н. э [176, 129].

Существует не меньшее число сторонников того, что такая встреча действительно имела место, правда, каждый из них делает небольшие оговорки. Ван Чжун в XVIII в. был уверен, что два мудреца беседовали друг с другом, но Лао-цзы не читал никаких наставлений Конфуцию в ритуале, как это следует из «Исторических записок». Более того, Конфуций вряд ли стал бы обращаться к Лао-цзы за подобными наставлениями. По мнению Ван Чжуна, это вытекает из крайне негативного отношения Лао-цзы к ритуалам вообще, что, в частности, прослеживается в § 38 «Дао дэ цзина» [218, 8].

Современник Ван Чжуна ученый Цуй Шу, наоборот, не сомневался ни в самом факте встречи, ни в наставлениях Лао-цзы, но к самим познаниям Лао-цзы в ритуале относился с некоторым скептицизмом. По его мнению, сам язык наставлений Лао-цзы и те реалии, которые он использует в своих речах, могут относиться только к эпохе Сражающихся царств, т. е. к тому периоду, когда Конфуций уже ушел из жизни, а это значит, что изложение наставлений Лао-цзы в «Исторических записках» и в «Чжуан-цзы» оказываются подделкой. Да и мог ли Лао-цзы, как свидетельствуют «Исторические записки», в своих наставлениях с осуждением говорить Конфуцию о некоем человеке, что «полон гордыни и желаний», явно намекая на своего

собеседника? И, наконец, последний, вероятно, самый веский аргумент Цуй Шу заключался в том, что в «Лунь юе», откуда мы и узнаем основные сведения о жизни Конфуция, не содержится даже намёка на эту встречу [143, 1:4a]. Все другие сомнения, высказанные позже о беседах Конфуция и Лао-цзы, со стороны Лян Цичао, Цянь Му и многих западных историков, с небольшими вариациями базировались именно на той системе доказательств, которую предложили ещё в XVIII в. Ван Чжун и Цуй Шу. Её, в частности, активно развивал Фэн Юлань в стремлении доказать, что все, что говорил Лао-цзы Конфуцию о смысле ритуала, целиком противоречит духу «Дао дэ цзина». Особое внимание он уделял пассажу, приведенному в «Ли цзи» в разделе «Цзэнцзы вэнь» («Вопросы Цзэн-цзы»), где рассказывается о совместной поездке Конфуция и Лао-цзы на похороны и содержится пространное рассуждение Лао-цзы о ритуальных тонкостях.

Вряд ли такую аргументацию можно признать действительно убедительной. Ху Ши, в частности, высказался весьма жестко по отношению к теории Фэн Юланя: «Говорить о том, что дух „Цзэн-цзы вэнь“ противоречит духу „Лао-цзы“ – это значит не понимать „Лао-цзы“». [цит. по: 218, 85].

Отсутствие упоминаний о встрече в «Лунь юе», на первый взгляд, действительно может посеять сомнения в её реальности. Однако «Лунь юй» отнюдь не содержит исчерпывающей биографии Конфуция и даже не претендует на нее – это не жизнеописание, но «мудрые зарисовки», примеры из жизни Учителя. Вместе с этим трактат «Ли цзи» («Записи о ритуалах»), выдержанный в строгом конфуцианском духе, немало рассказывает о встрече двух мудрецов.

Несколько по-иному трактует встречу Конфуция и Лао-цзы классическое западное китаеведение. Так, Эдуард Шаван уходит от вопроса о том, могла ли состояться такая встреча в реальности, однако считает, что по своим взглядам Лао-цзы и Конфуций настолько различались, что их беседа в том духе, как она изложена в источниках, была бы просто невероятной. «Дао дэ цзин», в частности, по его мнению, осуждает важнейшие конфуцианские понятия: преданность, искренность, человеколюбие и т. д.

Взгляд известного китаиста А. Грэхама отличается известной парадоксальностью: встреча мудрецов имела место, однако тот Лао-цзы (Лао Дань), с которым встречался Конфуций, был скорее конфуцианцем и не имел никакого отношения как к даосизму, так и к самой книге «Дао дэ цзин» [205, 117–118]. Таким образом, устраняются все очевидные противоречия, которые приводили в смятение многих конфуцианских идеологов средневековья и нового времени, сводящиеся к тому, что основатель конфуцианства не должен был брать уроки у патриарха даосизма, т. е. того течения, которое постепенно выродилось в поклонение духам, следование «непристойным» (се) ритуалам и народное сектантство.

Известный российский китаевед и знаток Конфуция Л.С. Переломов даёт подробный анализ этой встречи, не отвечая напрямую на вопрос ни о её реальности, ни о её дате, однако само это описание помещено в разделе о раннем периоде жизни Конфуция, ещё до его зрелости [81, 58–61].

Не сложно заметить, что большинство сомнений – скорее морально-этического, нежели исторического толка: Лао-цзы и Конфуций настолько сильно разнились во взглядах, что не могли беседовать друг с другом. Однако сам факт встречи нельзя игнорировать вообще – он упоминается в источниках как даосского, так и конфуцианского толка. Так постепенно родилась целая экзегетика «встречи двух мудрецов». Как видим, спектр суждений по этому поводу оказался весьма широк,

достаточно лишь перечислить основные предположения: Лао-цзы и Конфуций не встречались никогда; они встречались, но не беседовали; это была встреча двух равных мудрецов; Конфуций слушал наставления Лао-цзы; Конфуций обучался у некого Лао-цзы, который не имел никакого отношения к даосизму.

Следует заметить, что если Лао-цзы действительно был современником Конфуция (а мы склоняемся к выводу, что это действительно так) и занимал должность хранителя архивов, то Конфуций с его живым интересом к ритуалу, прибыв в царство Чжоу, не мог не встретиться с Лао-цзы – человеком, который, по сути, воплощал хранителя этого ритуала. Мы, в частности, не усматриваем явных противоречий между Лао-цзы и Конфуцием, они скорее обыгрывали бытие с различных точек зрения: потаённо-сакральной и морально-этической. Вряд ли следует переносить догматическую и идеологическую неприязнь между даосами и конфуцианцами на взаимоотношения между самими двумя мыслителями.

В противоположность современным критикам, все древние источники, обладающие различной категорией надёжности, сходятся лишь на том, что Лао-цзы встречался с Конфуцием. Но во всех остальных подробностях трактаты расходятся: это касается как места встречи, её датировки, так и самого содержания беседы, которая произошла между двумя мудрецами. В связи с этими разночтениями нельзя с уверенностью сказать: обучался ли Конфуций у Лао-цзы или просто посещал его. Более того, чтобы как-то привести все эти противоречия к относительному единству, высказывались мнения о том, что мудрецы встречались неоднократно, а следовательно, перед нами – лишь описания разных встреч, произошедших в разных местах и разные периоды [6, 161].

Рассказы о встрече в древних текстах

Теперь обратимся к самим описаниям встречи Лао-цзы и Конфуция, как они содержатся в источниках.

Самое известное описание встречи Конфуция и Лао-цзы встречается в «Исторических записках» Сыма Цяня в «Биографии Лао-цзы» и содержит множество примечательных подробностей, буквально разбросанных по тексту:

«Конфуций приехал в [царство] Чжоу, чтобы спросить у Лао-цзы о ритуале. Лао-цзы сказал: “Те, люди, о которых вы говорите, уже умерли, а кости их превратились в прах. Остались лишь их слова. Когда приходит время, благородный муж (цзюньцзы) садится на лошадь, в другое же время он покрывает себя и уходит.

Я слышал, что хороший торговец так глубоко запрятывает свои товары, что его лавка кажется пустой, а благородный муж, достигнув полноты Благодати, кажется глупцом. Избавься от своего заносчивого вида и многочисленных желаний, манерности и похотливых устремлений, – все это не имеет никакой пользы для тебя. Вот все, что я хотел сказать тебе”.

Вернувшись, Конфуций рассказал своим ученикам: “Я знаю, что птица может летать, рыба может плавать, животное может бегать. [Для того, чтобы поймать] того, кто бежит, расставляют силки, на того, кто плавает, закидывают сети, а для того, кто летает, используют стрелу. Что же до дракона, то я не могу постичь, как он, оседлав ветер и облака, взмывает в небо. Сегодня я видел Лао-цзы – воистину он подобен дракону!”» В этом пассаже мы встречаем несколько примечательных особенностей. Прежде всего, Лао-цзы рассуждает о «благородном муже» (цзюнь-цзы) как о неком

идеале человека, что обычно характерно именно для конфуцианцев, но не для даосов. В тексте «Дао дэ цзина» никаких упоминаний о «благородном муже» мы не встречаем, скорее наоборот, характер некоторых параграфов показывает негативное отношение составителя трактата к конфуцианскому идеалу мудрости.

Здесь же парадоксальным образом Лао-цзы не только проповедует идеал «цзюньцзы», но и придаёт ему вполне даосский характер «сокрытой мудрости, что кажется глупостью». Более того, по сути, Лао-цзы обвиняет своего собеседника в заносчивости, многочисленных желаниях и даже похотливых устремлениях (инь чжи). Он выступает как строгий ментор и дидактик – перед нами живой образ трепетного хранителя традиций.

«Исторические записки» содержат и другую версию той же самой встречи, на этот раз описание встречается в разделе «Жизнеописание Конфуция»:

«Когда он [Конфуций] собрался уходить, Лао-цзы проводил его и сказал: „Я слышал, что богатый и знатный человек делает другим подношения деньгами, в то время как человеколюбивый делает подношения словами. Увы, я не являюсь ни богатым, ни знатным человеком, лишь осмелюсь полагать, что я человек человеколюбивый. Поэтому я тебя провожу следующими словами: умные и глубокомудрые люди быстро умирают. Образованный рискует своей жизнью за зло других. Человек, который стал мудрецом (цзы), уже не принадлежит самому себе. Человек, который стал чиновником, также больше не принадлежит самому себе“.

Здесь Лао-цзы выступает как «вполне конфуцианец», его проповедь «човеколюбивого человека» (жэнь жэнь) целиком соответствует идеалам конфуцианской морали о необходимости обладания «жэнь» – «гуманности» или «човеколюбия». Именно «жэнь» и обнажает, следуя конфуцианству, человеческое в человеке, отличает «благородного мужа» от «маленького человека» (сяо жэнь). Лао-цзы целиком оправдывает стремление к чиновничьей должности, поскольку чиновник «не принадлежит самому себе», и Лао-цзы в этом плане уподобляет его мудрецу. Достаточно сравнить этот отрывок с § 49 «Дао дэ цзи-на», чтобы увидеть всю смысловую схожесть этих двух пассажей: «Мудрец не имеет постоянного сердца. Его сердце – это сердце людей». Несмотря на разницу в содержании речей Лао-цзы в двух отрывках «Исторических записок», суть их близка: Лао-цзы выступает как наставник в ритуалах и проповедник знания древних.

О чем они могли говорить

Но о чем же спрашивал Конфуций у Лао-цзы? Кажется, большинство текстов по этому поводу высказываются одинаково – он «вопрошал о ритуале» (вэнь ли). Однако сама трактовка этого выражения может оказаться весьма многозначной, в частности, это можно понять как вопрос о глубинной сути понятия «ритуал» (ли) вообще или лишь о формальной стороне ритуалов, об исполнении церемониалов.

Из отрывка, приведенного в «Жизнеописании Лао-цзы», следует, что Конфуций, вероятно, процитировал сначала Лао-цзы какие-то пассажи из древних мудрецов, которые не вошли в текст «Исторических записок». Не случайно Лао-цзы начинает свой ответ со слов: «Те люди, о которых Вы говорите, давно умерли». Сама фраза Конфуция, а следовательно, и суть его вопроса, в тексте опущены. Мы можем попытаться реконструировать его фразу или хотя бы тот смысл, который вкладывал в вопрос Конфуция Сыма Цянь. Скорее всего, вначале Конфуций должен был процитировать наставления древних правителей Чжоу-гуна, Вэнь-вана и других,

которых он высоко ценил за их «окультуривающую» роль. Возможно также, что Конфуций апеллировал и к «Ши цзину» («Канону поэзии»), который нередко упоминал в своих наставлениях. Именно такой строй речи обычно соответствует высказываниям Конфуция в «Лунь юе».

Таким образом, его вопрос сводился к просьбе разъяснить, что подразумевали древние под ритуалом и воспитанием человека.

Помимо известного отрывка о беседе Конфуция и Лао-цзы, приведенного у Сыма Цяня, и его различных вариаций, встречаются и другие, не менее примечательные описания встречи двух мудрецов. В частности, существует несколько произведений конфуцианского толка, которые продолжают тему встречи Конфуция и Лао-цзы. В трактате «Ли цзи» («Записи о ритуалах») в разделе «Цзэн-цзы вэнь» («Вопросы Цзэн-цзы») приводится любопытный рассказ, приписываемый самому Конфуцию. «Конфуций сказал: „Однажды я следовал за Лао Данем на похороны в Сяндань. Когда мы достигли Хэна, то случилось солнечное затмение, и Лао Дань заметил: «Цю! (имя Конфуция – А.М.). Останови погребальную повозку справа от дороги. И останови слезы, дабы следовать изменением“».

Здесь Лао-цзы выступает как наставник погребальных ритуалов и тех мистических знаков, которые связаны с ними. Погребальный обряд особенно высоко ценился в конфуцианстве, поскольку подводил черту жизнью человека и являлся его последним, высшим ритуалом. Последователи учения о Дао во времена Конфуция и Лао-цзы не придавали особого значения погребальным ритуалам и скорее больше разбирались в колдовстве и шаманстве, нежели в церемониалах. Но в «Ли цзи» описывается четыре случая бесед, в которых Лао-цзы наставляет Конфуция именно в погребальных ритуалах, суть которых сводится к тому, что похороны человека во время затмения могут стать проявлением неуважения к усопшему. Исходя из текста «Дао дэ цзина», можно заключить, что Лао-цзы не только знал, но и высоко ценил погребальные ритуалы, и поэтому его обращение к Конфуцию, описанное в вышеприведенном отрывке из «Ли цзи» представляется вполне вероятным. В § 31 «Дао дэ цзина» мы читаем: «Даже когда достигнута победа в сражении, должно найтись место и погребальным обрядам».



Ликование души, аист в небесах и меч за спиной – таковы причудливые символы жизни посвященного.

(Худ. Хуан Чжэнь, XVII–XVIII вв., «Два бессмертных»)

В отрывке из «Ли цзи» обращает на себя внимание ещё одна подробность: Лао-цзы обращается к Конфуцию по имени. Так может обращаться только старший к младшему, наставник к ученику, но никак не наоборот.

Все эти факты показывают нам интересную грань восприятия последователей Лао-цзы конфуцианцами. Поскольку ранние конфуцианские трактаты типа «Ли цзи» положительно относились к факту обучения Конфуция у Лао-цзы, то, вероятно, сама фигура Лао-цзы воспринималась ими как «своя», стоящая даже ближе к постижению смысла ритуалов, чем сам Конфуций. Обвинения в неправдоподобности описания встречи двух наставников со стороны конфуцианцев начинают появляться уже значительно позже, в тот момент, когда Лао-цзы стал восприниматься исключительно как создатель даосского направления, которое в ряде ключевых аспектов, в том

числе и в борьбе за власть при дворе, противостояло конфуцианцам.

В «Исторических записках» и в «Ли цзи» Лао-цзы ещё не «вполне даос», он, скорее, абсолютный мудрец, именно поэтому традиция даёт ему право наставлять Конфуция. Позже та же традиция начинает приписывать последователям двух мудрецов непримиримую вражду, эта «взаимная непереносимость» видна уже в тексте «Исторических записок»: «Последователи Лао-цзы принижают конфуцианцев, а конфуцианцы, в свою очередь, принижают [последователей] Лао-цзы, поскольку Путь их различен, и они не смогут найти согласия друг с другом» [56, цз. 61]. Примечательно, что здесь речь идёт о людях, «что учились у Лао-цзы» (сюэ лао цзы), но не о даосах, такого термина вообще здесь не встречается, что очень важно для наших рассуждений – Лао-цзы ещё не выступает как духовный лидер даосов.

Очевидных противоречий в различных версиях встречи Лао-цзы, например, между «Историческими записками» и «Ли цзи» мы не видим, различия можно расценивать либо как описание различных эпизодов, либо просто как другую расстановку акцентов.

Самые многочисленные и противоречивые указания на встречу Лао-цзы и Конфуция содержатся в «Чжуан-цзы», разбросанные по всем трем частям этого трактата: «Внешним главам» («Вай пянь»), «Внутренним главам» („Нэй пянь“) и „Смешанным главам“ („Цза пянь“). К сожалению, пассажи из „Чжуан-цзы“, несмотря на привлекательность их красочного содержания, не могут оказать нам существенной помощи при анализе Лао-цзы как человека, так и мифа. Мы можем рассматривать лишь „Внутренние главы“, поскольку две остальные части считаются значительно более поздними произведениями. Например, во „Внешних главах“ упоминается классическое китайское собрание текстов „двенадцатикнижие“, которое в ту пору ещё не было скомпилировано.

В частности, одним из таких поздних пассажей является отрывок о том, как Конфуций отправился на запад, дабы поместить свои сочинения в библиотеку. Этот отрывок справедливо считается допиской, сделанной в династию Хань, которая должна была подчеркнуть, что Конфуций уже тогда предвидел, что его книги будут сжигаться при императоре Цин Шихуане в 213 до н. э [216, 136].

Очевидно, что описание Сыма Цяня появляется абсолютно независимо от упоминаний в «Чжуан-цзы» [6, 161–163]. «Исторические записки» никоим образом не повторяют сюжетов, изложенных во «Внешних главах» и «Смешанных главах» в «Чжуан-цзы», различаются как по указанию на время встречи двух мудрецов, так и на её место. Вероятно, что Сыма Цянь имел для своего изложения какие-то другие источники, нежели автор «Чжуан-цзы», однако оба произведения однозначно свидетельствуют о некоем разговоре между Конфуцием и Лао-цзы по поводу сущности ритуалов.

Конфуций приходит к посвященному

Мог ли вообще Конфуций приходить именно к Лао-цзы советоваться о сути ритуалов? Это вполне возможно, ведь Лао-цзы служил в течение долгого времени либо хранителем архивов, либо историком царства Чжоу. Таким образом, как ему было не знать все тонкости учения о ритуалах?

Хранителем архива не мог быть назначен человек, обладающий какими-то необычными или тем более «антиритуальными» взглядами. Наоборот, он должен

был служить живым воплощением этого ритуального наследия, быть вполне традиционным по своим взглядам и поведению. Хранитель архива – не просто библиотекарь, что следит за сохранностью трактатов и хозяйственных отчетов, он должен передавать записи о древней традиции, классифицировать их, именно к нему обращаются за советами о сути древних уложений. Он хранитель – великого Знания, Посвященный, и именно к такому человеку и приходит Конфуций.

Мог ли Лао-цзы изъясняться в той манере, которую передают «Исторические записки»? Думается, что да, поскольку многие высказывания Лао-цзы по поводу ритуала вполне совпадают с рядом пассажей «Дао дэ цзина». Приведем несколько примеров. «Избавься от заносчивого вида и многочисленных желаний, манерности и похотливых устремлений» («Исторические записки»). В «Дао дэ цзине» мы читаем: «Заносчивому не стать властителем» (§ 24). Есть тематический параллелизм и с § 9 («Покои могут быть полны золотом и камнями, но не найдется того, кто устерег бы их»).

Как же вообще относился Лао-цзы к ритуалам? Прежде всего, заметим, что «Дао дэ цзин» не отрицает самого ритуала, но лишь говорит об «излишних ритуалах», которые являются «тончайшей ширмой для преданности и искренности и предвестником смуты» (§ 38). Лао-цзы, наоборот, всячески подчеркивает ритуальную сторону жизни, её символизм, однако у него ритуал выступает не как механические действия, но как знак коммуникации человека и естественного начала мира к Дао. Поэтому, на наш взгляд, характер изложенного в «Дао дэ цзине» ни в коей мере не противоречит речам Лао-цзы, приведенным у Сыма Цяня.

В «Дао дэ цзине» встречается пассаж, который, на первый взгляд, явным образом осуждает ритуалы: «Человек, высоких ритуалов погружен в деяния, но когда он не достигает желаемого, то закатывает рукава и прибегает к силе. Поэтому, когда утрачивается Дао, приходит время Благодати. Когда утрачивается Благодать, то приходит время человеколюбия, когда утрачивается человеколюбие, то приходит время справедливости. Когда утрачивается справедливость, то приходит время ритуала. Ритуалы – это тончайшая ширма для преданности и искренности и предвестник смуты» (§ 38).

Именно этот пассаж позволил Лян Цичао предложить, что Конфуций никак не мог вопрошать о ритуале у человека, который считал, что ритуалы лишь «предвестник смуты».

На первый взгляд, из пассажа следует, что ритуалы – последняя ступень перед окончательным разрушением духовной целостности и знак отпадения от Дао. Однако эту фразу нельзя рассматривать в отрыве от всего контекста «Дао дэ цзина» или даже только данного параграфа. Очевидно, что речь идёт не о ритуалах вообще, а об их неправильном, чисто формальном и механическом понимании, когда внутреннее чувство, соприкосновение человека с Небом заменяется лишь простыми литургическими действиями. В этом случае ритуал действительно становится лишь «ширмой», а вымывание из душ людей внутреннего осознания ритуала, как действия всегда исключительно внутреннего, действительно является знаком духовного обнищания общества и «предвестником смуты».

Как придворный историк Лао-цзы не мог отвергать ритуалы, на самом деле весь «Дао дэ цзин» говорит о ритуальной глубине жизни, о знаковой пустотности каждого истинного действия, суть которого – недеяние.

Ритуал для него существует лишь как знак полноты Благодати, все же остальные

действия, хотя и называемые «ритуалом», являются лишь механическим воспроизведением неких пустых движений. Более того, Лао-цзы в § 53 напрямую связывает «ритуальные подношения детей и внуков своим предкам» с получением Благодати и в этом плане стоит на абсолютно консервативных позициях чжоуского ритуала. По смыслу этот параграф совпадает и с наставлениями Лао-цзы Конфуцию, приведенными в «Жизнеописании Конфуция» у Сыма Цяня: истинный ритуал невидим и проявляется как сокрытая Благодать. Именно эта сокрытость непосредственно указывает на правильность ритуальной жизни.

Обратим внимание ещё на одну интересную особенность беседы двух мудрецов. Хотя Сыма Цянь и говорит, что Конфуций «вопрошал о ритуале», но нигде ни в речах Лао-цзы, ни в вопросе самого Конфуция этого не звучит. Вообще очевидно, что Конфуций спрашивал не о форме ритуальных действий (именно этот смысл нередко вкладывается во фразу «вопрошал о ритуале» – *вэнь ли*), а об истинном смысле почитания древности и через это – получения полноты Благодати-дэ. И у кого, как не у Лао-цзы, было спрашивать об этом! Лао-цзы отвергает показную, наигранную сторону жизни, но при этом постоянно намекает на сокрытую её суть, которая и есть истинная Благодать Дао. Именно поэтому «Дао дэ цзин» столь резок по отношению к ряду конфуцианских понятий, например, «искренности», «человеколюбию», «ритуалам», «преданности». Это лишь механическое воспроизведение неких интенций и действий, истинная суть которых уже утрачена. Не думается, что в «Дао дэ цзине» звучит выпад непосредственно против конфуцианцев, поскольку сами эти понятия существовали и до проповеди Конфуция. Лао-цзы же говорит о том, что истинный ритуал надо пестовать «в своем теле» (§ 54), т. е. внутри себя.

Лао-цзы – личность не застывшая, она должна пониматься в динамике своего развития. Очевидно, что встреча Конфуция и Лао-цзы произошла до того, как Лао-цзы завершил создание «Дао дэ цзина». Почему не предположить, что какие-то взгляды Лао-цзы могли измениться с течением времени и его «конфуцианская» оценка ритуала стала более многомерной? Существуют даже предположения, что Лао-цзы, когда стал совсем стар, мог кардинально пересмотреть свои взгляды на суть ритуала, превратиться из тонкого ценителя ритуалов в их резкого противника [152, 83]. Кстати, во многом это может объяснить, почему Лао-цзы вдруг оставляет свою должность, которая была весьма почетной и обеспечивала ему безбедное существование, и отправляется в никуда – он меняет свои взгляды на жизнь и начинает более явственно ощущать священную составляющую бытия, которая и есть истинный и невидимый ритуал.

Следуя логике китайской традиции, место встречи двух мудрецов не могло быть случайным – она должна была произойти в особенном месте. Однако все источники указывают на какое-то конкретное место, но не акцентируют на нём внимание. Более того, указываются абсолютно разные места. Беседа между Лао-цзы и Конфуцием состоялась в одном из трех мест, упоминаемых в разных трактатах. «Ши цзи» («Исторические записки») и «Чжуан-цзы» в разделе «Тяньдао» («Путь Неба») указывают на «столицу царства Чжоу», т. е. в г. Лои, или современный Лоян. В разделе «Тяньюнь» («Небесная круговерть») «Чжуан-цзы» говорится об уделе Пэй Еж, что в современной Ганьсу. В другом же разделе «Чжуан-цзы», в «Дэчунфу» («Знак полноты Благодати») речь идёт о царстве Лу [подробнее см.: 6, 163–165]. Возникновение упоминаний о царстве Лу здесь вполне естественно, поскольку именно оттуда происходил сам Конфуций, однако абсолютно непонятно, как там мог оказаться Лао-цзы – такая география путешествий Лао-цзы не совпадает ни с одним другим упоминанием. Значительно большее доверие вызывает место встречи в царстве Чжоу, поскольку именно там Лао-цзы служил хранителем архивов, и туда же приехал и Конфуций. Как мы уже отмечали, сам факт поездки Конфуция в

столицу царства Чжоу не вызывает особых сомнений.

Учился ли Конфуций у Лао-Цзы?

Мог ли быть Конфуций учеником Лао-цзы? Если это так, то, по сути, это в известной степени меняет взгляд на становление древней китайской философии. Дело в том, что нигде не встречается прямых указаний на то, у кого учился Конфуций, сам же он, как свидетельствует «Лунь юй», советовал учиться у древних мудрецов типа Чжоу-гуна, Вэнь-вана, приводил в пример легендарных правителей Китая, например Юя.

Особый интерес приобретает вопрос о том, сколько лет могло быть Конфуцию, когда он встречался с Лао-цзы. Вообще вопрос о возрасте Конфуция в момент его встречи с Лао-цзы далеко не случаен. Был ли Конфуций молод в ту пору? И если это так, то он предстал перед Лао-цзы как ученик или хотя бы младший, из чего вытекает, что Лао-цзы действительно наставлял Конфуция. Если же Конфуций был в зрелом возрасте, то встречу можно рассматривать просто как беседу двух мудрецов, а Конфуций естественно не мог обучаться у Лао-цзы.

Теоретически Конфуций должен быть младше Лао-цзы, поскольку в Китае всегда существовало жесткое правило: младшие учатся у старших. К тому же возраст Конфуция позволил бы нам установить хотя бы приблизительную дату встречи двух мудрецов. «Исторические записки» говорят о времени встречи весьма расплывчато. Они рассказывают, что некий Цзиньшу Наньгун из царства Лу (дословно «Почтенный дядюшка из южного дворца») испросил разрешения правителя царства Лу посетить столицу царства Чжоу (т. е. г. Лои) вместе с Конфуцием для того, чтобы задать Лао-цзы вопросы о смысле ритуала. Аристократ Цзиньшу обучался у Конфуция несколько лет, был приближен к правителю, а поэтому и обратился к нему с просьбой о содействии Конфуцию – у Конфуция не было средств, чтобы нанять повозку и лошадей [81, 58]. Правитель выделил им экипаж с двумя лошадьми и юного прислужника [56, 47:3; см. также 236, 57–58.]. Отсюда вытекает, что Конфуций уже имел каких-то учеников, и это косвенно свидетельствует, что он уже вышел из юношеского возраста.

Сегодня существует, по меньшей мере, пять возможных версий о моменте встречи, и большинство исследователей сходятся во мнении, что даже приблизительную дату встречи вряд ли когда-нибудь удастся установить [177, 44; 6, 166–167].

По ряду утверждений, опирающихся на анализ надписи на стеле о Лао-цзы (Лао-цзы мин), встреча произошла в 535 г. до н. э., т. е. когда Конфуцию было лишь семнадцать лет, Лао-цзы же был значительно старше [6, 163]. Эта же версия излагается и в «Исторических записках» в разделе «Жизнеописание Конфуция»: Конфуций отправился в Лои на седьмом году правления луского Чжао-гуна, т. е. в 535 г. до н. э. Разумеется, семнадцать лет – это возраст ученика, который действительно мог получать наставления от Лао-цзы. Однако сомнительно, чтобы столь молодому и ещё ничем не отмеченному юноше местный покровитель Цзиньшу выделил бы колесницу, запряженную двумя лошадьми, и сопровождающего слугу. К тому же, как подметил Лян Юйшэн (1745–1819), Цзиньшу ещё не мог родиться в ту пору, когда Конфуцию исполнилось семнадцать лет [123, 25–26].

Встреча Конфуция с Лао-цзы в столь молодом возрасте обычно отрицалась конфуцианцами, особенно в моменты активного противостояния даосов и конфуцианцев – последние не могли смириться с тем, что великий учитель получал

наставления от легендарного основателя даосизма. Первые сомнения в правильности версии о семнадцатилетнем Конфуции зародились уже в VIII веке. Сыма Чжэнь в своем произведении «Шицзи соинь» («Разбор “Исторических записок”»), комментируя эту историю, заметил, что Конфуций не мог посещать Лао-цзы в то время, при этом он опирался на особую мудрость в речах Конфуция, считая её нехарактерной для семнадцатилетнего юноши. Сыма Чжэнь считал, что, судя по общему характеру беседы, Конфуций должен быть в ту пору значительно старше и уже состоять на государственной службе [цит. по: 56, 47:3; 211, 69]. Этим и объясняется его интерес к вопросам ритуала. Однако те цитаты, которые приводит Сыма Чжэнь в своем сочинении, приписывая их Конфуцию, более нигде не встречаются, и это позволяет предположить, что Сыма Чжэнь использовал либо устные предания, либо утраченные тексты.



**Бессмертный старец с феей, которая преподносит плод долголетия.
Цянь Хуэйань (1913)**

По другой версии, встреча состоялась на семнадцатом году правления луского Чжао-гуна, когда Конфуцию должно было минуть 27 лет. По поводу этой даты у нас возникают те же сомнения, что и в предыдущем случае. По двум другим версиям, Конфуцию должно было исполниться либо 30 лет, либо 34 года [106, 47].

«Исторические записки», раздел «Жизнеописание Конфуция», называют ещё один вариант даты встречи – 20-й год правления Чжао-гуна (522 г. до н. э.), т. е. когда Конфуцию было 30 лет, и эту дату считал точной ученый Янь Жоцуй (1636–1704). Сами разночтения о дате, встречающиеся внутри одного и того же раздела, показывают, что Сыма Цянь сам не был до конца уверен, когда все-таки произошла знаменитая встреча, и поэтому называл лишь предполагаемые года правления, не решаясь говорить собственно ни о возрасте Конфуция, ни о возрасте Лао-цзы.

Другая возможная дата – 518 г. до н. э., однако Цзиньшу в ту пору было лишь тринадцать лет, и он никак не мог в столь молодом возрасте сопровождать Конфуция на похороны, тем более быть его покровителем [143, 1:136].

Как видим, хотя 30-летний Конфуций вполне подходит на роль ученика хранителя архивов – он уже не юноша, но ещё достаточно молод, чтобы отправиться к Лао-цзы за наставлениями – но и в этом случае маловероятно, чтобы человеку, не обладающему ни государственным постом, ни заметными заслугами, была выделена повозка. Действительно, из текста «Исторических записок» очевидно, что Конфуций не мог быть ни семнадцатилетним юношей, ни даже тридцатилетним человеком. Стоит обратить внимание на фразу из этой главы: «вернувшись к ученикам, Конфуций сказал им». Сомнительно, что столь молодой человек в Китае, где учительство обычно соотносится со зрелым возрастом, мог иметь учеников. Напомним, что и из другого описания этой встречи, изложенной у Сыма Цяня в главе о Конфуции, Конфуций также имел уже учеников.

Не сложно заметить, что все даты встречи двух мудрецов и определение возраста Конфуция достаточно относительны. Существует лишь одно прямое указание на возраст Конфуция, которое встречается в «Чжуан-цзы», где говорится, что в момент встречи Конфуцию был 51 год: «Конфуций дожил до пятидесяти одного года, но так и не постиг Путь. Он отправился на юг, пришел во владения Пэй и там повстречал Лао-цзы» [55, цз. 14, 5:436]. Далее следует обширное изложение содержания беседы мудрецов.

Это единственное точное указание на время встречи – исходя из возраста Конфуция, не сложно вычислить, что их встреча произошла в 501 г. до н. э. Многие историки, например, Лян Юйшэн, считали эту дату точной или, по крайней мере, не подвергали её серьезным сомнениям [123, 29].

Эта дата вполне вероятна, к тому же совпадает с рядом других событий. Лао-цзы в ту пору должен быть уже стар и мог уйти с государственной службы хранителя архивов. Конфуций же, наоборот, находился на государственной службе, пользовался немалым уважением, а Цзиньшу, выделившему ему экипаж, исполнился 31 год. У самого Конфуция в ту пору были уже ученики – именно к ним он возвращается, чтобы рассказать о встрече с удивительным старцем. Поэтому нам кажется, что эта дата наиболее близка к реальности.

Впрочем, существуют некоторые возражения против этой версии: поскольку Конфуций находился на государственной службе, он не мог свободно покидать свой уезд и отправиться в соседнее царство. Однако нам не известны прямые запреты на передвижение при нахождении на государственных должностях, и секретарь уезда вполне мог нанести визит к человеку, прославившемуся своим знанием древних канонов – это только лишь подняло бы его статус. К тому же, по некоторым предположениям, Конфуций вступил в должность лишь на следующий год и вполне мог быть свободен в то время [18, 24]. В общем, это совпадает с мнением о зрелом возрасте Конфуция, но при этом не настолько старом, чтобы Лао-цзы мог обращаться

к нему как к ещё молодому человеку по имени. Нам это мнение кажется наиболее близким к реальности.

К сожалению, «Внешние главы» трактата «Чжуан-цзы», где и встречается более точное указание на возраст Конфуция, являются крайне ненадежным историческим источником, к тому же малообъяснимо и место встречи, которое указывает «Чжуан-цзы» – владение Пэй. Поэтому мы бы не рискнули делать вывод о времени встречи лишь на основе пассажа из «Чжуан-цзы», нам представляется, что это более позднее привнесение.

Можно воспользоваться и другим приемом – попытаться вычислить дату встречи по времени затмения, которое, описывается в пассаже о беседе двух мудрецов в «Ли цзи». Разумеется, в этом случае нам придется отбросить всякие сомнения в самом факте затмения, поскольку можно предположить, что описание этого события могло быть введено в качестве иллюстрации познаний Лао-цзы в ритуале. Впрочем, и здесь есть сложность. Во время правления Чжао-гуна, имя которого упоминается в тексте, случилось, по крайней мере, три затмения (в 520, 521 и 528 гг. до н. э.) [216, 138]. А поэтому нашлись резкие возражения против датировки 501 годом до н. э. – в ту пору никаких затмений не наблюдалось [177, 44].

Значит, возраст Конфуция был старше, а следовательно, и время встречи с Лао-цзы было другим?

Многие историки настаивали на том, что встреча действительно состоялась, но значительно позже, когда Конфуцию было уже за пятьдесят. В ту пору он хотя и был моложе, чем Лао-цзы, но уже считался окончательно сформировавшимся человеком и имел своих учеников. А следовательно, он приезжает к Лао-цзы не как ученик, но скорее выполняет обычный для китайской традиции ритуал посещения «мудрых старцев», дабы отдать им дань уважения. В этом случае такое посещение могло произойти в 501–497 гг. до н. э., т. е. когда Конфуцию было 51–57 лет. В частности, из анализа «Чуньцю» («Весны и Осени») можно сделать вывод, что на 15-й год правления Дин-гуна – 57-летний Конфуций в момент затмения посетил Сун. А из «Чжуан-цзы» вытекает, что в ту пору Лао-цзы жил в области Пэй, а Пэй как раз находилась в Сун [97, 380–381; 6, 166].

Как видим, в истории встречи между Лао-цзы и Конфуцием встречается целый ряд несоответствий. По одним версиям, например, встреча была связана с затмением, по другим – это была просто беседа о ритуальных тонкостях. Чтобы как-то устранить эти противоречия, был предложен паллиативный вариант. Может быть, произошли две встречи между мудрецами: одна приблизительно в 535 г. до н. э., когда Конфуций был ещё молод и поехал к Лао-цзы обучаться, вторая – когда в зрелом возрасте Конфуций отправился вместе с Лао-цзы на похороны, и именно тогда случилось затмение? Впрочем, версия о двух встречах мудрецов крайне маловероятна и представляется явно избыточной.

Скорее всего, изначально существовал некий рассказ, базирующийся на реальных фактах, о встрече между Конфуцием и Лао-цзы. В дальнейшем в различных философских школах, например, среди конфуцианцев, лаоистов, чжуанистов возникли свои трактовки этой встречи, две из которых, в частности, вошли в «Исторические записки».

Итак, у нас нет никаких достоверных аргументов в подтверждение того, что история о встрече Лао-цзы и Конфуция является лишь мифом, хотя, разумеется, более поздние мифологические привнесения не исключены. В основе практически всех

версий, которые мы встречаем в разных источниках, лежала, по-видимому, одна и та же история, передававшаяся изустно в виде предания. Возможно, что она была записана в одном из не дошедших до нас текстов. Её первоначальное ядро было крайне простым. Подробности её «добраиваются» уже позже, вероятно в IV–III вв. до н. э., то есть именно в тот период, когда завершается формирование окончательного варианта «Дао дэ цина». Различия в подробностях, таких как, например, место встречи, не являются решающими.

И все же эта история не носит ни ярко выраженного даосского, ни конфуцианского характера, что исключает возможность её намеренного создания представителями одной из этих школ. Скорее она возникла спонтанно на волне представления о том, что мудрецы учатся друг у друга и передают «веления Неба» один другому. По сути, история о встрече Лао-цзы и Конфуция говорит в своем подтексте не об обучении ритуалам, а о передаче традиции вообще – традиции полноты истины.

Заключение

Эпоха «Дао дэ цина» и Лао-цзы – эпоха полемики философских учений. Это – полемика о смысле сакрального и благодатного, которая постепенно открывается в область чисто практического, в сферу политической культуры Древнего Китая, искусства управления народом и гармонизации общества. И эта скрытая дискуссия очевидно проступает как в самом «Дао дэ цине», так и во всей литературе, созданной вокруг него.

Вряд ли когда-нибудь будет возможным определить точное время создания трактата. Как известно, существуют две основные точки зрения: текст создан либо в эпоху Вёсен и Осеней (770–476 до н. э.), либо в эпоху Сражающихся царств (475–331 до н. э.), более доказательной представляется версия о возникновении «Дао дэ цина» в самом конце эпохи Вёсен и Осеней или в самом начале периода Сражающихся царств, то есть в VI–V вв. до н. э.

На первый взгляд, споры о дате создания этого трактата имеют чисто софистический характер: спор ведется ради спора, поскольку обсуждается разница в два-три столетия, а чаще даже в одно, что для многотысячелетней древнекитайской истории может показаться ничтожным. Однако это не так – расположение «Дао дэ цина» на линии исторических дат раньше, чем произведения Конфуция, Мэн-цзы и Чжуан-цзы позволяет нам увидеть реальный исток китайской духовной традиции. И, как видно, она пошла с сентенций типа тех, что мы встречаем у Лао-цзы и перекликавшихся по своей идеологии с «И цзи-ном», нежели с мудрых наставлений Конфуция о ритуале или притч Чжуан-цзы.

Отсутствие полноценной биографии Лао-цзы, подобной жизнеописанию Конфуция, отнюдь не свидетельствует о том, что такого человека вообще не существовало в истории, а Лао-цзы – лишь легендарный персонаж. Сам образ Лао-цзы, каким его лепила китайская традиция, просто не выдерживает земной биографии. Лао-цзы должен был предстать как «доподлинно внутренний человек», не имеющий отношения к земному рождению, семье, жене, детям. Если Конфуций сам является иллюстрацией своего учения и своих принципов, то Лао-цзы затрагивает саму структуру жизни, её мистическую глубину.

Был ли «До дэ цин» записан именно тем Лао-цзы, о котором писал Сыма Цянь? Очевидно, что это так, однако с определенного момента исторический, реальный Лао-цзы целиком растворяется внутри мощного мифологического и вневременного

образа, который постепенно перерастает в обожествлённого Лао-цзюня. И поэтому реальной биографии Лао-цзы нам знать не дано, как и не известны подробности его земной жизни. Это жизнь, преодолевшая сам момент «проживания» как действия и саму смерть как окончания действия – жизнь, прожитая завтра.

В общем, нам лишь остаётся повторить за Сыма Цянем: «никто не знает, как он закончил». А это значит, что путь Лао-цзы – мудреца и символа мистической традиции Дальнего Востока – продолжается.

Часть 2. «Дао дэ цзин»

Книга первая

§ 1

- 1 Дао, что может быть выражено словами, не есть постоянное Дао.
- 2 Имя, которое может быть поименовано, не есть постоянное имя.
- 3 Небытие зовётся началом Неба и Земли.
- 4 Бытие зовётся Матерью мириад созданий.
- 5 Поэтому, желая узреть его утончённо-неуловимую сущность,
- 6 обрети постоянство небытия.
- 7 Желая наблюдать его проявления, пребывай в постоянстве бытия.
- 8 Оба они произрастают вместе и различаются лишь именем.
- 9 Будучи тождественными, они зовутся сокровенным.
- 1 °Сокровенное и ещё раз сокровенное – врата ко множеству потаённого.

§ 2

- 1 Лишь только в Поднебесной узнали, что красивое – красиво,
- 2 тотчас появилось и уродство.
- 3 Как только все узнали, что добро – это добро,
- 4 тотчас появилось и зло.
- 5 Ибо наличие и отсутствие порождают друг друга.
- 6 Сложное и простое создают друг друга.
- 7 Длинное и короткое поверяют друг друга.
- 8 Высокое и низкое тянутся друг к другу.

9 Голоса и звуки приходят в гармонию друг с другом.
10 «До» и «после» следуют друг за другом.
11 Поэтому мудрец действует надеянием и учит молчанием.
12 Мириады созданий возникают из этого,
13 а он не правит ими.
14 Он порождает их и не обладает ими;
15 действует, не имея воздаяния;
16 достигая совершенства, не считает это успехом;
17 в силу того, что он никогда не стремится к успеху,
18 тот никогда не покидает его.

§ 3

1 Не превозноси мудрых – и люди не будут соперничать.
2 Не цени редкие вещи – и не будут красть.
3 Не гляди на то, что возбуждает желания,
4 и сердца людей не придут в смятение.
5 Поэтому, управляя людьми,
6 мудрец опустошает их сердца и наполняет желудки;
7 ослабляет их волю, но усиливает их кости;
8 постоянно стремится к тому,
9 чтобы они были незатронуты знаниями и свободны от желаний,
10 а те, кто освящён мудростью, не помышляли о действии.
11 Действуй надеянием —
12 и не будет того, что не управлялось бы тобой.

§ 4

1 Дао пустотно, но использованием не исчерпать его.
2 Глубочайшее! Оно подобно предку мириад существ.

- 3 Притупи лезвие, развяжи узлы,
- 4 пригаси блеск, уподобь его пылинке.
- 5 Отсутствующее! Лишь кажущееся присутствующим здесь.
- 6 Мне не постичь, чьим сыном оно является.
- 7 Но кажется предком [Небесного] Владыки.

§ 5

- 1 Небо и Земля не человеколюбивы
- 2 и относятся к мириадам существ, как к соломенным собачкам.
- 3 Мудрый человек не человеколюбив
- 4 и относится к людям, как к соломенным собачкам.
- 5 Не подобно ли пространство между Небом и Землёй [кузнечным] мехам?
- 6 Будучи пустотным, оно неисчерпаемо.
- 7 Чем больше оно движется, тем больше ему прибавляется.
- 8 Произносящий бесчисленное множество речей
- 9 не сравнится со сберегающим это в себе.

§ 6

- 1 Дух в долине никогда не умирает.
- 2 И зовётся это сокровенной самкой.
- 3 Врата сокровенной самки
- 4 зовутся корнем Неба и Земли.
- 5 Едва различимое, лишь кажущееся присутствующим здесь,
- 6 оно неисчерпаемо в использовании.

§ 7

- 1 Небо извечно, Земля – долговременна.
- 2 Небо и Земля могут быть извечны и долговременны,
- 3 ибо они не порождают сами себя.

4 Вот почему они извечны и долговременны.
5 Поэтому мудрец, становясь позади всех,
6 оказывается впереди всех,
7 пренебрегает собой и потому берегает себя.
8 Разве этим он не преследует личных целей?
9 Поэтому он и может достичь их.

§ 8

1 Человек высшей Благодати подобен воде,
2 ибо вода приносит пользу мириадам существ, не соперничая с ними,
3 и находится в том месте, которое все ненавидят.
4 Поэтому она близка Дао.
5 В жилище он ценит землю,
6 в сердце ценит глубину,
7 в союзе ценит человеколюбие,
8 в словах ценит искренность,
9 в правлении ценит порядок,
10 в поступках ценит способности,
11 в делах ценит время.
12 В силу того, что он не соперничает, он и не допускает ошибок.

§ 9

1 Лучше вовремя остановиться, чем наполнить [сосуд] до краёв.
2 Если заточить лезвие до предела, то долго его не сохранить.
3 Покои могут быть полны золота и камней,
4 но не найдётся того, кто устерёг бы их.
5 Похваться богатством и знатностью – значит накликать на себя беду.
6 Добившись успеха – отступай.

7 В этом – Путь Неба.

§ 10

1 Можно ли, соединив душу и плоть,

2 объять Единое и не утратить это?

3 Можно ли, регулируя ци и становясь податливым,

4 обрести состояние новорождённого?

5 Можно ли, отполировав сокровенное зеркало,

6 не оставить на нём пятен?

7 Можно ли, любя народ и правя государством,

8 пребывать в недеянии?

9 Можно ли, открывая и закрывая Небесные Врата,

10 сохранять состояние самки?

11 Можно ли, постигнув четыре начала,

12 пребывать вне знания?

13 Давать жизнь и вскармливать?

14 Давать жизнь и не обладать этим?

15 Действуя, не требовать воздаяния?

16 Вращивая, не править этим?

17 Это зовётся сокровенной Благодатью.

§ 11

1 Тридцать спиц соединяются в одной ступице.

2 Использование же повозки

3 обуславливается пустотой между ними.

4 Для того, чтобы изготовить сосуд, размешивают глину.

5 Использование же сосуда обуславливается пустотой в нём.

6 Для того, чтобы соорудить жилище, прорубают двери и окна.

7 Использование же жилища обуславливается пустотой в нём.
8 Поэтому ту выгоду, которую получаем благодаря «наличию»,
9 мы можем использовать лишь благодаря «отсутствию».

§ 12

1 Пять цветов слепят глаза человека.
2 Пять тонов музыки притупляют его слух.
3 Пять вкусовых ощущений ранят его рот.
4 Скачка на лошадях и охота делают необузданным его сердце.
5 Редкие вещи влекут человека к совершению зла.
6 Поэтому мудрец заботится о желудке, а не о глазах;
7 отказывается от одного, дабы достичь другого.

§ 13

1 Слава и позор подобны страху.
2 Ценить своё тело —
3 то же самое, что ценить величайшие несчастья.
4 Что значит: «Слава и позор подобны страху?»
5 Даже при малейшей славе, достигая её – страшатся,
6 утрачивая – страшатся тоже.
7 Это и значит: «Слава и позор подобны страху».
8 Что значит: «Ценить своё тело – то же самое,
9 что ценить величайшие несчастья»?
10 Причина, по которой я сталкиваюсь с величайшими несчастьями,
11 заключена в том, что я имею тело.
12 Если бы я не имел тела, откуда же взяться несчастьям?
13 Поэтому, тому, кто ценит Поднебесную больше, чем себя,
14 может быть доверена Поднебесная.

15 Тот, кто любит Поднебесную больше, чем себя,
16 встретит поддержку Поднебесной.

§ 14

1 Глядим на него и не видим. Зовём это заурядным.
2 Слушаем его и не слышим. Зовём это редким.
3 Пытаемся коснуться его и не достигаем.
4 Зовём это мельчайшим.
5 Эти три ипостаси невозможно разделить,
6 ибо смешаны они и являют собой Единое.
7 Его верхняя часть не источает света.
8 Его нижняя часть не окутана мраком.
9 Едва различимое, его нельзя даже поименовать.
10 Оно возвращается к тому, что не имеет сущности.
11 Это зовётся формой, не имеющей форм;
12 образом, не имеющим сущности.
13 Это зовётся расплывчато-туманным.
14 Встретившись с ним, не увидим его начала.
15 Следуя за ним, не увидим его тыльной стороны.
16 Придерживайся пути древности,
17 дабы контролировать дела сегодняшние.
18 Способность познать изначальную древность
19 и зовётся принципом Дао.

§ 15

1 С древности искушённый муж
2 видел мельчайше-утончённое,
3 проникал в сокровенное и был непостижим в своей глубине.

- 4 Из-за того, что он непостижим, можно лишь описать его.
- 5 Он робок, будто переходит реку зимой.
- 6 Он осмотрителен, словно опасается своих соседей.
- 7 Он серьёзен, как гость.
- 8 Он неоформленно-распылён, будто тающий лёд.
- 9 Он груб, подобно необработанному дереву;
- 10 пустотен, подобно долине;
- 11 неясен, словно мутная вода.
- 12 Кто способен посредством покоя
- 13 мутное постепенно сделать прозрачным?
- 14 Кто способен посредством долгого движения
- 15 постепенно породить к жизни безмятежное?
- 16 Сберегающий Дао и не стремящийся к избытку.
- 17 Лишь потому, что он не стремится к избытку,
- 18 он способен сокрыться, не воплощаясь вновь.

§ 16

- 1 Достигая предельной пустоты,
- 2 Я сохраняю полный покой.
- 3 Мириады вещей возникают вместе,
- 4 я же взираю на их возвращение.
- 5 Из множества вещей каждая восходит к своему корню.
- 6 Возвращение к корню назову умиротворением.
- 7 Это то, что зовётся возвращением к судьбе.
- 8 Возвращение к судьбе назову постоянством.
- 9 Познавшего постоянство назову просветлённым.
- 10 Не познавший постоянства творит зло и коварен.

11 Тот, кто познал постоянство, – всеобъемлющ.
12 Всеобъемлющий беспристрастен,
13 беспристрастный становится государем,
14 государь единится с Небом, Небо единится с Дао.
15 Дао единится с вечностью.
16 Достигший этого
17 до конца дней своих не встретит опасностей.

§ 17

1 Лучший из правителей -
2 тот, о существовании которого низы не знают.
3 Следом за ним идут те правители,
4 которых любят и почитают.
5 За ними следуют правители, которых низы боятся,
6 вслед за коими идут правители, которых презирают.
7 Тот, в ком недостаточно искренности,
8 сталкивается с неискренностью.
9 Сомневающиеся, они ценят свои слова.
10 Когда их цель достигнута, а дело завершено,
11 простой народ говорит:
12 «Это случилось с нами само собой».

§ 18

1 Когда Великое Дао утрачивается,
2 возникают «человеколюбие» и «долг».
3 Когда появляется великое мудрствование,
4 то возникает и великая фальшь.
5 Когда нет гармонии среди шести категорий родственников,

6 то возникает «сыновняя почтительность».

7 Когда государство и уделы охвачены смутой,

8 то появляются «преданные чиновники».

§ 19

1 Устрани учения – и не будет более забот.

2 Устрани мудрецов и отвергни мудрость —

3 и выгода народу возрастёт стократно.

4 Устрани человеколюбие, отвергни справедливость —

5 и народ вернётся к сыновней почтительности и добрым делам.

6 Устрани хитроумие, отвергни выгоду —

7 и не будет более воров и бандитов.

8 Эти три [начала] обманчиво приукрашены

9 и не обладают достаточностью.

10 Поэтому надо сделать так, чтобы люди принадлежали к тем,

11 кто прозревает неприукрашенное и объемлет простоту,

12 мало думает о себе и уменьшает свои желания.

§ 20

1 Велика ли разница между одобрением и хулой?

2 Велико ли расстояние между добром и злом?

3 Того, чего боятся люди, нельзя не бояться.

4 Пустынное! Оно не имеет границ.

5 Все люди радостны,

6 будто захвачены праздником императорского угощения

7 или прогулкой по весенним террасам.

8 Лишь я один безразличен и не подаю знаков,

9 будто младенец, который ещё не научился улыбаться;

10 утомлённый, словно странник,
11 не имеющий дома, куда бы мог возвратиться.
12 Люди всё имеют с избытком,
13 лишь я один подобен отказавшемуся ото всего.
14 У меня сердце невежды – столь замутнено!
15 Простые люди пресветло-светлы,
16 лишь я один погружён во тьму.
17 Простые люди пречисто-чисты,
18 лишь я один невежественно-безыкусен,
19 безграничен, словно море,
20 неудержим, будто яростный ветер.
21 Все люди знают об использовании,
22 но я один глуп и ограничен.
23 Лишь я один отличаюсь от других и ценю мать Благодати.

§ 21

1 Облик великой Благодати проистекает из Дао.
2 В вещах Дао неразлично-туманно.
3 Неразлично-туманное! Но в нём заключены образы.
4 Туманно-неразличимое! Но оно объемлет вещи.
5 Отдалённое и тёмное! Но оно содержит семя.
6 Семя это истинное, ибо оно освящено искренностью.
7 С древности и до наших дней имя его не высказано.
8 Оно известно как отец мириад созданий.
9 Откуда я знаю, что форма отца созданий такова?
10 Из него же самого.

§ 22

- 1 Склоняясь, сохраняем целостность.
- 2 Сгибаемся, затем распрямляемся.
- 3 Опустошаемся, затем наполняемся.
- 4 Стареем, чтобы потом обновиться.
- 5 Уменьшаем, дабы затем достичь завершения.
- 6 Увеличиваем – и становимся жертвой заблуждения.
- 7 Таким образом, мудрецы объемлели Единое,
- 8 делая его принципом Поднебесной;
- 9 не показывали себя и потому были разумны;
- 10 не считали себя правыми, потому их правота была очевидна;
- 11 не превозносили себя, потому достигали успеха;
- 12 не хвастали, потому могли прожить долго.
- 13 И лишь потому, что они ни с кем не соперничали,
- 14 никто в Поднебесной не мог соперничать с ними.
- 15 Фраза древних: «Склоняясь, сохраняем целостность», —
- 16 разве это пустые слова?
- 17 Достигший целостности, вернётся к этому.

§ 23

- 1 Редко пользоваться словами —
- 2 значит следовать естественности.
- 3 Поэтому резкий ветер не может длиться всё утро,
- 4 а проливной дождь не может хлестать весь день.
- 5 Кто делает всё это? Небо и Земля.
- 6 Если даже Небо и Земля не могут сделать что-то вечным,
- 7 так что же требовать от человека?!
- 8 Поэтому он действует через Дао.

- 9 Действующий через Дао тождественен с Дао.
- 10 Обретший Благодать тождественен с Благодатью.
- 11 Утрачивающий тождественен с утратой.
- 12 Тожественный с Дао – радостно принимается Дао.
- 13 Тожественный с Благодатью – радостно принимается Благодатью.
- 14 Тожественный с утратой – радостно принимается утратой.
- 15 Тот, в ком недостаточно искренности, встретится с неискренностью.

§ 24

- 1 Стоящему на цыпочках долго не простоять.
- 2 Идущему большими шагами далеко не уйти.
- 3 Демонстрирующий себя – не просветлён.
- 4 Считающий себя правым – не очевиден.
- 5 Кичащийся собой не имеет заслуг.
- 6 Заносчивому не стать властителем.
- 7 Рассуждая с позиций Дао, про это говорят:
- 8 «Излишество в пище и непристойность в поступках
- 9 в сочетании с вещами несут вред».
- 10 Поэтому, обладающий Дао, свободен от пребывания в этом.

§ 25

- 1 Существует нечто, из Хаоса возникшее,
- 2 рождённое прежде Неба и Земли.
- 3 Беззвучно-пустотное, одиноко-неизменчивое.
- 4 Двигаясь по кругу, не устаёт
- 5 и способно быть матерью Неба и Земли.
- 6 Я не знаю его имени,
- 7 а иероглифом обозначу это «Дао».

- 8 Через силу назову его ещё и «Великим».
- 9 Великое назову скоротечным.
- 10 Быстротечное назову отдалённым.
- 11 Отдалённое назову обращающимся вспять.
- 12 Поэтому Дао – велико,
- 13 Небо – велико,
- 14 Земля – велика.
- 15 Человек также велик.
- 16 Во Вселенной пребывают эти четыре великих,
- 17 и человек – одно из них.
- 18 Человек следует Земле.
- 19 Земля следует Небу.
- 20 Небо следует Дао.
- 21 Дао же таково само по себе.

§ 26

- 1 Тяжёлое – это корень лёгкого.
- 2 Покой – это правитель движения.
- 3 Поэтому мудрец, странствуя повседневно,
- 4 не отходит от гружёной повозки.
- 5 Хотя он владеет роскошными дворцами,
- 6 в своём умиротворении он отстранён от них.
- 7 Может ли властитель десяти тысяч колесниц
- 8 пренебрегать Поднебесной ради себя?
- 9 То, что легко, – не имеет корней.
- 10 То, что пребывает в движении, – утрачивает правителя.

§ 27

- 1 Умеющий путешествовать не оставляет колеи.
- 2 Умеющий говорить не делает оговорок.
- 3 Умеющий считать не пользуется счётными палочками.
- 4 Умеющий закрывать двери не пользуется засовами,
- 5 а то, что он закрыл, невозможно открыть.
- 6 Умеющий связывать не использует верёвок,
- 7 а то, что он завязал, невозможно распутать.
- 8 Поэтому мудрецу часто удаётся спасать людей,
- 9 не оставляя ни одного из них.
- 10 Это зовётся сокрытой мудростью.
- 11 Поэтому добрый человек – учитель злых людей.
- 12 Злой человек – материал для добрых людей.
- 13 Если не ценить учителей,
- 14 если не любить материала для них,
- 15 то даже умудрённые впадут в величайшие заблуждения.
- 16 Это зовётся глубочайшей утончённостью.

§ 28

- 1 Познав мужское, сохраняй и женское,
- 2 становясь лощиной Поднебесной.
- 3 Будь лощиной Поднебесной, —
- 4 тогда постоянная Благодать не покинет тебя,
- 5 и вернёшься в состояние новорождённого.
- 6 Познав белое, сохраняй и чёрное,
- 7 становясь образчиком Поднебесной.
- 8 Будь образчиком Поднебесной, —
- 9 тогда в постоянной Благодати не будет недостатка,

10 и вернёшься к Беспредельному.
11 Познав славу, сохраняй безвестность,
12 становясь долиной Поднебесной.
13 Будь долиной Поднебесной, —
14 тогда постоянная Благодать будет в избытке,
15 и вернёшься к изначальной простоте.
16 Когда изначальная простота рассеивается,
17 то возникают инструменты.
18 Мудрец использует их
19 и становится правителем чиновников.
20 Поэтому даже великие уложения не несут вреда.

§ 29

1 Тому, кто хочет править Поднебесной
2 и при этом предаётся деяниям,
3 я думаю, не достичь успеха.
4 Поднебесная – это священный сосуд,
5 с которым ничего нельзя сделать.
6 Действующий – потерпит неудачу.
7 Желаящий обрести это – утратит.
8 Поэтому одни существа идут впереди, другие следуют за ними.
9 Одни выдыхают через нос, другие дуют ртом.
10 Одни разрушают, другие уничтожаются.
11 Вот почему мудрец сторонится избыточности,
12 избегает чрезмерности и отбрасывает бахвальство.

§ 30

1 Тот, кто помогает правителю людей посредством Дао,

- 2 не понуждает Поднебесную силой оружия.
- 3 Этому делу предначертано доброе воздаяние.
- 4 Там, где стояли лагерем войска,
- 5 растут лишь терновники да колючки.
- 6 После большого сражения
- 7 неизбежно грядёт неурожайный год.
- 8 Умелый [полководец] достигает цели
- 9 и на этом останавливается.
- 10 Он не смеет прибегать к принуждению.
- 11 Он достигает цели и не восхваляет себя;
- 12 достигает цели и не кичится этим;
- 13 достигает цели и не проявляет высокомерия;
- 14 достигает цели лишь тогда, когда у него нет другого выбора;
- 15 достигает цели, но не принуждает.
- 16 Когда вещи, исполняясь силы, стареют,
- 17 то это зовётся противоречащим Дао.
- 18 То, что противоречит Дао, сгинет до срока.

§ 31

- 1 Оружие – инструмент зла.
- 2 Даже вещи – и те ненавидят его.
- 3 Поэтому ему нет места у того, кто овладел Дао.
- 4 Благородный муж, будучи дома, предпочитает левую сторону,
- 5 а отправляясь в поход – правую.
- 6 Оружие – инструмент зла,
- 7 а не орудие благородного мужа.
- 8 И он не пользуется им, пока его к этому не принудят;

9 а главное – делает это в равнодушии к славе и выгоде,
10 побеждает, но не стремится к славе.
11 Стремящийся же к славе получает удовольствие, убивая людей.
12 Тот, кто получает удовольствие, убивая людей,
13 никогда не сможет повелевать Поднебесной.
14 В случае радостного события обращайся влево,
15 в случае печального события – вправо.
16 Место помощника полководца – слева,
17 место полководца – справа.
18 Это значит, что приходит время погребальных обрядов.
19 Когда гибнет великое множество людей,
20 кто-то должен оплакивать их, скорбя.
21 Даже когда достигнута победа в сражении,
22 должно найтись место и погребальным обрядам.

§ 32

1 Дао неизменно и безымянно.
2 Хотя простота и мала,
3 никто в Поднебесной не может править ею.
4 Если бы правитель и князья могли придерживаться её,
5 мириады существ сами повиновались бы ей.
6 Когда Небо и Земля взаимосочетаются,
7 то выпадают сладкие росы
8 и народ безо всяких указов умиротворяется.
9 Когда начинается управление, – возникают и имена.
10 Коль скоро возникают имена, —
11 муж должен знать, что настало время остановиться.

12 Знающий, где надо остановиться, избежит гибели.

13 Дао в Поднебесной подобно рекам и морям,

14 куда впадают долинные ручьи.

§ 33

1 Познавший людей – мудр.

2 Познавший себя – просветлён.

3 Побеждающий людей – силен.

4 Победивший себя – могущественен.

5 Познавший меру – богат.

6 Упорный – целеустремлён.

7 Тот, кто не утратит этого, обретёт долговечность

8 и будет жить долго, не умирая.

§ 34

1 Великое Дао всеохватно и распростёрто и влево, и вправо.

2 Мириады созданий опираются на него,

3 а оно порождает их и не отрекается от них,

4 но достигая успеха, остаётся безвестным.

5 Оно одевает и вскармливает мириады созданий, не правя ими.

6 Неизменно остаётся свободным от желаний

7 и может быть названо Малым.

8 Мириады созданий возвращаются к нему,

9 и посему оно может быть названо Великим.

10 В силу того, что оно никогда не считает себя великим,

11 ему удаётся достичь величия.

§ 35

1 К тому, кто овладел Великим образом, приходит Поднебесная.

2 Приходит – и устраняются бедствия,
3 наступают умиротворение и покой.
4 Музыка и изысканная пища остановят уходящего путника.
5 Когда «Дао» исходит изо рта,
6 оно не имеет запаха, не видимо и не слышимо,
7 но в использовании неисчерпаемо.

§ 36

1 Желая что-то сжать, сначала растяни его.
2 Желая что-то ослабить, сначала усиль его.
3 Желая что-то уничтожить, позволь этому сначала расцвести.
4 Желая что-то отнять, сначала дай это.
5 Это и зовётся утончённо-искусным просветлением.
6 Мягкое и слабое одолевают твёрдое и сильное.
7 Рыба не может покинуть глубину.
8 Равно и государству
9 нельзя показывать инструменты управления народу.

§ 37

1 Дао извечно пребывает в недеянии,
2 но нет того, чего бы оно ни совершало.
3 Если правители и князья могли бы соблюдать его,
4 мириады существ обрели бы самопреображение.
5 Если же после того, как они обретут преобразование,
6 родятся желания,
7 то я погашу их безымянной простотой.
8 Безымянная простота свободна от желаний.
9 И если, избавясь от желаний, я обрету спокойствие,

10 то Поднебесная сама придёт в порядок.

Книга вторая

§ 38

1 Человек высшей Благодати не проявляет свою Благодать,

2 и потому он обладает Благодатью.

3 Человек низкой Благодати не отклоняется от Благодати,

4 и потому он не обладает Благодатью.

5 Человек высшей Благодати пребывает в недеянии

6 и не имеет намерения действовать.

7 Человек низкой Благодати погружён в деяния

8 и к тому же имеет намерение действовать.

9 Человек высокого человеколюбия действует,

10 и нет того, чего бы он не сделал.

11 Человек высокой справедливости действует,

12 но всё же остаётся то, что ещё надо сделать.

13 Человек высоких ритуалов погружён в деяния,

14 но когда он не достигает желаемого,

15 то закатывает рукава и прибегает к силе.

16 Поэтому, когда утрачивается Дао, – приходит Благодать.

17 Когда утрачивается Благодать, – приходит человеколюбие.

18 Когда утрачивается человеколюбие, – приходит справедливость.

19 Когда утрачивается справедливость, – приходят ритуалы.

20 Ритуалы – это тончайшая ширма для «преданности» и «искренности»

21 и предвестник смуты.

22 Предзнание – это цветок Дао и начало невежества.

23 Поэтому великий муж пребывает в плотно-возвышенном

24 и отвергает тонко-ничтожное.

25 Он принимает плоды и отвергает цветы.

26 Поэтому он отказывается от первого ради второго.

§ 39

1 Вот то, что с древности пребывало в Едином:

2 Небо пребывало в Едином и потому достигало чистоты.

3 Земля пребывала в Едином и потому достигала покоя.

4 Духи пребывали в Едином

5 и потому были одухотворённо-подвижны.

6 Долина пребывала в Едином и потому достигала расцвета.

7 Мириады вещей пребывали в Едином

8 и потому обретали рождение.

9 Правитель и князья пребывали в Едином

10 и потому были честны с Поднебесной.

11 Лишь благодаря Единому они достигали этого.

12 Если Небо не чисто, оно разверзается.

13 Если Земля не спокойна, она опускается.

14 Если духи не одухотворённо-подвижны, они истощаются.

15 Если долина не расцветает, она иссыхает.

16 Если мириады вещей не обретают рождения,

17 они обречены на уничтожение.

18 Если знать и правители не честны, они будут свергнуты.

19 Поэтому в основе ценного лежит дешёвое.

20 Благородный муж рассматривает

21 подданных в качестве своего корня.

22 Высшие рассматривают низших в качестве своей основы.

23 Поэтому правитель и князя называют себя

24 «сырыми», «покинутыми», «неудачниками».

25 Так разве это не значит:

26 «Рассматривать подданных в качестве своего корня»?

27 Разве это не так?

28 Поэтому они и достигают величайшего признания вне признания,

29 не желая быть прекраснейшими, словно яшма,

30 и твердейшими, будто камень.

§ 40

1 Обращение вспять – это движение Дао.

2 Ослабление – это использование Дао.

3 Мириады существ в Поднебесной рождаются из бытия.

4 Бытие же рождается из небытия.

§ 41

1 Когда муж высоких способностей слышит о Дао,

2 он усердно следует ему.

3 Когда муж средних способностей слышит о Дао,

4 он порой сохраняет его, порой утрачивает.

5 Когда муж низких способностей слышит о Дао,

6 он громко смеётся над ним.

7 Если бы над ним не смеялись,

8 было бы недостаточно,

9 чтобы оно считалось истинным Дао.

10 Поэтому «Извечные суждения» гласят:

11 «Пресветлое Дао кажется тёмным.

12 Дао, ведущее вперёд, кажется влекущим назад.

- 13 Обыденное Дао кажется исключительным.
- 14 Высшая Благодать подобна долине.
- 15 Великая белизна кажется покрытой пятнами.
- 16 Всеохватная Благодать кажется недостаточной.
- 17 Подлинная Благодать кажется сокрытой.
- 18 Извечная истина кажется пустой.
- 19 Великий квадрат не имеет углов.
- 20 Великий сосуд долг в изготовлении.
- 21 Великий Звук не часто услышишь.
- 22 Великий Образ не имеет формы».
- 23 Дао потаённо и безымянно.
- 24 И лишь потому, что это – Дао,
- 25 оно может быть совершенным и в воздаянии, и в воплощении.

§ 42

- 1 Дао порождает одно.
- 2 Одно порождает два.
- 3 Два порождает три.
- 4 Три порождает мириады существ.
- 5 Мириады существ несут в себе инь и объемлют ян,
- 6 а пустотное ци приводит их в гармонию.
- 7 Нет слов, которых бы человек страшился больше,
- 8 чем «сирый», «покинутый», «неудачник».
- 9 А ведь знать и правители именно так называют себя.
- 10 Поэтому вещи то принижаются, возвышаясь,
- 11 то возвышаются, принижаясь.
- 12 Тому, чему учат другие, учу и я:

13 «Сильные и жестокие не умирают своей смертью».

14 И считаю это своим первейшим наставлением.

§ 43

1 Самое мягкое в Поднебесной

2 может одолеть самое твёрдое в Поднебесной.

3 То, что не имеет сущности, проникает туда, где нет даже щели.

4 Потому-то я и постиг пользу недеяния.

5 Но учение вне слов и пользу недеяния

6 крайне редко встретишь в Поднебесной.

§ 44

1 Что дороже – славное имя или жизнь?

2 Что ценнее – жизнь или богатство?

3 Что мучительнее – достигать или утрачивать?

4 Вот почему великие пристрастия неизбежно ведут к большим потерям,

5 а неуёмное накопление оборачивается огромной утратой.

6 Знай меру – и не придётся испытать стыд.

7 Умей остановиться – и не столкнёшься с опасностями.

8 И сумеешь прожить долго.

§ 45

1 Великое совершенство кажется ущербным,

2 но в использовании неистощимо.

3 Великая наполненность кажется пустой,

4 но в использовании бесконечна.

5 Великая прямизна кажется изогнутой.

6 Великое мастерство кажется грубым.

7 Великое красноречие кажется косноязычным.

8 Покой побеждает движение, а холод одолевает жару.

9 Лишь тот, кто умиротворён и спокоен,

10 способен править Поднебесной.

§ 46

1 Когда Поднебесная следует Дао,

2 боевых лошадей отправляют унавоживать поля.

3 Когда Поднебесная не следует Дао,

4 боевых лошадей приводят к городским стенам.

5 Нет большей беды, чем не знать меры.

6 Нет большего зла, чем быть в плену у желаний.

7 Поэтому, познавший меру в мере,

8 неизменно хранит её.

§ 47

1 Не выходя со двора, можно познать весь мир.

2 Не выглядывая в окно, можно узреть Путь Неба.

3 Чем дальше идёшь – тем меньше узнаёшь.

4 Поэтому мудрецы познавали, никуда не отправляясь;

5 постигали, не видя;

6 свершали, не действуя.

§ 48

1 Следуя учению, день ото дня обретают.

2 Следуя Дао, день ото дня теряют.

3 Теряя и вновь теряя, достигают недеяния.

4 В недеянии нет того, что не вершилось бы само собой.

5 Не свершая дел, неизменно овладевают Поднебесной.

6 Лишь предашься делам —

7 как станешь недостоин овладеть Поднебесной.

§ 49

1 Мудрец не имеет постоянного сердца.

2 Его сердце – сердце людей.

3 Для добрых я добр.

4 Для недобрых я тоже добр.

5 И так достигаю добра.

6 Искренним я верю.

7 Неискренним я верю тоже.

8 И так достигаю искренности.

9 Мудрец, правя в Поднебесной,

10 делает своё сердце безыскусным

11 и приводит его в согласие с Поднебесной.

12 Люди внемлют ему слухом и взором.

13 Он же смотрит на них как на своих детей.

§ 50

1 Появляясь – живём, уходя – умираем.

2 Трое из десяти последуют жизни.

3 Трое из десяти последуют смерти.

4 Тех, кто стремится к жизни

5 и потому часто сталкивается со смертью, —

6 также трое из десяти.

7 Почему это так?

8 Потому что они излишне стремятся к жизни.

9 Я слышал, что искушённый в сбережении своей жизни,

10 в своих странствиях не столкнётся с носорогами и тиграми.

11 В сражении его не задеть ударом оружия.

12 Носорогам некуда воткнуть свой рог.

13 Тиграм некуда вонзить свои когти.

14 Воину некуда направить своё оружие.

15 Почему это так?

16 Потому что в нём нет места смерти.

§ 51

1 Дао порождает, Благодать вскармливает.

2 В вещах оформляется,

3 в обстоятельствах воплощается.

4 Поэтому мириады существ не только почитают Дао,

5 но и ценят Благодать.

6 Почитают Дао и ценят Благодать не за то,

7 что они предопределяют судьбу,

8 а потому, что извечно следуют естественности.

9 Вот поэтому Дао порождает, Благодать вскармливает.

10 Вращивает и воспитывает,

11 классифицирует и укрепляет,

12 пестует и оберегает,

13 порождает, но не обладает этим,

14 свершает и не требует воздаяния,

15 вращивает [мириады вещей] и не властвует над ними.

16 Оттого и зовётся это сокровенной Благодатью.

§ 52

1 Поднебесная имеет начало,

2 которое является Матерью Поднебесной.

3 Когда достигнута мать, —
4 познаёшь и её детей.
5 Когда познаны дети, —
6 вновь возвращаешься для сбережения матери.
7 И тогда до конца дней своих не встретишь опасности.
8 Закрой отверстия, запри двери —
9 и в твоём теле более не родятся болезни.
10 Открой отверстия, предайся делам —
11 и твоё тело уже не спасти.
12 То, что видится малым, назову пресветлым.
13 Сохраняющее гибкость назову укреплённым.
14 Используй его сияние,
15 возвращайся к его свету —
16 и не причинишь себе вреда.
17 Это и зовётся овладением постоянством.

§ 53

1 Когда я обрету мельчайшее знание,
2 я буду следовать Великому Пути,
3 не боясь заблудиться.
4 Великое Дао просто,
5 но люди предпочитают узкие тропинки.
6 Когда двор роскошествует,
7 а поля поросли сорняками
8 и амбары пусты;
9 когда знать, опоясавшись драгоценными мечами,
10 излишествует в напитках и еде,

- 11 в избытке владея всяким добром, -
12 это зовётся грабительством и бахвальством.
13 О, сколь отлично это от Дао!

§ 54

- 1 То, что глубоко посадил, нельзя выдернуть.
2 То, что крепко обхватил, трудно отнять.
3 Поэтому нельзя положить конец
4 ритуальным подношениям сыновей и внуков своим предкам.
5 Пестуй это в своём теле – и Благодать [в тебе] обретёт истинность.
6 Пестуй это в семье – и Благодать будет в достатке.
7 Пестуй это в своём государстве – и Благодати будет в избытке.
8 Пестуй это в Поднебесной – и Благодать станет повсеместной.
9 Поэтому смотри на других людей через самого себя.
1 °Смотри на другие семьи через свою семью.
11 Смотри на другие деревни через свою деревню.
12 Смотри на другие государства через своё государство.
13 Смотри на Поднебесную через Поднебесную.
14 Откуда мне знать, что Поднебесная такова?
15 Из неё же самой.

§ 55

- 1 Постигший глубину Благодати
2 уподобляется новорождённому.
3 Ядовитые насекомые не жалят его.
4 Дикие звери не бросаются на него.
5 Хищные птицы не клюют его.
6 Его кости слабы, а мышцы податливы,

7 но хватка крепка.
8 Он не знает о союзе мужского и женского,
9 но пенис его уже воспрял,
10 ибо семя его достигло совершенства.
11 Он кричит весь день, но голос его не хрипнет,
12 ибо гармония его достигла совершенства.
13 Познание гармонии зовётся достижением постоянства.
14 Познание постоянства зовётся просветлением.
15 Избыток жизни зовётся [недобрым] знамением.
16 Регулирование [круговорота] ци сердцем зовётся укреплением.
17 Вещи, исполняясь силы, стареют,
18 и это считается противоречащим Дао.
19 То, что противоречит Дао,
20 рано приходит к своему концу.

§ 56

1 Знающий не говорит.
2 Говорящий не знает.
3 Закрой отверстия, запри двери,
4 притупи лезвие, распутай узлы,
5 пригаси свет, уподобься пылинке.
6 Это зовётся сокровенным единением.
7 Поэтому ты не можешь,
8 достигнув его, сродниться с ним.
9 И не можешь,
10 достигнув его, пренебречь им.
11 Не можешь, достигнув его, извлечь пользу.

12 И не можешь, достигнув его, причинить вред.

13 Не можешь, достигнув его, облагородить его.

14 И не можешь, достигнув его, унизить его.

15 Потому оно и почитается в Поднебесной.

§ 57

1 Управляй государством строгостью.

2 Используй армию с умением.

3 Но покоряй Поднебесную, не действуя.

4 Откуда я знаю это?

5 Из него же самого.

6 Чем больше запретов в Поднебесной,

7 тем беднее становится народ.

8 Чем больше оружия у народа,

9 тем сильнее смута в государстве.

10 Чем больше люди искусны в ремесле своём,

11 тем больше творится несправедливых дел.

12 Чем лучше знают законы,

13 тем больше становится воров и бандитов.

14 Поэтому мудрец говорит:

15 «Я пребываю в недеянии,

16 а народ сам преображается.

17 Я люблю покой,

18 а народ сам исправляется.

19 Я не предпринимаю действий,

20 а народ сам богатеет.

21 Я не имею желаний,

22 а народ сам опрощается».

§ 58

- 1 Когда власть пассивно-отстранённа,
- 2 то и народ чистосердечно-прост.
- 3 Когда правительство жестокосердно-строгое,
- 4 то и народ хитёр и убог.
- 5 Несчастье – вот что является опорой счастья.
- 6 Счастье – вот где кроется несчастье.
- 7 И кто знает, где положен предел этому?
- 8 И нет в этом правильности.
- 9 Правильность оборачивается ловкостью.
- 10 Добро оборачивается коварством.
- 11 Людские заблуждения, о сколь стары и неизменны они!
- 12 Вот почему мудрец хотя и прям, но не груб;
- 13 остёр, но не колет;
- 14 прямолинеен, но не своеволен;
- 15 ярок, но не слепит.

§ 59

- 1 В правлении людьми и служении Небу
- 2 ничто не сравнится с воздержанностью.
- 3 Тот, кто воздержан,
- 4 зовётся изначально готовым [следовать Дао].
- 5 Тот, кто готов изначально,
- 6 зовётся собравшим Благодать в избытке.
- 7 Для того, в ком Благодать собрана в избытке,
- 8 нет ничего, способного противостоять ему.

9 Если ему ничто не может противостоять,
10 то нет ему предела.
11 Если нет ему предела,
12 то он может владеть государством.
13 Обладая Матерью государства,
14 можно стать долговечным.
15 Это зовётся глубокими и крепкими корнями
16 нетленного и долговечного Дао.

§ 60

1 Управление большим государством
2 подобно варке мелкой рыбёшки.
3 Когда управляешь Поднебесной через Дао,
4 даже духи утрачивают свою духовную мощь.
5 Но даже если они и не теряют своей духовной мощи,
6 то мощь эта не вредит людям.
7 И если даже духи не вредят людям,
8 то и мудрецы не могут им повредить.
9 А поскольку они не вредят друг другу,
10 то и Благодать их, сочетаясь, восходит [к Дао].

§ 61

1 Великое государство подобно низовью реки,
2 где сходятся [воды] Поднебесной,
3 и самке Поднебесной.
4 Самка всегда одолевает самца своим покоем.
5 Пребывая в покое, она занимает нижнюю позицию.
6 Поэтому великое государство, занимая нижнюю позицию,

7 завоёвывает доверие малого государства.
8 Малое государство, занимая нижнюю позицию,
9 оказывает доверие великому государству.
10 Поэтому то, что занимает нижнюю позицию,
11 либо завоёвывает доверие, либо оказывает его.
12 Всё, к чему стремится большое государство, —
13 лишь принимать людей под своё крыло.
14 Всё, к чему стремится малое государство, —
15 это вникать в людские дела.
16 Если оба хотят достичь желаемого,
17 большее должно занять нижнюю позицию.

§ 62

1 Дао – величайшее хранилище мириад существ.
2 Это то, что является сокровищем добрых людей
3 и защитой для тех, в ком нет добра.
4 Прекрасные слова высоко ценятся при продаже.
5 Прекрасные поступки могут вызвать людское уважение.
6 Даже если в человеке нет добра, зачем же отвергать его?
7 Поэтому взошедший на трон правитель и три властвующих князя,
8 хотя и имеют драгоценные кольца
9 и сопровождаются четвёркой лошадей,
10 не сравнятся с теми, кто, не сходя с места, снискал дары Дао.
11 Почему древние ценили Дао?
12 Разве не говорилось: «Устремись, дабы достичь его,
13 и даже если ты имел пороки – избежнешь зла».
14 За это оно и ценится в Поднебесной.

§ 63

- 1 Действуй надеянием.
- 2 Совершай дела надеянием.
- 3 Осязай то, что не имеет запаха.
- 4 Умаляй великое и делай большое малым.
- 5 И на зло воздавай Благодатью.
- 6 Намеревайся свершить трудное, пока оно легко.
- 7 Осуществляй большое, пока оно мало.
- 8 Все трудные дела в Поднебесной должны вершиться, пока они легки.
- 9 Все великие дела в Поднебесной должны вершиться, пока они малы.
- 10 Вот почему мудрецы,
- 11 никогда не начиная своих свершений с великого,
- 12 могли достичь Великого.
- 13 В том, кто легко даёт обещания, мало искренности.
- 14 Тот, кто считает дела лёгкими,
- 15 неизбежно столкнётся с великими трудностями.
- 16 Вот почему мудрецы, считая многие дела крайне трудными,
- 17 от начала не сталкивались с трудностями.

§ 64

- 1 Легко сохранить то, что умиротворено.
- 2 Легко спланировать то, что ещё не получило развития.
- 3 Легко разломать то, что ещё хрупко.
- 4 Легко рассеять то, что ещё мало.
- 5 Действуй тогда, когда ещё ничего нет.
- 6 Правь там, где ещё нет смуты.
- 7 Полнокровное древо вырастает из мельчайшего ничто.

8 Башня в девять уступов поднимается из просеянной земли.
9 Путешествие в тысячу ли начинается с одного шага.
10 Действующий – терпит неудачу.
11 Стяжающий – утрачивает.
12 Поэтому мудрец, пребывая в недеянии, не терпит неудач,
13 и, поскольку не стяжает, – не утрачивает.
14 Зачастую люди терпят неудачу в делах,
15 находясь на пороге успеха.
16 Будь в конце столь же осторожен, как и в начале, -
17 и не будет неудачных дел.
18 Вот почему мудрецы желали нежелания
19 и не ценили труднодостижимых предметов,
20 учились вне учения
21 и возвращались к ошибкам людей,
22 дабы помочь мириадам существ пребывать в естественности
23 и воздерживаться от деяний.

§ 65

1 Издревле совершенные в следовании Дао
2 не просвещали народ, но оставляли его невежественным.
3 Причина того, что народом трудно управлять,
4 заключена в избытке у него знаний.
5 Потому управление государством с помощью знания
6 будет разрушительно для государства.
7 Отказ от управления государством с помощью знания
8 будет благотворен для государства.
9 Два этих примера являются образчиками.

- 10 Неизменное понимание этих образчиков
- 11 зовётся сокровенной Благодатью.
- 12 О, сколь глубока, сколь отдалена сокровенная Благодать!
- 13 Сколь противоположна она вещам!
- 14 Но лишь то, что идёт за ней, и есть Великое Следование.

§ 66

- 1 Моря и реки лишь потому могут быть властителями сотен долин,
- 2 что способны ставить себя ниже их.
- 3 Вот почему они могут быть властителями сотен долин.
- 4 Поэтому тот, кто желает возвыситься над людьми,
- 5 в речах своих должен ставить себя ниже их.
- 6 Тот, кто желает идти впереди людей,
- 7 должен встать позади них.
- 8 Вот почему мудрец стоит над людьми,
- 9 но не бывает им в тягость;
- 10 находится впереди, но не вредит народу.
- 11 Оттого вся Поднебесная без устали
- 12 и с радостью поддерживает его.
- 13 Он не вступает в борьбу, и потому нет в Поднебесной того,
- 14 кто мог бы соперничать с ним.

§ 67

- 1 Все в мире говорят, что моё Дао велико и ни на что не похоже.
- 2 Лишь потому, что оно велико, оно и ни на что не похоже.
- 3 Если бы оно походило на что-нибудь,
- 4 то давно бы стало едва приметным.
- 5 Я обладаю тремя сокровищами, [кои] храню и [коиими] дорожу.

- 6 Первое – великодушие.
- 7 Второе – бережливость.
- 8 Третье – не смею быть первым в Поднебесной.
- 9 Благодаря великодушию могу быть храбрым.
- 10 Благодаря бережливости могу быть щедрым.
- 11 Благодаря тому, что не смею быть первым в Поднебесной,
- 12 могу стать господином сосудов.
- 13 Сегодня те, кто жертвует великодушием ради храбрости,
- 14 бережливостью ради щедрости,
- 15 местом позади ради того, чтобы быть впереди,
- 16 обречены на смерть.
- 17 Великодушием побеждаешь в наступлении
- 18 и становишься неприступным в обороне.
- 19 Даже Небо спасает тех,
- 20 кто бережёт себя великодушием.

§ 68

- 1 Умелый полководец не воинственен.
- 2 Умелый в сражении не гневлив.
- 3 Умеющий побеждать врага не вступает [с ним в поединок].
- 4 Умеющий использовать людей ставит себя ниже их.
- 5 Это зовётся Благодатью без противостояния.
- 6 Это зовётся способностью использовать людей.
- 7 Это зовётся следованием Небу и Пределу древности.

§ 69

- 1 У стратегов есть поговорка:
- 2 «Я не посмею быть хозяином, буду лишь гостем.

3 Я не дерзну шагнуть и на цунь вперёд, но отступлю на чи назад».

4 Это зовётся продвижением вне движения,

5 закатыванием рукавов, не имея рук,

6 противостоянием врагу, не имея противника,

7 победой без оружия.

8 Нет большего несчастья,

9 чем легко одержать верх над слабым противником.

1 °Слабый противник будет стоять мне всех моих сокровищ.

11 Когда две враждующие стороны вступают в поединок,

12 побеждает преисполненный милосердия.

§ 70

1 Мои слова легко понять

2 и столь же легко им следовать.

3 И всё же никто в мире не способен их понять

4 и тем более следовать им.

5 Слова имеют предка, дела имеют господина.

6 Из-за того, что люди сиры, им и не удаётся понять меня.

7 Как же мало тех, кто понимает меня!

8 Как же редки те, кто следует мне.

9 Поэтому мудрецы носили холщовые одежды,

10 но в душе берегли драгоценную яшму.

§ 71

1 Знать и при этом думать, что не знаешь, —

2 это высшее достижение.

3 Не знать и при этом думать, что знаешь, —

4 это ведёт к трудностям.

5 Мудрец не имеет трудностей

6 лишь потому, что устранил [главную] трудность.

7 Лишь потому, что он осознает трудности, он устраняет их.

8 Вот потому он и не имеет трудностей.

§ 72

1 Если народ не трепещет перед властью,

2 то власть достигает величайшего могущества.

3 Не сгоняйте народ с его мест,

4 не презирайте устоев его жизни.

5 Тот, кто не презирает этого, не презрен будет.

6 Вот почему мудрецы, познав себя, не проявляли себя;

7 любили себя, не превознося себя.

8 И потому, отказываясь от одного, они достигали другого.

§ 73

1 Кто безрассуден в своём бесстрашии – погибает.

2 Кто не безрассуден в своём бесстрашии – остаётся жить.

3 Из этих двух начал одно ведёт к пользе, другое – к беде.

4 Кто знает, почему Небо презирает одно из них?

5 Даже мудрецы считали некоторые дела крайне трудными.

6 Путь Неба не соперничает, но побеждает;

7 не говорит, но даёт ответ;

8 не будучи призванным, приходит сам;

9 медлителен, но в намерениях всеобъемлющ.

10 Широка Небесная сеть, редки её ячейки, но не пропускают ничего.

§ 74

1 Когда народ не боится смерти, зачем же угрожать ему смертью?

2 Если бы народ постоянно боялся смерти, а я хватал провинившихся
3 и предавал их казни, кто посмел бы творить беззаконие?
4 Всегда существует Палач, который казнит.
5 Казнить от имени Палача —
6 подобно тому, как рубить дерево от имени Великого мастера.
7 Редко найдётся тот, кто, рубя от имени Великого мастера,
8 не поранил бы себе руки.

§ 75

1 Народ голоден, ибо налоги верхов на зерно слишком велики, —
2 оттого он и голоден.
3 Народом трудно управлять, ибо верхи творят деяния, —
4 оттого им и трудно управлять.
5 Народ презирает смерть, ибо верхи слишком ценят свою жизнь, —
6 оттого он и презирает смерть.
7 Те, кто не слишком заботится о своей жизни,
8 стоят выше тех, кто переоценивает её.

§ 76

1 При рождении человек податлив и слаб. Умирая – твёрд и крепок.
2 Трава и деревья гибки и податливы при жизни,
3 а умирая, становятся сухи и ломки.
4 Поэтому твёрдое и сильное идут стезёй смерти,
5 а податливое и слабое идут стезёй жизни.
6 Оттого сильное войско обречено на гибель,
7 а крепкое дерево будет срублено.
8 Потому крепкое и сильное стоят ниже,
9 а податливое и слабое – выше.

§ 77

- 1 Разве не напоминает Путь Неба натягивание лука?
- 2 Что было вверху – опускается,
- 3 а что было внизу – поднимается.
- 4 Что было в избытке – уменьшается,
- 5 а что было в недостатке – дополняется.
- 6 В этом и заключается Путь Неба:
- 7 уменьшать то, что в избытке,
- 8 и дополнять то, что в недостатке.
- 9 Путь человека, увы, не таков.
- 10 Он уменьшает то, что и так в недостатке,
- 11 и дополняет этим то, что и так в избытке.
- 12 Кто же может дополнить Поднебесную тем,
- 13 чем он владеет в избытке?
- 14 Лишь тот, кто обладает Дао.
- 15 Именно так поступали мудрецы и не требовали воздаяния,
- 16 достигали цели и не считали это заслугой.
- 17 Ибо они не хотели,
- 18 чтобы их ставили выше других.

§ 78

- 1 В Поднебесной нет ничего податливее и слабее воды.
- 2 Но в противостоянии твёрдому и сильному ничто не сравнится с ней.
- 3 И в использовании ничто не может заменить её.
- 4 Слабое одолевает сильное, податливое одолевает твёрдое.
- 5 Нет в Поднебесной того, кто не знал бы об этом.
- 6 Но нет и того, кто мог бы следовать этому.

7 Именно об этом и говорили мудрецы:
8 «Принимающий на себя скверну государства
9 зовётся правителем алтарей и амбаров.
10 Принимающий на себя беды страны,
11 зовётся властителем Поднебесной».
12 Истинные слова похожи на свою противоположность.

§ 79

1 Даже когда утихнут великие несчастья,
2 какая-то беда непременно останется.
3 Так можно ли назвать это благом?
4 Поэтому мудрецы, беря в руку левую часть [договорной] бирки,
5 не требовали взыскания долгов с народа.
6 Благодатный человек правит через договорённости.
7 Человек вне Благодати правит через налоги.
8 Путь Неба беспристрастен,
9 он лишь извечно воздаёт добрым людям.

§ 80

1 Когда государство мало, а его население невелико,
2 пусть даже у него будет огромное количество оружия, —
3 некому будет воспользоваться им.
4 Люди же, в страхе смерти, не уедут в дальние места.
5 Даже если у них будут корабли и повозки, они не снарядят их.
6 Даже если у них будут доспехи и оружие,
7 им не представится случая продемонстрировать их.
8 Чтобы народ вернулся
9 к использованию узелковых веревок [для письма],

10 пусть наслаждается пищей,
11 красуется одеждой,
12 будет доволен жилищем
13 и радуется жизни.
14 Когда соседние владения находятся на расстоянии взаимной видимости,
15 они слышат пение петухов и лай собак друг у друга,
16 а народ доживает до старости и умирает, не ездя туда-сюда.

§ 81

1 Искренние речи не изящны, изящные речи не искренни.
2 Добрый не красноречив, красноречивый не добр.
3 Мудрый не образован, образованный не мудр.
4 Мудрец не накопительствует.
5 Но чем больше он делает для других, тем больше прибавляется ему.
6 Чем больше он даёт другим, тем богаче становится сам.
7 Путь Неба – в принесении пользы без причинения вреда.
8 Путь мудреца – в деянии без противостояния.

Комментарии к «Дао дэ Цзину»

Настоящий краткий комментарий лишь призван пояснить некоторые понятия и пассажи «Дао дэ цзина» и не ставит своей целью анализ всех смысловых нюансов текста.

Перевод «Дао дэ цзина» в основном сделан по изданиям: *Дао дэ цзин. (С комментариями Чэн Гоцина и Чжан Айдуна). Сиань, 1995* и *Лао-цзы байхуа цзиньши («Лао-цзы» с комментариями и переводом на современный язык). Сост. Чжан И. Пекин, 1993* с учётом изданий Ма Сюйлуня [17] и Гао Хэна [6; 7].

При переводе использовались комментарии и сопоставление разночтений по версиям Янь Цзуня (53–24 до н. э.), Хэшан-гуна (2 в. до н. э.), Фань Инъюаня, Фу И (558–639), Ван Би (226–249), Би Юаня (1730–1797), а также по изданию *Лао-цзы цзяоши («Лао-цзы» с сопоставлением различных версий в 2-х тт. // сер. «Синьбянь чжуцзы цзичэн»)*, Пекин, 1984.

Сопоставление с версией шёлковых книг из Мавандуя сделано по изданию *Мавандуй ханьму чуту (лао цзы) шивэнь (запись текста шелковых манускриптов («Лао-цзы»), извлеченных из земли из гробницы эпохи Хань в Мавандуе)*.

Вступительная статья Гао Хэна и Чи Сичжао // «Вэнь У», № 11, 1974, а также по изданию Чэн Гоцина и Чжан Айдуна [9].

В комментариях две версии шёлковых книг из Мавандуя обозначены соответственно как Бошу А и Бошу Б. Нумерация строк «Дао дэ цзина» дана автором для удобства комментирования и не во всех случаях связана с традиционной разбивкой на строки. В тексте комментариев номера строк указываются в круглых скобках, например, (3–4).

Книга первая

§ 1

Дао понимается сразу в нескольких смыслах, и в этом его универсализм: прежде всего, как порождающий исток всех вещей, во-вторых, как закон развития Вселенной, в-третьих, как принцип человеческого общества. В этом смысле Дао напоминает древние архаические понятия «*верховного владыки*» («*Шанди*») и деперсонифицированного «*Великого единого*» (тай и), и в то же время концепция Дао у лаоистов преодолевает архаику, выходя в сферу осознания Благой силы, Благодати, исходящей от Дао.

Во фразе (1) трижды повторен иероглиф «*дао*», который может обозначать как «*путь*», так и «*говорить*», «*выражать словами*». На игре слов и построена эта фраза, ставшая едва ли не «*визитной карточкой*» даосизма. Её можно перевести и так: «*Путь, который может быть пройден (или – сделан путём), не есть постоянный путь*».

Здесь же есть и другой подтекст: речь идет о том, что все, что изложено в трактате дальше, является лишь внешним и порою обманчивым выражением сокрытого смысла. «*Путь, что путем может стать, есть Путь непостоянный*».

«*Путь-Дао может явиться Путем-Дао и [в тоже время] не будет Путем постоянным*».

«*Лишь тот Путь, что [воистину] может Путем стать, не есть Путь постоянства*».

Понятие «*имени*» (мин) (2) является внешним обозначением мирских сущностей, т. е. всего того, что можно осмыслить и чему можно дать название. Однако существует и некое «*истинное имя*», которое не может быть произнесено, ибо, явившись в мир, оно тотчас утратит свою священную сущность.

Дао стоит вне слов или каких-либо «*имён*» (мин) и названий (2), и потому описать его нельзя. Здесь речь идёт о «*двух*» Дао: постоянном Дао, которое не может быть выражено словами, и Дао, выраженном с помощью слов. Они абсолютно тождественны и различаются лишь в «*имени*».

У даосских мистиков складывается особое осмысление понятия «*Матери*» (му) (4). Это не просто порождающее лоно, предшествующее всему, но наоборот, – завершение внутриутробного развития, момент предреализации и перехода из небытия в бытие. Не случайно Ван Би понимает под «*матерью*» именно то, что «*было в конце*» (1–4). К тому же понятие «*Матерь*» противопоставляется понятию «*начало, исток*» (ши) – того, что было прежде всего. Иероглиф «*шоу*» (идти перед чем-то, предшествовать) входит составной графемой в иероглиф «*дао*» (путь), и тем

самым Ван Би, следуя за полунамёком автора «Дао дэ цзина», ставит понятие «мать» в качестве синонима предела, считает его границей между отсутствием и наличием. Постигнуть можно лишь «мать» вещей, то есть то, что соотносится с вещным миром, моментом рождения мира бытия, в то время как то, что лежит перед «матерью», не откроется стоящему вне внутренней традиции человеку и тем более не будет им понято. «Мать» отнюдь не синоним Дао, а лишь одна из его функций как всепорождающего начала (§ 25, 52).

Бошу Б (1):

Дао, выраженное словами, не есть долговечное (хэн) Дао.

§ 2

Китайская традиция обобщала весь существующий мир под названием Поднебесная (Тянься) (1), имея при этом в виду не только Китай, но и всю остальную область ойкумены. Поэтому в тексте «Дао дэ цзина» речь идет именно о «правителе Поднебесной» – об универсальном и всеобщем правителе. По традиционным представлениям Небо понималось как круг, земля – как квадрат. Ойкуменой считалась та часть земного квадрата, на которую проецировался небесный круг, все углы, оказавшиеся вне этой проекции, считались «землями варваров» [72, 22]. Символика «квадрата, что не имеет углов», т. е. Неба, которое покрывает всю землю, встречается в § 41.

Противоположности не только порождают друг друга, но возникают одновременно, что именуется в даосизме «парным рождением». Здесь как символ выступает круг или кольцо – предмет, где «до» и «после» следуют друг за другом, по сути, представляя собой единое (10).

Во фразе (9) имеется в виду, что звуки музыкальных инструментов и голоса людей вступают в созвучие. Речь идёт прежде всего о взаимоотклике, взаимовыверенности звука человека и звука Неба. В этом – не только резонанс природы, но взаимосглаживание крайностей. Например, в «Люйши чуньцю. Ши инь бянь» («Вёсны и осени господина Люя. О совпадении звуков») мы читаем: *«Звуки также могут совпадать. Величайшее стремится к душевному разладу, а предельно малое стремится к обиде. Наичистейшее стремится к гибели, а очень загрязнённое стремится к низкому»* [40, 44].

Бошу (10):

«До» и «после» следуют друг за другом, становясь извечными (хэн) (или: «и так – извечно»).

Бошу (11):

Поэтому мудрец пребывает (цзю) в недеянии.

Ван Би (12–13):

Мириады созданий возникают из этого, а он не волит (сы) ими.

В данном случае приведён вариант Бошу.

§ 3

Во фразе «не цени мудрецов» (1) или не «превозноси мудрецов» (*бу шан сян*) ряд исследователей видит полемику со школой моистов и с самим Мо-цзы, которые на первый план выдвигали идеал мудреца (сян) [126, 141]. Поскольку Мо-цзы жил позже Лао-цзы, то из этого делался вывод, что «Дао дэ цзин» написан в эпоху жизни Мо-цзы, т. е. в IV в. до н. э., а никак не в V в. до н. э. Аргументация здесь не очень сильна, поскольку, во-первых, термин «мудрец» (сян) часто встречается в китайской литературе безотносительно какой-либо школы. Во вторых, например, в «Беседах и суждениях» («Лунь юй») Конфуция, созданных в V в. до н. э., в главе «Цзы лу» встречается похожее выражение «превозносить мудрецов» (*цзю сян*), и это свидетельствует о том, что подобное вошло в лексикон задолго до того, как Мо-цзы разработал свою концепцию мудреца [159, т. 1, 77].

Бошу (4):

и люди не придут в смятение.

§ 4

Фраза (3–4) несколько выбивается из общего контекста параграфа, к тому же она целиком повторена в § 56. Ряд комментаторов (Гао Хэн, Ма Шилунь) из-за этого высказал вполне обоснованное мнение, что эта фраза вкралась в канонический текст по ошибке, а в первоначальных наставлениях отсутствовала.

Лао-цзы неоднократным повторением слов «*будто*», «*словно*», «*кажется*» (хо, сы, жо) подчёркивает иллюзорный характер Дао, абсолютную невозможность передать его сущность через объяснения. Это – лишь намёк, уподобление знакомому, но не истина.

Понятие «ди» в дочжоускую эпоху (до XI в. до н. э.) было равносильно понятию «дух», а точнее «*Верховный Дух*». В эпоху Чжоу, как преодоление архаической традиции, стало шире употребляться слово «*Небо*» (тянь). «Ди» по-прежнему было в обиходе, особенно в двух случаях: прежде всего, так себя называли правители, подчёркивая свой запредельный характер, во-вторых, оно употреблялось в мистических сектах как обозначение одухотворённого и частично персонифицированного начала всего сущего. Если Ван Би считает его именно «*небесным правителем*» (тяньди), то другой комментатор – Чэнь Чжу понимает «ди» просто как «*естественность*» или «*природу*». Небо могло пониматься и как высший космический принцип, противоположный обыденной, земной реальности.

Строка (7) имеет несколько трактовок, в том числе и на современном китайском языке. Помимо той, которая приведена в тексте, фразу можно читать и так: «*Но является предком всем образам и самому Небесному Владыке*». Дело в том, что иероглиф «сян» понимается и как «*кажется*», «*словно*», и как «*образ*». В последнем случае вся фраза (6–7) соотносится с пассажем из § 21: «*Туманное и размытое, но в нём заключены образы*». Таким образом, перед нами раскрывается опережающий характер Дао, предшествующий даже верховному божеству и зачаткам вещей – образам.

§ 5

Ритуальных собачек изготавливали из соломы перед празднествами и

отбрасывали, равнодушно забывая, сразу же после них. Культовая церемония с соломенными собачками была описана в «Чжуан-цзы» „Чжуан-цзы“. Этот предмет имел ценность лишь в момент его использования. Небо и Земля столь же равнодушны к человеку, превосходя в своём величии любое чувство, в том числе и человеколюбие, к которому звали конфуцианцы. Мудрец избавлен от чувств, которые влекут его к действительному вмешательству в мир. Его «никаковость», абсолютная пустотность в чувствах даёт ему возможность управлять этим миром. Величавая невысказанность смысла Дао позволяет сберечь суть Пути внутри себя, действовать там, где положен конец всякому действию, – в пустоте или «промежутке» (цзянь) между бытием и небытием. Именно это «пространство пустотного», звенящее своей пустотой и бесчувствием, и имеется в виду, когда говорится о кузнечных мехах (5). Строка (9) породила немало трактовок, например: «не сравним с тем, кто берегает пустоту», «не сравним с тем, кто сохраняет срединный путь», «не сравним с тем, кто взирает на то, что внутри».

Возможно, речь идёт об одной из древнейших методик самосозерцания – «сохранение середины» или «сохранение пустотного», заключающейся в том, чтобы сосредоточить своё сознание на нескольких частях тела (низ живота и голова), затем вывести свой дух за пределы собственного тела, сохраняя при этом отчётливое сознание своего «я».

Ван Би (8–9):

Произносящий множество речей быстро истощится. Он не сравним со берегающим Срединное.

Бошу (8–9):

Тот, кто много слушает, быстро истощится.

§ 6

Это один из самых архаически-мистических параграфов трактата, наполненных ранней даосской символикой. «Долина» намекает на всераскинутость Дао, а также его «низинность», т. е. скрыто-тёмный характер. «Долинный дух» является отголоском древнейших космогонических представлений, родившихся ещё до появления теории Дао. Не случайно низинные места в Китае связывались с местом пребывания духов. Из древности же приходит и образ сокровенной самки, который неоднократно повторяется в «Дао дэ цзине» (§ 10, 61). Дао выступает как женское порождающее начало, некая потаённая неявленная самка, из лона которой выходят Небо, Земля и всё, что существует в пространстве между ними, т. е. «мириады созданий и вещей».

Параграфы, где встречается понятие «самка», можно отнести к исходному материалу «Дао дэ цзина».

Иероглиф «юй» может пониматься не только как «долина», но и как «вскармливание», «пестование», а следовательно, здесь речь идёт о «вскармливающем и бессмертном духе», что абсолютным образом отвечает ранним представлениям о Дао как о животворном духе. «Долина» также подразумевает и идеальное состояние сознания (§ 15, 28), повсеместно распространённое, спокойное и ровное.

Примечательно, что в этом параграфе слово «Дао» не упомянуто ни разу, и, вероятно, перед нами текст, взятый из очень древних шаманистских культов. По древнейшим китайским представлениям, долины были населены духами (а не одним духом). Однако позже иероглиф «шэнь» («дух») стал пониматься не столько как природное божество, но как высшая духовная субстанция человека, открывающаяся после долгой практики самовоспитания.

§ 7

Вторая часть параграфа может быть случайным привнесением, которое, однако, не выбивается из общего контекста трактата. Истинный мудрец не заботится о себе, но следует естественному ходу событий. Примечательно, что личные цели такого человека неотличимы от целей народа, и его эгоизм приобретает оттенок судьбоносного осуществления Дао. Именно «эгоистический» оттенок последней фразы породил версию, что автором ряда пассажей текста был Ян Чжу, проповедовавший индивидуализм и эгоизм как выражение исключительно личностного следования Дао.

§ 8

Высказывание (5-11) – типичная древняя сакральная формулировка, предназначенная для ритмизированной рецитации и медитации. Речь в этом отрывке идёт о предельном совершенстве, о наиболее важном и сокровенном в любой вещи. Благодаря этому фразе можно перевести:

«Совершенное в жилище – это земля, совершенное в сердце – это глубина, совершенное в союзе – это человеколюбие, совершенное в словах – это искренность, совершенное в правлении – это порядок».

Фу И (7):

в союзе ценит человека.

Бошу А (7):

строка отсутствует.

Бошу Б (7):

в Небе ценит добро.

Бошу А (8):

в преданности ценит искренность.

§ 9

В первых (1) строках параграфа речь, вероятно, идёт о ритуальном сосуде, находившемся в одном из храмов царства Чжоу или Лу. Он стоял ровно, будучи пустым, однако, наполнившись до краёв, тотчас переворачивался.

Характерно, что в этом параграфе сочетается архаическое понимание Неба как творца всего сущего и Пути-Дао – «наднебесного» начала, что знаменует собой

отход от старой традиции и обращение в область трансцендентного и потенциально бесформенного.

Первая сентенция (1) – ритмизированный стих, излагающий даосский принцип избегания излишества. Такого идеала – *«отступить, добившись успеха»* – придерживались некоторые наиболее мудрые чиновники, покидая свои должности, лишь только достигали своего высочайшего взлета. Даосское понятие *«Великий предел»* (тайцзи) связано с переходом в предельном состоянии одного качества в другое, поэтому и великий – *«предельный»* – успех неизбежно должен перейти в грандиозный крах. Умение остановиться всегда оказывается особым мастерством избежать краха, принизить или *«сокрыть»* себя, достигнув истинного величия. Здесь выявляется важнейшее понятие ранней даосской мистики – *«остановиться вовремя»* (цзы), что означает: оставить великое дело незавершённым и тем самым сохранить его навечно.

Бошу (3):

Дом может быть наполнен золотом и камнями.

Ван Би (6):

Добившись успеха и выполнив долг – отступай.

§ 10

Этот параграф непосредственно соотносится с практикой самосовершенствования и пустотной медитации. Весь этот отрывок можно считать одним из самых древних наставлений по медитации, в нём присутствуют многие понятия, которые в дальнейшем использовались даосами для внутреннего созерцания. Например, понятие *«объять Единое»* (бао и) (2), то есть вобрать в себя Дао, через несколько веков превратилось в самостоятельную методику медитации и визуализации духов, а также выхода за пределы своего тела.

Параграф наполнен эзотерическими реалиями ранней мистической практики, причём изначального значения ряда медитативных техник мы не знаем. В частности, в строке (1) речь идёт о *«единении инь и по»*. Считается, что *«инь»* и *«по»* в даосской психопрактике представляют то же самое, что два типа душ – *«хунь»* и *«по»*, символизирующих единство телесного и духовного. Это обусловлено тем, что адепт, занимаясь психорегуляцией, в равной степени совершенствует своё духовное и физическое начала. Душа и плоть в древности понимались как три небесных души-хунь и семь земных душ-по, воплотившихся в человеке. Например, в соответствии с комментариями Хэ Шаньгуна, тяжёлые души-по понимаются как животные или плотские, живущие в лёгких человека, а лёгкие души-хунь – как небесно-духовные, сосредоточенные в печени. После смерти все души возвращались в изначальное состояние – воспаряли на Небо и уходили в Землю, в то время как их единство символизировало полноту жизненности человека, которая и есть постижение Дао, или Единого.

В этом же заключался и древнейший смысл жертвоприношений, когда умерщвляя жертву, её как бы разделяли на души, часть из которых становилась жертвой для Небес, а часть – для Земли (см. «Ли цзи», глава «Особые жертвоприношения на окраинах» [38, 141]).

Помимо практики концентрации и визуализации духов, каковой и было «*единение души и плоти*», применялась и другая техника – «*регуляция ци*» (3). Вероятно, во времена создания трактата уже использовались дыхательно-медитативные упражнения, основанные на циркуляции энергетической субстанции ци в теле человека, а также на регуляции дыхания, однако их конкретный вид нам сегодня неизвестен. Дословно «*регуляция ци*» (чжуань ци) переводится как «*сосредоточение ци*» или «*переполнение себя ци*». Это означает особое умение сконцентрировать ци и не позволять ему развеяться, выйти из организма, ибо это может привести к болезни или даже смерти человека. Возможно, в древности это означало лишь способ абсолютного успокоения сознания, устранения отвлекающих мыслей ради безраздельного приобщения к Дао.

Разум истинного даоса – всегда тёмное, сокровенное зеркало (5–6), в котором лишь отражается действительность, само при этом не меняясь. Но в даосском зеркале не увидеть ни изображения, ни самого зеркала – ведь оно тёмное, сокровенное. Любое пятно обнаружит разум даоса, нарушит его пустотность. Другой парадокс – это сочетание управления государством и недеяния (7–8), разъясняется в последних строках параграфа: регулирование государства и людей осуществляется как реализация пути Дао, а мудрец или правитель – лишь передатчик Дао, воплощающий в себе, таким образом, скрытую Благодать.

По поводу Небесных Врат (9), которые следует «открывать и закрывать», у комментаторов нет единого мнения. Одни считают их отверстиями в человеческом теле, в частности уши, рот, нос, а поэтому речь идёт о неких упражнениях, позволяющих сохранять себя как воплощение всёпорождающего начала Дао – самки (ср. § 6). В «Чжуан-цзы» объясняется, что «*Небесные Врата*» – это некие мистические врата, через которые всё порождается и вновь возвращается в пустоту, что делает их схожим с женским лоном, а по функции – с самкой. Того же мнения придерживается и Ван Бихе «Ван Би (226–249)», делая при этом упор на искусстве управления государством через «*открытое*» и «*закрытое*». Третьи считают, что открытие и закрытие Небесных Врат представляет собой различные формы управления народом, чередования наказаний и поощрений. Противоречия в трактовках нет, если учитывать, что в китайской философии присутствует идея символического единства, сообщительности или созвучия (юнь) между небесным и человеческим, выраженная в полном совпадении их свойств и функций. «*Открытие-закрытие*» (кай-би) является реминисценцией двух противоположных начал – движения и покоя, концентрации и отдачи, рождения и возвращения в утробу. Например, в приложении к органам человеческого тела это понимается как *зрение, слух, речь, слюноотделение, способность принимать пищу*. Так или иначе «*истинный человек*» должен переживать пульсирующий, ритмический характер всякого явления во Вселенной и соучаствовать в нём, сохраняя при этом «*нижнее*» состояние – состояние самки.

Сентенция (13–17), по мнению ряда исследователей, вкралась в параграф по ошибке, она вновь повторяется практически в том же виде в § 51, а следовательно, должна читаться без вопросительных интонаций как утверждение: «*Даёт жизнь и вскармливает. Даёт жизнь и не обладает этим... И это зовётся сокровенной Благодатью*». Примечательно, что для понятия «*вскармливать*» (му) Лао-цзы использует термин, который может переводиться как «*пасты (оберегать) скот*». Следовательно, Дао и Дэ выступают в роли пастухов или пастырей вещей, вещи же, в том числе и человек, – в роли стада или агнцев.

Во фразе (10) говорится о «*четырёх началах*», хотя в предыдущем тексте речь идёт о пяти (объять Единое, обрести состояние новорождённого, не оставить пятен

на сокровенном зеркале, пребывать в недеянии, сохранять состояние самки). Думается, что одна из пяти предыдущих фраз была привнесена в текст позже. Точно так же последний пассаж (14–18) явно стоит не на месте и попал сюда по ошибке, которая затем закрепились в истории. Этот же абзац повторен в § 51.

Бошу (5–6):

Можно ли, изготавливая зеркало (пестуя состояние зеркала), не оставить на нём пятен?

Ван Би (11–12):

Можно ли, постигнув четыре начала, пребывать в недеянии?

§ 11

Параграф построен на игре понятий, пробуждающих работу сознания: по-китайски «у» означает как «отсутствие», так и «небытие», «пустоту», «неданность», а «ю» – «наличие», «бытие». Пустота есть свойство Дао, позволяющее говорить о нём как о великом ничто, об абсолютной пустоте. Лишь пустота, как нейтрально-неопределённая среда, может породить любую форму, любое движение. Она приемлет всё (отсюда и другое определение Дао – Единое), и в то же время ни на чём не настаивает, ничего не утверждает. Поэтому всякий предмет в китайской эстетико-философской традиции был ценен тем, что за ним символически прозревалась пустота Дао. Позже это стало основой для пейзажной живописи типа «горы-воды», а также утончённой до избыточной мелочности китайской скульптуры.

§ 12

Все основные классификационные схемы традиционного Китая строились по пятеричной схеме (пять первостихий, пять звуков, пять цветов и т. д.), обычно именовавшейся «сань у» и являвшейся ядром всех дальнейших построений. Таким образом параграф говорит о некой центральной точке разворачивания мира, из которой и произрастает все многообразие явлений.

Музыка в китайской традиции воспринималась как набор упорядоченных звуков, поэтому приведение «голосов и звуков» в гармонию (§ 2) связывалось с пониманием Космоса как взаиморезонирующих, упорядоченных звуков, покинувших состояние хаоса. С этим ассоциировалось и приведение в порядок государства. Китайская музыкальная «азбука» строится по системе пентатоники (пятизвучия), образующей диатонический ряд, включавший в древности пять основных тонов: *гун*, *шан*, *цзяо*, *цзи*, *юй*. Они представляли собой центральную звуковую систему, вокруг которой строилось все музыкальное звучание. В эпоху Чжоу (12-3 вв. до н. э.) к ним добавились ещё два тона – *бяньцзи* (изменённый *цзи*) и *бяньгун* (изменённый *гун*). Каждый из этих пяти или семи тонов может быть воспроизведён двенадцатью способами, образуя таким образом шестьдесят или восемьдесят четыре звучания китайской музыки. Символический смысл фразы (2) заключается в том, что достаточно возникнуть лишь пяти звукам, как из них рождается весь музыкальный ряд, который «ранит слух». Поэтому надо избежать именно рождения того, что стоит в начале многообразия или остановить то, что ещё не проявилось – «легко рассеять то, что еще мало, и действовать тогда, когда еще ничего нет» (§ 64).

С пятью тонами соотносятся пять цветов (зелёный или синий, красный, жёлтый,

белый, чёрный) и пять вкусовых ощущений (кислый, горький, сладкий, острый, солёный). Если человек станет изучать мелодию по отдельным звукам, а многообразие мира – по отдельным краскам, он утратит целостную картину действительности. Особая яркость и острота ощущений возбуждают человека, выводят его из состояния спокойного равновесия и, таким образом, внешние возбудители влияют на его внутренний мир. Всякое неподконтрольное желание, аляповатость красок и неупорядоченность звуков подобны древней китайской забаве – охоте на лошадях, сопровождающейся необузданностью и дисгармоничностью чувств. Это всё – мир внешних феноменов, противоположный внутренней, скрытой сущности Дао. В Дао присутствует лишь *Великий Звук* (§ 47), а вся полифония мира – многократное повторение его эха. Само же Дао не имеет ни вкуса, ни цвета, ни запаха, ни звучания, которые были бы доступны разуму.

Фраза (6) вызывала немало споров. По одной из версий, мудрец более обращает внимание на то, чтобы накормить людей, нежели на внешние развлечения. По другим версиям, понятие «желудка» или «живота» (фу) соотносится с понятием «внутреннего», в частности с внутренним успокоением, умиротворением, а «взор» или «глаз» Ді (му) – с понятием «внешнего», поэтому фраза может трактоваться как *«мудрец заботится о внутреннем, а не о внешнем»*.

Сентенция (7), как считают современные даосы, несомненно, относится к практике самовоспитания – мудрец отбрасывает *«это»*, чтобы достичь *«того»* (§ 38, 72).

Очевидным образом пассаж распадается на две части: первую, состоящую из ритмизированных поговорок (1–5), и вторую – философский комментарий (6–7). Примечательно, что вторая часть мало связана с первой по смыслу и абсолютно отличается по ритму, что позволяет предположить, что перед нами ядро древнего текста и комментарий на него.

В мавандуйском варианте первые сентенции переставлены местами:

Пять цветов слепят глаза человека.

Редкие вещи влекут человека к свершению зла.

Скачка на лошадях и охота делают необузданным его сердце.

Пять тонов музыки притупляют его слух.

Пять вкусовых ощущений язвят его рот.

§ 13

Этот отрывок, равно как и комментарии к нему, представляет собой раннюю доктрину натурализма. В данном случае она характеризуется абсолютным параллелизмом человеческого и небесного, вечного и преходящего, материального и несубстанционального, например уподобление *«тела»* и *«несчастья»*.

Понятие *«тело»* (шэнь) выступает здесь, во-первых, как субъективно-личностное «я» и, во-вторых, как физически-телесное начало в противоположность духовно-психическому *«сердцу»*. Таким образом, понятию *«тела»* наиболее точным образом отвечает европейский термин *«персона»*, *«личность»*.

Преодоление собственных страстей, желаний, амбиций позволяет человеку избавиться от личностной мелочности, осознав себя как единую часть многоликой Поднебесной. В «Дао дэ цзине», равно как и в комментариях Ван Би, под термином «шэнь» также неоднократно подразумевается «жизнь», материальное присутствие человека в этом мире. А поэтому фразу (8-12) можно переводить так: *«Что значит: “Ценить свою жизнь – то же самое, что ценить величайшие несчастья”? Причина, по которой я сталкиваюсь с величайшими несчастьями, заключена в том, что я обладаю жизнью. Если бы я не обладал жизнью, откуда же взяться несчастьям?»* Таким образом, речь может идти именно о мистическом преодолении своего физического существования.

Возможно, что параграф составлен из цитат последователей разных школ учения натурализма, по которому Поднебесную, как мистический и космический организм, следует ценить больше, чем свою жизнь, и доверять больше, чем самому себе. В частности, фраза (1) принадлежит традиции Ян Чжу и тех *ши*, которые уклонялись от почестей и приглашений на высокие должности. Она представляет собой, вероятно, распространённую в то время поговорку, взятую в качестве исходной точки рассуждений, в то время как всё дальнейшее – своеобразный комментарий к ней последователей направления Лао-цзы.

Перевод этого отрывка крайне затруднителен, и он звучит по-разному как у переводчиков, так и у китайских комментаторов. Автор полагает, что неважно, позора или удачи достигает человек, – в любом случае это вредит его природе. Здесь есть и намёк на абсолютное равнодушие, «нечеловеколюбивость» мудреца, который черпает эту «никаковость» в самом Дао (§ 5). Поэтому слишком высоко ценить самого себя – означает отделяться от природной естественности, и это будет являться «величайшим несчастьем».

Понятие «тела» (шэнь) в даосской трактовке имеет очень широкое семантическое поле. Это не только физический облик, но и совокупность психо-духовных свойств человека. По сути дела – это личность, «низшее эго», и именно в этом значении использует понятие «тело» Ван Би.

В версиях Окады и Сунь Куана отсутствует часть фразы (4): *«подчинены страху»*.

Фу И и Бошу (13–16):

Поэтому тот, кто ценит Поднебесную больше, чем себя,

встретит поддержку Поднебесной.

Тому же, кто любит Поднебесную больше, чем себя,

может быть доверена Поднебесная.

§ 14

Вероятно, последние четыре строки – вставка из какого-то другого параграфа, хотя она ничуть не противоречит общему смыслу отрывка. Здесь звучит мотив «золотого века» древности, когда мудрецы и правители следовали Дао, и поэтому изначальная древность есть своеобразное зеркало, метафизическая глубина истории вообще, вглядываясь в которую, видят не события или конкретных людей, но проявления саморазвёртывания Дао.

В параграфе видно, что Дао – это не «путь чего-либо», но абсолютная внефеноменальная сущность, превосходящая всякую конкретику, что отличает даосизм от других философских течений Китая. Следовать древним уложениям – это значит следовать Дао, а «*принцип*» (ли), который в конфуцианстве обозначал следование ритуальным нормам поведения в каждый момент жизни, у Лао-цзы превращается лишь в один из атрибутов Дао.

Примечательно, что осмысление характера Дао формировалось из древних представлений о духах. Например, сентенция (1–4) представляет собой древний мистериальный отрывок, посвящённый описанию духов.

Здесь особо подчёркивается относительность определения Дао словами, взятыми из нашего обыденного опыта. У него три весьма относительных и одновременно абсолютно неразделимых определения: «*заурядное*», «*редкое*», «*мельчайшее*» (1–4), которые комментатор сводит к абсолютному отсутствию. Последняя фраза (18–19) говорит о некоем «*принципе*» или «*записи*» (цзи) Дао. Современные китайские комментаторы склонны понимать это именно как «*глубочайший и основной принцип*», однако, возможно, во времена написания трактата ему приписывался другой смысл: «*запись*», «*заметка*», имеющий сложное космогоническое значение. Как утверждает трактат «Хунфань» («Великий принцип»), существует пять типов «записей» или представителей (агентов) Неба: записи года, месяца, дня, положения звезд и сезонов. По сути, они и определяют космогоническое положение вещи в пространстве Дао.

Бошу (1):

Глядим на него и не видим. Зовём это утончённо-мельчайшим.

Бошу (16–17):

Придерживайся Дао современности,

дабы контролировать дела сегодняшние.

§ 15

Лао-цзы отказывается от определения сущности Дао и передаёт его облик путём сравнений («*будто*», «*словно*»), где фигурируют многозначные термины: долина – символ всераскинутости Дао, необработанное дерево – образ изначальной «доформной» простоты, мутная вода – вековая туманная муть Дао, из которой выявляются формы.

Примечательно, что в тексте Ван Бихе «Ван Би (226–249)» в строке (1) использован иероглиф «*муж*» (*ши*), в то время как в более древнем мавандуйском варианте – «*Дао*». Можно предположить, что ко II в. понятие «*мужа-ши*» и «*мужа, следующего Дао*» стали во многом взаимозаменяемыми, что представляло собой моральную реализацию нравственного идеала традиции Китая.

Последняя фраза (17–18) – своеобразная квинтэссенция смысла даосского самосокрытия. В большинстве переводов её завершение звучало так: «*Он способен умереть и возродиться вновь*», что на самом деле не вполне соответствует древнему тексту. Понятие бессмертия у ранних мистиков базировалось отнюдь не на стремлении к вечной жизни как бесконечному существованию в физическом теле, но

на приобщении к Дао, которое осознавалось как исключительно духовное соитие. Человек не столько продлевал свою жизнь, сколько *«сокрывал»* её, низводил до мельчайшего, до небытия, и тогда сама полнота жизни становилась равной не многообразию её проявлений, но тождественности с Единым, с Дао. Развёрнутый перевод фразы таков: *«Лишь потому, что он не стремится к избытку, он может умереть, не испытывая необходимости воплощаться вновь»*.

Бошу и Фу И (1):

В древности, искущённый в Дао...

Бошу Б и Фу И (18):

он способен сокрыться, не воплощаясь.

§ 16

Продвижение по ступеням восхождения к Дао идёт от понимания смысла мировых трансформаций к обретению того, что избавлено от них, то есть к пребыванию в состоянии постоянства и покоя. Вещи разнятся (в даосской традиции, *«классифицируются»*) лишь по своей внешней форме, а по внутренней сути единятся в общем *«корне»* – Дао. Дао и предопределяет судьбу вещей и человека (§ 51), поэтому возвращение к своему истоку равносильно познанию собственной судьбы, пониманию миссии мудреца в этом мире. Мудреца отличает особая ясность ума, проистекающая из того, что он черпает своё знание (для обычных людей – антимудрость) из трансцендентного опыта Дао. Такое состояние сознания, обретшего полный покой и постоянство, и считалось *просветлённостью* (мин). Зло и коварство – отнюдь не природные свойства человека, они появляются лишь тогда, когда индивид утрачивает связь с Дао. Изначально же он чист и «никаков», пустотен, равно как и его праматерь – Дао.

Постоянство, уравнивающее мудреца со своим истоком, придает ему характер целостной, всеобъемлющей неизменчивости. Эта неизменчивость не противоречит концепции гибкости, лабильности, податливости, проповедуемой натурфилософами. Пустота может трансформироваться только в пустоту, и поэтому *«самоопустошающаяся пустота»* представлялась для даосов *пределом неизменчивости* (чан). В то же время она символизирует собой некую беспристрастность пространства и души, в которой нет места какому-либо желанию или чувству (§ 5). Это – белый лист бумаги, готовый к написанию любого иероглифа, который, разделив пространство бумаги на *«чёрное»* и *«белое»*, *«пустое»* и *«наполненное»*, тем не менее не повлияет на само качество бумаги.

Так же и беспристрастный мудрец или истинный правитель готов к приёму любых форм – *«письмён культуры»* или *«узора»* (§ 19), т. е. становится всеобъемлющим. Естественно, что такой человек и становится государем – будь то властителем страны или душ других людей. Мысль о том, что государь единится с Небом и глаголет от его имени, повлияла на формирование идеи харизматического правителя-мудреца, осеменяющего народ небесной Благодатью. Даосы же пошли ещё дальше, заявляя, что правитель своими корнями уходит в предельную, невообразимую пустоту Дао и поэтому сам становится трансцендентным существом. Пустота и покой являют собой характеристики одного и того же высшего состояния сознания, в котором отсутствует движение и всякая вещь. Обретая Дао, человек, по сути, возвращается к своим изначальным свойствам, к своей структуре, неотличимой ничем от структуры Космоса, – это и есть древнейшее понятие *«судьбы»* или

«жизненности» (мин) (7–8). «Возвращение к судьбе» или «возвращение к своей природе» к XII в. выросло в сложную концепцию самовоспитания, основанную на комплексе медитативных и дыхательных техник, которую развивали представители школы неоконфуцианцев.

Идея взаимоследования небесного и земного, сакрального и профанного (14–15) широко проповедовалась ранними даосами. «Возвращение к судьбе» (7) понимается как достижение изначальных свойств человека, которые ничем не отличаются от свойств самого Дао. Это не только то, что предписано человеку, но и мистерия развёртывания самого Дао, заключённая в человеке. Поэтому «возвращение к судьбе» превращается в достижение Дао, в обретение вечности, а значит, и «постоянства» (8).

У Цзин Лунби и Фу И между строками (6–7) стоит:

Умиротворение зовётся возвращением к судьбе.

§ 17

Истинный правитель должен править «простыми средствами», т. е. используя естественные пружины развития общества и не изобретая того, что противоречило бы его внутренним посылам. Правитель-мудрец незаметен, так как правит, по сути, не он, но Дао, властитель же абсолютным образом интегрирован в Дао. Иерархия правителей, данная в «Дао дэ цзине», представляет собой своеобразную последовательность «отклонения» от Дао, утраты его смысла. Даже те правители, которых любят, не являются истинными мудрецами, так как завоёвывают любовь через активные деяния, вмешательство в жизнь людей. Народ же должен считать, что всё происходит «само собой». В тексте используется термин «цзыжань» – «естественность», «спонтанность», который является характеристикой влияния Дао на мир и символом полной гармонии, свободы самопроявлений любой вещи. В свою очередь, это представляет собой абсолютное соответствие термину «цзыжань» («цзы» – сам, «жань» – суть, таковость).

Ключевая фраза параграфа (7–8) касается понятия «синь» – «вера», «искренность», и фразу можно перевести так: «Там, где недостаточно веры, появляется безверие». Процесс сакральной передачи некоего сверхзнания между высшим и низшим, например Небом и человеком, мастером и учеником, происходит лишь благодаря полной искренности в помыслах и абсолютной содоверительности, когда оба сливаются воедино, образуя «единое тело». Для того, кто не искренен и не чист сердцем, закрыт путь к истинной мудрости, и Небо не говорит с ним.

§ 18

«Человеколюбие», «долг», «сыновья почтительность» – основные категории конфуцианской философии, призванные регулировать отношения в обществе и поддерживать гармонию между правителем и подданными, отцом и детьми. Но не противостоит ли это – регулировать отношения через наигранно-придуманные понятия? Словесная игра отвергалась даосами, направляя человека внутрь его сознания, его истинных чувств. Все эти категории – лишь отражение негативных тенденций общества, лихорадочно стремящегося восстановить гармонию «золотого века». Следуя даосской концепции, внешние формы мира противоположны внутренней сути, как чёрное противоположно белому, но одновременно они и дополняют друг друга. Поэтому проповедь высоконравственных конфуцианских

категорий расценивалась как грозный знак смуты в обществе, а призывы к «преданным чиновникам» (чжун чэнь) – как признание в его безысходной коррумпированности. Шестью категориями родственников, на которых базировалась китайская семья, считались отец и сын, старшие и младшие братья, муж и жена.

Фраза (8) тесно связана с реалиями того времени, и обычно переводится как «если государство охвачено смутой». На наш взгляд, речь идет именно о «государстве и его уделах», поскольку в тексте встречается понятие гоцзя. В современном языке оно действительно означает государство, однако в Позднюю Чжоу го (°к) представляло собой наследственное владение, пожалованное правителем-ваном своим ближайшим подданным-чжухоу. Го состояло из нескольких цзя – владений наследственных аристократов [74, 344].

§ 19

Фраза (1) отсутствует в некоторых изданиях [9, 54]. Здесь идет речь о трёх разрушающих началах гармонии в государстве: мудрецах и их мудрствованиях (шэнь, чжи), человеколюбии и справедливости (жэнь) и хитроумии и выгоде (цяо, ли).

Часть этого параграфа (1–5) явно полемична и направлена против конфуцианцев, а точнее, против их понимания культуры (вэнь) (8), которое лаоисты рассматривали как противоестественное вмешательство человека в природный закон, а Ван Би называл «излишним приукрашательством». Здесь иероглиф вэнь, обычно переводимый как «культура» или «письмена», переведен как «обманчиво приукрашенный», что отвечает общему контексту и большинству комментариев. В литературе периода Позднего Чжоу вэнь как облагораживающее, гармонизирующее и окультуривающее начало логически противостоит «у», досл. боевой) – неистовому, природно-необузданному началу. Для конфуцианцев «благородный муж» (цзюньцзы) как бы облагораживал и приукрашал мир, культивируя слово и письменный текст, т. е. вэнь. Таким образом, «вэнь» было мерой человека культурного в человеке природном, способом его самоопознания в мире «необлагороженного и дикого». Для этого и служили многочисленные морально-нравственные категории, сводимые к гармонии вселенского ритуала и тщательности жизненного церемониала, которым должен был следовать человек именно как существо не столько природное, сколько социальное. Лаоисты же, проповедовавшие «естественный» принцип жизни, а за ними и даосы считали, что «вэнь» нарушает природную целостность человека, пестует внешнюю форму, «красивость» в ущерб внутреннему постижению сути вещей и соединению с универсальным разумом Дао. Поэтому Лао-цзы учит «красоте без прикрас», презирая «узор культуры». Внешняя простота его учения не отвлекает последователей на изучение внешних форм, но сразу указывает на нечто более глубокое и серьёзное, что таится за расписной ширмой мудрых рассуждений о человеколюбии, хитроумии и выгоде. Одновременно преодоление желаний, связанное с упрощением мира, не должно сопровождаться насильственным изменением сознания. Желания постепенно сами изживаются, когда душа мудреца становится тождественной с «телом» Дао.

До сих пор китайское понятие «культура» (вэньхуа) дословно переводится как «внесение изменений в узор мира» или «приукрашение». Даосам же это казалось нарушением естественности мира.

В Бошу А и Б нет фразы (1)

Бошу А фраза 2:

Отвергни звуки (*шэн*) [пустых словословий], устрани мудрость.

В Бошу во всех случаях иероглиф *чжи* (мудрость, мудрствование) заменен на *чжи* (знание).

§ 20

Возвращение в состояние новорождённого, а затем самопорождение в виде нового, «*истинного*», человека берёт свои истоки в ранних ритуалах инициации как качественном перерождении человека. Примечательно, что иероглифы «*замутнённость*» (дунь) и «*погружённость во тьму*» (хунь) образуют имя Хуньдуня – одного из персонажей даосской традиции, персонифицированного создателя мира. Его сущность – пустота, отсутствие постоянной формы (он изображался в виде то человека, то собакообразного существа и т. п.). По существу, «*хуньдунь*» – лишь ритмизированный набор звуков, не связанных ни с формой, ни с содержанием. Все черты архаического Хуньдуня, символизировавшего изначальный Хаос, перешли и на понятие Дао.

Отрывок (5-22), носящий явный поэтический характер и полный образов древней мифо-поэтики, не только несколько выбивается из общего контекста параграфа, но контрастирует и с языком всего текста. В нём виден ярко выраженный личностный характер, мощная экспрессия, и это позволило некоторым исследователям [228, 50] предположить, что этот фрагмент нелаоистского характера, возможно, пришёл из фольклорных песен. Непосредственно в текст трактата он, вероятно, вошёл из аграфы и включён сюда, поскольку точно передаёт идеал безыскусного мудреца, отстранённого от этого мира.

В Бошу между (4) и (5) стоит:

Простые люди умеют различать.

Лишь я один не вижу разницы.

§ 21

«*Семя*» (цзин *с*) (5, 7) понимается не только как исток или протоначало всех вещей, обладающее силой истинности, но и как некое вещество, осеменяющее мир Благодатью. С этим связано и нехарактерное именование Дао «*отцом мириад созданий*», так как семя связано с мужским началом ян. В других же местах Дао – это исключительно женское порождающее начало (§ 2, 6).

Бошу (7):

С наших дней до древности...

Перестановка слов в этой фразе не случайна – у Ван Би стоит: «*С древности и до сегодняшних дней*». В мавандуйском варианте, равно как и в школе Хуан-Лао, даосизм понимался как современное учение, призванное осмыслить дела древности.

Бошу (9):

Откуда я знаю, что начало вещей таково?

§ 22

Параграф показывает, что ещё до создания трактата существовали речения древних мудрецов, по своему содержанию схожие с ранней даосской мыслью.

В строке (8) использован иероглиф «*ши*», который здесь переведён как «*принцип*». В древности под «*ши*» понимали бирки для гадания, раскладывая которые, предсказывали судьбу. Таким образом предполагалось символическое единство простой деревянной или костяной бирки и глубины космической судьбы. Таким образом, можно сказать, что *«Мудрец объемлет Единое, используя его в качестве инструмента для предсказаний судьбы Поднебесной»*.

Первый пассаж (1–6), очевидно, представляет собой набор фольклорных высказываний, вероятно, внесённых в качестве примеров мистической диалектики в даосскую аграфу. Сами эти фразы приписывались древним мудрецам (15). Остальная часть текста – лаоистский комментарий на эти высказывания, начинающийся с вводной фразы (7–8) и построенный по парному принципу: фраза (9) соотносится с фразой (1), фраза (10) – с фразой (2) и т. д.

Бошу А (2):

Сгибаемся – и обретаем стабильность.

Бошу Б и Фу И (2):

Сгибаемся – и обретаем правоту (чжэн).

Бошу (8):

делая его самцом Поднебесной.

§ 23

Истинный человек живёт в отсутствии вербальной активности (1), что позволяет такому человеку, не проявляя себя, продлить свою жизнь (3–4). Это называлось искусством «*самосбережения*», переросшего позже в сложную систему психопрактики. На вечность обречено лишь то, что создано «*безымянным*» началом – Дао, которое не проявляет себя даже в словах, что и подчёркивает первая фраза параграфа. Единственный путь человека к бессмертию своих мыслей и свершений – это следование Дао, которое «*делегировать*» ему свою вечность. В этот момент пропадает граница между человеком, следующим Дао, и самим Дао – они обретают полное единство. Лао-цзы повторяет фразу из § 17.

Бошу (12):

фраза отсутствует.

Бошу (13–14):

Тождественный с Благодатью – ценится Дао.

Тождественный с утратой – утрачивается Дао.

§ 24

Передвижение на цыпочках, возможно, связано с конфуцианскими ритуалами, а большие шаги – с древними ритуальными танцами. Согласно «Дао дэ цзину», внешняя правота и приукрашенность оборачиваются в душе фальшью и уродством и, наоборот, по принципу взаимоуравновешивающихся противоположностей (§ 47). Смысл фразы

(3–4) раскрывается в § 22.

Бошу (2):

фраза отсутствует.

Бошу (3–4):

Настаивающему на своих взглядах не стать знаменитым.

Излишне смотрящему на себя не стать просветлённым.

Бошу (10):

Поэтому даже тот, кто имеет желания,

не позволит им остаться [в себе].

§ 25

Хаос (1) в даосской традиции выступает как некое положительное, порождающее начало, которое содержит в себе семена всех вещей мира. Порождая все изменения мира, переход одного явления в другое, Дао само по себе остаётся неизменчивым, и нет той вещи, которой оно могло бы уподобиться. Его символ – одиночество, а раз мудрец тождественен Дао (§ 23), то и его путь – отшельничество в толпе людей или уход в горы. Дословно определение, применяемое к Дао, – «*одинокое стоящее*» (ду ли), говорит об абсолютной отдельности Дао, его несмешиваемости с другими вещами.

Для даоса «*Великое*» – это то, что способно «*возвратиться вспять*», то есть вновь вернуться к состоянию Прежденебесного Хаоса. Человек отнюдь не центральная фигура мироздания, а один из четырёх великих, иерархически восходящий к Дао через некое «*следование*» или уподобление. Лишь Дао свободно от этого следования, так как оно самодостаточно и замыкается на самом себе, воплощая изначальную естественность и обеспечивая её для других вещей. Некоторые переводчики так трактовали последнюю фразу (21): «*Дао следует естественности*». Но это явный нонсенс, ибо из этого следует, что естественность стоит над Дао и представляет собой высшую сущность.

Во фрагменте (18–21) иероглиф «*фа*» переведён как «*следовать*», хотя это ни в коей мере не отражает глубинного смысла взаимоследования в теории лаоистов. Термин «*фа*» может быть переведён как «*закон*», «*модель*», «*метод*», «*стандарт*» и выражает прежде всего соответствие какому-нибудь канону. Понятие «*фа*» нередко применялось для описания социального порядка как «*закон*», «*предписание*», в том числе и «*уголовное законодательство*», но «*Дао дэ цзин*», выражая параллелизм

социального и природного, делает «закон» (а в данном случае – «взаимоследование») понятием надсоциальным и космическим, превращая его в «естественный закон». Именно так осознавали понятие «закона» или «следования канону» не только лаоисты, но и последователи течения Хуан-Лао [244, 48–49, 62]. Поэтому более точным термином может являться «брать себе за образец»: «Человек берёт себе за образец Землю... Дао берёт себе за образец естественность». Правда, последняя фраза может смутить строгого критика: если Дао берёт себе что-то за образец (в данном случае – естественность, естественный закон), значит, есть нечто, стоящее над Дао? На самом деле скрытый смысл фразы таков: «Дао следует естественному закону, который заключён в нём самом», или просто: «Дао берёт за образец само-естественность».

Ван Би понимал этот параграф уже не в лаоистской традиции, обрисовывающей место истинного человека во Вселенной, но как текст, определяющий роль правителя, который является «хозяином человека». Именно он в списке Ван Би занимает во фразе (18) место «человека», именно он соотносится с Дао и получает от него Благодать.

В современном понимании «цю» во фразе (16) означает «государство», «страна», в крайнем случае – «мир». Однако по смыслу ясно, что речь идёт именно о пространстве, не ограниченном никакими рамками, абсолютно бесконечном и вмещающем в себя даже «то Дао, у которого есть имя» (Ван Бихе «Ван Би (226–249)»), в отличие от безымянного Дао, о котором невозможно даже говорить. Вариант из Маваньдуйя использует также термин «го», означающий именно «государство». Это прекрасная иллюстрация того, что древние китайцы осознавали своё государство именно как бесконечное пространство, на которое распространяется Благодать.

Бошу (4):

фраза отсутствует.

Бошу (6):

Назову его ещё и «Великим».

Ван Би (15):

правитель также велик.

Бошу (14):

В государстве (го) существуют эти четыре великих.

§ 26

В тексте (4) речь дословно идёт об особой телеге для перевозки зерна и грузов для армии, что делает этот параграф похожим на ряд других «военных» отрывков «Дао дэ цзина» (§ 68, 69).

Смысл выражения «властитель (или «правитель») десяти тысяч колесниц» (ваньчэн чжичжу) (7) вызвал немалые споры, несмотря на кажущуюся очевидность своего смысла. Если быть буквальным в переводе этого выражения, то его можно понять как «владелец десяти тысяч колесниц», однако в версии Фу И

вместо термина «чжу» (хозяин, правитель) стоит другой, близкий по написанию термин «ван» Нх, который иначе как «правитель» перевести нельзя. Сюй Каншэн считал, что этот термин мог возникнуть лишь в период Сражающихся царств, и утверждал, что впервые этот термин появляется лишь в трактате «Мо-цзы» хе «Мо-цзы (трактат)». Одним из его аргументов было утверждение того, что лишь к периоду Сражающихся царств человек, что обладал десятком тысяч боевых колесниц мог, стать правителем, до этого такого количества колесниц просто не встречалось [126, 143]. Однако термин «десять тысяч» (Вань) в китайских текстах не имеет реального цифрового смысла, а обозначает просто «множество», «мириады», например, «вань у» – «мириады вещей» (досл. «десять тысяч вещей»). Поэтому в «Дао дэ цзине» речь идет, конечно же, просто об обладателе несметного по тем временам количества колесниц. К тому же еще в «Лунь юе» («Беседы и суждения») Конфуция в главе «Сянь цзинь» мы встречаем похожее выражение: «Царство, в котором насчитывается тысяча колесниц, может считаться одним из больших царств».

Здесь встречается несколько терминов, связанных с жизнью китайской аристократии. В частности, «жунгуань» [(5) (дословно: «*славное (приятное) для взора*») означает место для проведения праздников аристократии, зрелищ, а также путешествия по красивым местам, а «янчу» (дословно: «*гнездовье ласточек*») в одном смысле – покой, «*умиротворение*», в другом смысле – «*повседневная жизнь*» аристократии. Всё это позволяет перевести строки (5–6) следующим образом:

«И если даже он ведёт красивую жизнь,
в своей повседневности он не погружён в неё».

Бошу (3):

Поэтому благородный муж (цзюньцзы), странствуя повседневно...

§ 27

Всякое умение приобретает в даосизме смысл высшего, абсолютного мастерства. Доходя до предела, оно переходит в свою противоположность – становится не приметным, ненавязчивым и тем не менее всеопределяющим. Отсюда и даосская мудрость всегда будет считаться «*сокрытой*», «*потайной*», «*сокровенной*» (сюань). Во фразе (2) речь дословно идёт не о простой оговорке, но о мельчайшем, едва заметном изъяне в драгоценном камне: «*Умеющий говорить не допустит и малейшего изъяна*».

Оставленность, утрата Дао способны настигнуть даже мудрейших людей (15), и они могут переживать безблагодатное состояние.

§ 28

Образчик Поднебесной (7–8) – это не столько пример, на который надо равняться всем другим существам, сколько именно живое воплощение абсолютно универсальной мудрости Дао, универсальная метаформа всего мира. В древности иероглифом «*ши*» (образчик, идеальная форма) могла также обозначаться ритуальная утварь для гадания. И здесь вновь возникает аллюзия священного вместилища, лона небесного ритуала, земного опосредования священного. Общий мотив всех трансформаций в сознании даоса – это развитие вспять и возвращение к своему началу – к состоянию новорожденного (§ 10, 55), к *Беспредельному*, к

изначальной простоте. Всё это – образы абсолютной нерасчленённости, полной пустоты, когда ещё не произошло разделения мира на противоположности, не родились *инь* и *ян*, и всё пребывает в состоянии предрождения, чудесного преддверия.

«Изначальная простота» (пу) – одна из аллюзий Дао – переводится также как «необработанное дерево», причём в тексте чётко прослеживалась преемственность сакрального и профанного оттенков этого слова. Поэтому фразу «*делая изначальную простоту своим инструментом...*» можно также перевести как «*обрабатывая необработанное дерево, изготавливают утварь (сосуды)*». Вероятно, такое сравнение человека с утварью было неприемлемо для Конфуция, и он в «Лунь юе» ответил: «*Благородный муж – не предмет утвари*» (12.1), поставив на первое место именно ритуальное благородство конфуцианского мужа в противоположность чистой простоте и природной целостности сознания даоса.

Высшее умение заключено в том, чтобы законами и уложениями не вредить обществу или сделать так, как дословно гласит фраза (20), чтобы «*великие уложения не разрезали (не разделяли) [мир]*». Само подчёркивание, что уложения являются именно «*великими*», намекает, что за ними стоит действие Дао.

Тан Вэньбо (VIII в.) (12):

фраза отсутствует.

Бошу между строками (5) и (6) содержат пассаж:

Познав белое, сохраняй и чёрное,

становясь долиной Поднебесной.

Будучи долиной Поднебесной,

вберёшь достаточно постоянной Благодати сумеешь вернуться к простоте.

§ 29

Понятие «*священного сосуда*» или «*инструмента*» (шэньци) связывается в даосизме с исключительным полем приложения сил Дао, где невозможно никакое действие со стороны человека. Не случайно говорилось, что «*великий сосуд долгов в изготовлении*» (§ 41). Таким образом, нельзя человеку вмешиваться в форму «*священного сосуда*» – Поднебесной, можно лишь, следуя Дао, использовать пустоту внутри его. «*Сосуд мира*» точным образом отражает переменчиво-пустотный характер. Благодаря такому широкому семантическому полю значений «*сосуда*» в даосской терминологии выражение «*правитель сосудов*» может пониматься и как «*властитель страны*» (§ 2, 67), и как «*постигший способ использования пустоты сосуда – Дао*» (§ 11).

Фраза (10) в различных списках переводится по-разному. По классической версии «Дао цзана», она звучит так: «*Одни садятся [на телегу], другие падают [с неё]*». По версиям XI – XII вв., она звучит так: «*Одни получают поддержку, другие проваливаются*» [21; 9]. В любом случае речь идёт о возможности следования естественному закону. Следование Дао уже сопоставлялось со следованием мудреца в своих странствиях за гружёной телегой (§ 26), а следовательно, «*сесть на*

телегу» означает приобщение к Дао, *«упасть с неё»* – отпадение от Дао, оставленность человека за его деяния.

Интересна фраза (9). Возможно, здесь говорится об одной из ранних методик дыхательных упражнений. Есть и другая трактовка, говорящая о *«слабости»* и неprimетности *«истинного»* действия: *«Одни, дуя слегка, раздувают огонь. Другие, дуя во всю мочь, лишь задувают его»*. Плоды приносит лишь то, что делается неprimетно, путём внутреннего усилия.

§ 30

Первые фразы (1–2) представляют собой типичный совет странствующего мудреца правителю небольшого царства. Лаоисты старались разрешать все конфликты лишь мирным путём, предлагая для этого способ следования Дао. В этой области у них сложилась достаточно гибкая и тонкая теория *«подчинения через слабость и податливость»* (§ 6, 61). *«Сила»*, *«творение насилия»*, *«принуждение»* (10–15), что обозначается иероглифом *«цян»* рассматриваются как крайне негативный и даже опасный тип поведения и правления, противоположный мягкому ускользанию от столкновения с миром.

Здесь важна причина, по которой полководец прибегает к военной силе. Она выражается кратким изречением *«бу дэ и»*, которое можно перевести как *«потому что нет иного выбора»*, *«против желания»*, *«ибо никак не миновать»*. Речь, по сути, идёт лишь о реализации своей миссии, мистический исток которой лежит вне воли человека.

Бошу (6–7):

фраза отсутствует.

§ 31

Этот параграф вызвал множество споров среди комментаторов и исследователей. Самый известный комментатор «Дао дэ цзина» Ван Би (III в.) оставил его вообще без комментариев, а это, в свою очередь, породило много предположений. Долгое время считалось, что текст комментариев Ван Би смешался с текстом трактата и § 31, по сути, написан Ван Би как толкование к § 30. Другие исследователи предполагают, что параграф был дописан уже после Ван Би и не является аутентичным текстом ранних даосов. Но после находки в 1973 г. древнейших вариантов трактата в Мавандуе оказалось, что этот параграф содержался в корпусе трактата задолго до Ван Би. Может быть, Ван Би сомневался в подлинности этого отрывка, действительно выбивающегося из общего контекста. По одной из версий, именно о нём Ван Би сказал: *«Я сомневаюсь, что этот параграф написан Лао-цзы»*. Скорее всего, этот фрагмент не принадлежал ни к мистическому лаоистскому направлению, ни к классическому даосизму, а действительно, был добавлен как комментарий *«служивых людей»*, сделанный в духе времени, но по строению фраз стилизованный под древний текст.

В любом случае, части параграфа перемешаны между собой. Дело в том, что в древности текст писался на бамбуковых вертикальных дощечках, скреплявшихся между собой верёвками, образуя подобие книги. Иногда верёвки рвались, и дощечки соединялись уже в другой, ошибочной последовательности, нарушая целостность текста. Так, вероятно, произошло не только с этим параграфом, но и со многими

другими в «Дао дэ цзине». Скорее всего, первым должен был идти отрывок (6-13), а за ним (1-5) и (14-22).

Центром параграфа можно считать наименее понятную, на первый взгляд, фразу (4-5). В древности левая сторона сопоставлялась с положительным началом ян, жизнью, природной витальной силой. Она считалась почётной стороной и ассоциировалась с праздничными, радостными событиями. Правая же сторона являлась символом начала инь, гибели, безвременного угасания, была менее почетной и символизировала погребальные обряды, похоронные процессии и т. д.

Таким образом, любая война связана с *«правой стороной»*, то есть со смертью, сколь бы победоносным ни было сражение. Поэтому благородный муж, сидя дома, не прибегает к военной силе и оказывается *«справа»*, т. е. следует жизни, но отправляясь в военный поход, оказывается слева, а значит, и может обречь себя на безвременную гибель. Ту же мысль проповедует и отрывок (16-18), который прямо свидетельствует, что *«придёт время для погребальных обрядов»*. Поэтому и подчёркивается, что *«оружие – инструмент зла»* или *«армия – инструмент, приносящий несчастья»* (возможный вариант перевода).

Примечательно, что речь идёт не о *«мудреце»* – мистическом идеале даосизма, а о *«благородном муже»* (цзюньцзы), который являлся нравственным ориентиром именно конфуцианцев.

Бошу (1):

фраза отсутствует.

Бошу (6-7):

Оружие – не орудие благородного мужа.

Это инструмент зла.

§ 32

Правители и князья выступают как носители простоты Дао, так как в даосской традиции всякий властитель человеческих судеб должен быть мудрецом. Если эта категория людей следует Дао и распространяет своё невидимое влияние на всю страну, то остальные существа подключаются к этому процессу, сами того не замечая. Это символизирует *«сочетание»* или взаимодействие Неба и Земли, а *«сладкие росы»* выступают как аллегория счастья и благоденствия. Всякое управление, равносильное нарушению естественности Космоса, порождает возникновение противоположностей (§ 2) и рождает действие, то есть вмешательство в природную незамутнённость мира. Так рождаются *«имена»*. Лишь только человек пытается дать чему-либо имя, ему приходится относить вещь к определённому разряду, давать ей характеристику, делить на плохое – хорошее. Вещь вычленяется из общего мирового потока, её соотносительность с Дао теряется, а целостность мира нарушается. Таким образом, возникновение *«имён»* означает субъективно-личностную оценку мира и отторжение себя от природного единства. Дао же *«безымянно»*, так как разум человека не способен обозначить его словом (§ 1), и вместе с тем *«безвестно»* (§ 21), то есть скрыто от человека, что по-китайски обозначается одним словом *«умин»*. В момент появления *«имён»* мудрец должен останавливаться, так как он переступил ту черту, за которой начинается активное

вмешательство в естественность, т.е. деяние. Этот пассаж – прекрасная иллюстрация антиномизма, родившегося среди ранних мистиков из опыта общения с метафизической реальностью, где действительно нет *«имён»* – то есть прообразов вещей.

«Слияние» или «взаимосочетание Неба и Земли» (6) представляет собой аллюзию древнейшего изначального положения Неба и Земли, когда они лежали одно на другом, были целостны и не разделены. По сути, речь идёт о бесконечном совокуплении священных начал, проходящем через пространство бытия человека. Такое положение двух начал понималось в древности как позиция *in coitus*, благодаря чему Небо осеменяло Землю и рождался человек. Древнейший трактат «Ли цзи» («Записи о ритуалах») говорит по этому поводу: *«Когда Небо и Земля взаимосочетаются, то все вещи рождаются из этого»* [38, 92]. В этом параграфе в качестве синонима привнесения в землю осеменяющей влаги, дарующей жизнь и счастье, выступает *«выпадение сладких рос»* (7).

В древних текстах знаки препинания отсутствуют, что неизбежно порождает различные варианты прочтения. Так, отрывок (1–3) в варианте Чжан И трактуется следующим образом: *«Дао постоянно безымянно и просто. Хотя оно и мало, никто в Поднебесной не может править им»*.

Истинное развёртывание мира – это обращение внутрь себя, интровертность как знак обладания истинной и незамутнённой природой. Поэтому вещи *«могут гостить у самих себя»* – таков дословный перевод фразы (5).

Здесь появляется понятие «хоуван» (4), которое обычно принято переводить как *«князя и правитель»*, что лишь отчасти передает его смысловое содержание. Этот термин трижды встречается в «Дао дэ цзине» в §§ 32, 37 и 39, причем в §§ 32 и 37 идет прямой повтор одной и той же фразы: *«если бы правители и князья сумели бы удержать его»*. Использование этого понятия позволило некоторым комментаторам предположить, что эти пассажи «Дао дэ цзина» возникли не раньше периода Сражающихся царств, поскольку до этого подобного понятия не встречалось [121, т. I, 20–21].

В частности, в «Чжоу И» («Чжоуские перемены») в разделе «Ши и. Икань» («Десять крыльев») встречается похожий термин «ван гун», что также можно перевести как *«правитель и удельные князья»*: *«Правитель и князья специально рождали опасность, дабы сохранить царства»*. В разделе гексаграмм «Ицзина» вообще встречается тот же термин «ванхоу», только с инверсией иероглифов (*«правитель и князья»*): *«Вот высшая девятка: не служа правителю и князьям, высоко ценить это»* (раздел «Чжун гуа»). Принято считать, что по меньшей мере часть раздела «Десять крыльев» написана либо самим Конфуцием, либо в его эпоху, однако другая часть, в частности, разделы «гуа» (гексаграммы) и «яо», была создана задолго до этого [149]. Таким образом выражение «правитель и князья» было устойчивым выражением, по меньшей мере, уже в VI в.

§ 33

«Просветленность» сознания (2) (мин) является характерной чертой человека, познавшего себя, поскольку самопознание – всегда раскрытие Дао. Таким образом, здесь виден парадоксальный характер даосского знания (чжи) именно как озарения или открытия. Одновременно в этом параграфе идет речь и об особых типах видений, в том числе и яркого света, которые приходят в моменты медитативной практики.

Как следствие звучит мотив мистического долголетия и бессмертия (7), характерный для архаических шаманистских культов царства Чу, хотя у Лао-цзы еще не существует разработанной доктрины бессмертия, как это встречается в более позднем даосизме.

§ 35

Великий Образ – один из многочисленных синонимов Дао, говорящий о его чисто символическом, образном (в противоположность формальному) восприятии человеком.

Музыка и изысканная пища (4) с древности считались важнейшими атрибутами императорского двора, а Конфуций придавал музыке особое воспитательно-облагораживающее значение. Однако даос считает, что все эти вещи – вторичны и способны выполнять свои функции лишь тогда, когда правитель следует Дао. Оба Мавандуйских текста абсолютно идентичны в этом случае. Возможно в фразе 4 иероглиф «гэ», традиционно понимаемый большинством переводчиков как «гость», следует трактовать как «то, что соответствует норме», «то, что считается достаточным» – именно в таком значении он чаще всего фигурирует в древних текстах. В этом случае вся фраза будет читаться: «Когда музыка и яства превосходят то, что соответствует норме, следует остановиться». [Чжоу Цзычи. Лаоцзы каою Тайбэй: Фувэнь тушу, 1984].

Параграф очевидным образом распадается на две части: 1–4 и 5–9, которые искусственно связаны словом «поэтому». Вторая часть продолжает тему «малости» Дао, как бы «недостаточности его» для обнаружения органами чувств (7–8): «для слышания недостаточно [его концентрации], для видения недостаточно [его концентрации]». Таким образом, Дао дается исключительно как мистическое переживание.

От канонического текста параграф отличается тем, что в начале фразы 5 стоит вводящий в контекст иероглиф «гу» – «поэтому», а в конце «юэ» – «говорим», чего не встречается в других версиях.

Бошу и Фу И (5–6):

Глаголимое от Дао не имеет ни вкуса, ни вида.

§ 36

Здесь отражён древний спор о том, надо ли посвящать народ в способы и мотивы управления государством. Ряд школ считал наиболее эффективным способом скрытое воздействие на душу народа, подобно тому как Дао вне усилия правит вещами. Понятие «*инструменты управления*», или, дословно, «*полезные инструменты*» (ли ци), в разные эпохи трактовалось по-разному: например, как власть, как исключительно военная сила («*инструмент*» и «*оружие*» обозначаются одним иероглифом), как сложная система чередования наказаний и поощрений.

Трактат «Хань Фэй-цзы» (III до н. э.) в разделе «Нэйчу шо ся. Лювэй» («Вторая часть Внутренних рассуждений. Шесть мельчайших») так комментирует этот пассаж 7–9: «Могущество и влияние не могут быть заимствованы у кого-то другого... Это суждение отражено в словах Лао Даня(1) о рыбе, которая не может [покинуть глубины]. Сильное влияние – вот мощь правителя. В древние времена для народа

было очень сложным высказать что-то открыто, поэтому и используется [аллегория] рыбы».

Строки (1–4) перекликаются с трактовкой знамений и сакральных знаков в ранней практике гаданий. В мистических системах возникновение какого-либо явления определяется через возникновение его противоположности. Истинное действие как бы уже находится внутри своей противоположности, а «*внутриутробное*», виртуальное состояние в даосизме и есть идеальное бытие всякой вещи. Таким образом, «*сжатое*» есть знак скорого наступления «*растянутого*», а «*усиление*» – это предшествование «*ослабления*».

Есть два разночтения в строке 3. Во-первых, в обоих Мавандуйских вариантах используется иероглиф «цюй» – «отбрасывать», «уходить», «покидать», в то время как в каноническом издании «фэй» «отбрасывать», «отрицать», «уничтожать», хотя при этом смысл фразы не меняется. Во-вторых Мавандуйские варианты используют термин «юй» в противоположность каноническому «син» – «вскармливать», «вращивать», «расцветать», «проявляться». Таким образом канонический вариант фразы 3 звучит следующим образом: «Желая что-то уничтожить, сначала дай этому расцвести».

§ 37

Бошу (2):

фраза отсутствует.

Книга вторая

§ 38

Строка 5 в Бошу Б начинается со слова «Высшая благодать» – шан дэ (в русском языке для перевода использована инверсия): «Человек высшей благодати...»). В тексте Бошу А речь идет о «Высшей справедливости» (шан и), причем такой же вариант встречается и во многих более поздних изданиях. Однако иероглиф «дэ» (благодать) в Бошу Б, как отмечают некоторые исследователи, либо перечеркнут, либо несколько затерт и предполагается, что переписчик знал, что сделал ошибку [219, 98]. В Бошу А также добавлена строка между строками.

Здесь представлена своеобразная иерархия ценностей. Причём мерилom является степень вмешательства в естественный ход событий. Конфуцианские ценности: *человеколюбие, справедливость, ритуал* – стоят значительно ниже *Благодати Дао*, а ритуал вообще рассматривается как прямое насилие над естественностью или «*тонкая бамбуковая ширма*» (бао) – подделка, призванная скрыть утрату природной целостности жизни. Ритуал уподобляется обычному приукрашательству – «*цветам*», в то время как истинный человек избегает внешней красоты и стремится постичь плод всякого деяния, т. е. внутреннюю сущность явлений.

Строки 23–26 стоят несколько особняком и представляют, вероятно, отдельный пассаж.

В данном случае «*цветы*» (хуа) (22, 25) следует понимать как приукрашательство, излишнее внешнее декорирование того, что должно быть простым и ясным. Поэтому «*цветы*» излишни, ведь это то же самое, что «*стремиться к ветвям, забывая о*

корнях».

Примечательно, что Ван Би видит скрытый смысл этого параграфа в обсуждении недеяния. Для него недеяние не просто «*следование Дао*», но, прежде всего, отсутствие личного желания что-либо делать, отсутствие намерения к действию, когда всё идёт своим путём.

Фу И (7–8):

Человек низкой Благодати погружён в деяния к тому же не имеет намерения действовать.

В Бошу фраза (7–8) отсутствует.

Бошу А (21):

и обитель невежества.

Бошу Б (21):

и обитель смуты.

§ 39

Это один из немногих параграфов, где говорится о духах как важнейшей наполняющей силе мироздания. Это отголосок древней шаманистической традиции, хотя духи здесь занимают подчинённое положение по отношению к Дао.

Для обозначения духов здесь используется термин *шэнь* (4). Можно предположить, что речь идет не о собственно духах, но о внутреннем духе человека как о совокупности его духовных и психических качеств. Именно в этом смысле используется этот термин сегодня и именно так трактует его ряд современных комментаторов [9, 110–111]. В этом случае фразу (4) можно перевести как «*Дух [человека] достигал Единого и становился подвижным*». Впрочем, «подвижность» (*лин*) – это свойство именно духов, к тому же одним из значений понятия *лин* является именно «дух».

Бошу (7–8):

фраза отсутствует.

Бошу и Окада (28):

Поэтому повозка, разделённая на части, уже не может быть повозкой.

§ 41

«*Великим квадратом*» (19) обычно называлось государство или земля, что при китаецентричной теории мира было одним и тем же. Даже иероглиф «*государство*» или «*царство*» (го) заключён в прямоугольник. Всераспростёртость «*великого квадрата*» – государства, позволяла говорить о нём как о «*лишённом углов*», т. е. границ. По сути, «*квадрат, что не имеет углов*» есть абсолютная проекция Неба (понимаемого как круг) на всю ойкумену, приходит священного небесного начала на

землю, что и есть обретение Дао.

У комментаторов нет единого мнения, о каких *«Извечных суждениях»* или, дословно, *«Незыблемых речениях»* (цзянь янь, (10)) идёт речь, поэтому с равной уверенностью высказываются две версии. Первая гласит, что речь идёт о цитате из какого-то мистического произведения, которое не дошло до нас и, возможно, существовало лишь в устном виде как набор цитат из древних мыслителей.

Судя по отрывку, идеи этого произведения оказали сильное влияние на авторов *«Дао дэ цзинах»* „Дао дэ цзин“. По другой версии – это просто некие поговорки, и фразу следует читать так: *«Установившиеся поговорки гласят...»*. Тем не менее, суть этого отрывка показывает, что в основе наиболее мистических («космологических») отрывков текста лежала некая аграф, запись высказываний древних учителей.

Фраза (18) не имеет однозначной трактовки и в тексте переведена так, как понимал её Ван Бихе *«Ван Би (226–249)»*, хотя возможны и другие варианты, например: *«Извечная истина кажется изменчивой»* или *«Наипростейшая истина кажется замутнённой (юй)»*.

Бошу Б (22):

Небесный образ не имеет формы.

Бошу (24–25):

И лишь потому, что это – Дао,

оно может быть совершенным как в начале, так и в завершении.

§ 42

Первые четыре строки породили несколько трактовок, однако ни одну из них нельзя признать удовлетворительной и вполне доказательной. Общепринято считать, что *Дао* порождает *Единое*, то есть самоё себя или *Высший предел* (тайцзи). *Единое* порождает два начала – *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* порождают *Небо*, *Землю* и человека в качестве посредника между двумя началами. Есть и другая трактовка: *три* – это *инь*, *ян* и то, что получается от их соединения. Таким образом, мироздание понимается как дифференциация и формообразование изначального *Хаоса*, а значит, утрата Единства. Поэтому фраза может переводиться так: *«Дао порождает Единое, Единое порождает двойственное, двойственное порождает тройственное, а тройственное порождает множественное»*.

Немалую загадку представляет собой понятие *«чунци»* – *«пустотное ци»*, что можно также перевести как *«текущее ци»*, *«бьющееся (пульсирующее) ци»*, родившееся от соединения двух противоположностей – *инь* и *ян*. По одной из трактовок, у древних мистиков существовала теория, что вселенная состоит из трёх элементов или трёх типов *ци*: *инь-ци*, *ян-ци*, которые восходят к своей первоформе – пустотному *ци*, которое, по сути, и есть Дао.

Вероятно, этот параграф составлен из двух ранее не связанных высказываний – космогонической части (1–6) и мистико-политического наставления правителю (7–14). Скорее всего, соединение их в одном параграфе случайно. Последнее высказывание

(12) явно пришло не из даосской традиции и, возможно, было народной поговоркой, а затем оказалось занесённым в протодаосскую аграфу. В тексте (14) дословно речь идёт об *«отеческом наставлении»* (цзяофу), однако, судя по комментариям, предполагалось именно *«наипервейшее наставление»*, *«наставление, что идёт перед всеми учениями»*.

Бошу А (7):

Нет слов, которых бы мир страшился больше.

Бошу А (12):

И я почитаю это своим отеческим учением.

§ 43

Понятие *«щели»*, *«промежутка»* (цзянь) приходит из самого мистического осмысления пространства бытия. Между Небом и Землёй не существует промежутка, но именно в этом промежутке, который дан исключительно как пространство метафизического бытия, и разворачивается весь мир. Умение быть в промежутке, не имея промежутка, понимать его как виртуальную сущность мира – в этом великое мастерство даоса.

Бошу (3):

Вещи, приходящие из небытия, проникают туда, где нет даже щели.

Бошу (5–6):

Но крайне редко можно встретить учение вне слов и обретение пользы от недеяния.

§ 44

Текст Бошу 2 оказался практически целиком утрачен, после слов «Слава и» следует лакуна, поэтому установить разночтения не представляется возможным. Канонический текст и Бошу А в основном совпадают за исключением того, что в каноническом тексте в начале строки 4 идет «Вот почему... (гу)».

§ 45

Дао по своему «знаку» противоположно внешней видимости вещей, равно как внешнее и внутреннее, являясь полярными противоположностями, дополняют мир до единого целого. Отсюда и проистекает мысль о *«кажущемся»* мире даосизма. Сознание мудреца стремится к умалению великого. Речь идет, прежде всего, о внутреннем действии, об идеале *«молчаливого слова»* – *«грубом»* красноречии или *«ущербном величии»*. Сентенция (5), естественно, должна восприниматься не буквально, но в значении: *«великая прямота кажется компромиссом»*.

Так же трактует эти понятия и конфуцианец Мэн-цзы [42, 3В\1]. Возможно, иероглифы в сентенции (8) переставлены местами и следует читать: *«Движение побеждает холод, а покой одолевает жару»*, что значительно ближе к чисто практическому смыслу. В популярных изданиях именно так пишется эта фраза. Но

традиционные комментаторы Цзян Янчэн, Ян Линфэн придерживались именно той версии, которая приведена в нашем переводе. В ней же видел глубокий смысл и Ван Бихе «Ван Би (226–249)», который в своих комментариях к § 60 и 61 использует обычное для даосов противопоставление «холод – движение» и «жара – покой»: «двигаемся – вредим себе; приходя в покой, достигаем великой истинности». Цзян Янчэн считал, что «покой» и «движение» (в его трактовке – «действие») противоположны друг другу.

§ 46

«Привести лошадь к городским стенам» (4) значит вести приготовления к войне. Есть и другое значение у иероглифа «цзяо», который здесь переведён как «городская стена» или «окраина»: он может трактоваться как священная площадка. В древности она представляла собой невысокую насыпь, связанную с миром духов и отправлением ритуалов. «Плен желаний» и «незнание меры» (5–6), которые Лао-цзы считает величайшими бедами, имеют здесь двоякий смысл. С одной стороны, речь идёт именно об умиротворении сознания человека, отрешении от внешнего мира и вступлении во внутреннюю реальность Дао – это путь подвижничества. С другой стороны, это пагубное желание правителя вести войны за новые территории, обрекая на слёзы и кровь сотни людей.

Бошу (6):

Нет большего проступка, чем попасть в плен желаний.

В версии Окады между строками (5) и (6) стоит фраза:

Нет преступления большего, чем иметь желания.

§ 47

Параграф в основном связан с медитативной практикой пустотного созерцания «познания всего мира, не выходя со двора».

§ 48

Первая фраза (1) возможно направлена против конфуцианских идеалов учения (сюэ), которые утверждали, что «нет большей радости, чем учиться и совершенствоваться в изученном». Именно эту конфуцианскую мудрость использует Лао-цзы в качестве отправной точки для своих рассуждений. Для него это не более чем заимствованная, книжная мудрость. И как бы соглашаясь с конфуцианцами, он нарочито умаляет своё учение, в результате которого лишь «утрачивают». Здесь особая игра слов и дословно (1–3) звучит как «Делая учение... Делая Дао... достигают неделания (недеяния)».

В трактате «Мо-цзы» цитируются лишь строки (2–4). Возможно, в древности они и составляли центральную часть параграфа, вокруг которой потом был создан остальной текст в качестве комментария.

Бошу (1):

Слыша о Дао, день ото дня утрачивают (умерщвляют).

§ 49

У комментаторов нет единого мнения по поводу того, какой иероглиф стоит во фразах (5) и (8) – «*достигать*» или «*Благодать*» (они оба звучат как «дэ»). Поэтому вместо фраз «*И так достигаю добра... И так достигаю искренности*» может стоять: «*И так совершенствуюсь в Благодати... И этим искренне проявляю Благодать*».

Другой возможный перевод (13): «*Мудрецы действуют подобно детям*», что соответствует идеалу мудреца-ребёнка, который действует интуитивно и непредвзято.

Бошу (1):

Мудрец не имеет неизменного (хэн) сердца.

В Бошу не используется местоимение «я», и поэтому перевод (3–8) может звучать так:

К добрым – иди с добром.

К злым – тоже иди с добром.

И так воспитывай добро.

Верь искренним.

Неискренним также верь.

И так достигай искренности.

§ 50

Возможна и другая трактовка фразы (1): «*Появление в жизни – это вхождение в смерть*». Так или иначе, обычный человек неизбежно скован этими двумя началами, определяющими всё его существование. Вероятно, первая фраза была народной поговоркой, близкой тяжёлой жизни простого народа [228].

Можно предложить и другой перевод фраз (2), базирующийся на магическом числе тринадцать. Китайская фраза позволяет сделать это, так как в буквальном переводе может звучать и как «*три из десяти*», и как «*десять и три*». Именно столько – тринадцать, по китайским представлениям, существует основных составляющих частей человеческого тела: это четыре конечности и девять отверстий. Возможны и другие трактовки числа тринадцать: семь ощущений или переживаний – «*лю цин*» (радость, гнев, скорбь, ликование, любовь, злость) и шесть желаний, порождаемых органами чувств, – «*лю юй*» (звук, цвет, аромат, вкус, покой и одеяния). Так или иначе, и первые, и вторые тринадцать структурируют нашу жизнь, овладевают нашим сознанием, диктуют наше поведение, а затем замутняют изначальную природу и ведут к смерти. Поэтому тринадцать дают жизнь, и тринадцать несут смерть.

Сентенция (2–6) построена на загадке, отгадка которой, тем не менее, очевидна: всего девять человек из десяти следуют какой-либо дорогой – дорогой жизни или

смерти. Но о десятом ничего не сказано, и именно через это умолчание, нарочитое отсутствие десятого, мы понимаем, кто он такой. Это мудрец, превзошедший как жизнь, так и смерть, пребывающий в иной реальности – реальности небытия и абсолютного отсутствия. Поэтому вечность существования – это, прежде всего, уподобление себя бесконечно малому, самосоккрытие, «сбережение жизни» в противоположность «стремлению к жизни», которое и проявляется в «семи чувствах» и «шести желаниях».

§ 51

Пассаж (1–3) построен весьма примечательным образом. Во фразе (1) речь идёт о своеобразном «распределении обязанностей» между Дао и Дэ: Дао порождает весь мир вещей и явлений, а Дэ напитывает их той Благой силой, благодаря которой этот мир и может развиваться. Однако из построения пассажа непосредственным образом не видно, к какому из начал, Дао или Дэ, относится фраза (2–3). Можно предположить следующий вариант реконструкции текста: «[Дао] в вещах оформляется (или «обретает формы»). [Благодать] в обстоятельствах воплощается (или «реализуется»)». Этот вариант в общем плане отвечает логике даосского мистицизма, поскольку свидетельствует о том, что Дао находит своё оформление (син) именно в конкретных вещах (у), а Благодать может реализоваться лишь в конкретном человеке-мудреце.

Возможен и другой вариант, если предположить, что речь идёт об описании последовательной развёртки мироздания: «Дао порождает. Благодать вскармливает. Вещи обретают свою форму. Обстоятельства (явления) реализуются». Поскольку все четыре фразы абсолютно идентично построены и даже рифмуются между собой («дао шэн чжи, дэ му чжи, у син чжи, ши чэн чжи»), такой вариант представляется вполне приемлемым.

Однако возможен и третий случай: составитель текста намеренно не указал прямо, о каком «оформлении» и «воплощении в обстоятельствах» идёт речь, поскольку существует мистическое единство действия (то есть «недеяния») Дао и Дэ, которые не только однонаправлены, но и порой неразличимы. В любом случае, вещи и явления («обстоятельства» или «ситуации») выступают в качестве тех начал, где Дао и Дэ могут конкретизировать себя. Такая же безлично-метафизическая форма выражения использована в пассаже (10–12).

§ 52

Этот параграф, как и множество других в «Дао дэ цзине», изобилует эвфемизмами – выражениями, скрадывающими прямой смысл слов, характерными по мнению Фэн Юланя, для традиции царства Чу. В (1–6) «начало Поднебесной» – это Дао, «сыновья» – мириады вещей, порождённые им. Фразы (8–16) описывают технику медитации: первые этапы воспринимаются как видение яркого света, ослепительного сияния. Не случайно «Дао дэ цзин» неоднократно упоминает этот сверхблеск Дао (§ 4, 56, 5). Затем наступает второй этап, характеризующийся созерцанием абсолютной пустоты: «пригаси его сияние».

Бошу, Фу И (17):

Это и зовётся преемствованием (практикой) постоянства.

§ 53

Во фразе (1) термин «цзежань» по отношению к знанию, которое обретёт даос, может толковаться как *«окончательное, уверенное, твёрдое»*, как *«хитрое, смышлённое, искушённое»* и, наконец, *«мельчайший, самый малый»*. Ряд переводчиков считают, что речь идёт именно об обретении *«окончательного знания»*, которое и позволяет не сбиться с пути в своих странствиях по истине [228, 42].

Структуру этого параграфа можно считать классической для «Дао дэ цзина». В начале следует отправная фраза (1–3), подкреплённая некой поговоркой (4–5), вероятно родившейся в среде китайских мистиков. Вся остальная часть параграфа – своеобразное разъяснение, комментарий составителя, более поздний и привязанный к конкретным бедам того времени: пустым амбарам, заброшенным полям и двору правителя, утопающему в излишествах.

Перевод фразы (12) здесь дан так, как её понимал Ван Би, судя по его комментариям. Вероятно, что в первоначальном тексте речь о *«бахвальстве»* или *«излишестве»* (куа) в ней не шла. В версии Бошу Б неожиданно встречается иероглиф *«миска»*, *«лохань»* (юй).

Ещё один вариант встречается в «Хань Фэй-цзы», главе «Цзяо лао пянь» («Толкование Лао-цзы»). Там употреблён иероглиф *«юй»*? означающий большую свирель, которая первой звучит в оркестре, а в переносном смысле – это *«главный зачинщик»*, а по написанию этот иероглиф похож на иероглиф *«миска»*. Таким образом, в этой трактовке фраза (12) понимается как: *«Это зовётся началом разбоя»* или *«Это и есть главные зачинщики разбоя»*. Таким образом, речь идёт о *«главном грабителе»*, по которому, как по ведущей флейте в оркестре, *«настраиваются»* все другие лжецы и сластолюбцы.

Бошу А (13):

фраза отсутствует.

Бошу Б (13):

Главный грабитель – сколь отличен он от Дао!

§ 54

Этот параграф указывает на истинную суть ритуальных даров, которые подносят дети своим предкам. В этом плане параграф отвечает раннежоуской традиции ритуальных подношений предкам, за которые в ответ люди получают ответный дар – Благодать-дэ. Хотя строки (1–2) являются, вероятно, поговорками, которые имели самостоятельное, независимое от «Дао дэ цзина» значение, в контексте параграфа они выступают как указание на истинную суть ритуала – лишь те магические действия можно считать истинными, которые имеют свой исток в глубокой древности, и лишь они даруют Благодать. Все другие ритуалы лишь *«тончайшая ширма для преданности и искренности»* (§ 39). В этом плане Лао-цзы целиком следует традиции ритуальных действий, за которую ратовал и Конфуций. Благодать дается как дарение Неба за «пестование этого (т. е. ритуального почитания предков – А.М.) в своем теле». Поскольку «тело» (шэнь) в китайской философии выступает как знак совокупности как физических, так и духовных свойств, и близко к осознанию собственной персоны («я сам»), то фраза (5) говорит о том, что ритуальное действие должно быть не просто механическим воспроизведением неких движений или даже чувств, но целиком пронизывать всю сущность человека.

В этом параграфе некоторые склонны усматривать мысль о незыблемости больших крепких кланов (1–4) и о том, что именно с семьи начинается царство Благодати во всей Поднебесной.

§ 55

Дао развивается неким «противодвижением»: от внешнего – к внутреннему, от явленного – к скрытому, поэтому возвращение в состояние новорождённого есть результат следования Дао. Лао-цзы вновь возвращается к тайным методам саморегуляции (§ 10), называя их «*регулирование ци сердцем*». Именно они и составляли часть ранней оккультной практики.

Ван Би (9):

Но [пенис его] уже целиком увеличился.

Бошу А (9):

Но живот его уже вздымается.

Бошу Б (9):

Но пенис его уже готов к этому.

§ 56

Параграф частично связан с медиативной практикой, которая базируется на «свёртывании» мира до собственного внутреннего пространства (3–6). По сути, здесь дается точное описание конкретной методики.

«Закрой отверстия, запри двери» (3) означают метод полной концентрации, «запирание» всех органов чувств, дабы внешний мир не мог вывести человека из состояния сосредоточения. «*Затупить лезвие*» – в современных даосских школах означает отказ от аналитической попытки понять мир, уход от попыток постижения каких-то отдельных сущностей в замен постижения Единого. Выражение о «*распускании узлов*» (см. также § 4) связано с древней узелковой письменностью (§ 80). Поэтому и развязывание узлов на верёвке означало «стирание» с неё всякой информации и возвращение сознания в изначально чистое и незамутненное состояние. Затем адепт «*приглашает свет*», что также связано с даосской практикой «уподобить себя потухшему пеплу», не возбуждается своим сознанием ни на какие мысли и раздражители. Наконец он уподобляет себя пылинке, то есть устраняет присутствие собственного «я», погружаясь в глубокую медитацию и выходя за пределы собственного физического тела.

§ 57

Чаще всего фразу (1) переводят так: «*Управляй государством с помощью справедливости (чжэн Хэ)*». Однако комментарии Ван Би показывают, что речь идёт не столько о справедливости, сколько о строгости, жёсткой прямоте, которая приводит к негативной ответной реакции у народа. Правление народом, безусловно, сводится к внутреннему совершенству того, кто им управляет (15–22).

Смысл фразы (4–5) весьма тёмна, и она может иметь несколько трактовок. Ряд

комментаторов (Хэшань-гун, Чжан И) придерживаются версии, что смысл выражения *«из него же самого»* раскрывается в пассаже (6-13), который следует непосредственно за этой фразой. Но судя по структуре текста, пассаж (1–5) является значительно более ранним, а остальная часть параграфа, возможно, была создана в качестве комментария к нему. Это означает, что выражение *«из него же самого»* говорит о некоем Высшем Начале, которое дарует мистическое откровение о самом себе и которое здесь никак не обозначено. К тому же, это может свидетельствовать и о крайней архаичности пассажа.

«Искусность» людей (10) означает как достижение высшего мастерства в ремесле, так и хитроумие, излишнее мудрствование, что естественно приводит к *«неправедным делам»* (в других вариантах: *«делам удивительным»*, *«деяниям необычным»*, *«уловкам»*, *«ловкачеству»* – *«ци у»*). Возможно, что первоначально эта фраза представляла собой фольклорную поговорку и не носила негативного оттенка: *«Чем более искусны люди, тем больше рождается деяний необычайных»*. Однако в лаоистской среде она стала означать вмешательство в природную естественность человеческим *«хитроумием»*, а значит, и нести оттенок осуждения. Примечательно, что Сыма Цянь характеризовал смысл учения Лао-цзы именно словами этого параграфа: *«Я пребываю в недеянии, а народ сам преображается...»*

Бошу (21–22):

Я желаю нежелания,

а народ сам опрощается.

§ 58

Можно предложить другой перевод характера власти, то есть правителя (1): *«глуп и некомпетентен»*. В любом случае, это вызов идеалу конфуцианского правителя – строгого, церемонного, придерживающегося множества ритуальных уложений, постоянно так или иначе проявляющего себя то человеколюбием, то подавлением смут. Но даос не виден – *«не слепящ»*.

Бошу (5):

фраза отсутствует.

§ 59

Выражение *«служение Небу»* или *«поклонение Небу»* – *«ши тянь»* (1) КВМм вызывало споры уже у древних комментаторов, в частности, высказывалось предположение, что под *«Небом»* подразумевается *«Я»*. Таким образом, вся фраза приобретает иной оттенок: *«В служении людям и пестовании самого себя ничто не сравнится с воздержанностью»*. Этой версии придерживается и ряд современных исследователей [12, 115].

Иногда фразу (1–4) считают парадоксальным фольклорным высказыванием и переводят так: *«Правя ли людьми, служа ли Небу, лучше всего быть крестьянином. Тот, кто является крестьянином, тот рано одевается»* [228, 59]. В данном случае крестьянин становится символом огромного напряжения, непрестанного труда, повседневного подвижничества в своём деле. Стоит ему лишь прекратить работать, – и его ожидает голодная смерть. Равно и мудрец не может не исполнять своей

миссии. Во фразе (3–4) трактовка иероглифа «фу» даст нам вариант: *«Тот, кто воздержан, способен повиноваться (последовать) Дао с самого начала»*.

Лишь наделённый высшей Благодатью, полученной от Дао, может *«владеть государством»* (12), то есть взвалить на себя и вынести всё бремя государственных дел. Речь идёт не столько о собственно обладании или управлении государством, сколько о выполнении некой вселенской миссии гармонизации этого мира. В древности понятие «го» (государство) имело более широкий смысл – *«удел, на который распространяется власть или Благодать правителя»*, а следовательно, под обладанием государством подразумевается осеменение мудрецом своей Благодатью всего мира, а не какой-то конкретной страны.

Это подтверждает и выражение (13), говорящее о *«Матери государства»*, то есть о том начале, которое стоит у истока правления этим миром вообще – о Дао. Ибо *Мать государства*, безусловно, означает *Мать мира* – само Дао. Дао не только глубоко, но и предельно широко, распространено повсеместно. Именно этот смысл заключён в сентенции (15–16), которая в дословном переводе звучит так: *«Это зовётся глубокими корнями, которые идут в стороны (гэн), и крепкими корнями, которые идут вглубь (ди)»*.

Бошу (3–4):

Лишь воздержанность приносит раннюю [готовность следовать Дао].

§ 60

Чтобы сварить мелкую рыбёшку, достаточно лишь окунуть её в кипящую воду – процесс приготовления несложен и почти незаметен. Но здесь важно и не переварить, *«не познав меры»*.

Мудрец не только не боится духов, но способен даже *сочетать, единить* (цзяо) с ними свою *Благую мощь* (10), являя тем самым свою безраздельную власть как над материальным, так и над тонким миром. Не изменит эту идею и другая трактовка фразы: *«То к ним целиком (цзяо) возвращается вся Благая мощь»*.

Бошу (8):

то и мудрецы не вредят.

§ 61

Вторая и третья фразы в версии Ван Би (III в.) переставлены местами, а так как иероглиф «цзяо» – «сходиться» трактуется так же, как и «совокупляться» (*«Где совокупляется вся Поднебесная»*), то сентенция может получить совсем иное осмысление, близкое по духу к ранней даосской традиции, где мир представлялся как величественное созвучное совокупление всего со всем, неутомимого самца и всеобщей самки:

**Великое государство подобно низовью реки самке Поднебесной,
совокупляющейся со всей Поднебесной.**

§ 62

Фраза (5) имеет несколько трактовок при переводе и долгое время правильной считалась следующая: *«Прекрасные поступки могут вознести человека над другими»*. Но это в принципе противоречит лаоистскому идеалу коммуникации между людьми, когда *«мудрец ставит себя позади всех»*. Безусловно, здесь речь идёт именно об уважении к мудрецу со стороны других людей – это и есть норма взаимоотношений между мудрецами и обычными людьми.

Дао не просто всеразвёрнуто, оно одновременно является и мистическим центром всего Космоса – в данном случае иероглиф «ао» в первой фразе может пониматься и как «хранилище», и как «сокрытый центр». В древности таким иероглифом обозначали алтарь или кумирню, которая понималась как место схождения Неба и Земли, их мистического соприкосновения.

«Три князя» или «три сановника» (сань гун) (7) в эпоху Чжоу занимали самые высокие места при правителе и жили подле него во дворце. Это были: «тайши» – наставник императора, «тайфу» – наставник двора при персоне несовершеннолетнего императора и «тайбао» – попечитель правителя, обычно отвечавший за ритуалы. С эпохи Хань «три сановника» хотя номинально и занимали высокое положение в обществе, реальной властью уже не обладали. Выезд императора и трёх князей был великолепен: на четвёрку лошадей надевалась сбруя из драгоценных нефритовых колец. Таким выездом обладали лишь эти четыре персоны.

Поэтому «трём сановникам» как обобщающему типу для всех «роскошествующих» противопоставляется тот, кто ничего не делает – «достигает Дао, не сходя с места». Существует и другой смысл этой фразы. В древности иероглифом «цзинь» (следовать, идти вперёд) обозначались особые дары, которые преподносились простолюдинами людям более высоким по рангу. Поэтому вся фраза может переводиться так: «Не сравниваться с тем, кто [принимает] дары Дао, не сходя с места» (дословно: «сидя»). Перед нами весьма редкий случай, когда достижение Дао расценивается как мистический «дар».

Бошу (1):

Дао – это то, куда изливаются (стекают) все вещи.

§ 63

«За зло воздавай Благодатью» (5) – альтруистическая мысль, широко распространённая в ранней китайской философии, встречается она и у Конфуция (см. 16, 13/36). Этот параграф по смыслу и по многим фразам сходен с § 64.

§ 64

Поскольку понятия «ошибка» и «проходить мимо» обозначались одним иероглифом (го), возможно несколько трактовок фразы (21): «Были противоположны людским ошибкам», «Исправлял ошибки людей», «Возвращались к тому, мимо чего прошло множество людей».

Бошу (8):

используя мириады вещей для достижения естественности.

§ 65

В комментариях Ван Би (III в.) «*невежество*» рассматривается как непосредственное следование естественности и Дао, а следовательно, как идеальное состояние космической души человека. Не случайно в § 20 Лао-цзы говорит: «*У меня ум невежды – столь замутнён*». Когда правитель отказывается управлять государством с помощью знания, т. е. силового вмешательства, становится «*невеждой*». Понятие «*Великого следования*» (дашунь) показывает, что путь мудреца заключён не столько в понимании или «*узнавании о Дао*», сколько в чистом следовании естественному закону.

Первые строки, возможно, направлены против идеалов философской школы моистов, предлагавших решение всех проблем государства через просвещение народа.

«*Образчик*» (9) понимается как нечто неизменное в традиции. Собственно говоря, это и есть традиция, передаваемая «*с древности до современности*». Не случайно древними комментаторами «*образчик*» понимался как «*способ действия*» [26; 25], «*тождественность тому, что было раньше*» [13].

Бошу А (1):

Говорили, что те, кто практиковал Дао...

Бошу Б (1):

Древние, кто практиковал Дао...

Бошу (5–8):

Поэтому просвещающий государство знаниями разрушает его.

Несведущий, как просвещать государство, принесёт Благодать в страну.

§ 66

Версии Кондо и Усами не используют слово «*мудрец*» во фразе (8).

Бошу А (8-10):

Вот почему он находится впереди, но не вредит народу.

Стоит над людьми, но не бывает им в тягость.

§ 67

Во фразе (1) намеренно подчёркивается выражение «*моё Дао*», что вызывало многочисленные споры, поскольку, по лаоистской концепции, «личное» обладание Дао невозможно и это является единственным случаем, когда автор «Дао дэ цина» говорит о «своём Дао». Существуют, по крайней мере, два толкования этой фразы. Прежде всего, в тексте стоит иероглиф «*во*» – «*я*» или «*мы*», характерный и для современного языка, в то время как в других местах (§ 69, 70) используется иероглиф «*у*» в том же значении. Поэтому, возможно, эта фраза представляет собой

привнесение, скорее всего, поговорку из устной традиции, что подчёркивается и самим построением параграфа.

Допустим и другой, возможно более точный перевод: *«Все говорят, что само-Дао велико»*. Скорее, речь идет о «я-Дао», т. е. мудреце, который воплощает собой Дао.

Можно допустить и другое объяснение, обусловленное скрытой полемикой с конфуцианцами. У Конфуция и его последователей термин «Дао» обозначает не столько объективный, универсальный *Путь*, сколько моральный, этико-нравственный *Принцип*, а зачастую и просто нормативные правила поведения. И потому сентенцией *«моё Дао велико и ни на что не похоже»* автор трактата противопоставляет универсальное, ни с чем не сопоставимое мистическое осознание Пути у даосов узкоограниченному, мирскому пониманию Дао у конфуцианцев.

Здесь правитель государства именуется архаическим термином *«господином [ритуальных] сосудов»* (12), т. е. первожрец.

Бошу А (5):

Я постоянно обладаю тремя сокровищами.

Бошу Б (5):

Я постоянно обладаю тремя сокровищами, кои храню и дорожу.

Бошу А (12):

могу стать господином всех дел.

Бошу А (14):

фраза отсутствует.

Бошу А и Б (19–20):

Если Небо завершает человека,

то я укрепляю его своим великодушием.

§ 68

Это один из «военных параграфов» «Дао дэ цзина». В §§ 44, 68 и 69 излагается концепция умелого веления сражения как надеяния и ускользания.

Примечательно, что военные советы незаметно перетекают в рассуждения об *«умении использовать людей»* (шань юн жэнь) (6) – довольно болезненный вопрос на протяжении всей древней истории Китая, соприкасающий с практикой назначения чиновников на местах. В метафизическом смысле, лишь Дао – высшее искусство, которое не только создало мир, но и приводит его в гармонию.

Ряд комментаторов предполагает, что Лао-цзы нарочито использует символику сражений, чтобы проиллюстрировать принцип борьбы противоположностей [9, 190], однако, на наш взгляд, речь идет все же об осмыслении реального сражения в

терминах метафизического единства мира, о космическом символизме земного сражения.

«Предел древности» (7) обычно трактуется как *«закон»* или *«принцип»*.

Составитель текста, стремясь соблюсти единый ритмический строй и даже рифму фраз (1–3), оставил фразу (3) нарочито «оборванной». Существуют два варианта реконструкции: *«не затевает [с ним спор]»* и *«не вступает [с ним в поединок]»*. Весь пассаж (1–4) представляется крайне архаическим, бытовавшим, возможно, на уровне поговорки, и, таким образом, отрывок (5–7) является типично лаоистским комментарием к более древнему фольклорному высказыванию. Примечательно, что в тексте параграфа не встречается упоминания Дао или Дэ, лишь по косвенным признакам, например, по проповеди недеяния, можно отнести этот отрывок к учению Лао-цзы.

Бошу А (6–7):

Это зовётся использованием людей.

Это зовётся Небом и Пределом древности.

Бошу Б (6–7):

Это зовётся использованием людей.

Это зовётся следованием Небу и Пределу древности.

§ 69

Цунь (ок. 3,2 см.) и *чи* (ок. 0,3 м.) – традиционные китайские меры длины.

Существует устоявшийся перевод фразы (4), который звучит следующим образом: *«Это зовётся продвижением вперёд, не имея дороги»*, что, в сущности, не совсем верно. По-китайски, фраза звучит как *«син у син»*, то есть представляет собой два одинаковых иероглифа *«син»*, разделённых отрицанием *«у»*. Поэтому приведённый здесь перевод *«продвижение вне движения»* ближе к оригиналу и по структуре, и по смыслу, поскольку соответствует даосской концепции наиболее эффективного *«действия вне действия»*, *«не прилагая никаких усилий»*. Если же принять во внимание общий «военно-стратегический» характер параграфа, то эта фраза может звучать как *«продвижение вне строя»* или *«движение без диспозиции»*.

Говоря о сокровищах (10), имеются в виду *«три драгоценности»*, упомянутые в § 67.

Ван Би (11):

Когда две враждующие стороны вступают во взаимоусиление (взаимодополнение)...

§ 70

Невидимость Дао для стороннего наблюдателя приводит к мысли о *«тайном»*, или *«спрятанном»*, характере мудрости даоса (9-10). Так, дословный перевод фразы (9-

10): *«Мудрец рядится в холщовые одежды, но прижимает к себе (вбирает вовнутрь) яшму».*

Оттенок легкого сожаления, звучащий в восклицании 6–8: *«Мои слова легко понять и еще легче воплотить их. Но никто в мире не может понять их и тем более воплотить»* перекликается со всем пластом философской традиции «мудрой покинутости», созерцательной оставленности мудреца». Так Конфуций перед тем, как покинуть этот мир говорит практически аналогичные слова: «Никто в Поднебесной не сможет последовать мне» [56, 194]. Подобную же фразу традиция вкладывает и в уста Цюй Юаня в конце его «Ли Сао»: «Увы! Во всем государстве не найдется человека, который сумел бы понять меня!»

Бошу А (5):

Мои слова имеют господина, дела имеют предка.

§ 71

Подход к антизнанию как к критерию высочайшей чистоты сознания делает правомерной и другой перевод сентенций (1–4): *«Знать, находясь во внезапности, – вот высшее достижение. Не знать постижимое – вот где заключены трудности».* Тогда и возникают трудности, огрехи, болезни сознания (именно как «болезнь» дословно переводится иероглиф «бин», трактуемый нами как «трудность»). Дословный перевод строк (5–7): *«Мудрец не болеет, так как переболел болезнью. Переболеть болезнью – это и есть избавиться от этой болезни».*

Структура параграфа в части (5–8) достаточно сложна для однозначного перевода, учитывая, что в китайском языке формы глагола и существительного совпадают. В частности, можно предложить такой перевод этих строк [231, 130]: *«Из-за того, что он осознал, что трудность – это трудность, мудрец не имеет никаких трудностей. Мудрец не имеет трудностей лишь потому, что осознал, что трудность – это трудность».*

Во многих изданиях фразы (5–8) переставлены местами, причём нет никаких оснований считать один порядок менее «правильным», чем другой. Здесь приведён порядок, встречающийся в большинстве изданий [12, 138]. В частности, порядка (6-7-5-8) придерживается такой авторитетный комментатор, как Ван Би [15, 43]:

«Устранить трудности – значит избавиться от них.

Сознавать трудности – это значит устранять их.

Мудрец устраняет трудности, ибо осознаёт их -

вот потому он и устраняет трудности».

Ван Би (1–2):

Знать и при этом думать, что не знаешь, – это высшая вещь (шан).

§ 72

Проблема гармонии между интересами государства и обычаями народа волновала

многих мыслителей VI–IV вв. до н. э. Здесь (3–4) звучит призыв к уважению «устоев народа» или «обычаев жизни» (*ци со шэн*) и призыв не сгонять его с земель или «не лишать жилищ» (*ци со цзюй*) Возможно речь идет о народах, некогда живших на землях покоренных небольших царств. Но в силу того, что фраза (1–2) многозначна, была предложена и другая, прямо противоположная её трактовка [12, 139]: «Когда народ не испытывает страха перед подавлением [со стороны властей], то может возникнуть ещё большая смута». Правда, этот перевод целиком противоречит всему дальнейшему содержанию параграфа, который целиком направлен против «правителя, который проявляет себя». И это – основной критерий истинного правителя: «познав себя, не обнаруживаться» (6), быть всегда *непроявленным* (§ 17, 61, 66, 68).

Именно за счёт отказа от желания стать могущественными, высокочтимыми они достигали чего-то «другого». Неоднократно повторяющаяся в «Дао дэ цзине» конструкция, использующая слово «этот», «этот самый», «это», «другой» (*цы*), позволяет дать более сложную трактовку, скорее всего, характерную для мистической мысли царства Чу. «Это самое» – прежде всего указание на Дао, не выразимое никакими словами, а следовательно, – это и попытка избежать какого-либо именованного. Знающий увидит, незнающему не помогут никакие термины и объяснения. «Откуда я знаю об этом? Из этого (или «из него самого» § 21, 54)». Вероятно, эта замена происходит и из частичного табуирования священных терминов, так или иначе соотносящихся с понятием абсолютной реальности. Для «Мудрецов с горы Хуайнань» (даосская школа II в. до н. э.) «это» является непосредственным эквивалентом.

Иероглиф «ай» во фразе (7), переведённый здесь как «любить», в древности имел значение «ценить», а если трактовать шире, – «усматривать истинную ценность» и не носил оттенка влюблённости и тем более самовлюблённости. Поэтому здесь речь идёт о том, что мудрецы умели находить в себе высшее начало Дао и ценить его, не превознося своих достижений, что являлось особым рода даосским подвижничеством.

Вероятно, строки (1–2) представляли собой фольклорную поговорку или наставление в одной из старых мистических школ, это косвенно подтверждает и комментарий Ван Би на строки (1–4). Поэтому весь параграф построен как лаоистский комментарий на древнее высказывание.

§ 73

В древней философской традиции мир представлялся как бесконечная, всераскинутая сеть, удерживающая вещи в порядке, которая, однако, сама не видна (10). Понятию «Небесной сети» соответствует понятие «узора» (*вэнь*) – переплетения всех вещей, дающих целостное, но при этом символическое понимание мира.

В этом параграфе ни разу не упоминается Дао, его целиком заменяет «Небо», что может свидетельствовать о том, что данный текст принадлежал более архаической школе, до формирования понятия «Дао». Но лаоисты переняли эту концепцию, близкую к их воззрениям.

В списках из Мавандуя в этом параграфе нет фразы (5), но, как и во всех остальных списках, она встречается в § 63, куда она больше подходит по общему смыслу. Вероятно, она вкралась как ошибка переписчика. По другим версиям, она была ошибочно включена в текст древними комментаторами как пояснение и

постепенно вошла в основной корпус «Дао дэ цзина» в качестве канонического варианта.

§ 74

Палач (4) – весьма редкое и не характерное именование Дао, но всё же лишь Дао предопределяет судьбу людей и вещей. Лишь ему дано высшее право вершить судьбы людей, лишь оно являет собой *Великого Мастера*, и никто другой не имеет права осуждать или карать других. И человек должен вечно помнить об этой каре. Возможно, «*Палач*» выступает как персонификация смерти. Здесь слышится отголосок ранних поверий о «карающем» и таким образом дисциплинирующем начале мира, проявляющемся либо в виде злых духов, либо как «*гнев Неба*» (ср. § 29). Здесь же Дао выступает не только как «*Палач*», но и как «*Мастер*» – предельная концентрация непревзойдённого умения создавать и разрушать мир.

Во фразе (2) упоминаются некие «провинившиеся». Речь идёт о знатоках магических заклинаний, оккультных наук, а также обычных нарушителях закона. Всё это объединялось понятием «ци» – «необычное, неожиданное, странное».

Во фразе (5–6) о Великом Мастере (*Да Цзян*) речь идёт именно о созидателе, творце, некоем Великом ремесленнике или Великом Архитекторе, который созидает всё сущее вне деяния.

Бошу (1):

Когда народ не боится, что его убьют.

§ 75

Авторство этого параграфа вызывало много сомнений у комментаторов, вероятно из-за своего излишнего критицизма, хотя тема этого отрывка лежит в общем ключе с § 53, 72, 77. По одной из версий, сам Ван Би, взглянув на этот параграф, заметил: «Я думаю, что это не работа Лао-цзы» [15].

Бошу (1):

Человек голоден, поскольку слишком стремится к пище.

Бошу (5):

Народ презирает смерть, ибо слишком ценит свою жизнь.

§ 76

Бошу Б (5):

Мягкое, слабое, уступчивое и малое идут стезёй жизни.

Ван Би и Бошу (6):

Оттого сильному войску не победить.

§ 77

Бошу Б (1):

Разве не напоминает Путь Поднебесной натягивание лука?

Бошу (12–13):

Может ли он дополнить Небо тем, чем он владеет в избытке?

Бошу (15):

Именно так поступали мудрецы и не обладали этим.

§ 78

Мудрец в тексте назван древним титулом *«правитель алтарей и амбаров»*, то есть таким человеком, который сочетает в себе функции первожреца и старейшины, управляя как небесными, так и земными силами. Фраза (8–9) дословно звучит так: *«Тот, кто берёт себе грязь (иероглиф “гоу” также обозначает “пороки”, “скверна”») государства, зовётся правителем алтарей и амбаров»*. В её подтексте лежит древняя церемония, когда правитель, передавая своему подданному часть территории, вручал ему, стоя на холме, ком грязной земли [250, 452–453]. Объяснение последней фразы (12) мы можем найти в §§ 41 и 45.

Бошу (2):

Но в противостоянии твёрдому и сильному ничто не победит её.

Бошу Б (4):

Вода одолевает твёрдое, а слабое одолевает сильное.

§ 79

Существуют разные версии по поводу смысла «бирки» (4). Очевидно, что речь идет о договорной бирке (цзе), при помощи которой в эпоху Чжоу заключались договора купли-продажи, займа денег или зерна. В этом случае бирка служила особым видом контракта или векселя. Она изготавливалась обычно из бамбука, в её середине вырезалось изображение, а по краям наносились надписи, например, имя владельца, количество занятого зерна. После заключения сделки бирка разрубалась на две части, часть бирки оставалась у продавца, вторая – у покупателя. Обычно в Китае правая часть бирки оставалась у ведущей стороны или у старшего партнера в сделке, в то время как левая часть переходила к младшей стороне. В частности, в случае займа зерна левая часть бирки оказывалась у занимающего, а правая часть – у дающего займы. Таким образом, правая часть бирки – знак богатого владельца, который даёт займы и всегда имеет право потребовать долг обратно. Однако проблема заключается в разночтении, которое встречается в разных вариантах текста: в Бошу А речь идет о том, что мудрец берет «бирку в правую руку» или «правую бирку», а в Бошу Б, также как и в канонических вариантах, речь идет уже о «левой бирке».

Почему же произошла замена «правой части» на «левую»? Предположительно, это может быть связано с пассажем из § 31 (4–5): «Благородный муж, будучи дома, предпочитает левую сторону, а отправляясь в поход, – правую». Таким образом

«левая сторона» оказывается знаком благородного мужа, в то время как «правая сторона» связана с похоронными обрядами. По другим версиям, Бошу Б, говоря о том, что мудрец предпочитает находиться в «нижней позиции», не демонстрировать ни своего величия, ни своего преимущества, поэтому выбирает левую часть бирки, т. е. подчиненную. В общем, это согласуется с общей концепцией ускользания, самосокрытия и «нижней позиции», которая присутствует во многих параграфах (см., например, § 60).

Но мудрец поступает иначе: он даёт и не требует воздаяния, дарует, но не даёт займы.

«Дао дэ цзин» постоянно подчёркивает абсолютное равнодушие, *«негуманность»* природы по отношению к человеку (8–9). Иероглиф «юй» в строке (9) может трактоваться и как *«воздаяние»*, и как *«помощь»*, поэтому некоторые древние комментаторы усматривали во фразе (8–9) скрытый смысл: не столько *Небесный Путь* помогает человеку, сколько сам человек может добиться этой помощи, которая будет исключительно его личной заслугой.

Пассаж о двух типах правления – через договоренности и через налоги (6–7) отражает реалии периода Чуньцю-Чжаньго, когда менялся характер землепользования, и вместо передачи земли общинникам «по договоренности» местные правители начинали собирать большие налоги.

Буквальный перевод фразы (8) звучит как: *«Путь Неба не имеет родственных чувств»* (тянь дао у цин) или *«родственных различий»*, что ещё больше подчёркивает абсолютную холодность и безразличие Дао по отношению к явлениям и вещам мира, которые действительно – *«родственники»* Дао, поскольку порождены им. Этот параграф как по смыслу, так и по структуре соотносится с § 5: *«Дао не человеколюбиво...»*

В конце Бошу Б идет строка «Дэ (Благодать) 3041», что следует понимать, что в части «Дэ цзин» содержится 3041 иероглиф. Ни в одном другом варианте этой строки не встречается.

§ 80

В первой фразе строки (2–3) имеют несколько трактовок, что, вероятно, подразумевалось и самим автором. Иероглиф «ци» можно понимать и как *«оружие»*, и как *«предметы обихода»*, *«инструменты»*. Поэтому второй смысл фразы следующий: *«И пусть у народа будут сотни предметов обихода – никто и не воспользуется ими»*. Это – призыв к скромной и простой жизни в малом и неприметном государстве, далёком от политических бед.

Во многом этот параграф соответствует обстановке, сложившейся в эпоху Сражающихся царств, когда каждый правитель стремился всячески расширить территорию своего владения. Но даосское парадоксальное учение говорит о другом: идеалом должно стать именно небольшое государство. У него предельно малы потребности, нет необходимости ни накапливать оружие, ни содержать войска, ни снаряжать дорогостоящие походы.

Идеальное государство живёт в патриархальной простоте. Люди, не уезжающие в дальние места, т. е. не желающие чисто внешнего улучшения быта, ведут естественный образ жизни, что и является нравственным идеалом последователей Лао-цзы. Во всём параграфе видна критика стремлений могучих правителей в эпоху

Сражающихся царств как можно больше расширить свои владения. Тем не менее создаётся впечатление, что данный параграф проистекает не из даосской традиции, а является отголоском какого-то устного предания или письменного текста, утраченного уже в IV–III вв. до н. э. Возможно, он соотносится с традицией «примитивистов» древнего Китая, которые не представляли собой самостоятельной философской школы, но лишь подчёркивали необходимость предельной простоты жизни. Их можно было встретить и среди последователей Мо-цзы, призывавшего жить в травяных хижинах, и конфуцианца Мэн-цзы, и среди многих даосов.

Фу И (2):

то даже если у народа будет огромное количество оружия...

Бошу (2):

и даже если в нём будет оружия на десятки сотен человек...

Бошу (12–13):

Путь радуется своей жизни и будет доволен своим жилищем.

§ 81

Даосы не доверяли словам, считая их излишеством и приукрашательством того, что и так ясно без всяких слов. Необходимо достигнуть такого предельно спокойного состояния, когда не только отпадает необходимость в словах, но приходит молчание мыслей и *«говорит»* лишь Небо. Слова лишь подкрепляют иллюзию некоего знания. Здесь слышится своеобразный протест против конфуцианского многословия, не случайно под словом *«образованный»* (бо) подразумевается знаток конфуцианских канонов, обладающий лишь «книжным», а следовательно, – ложным знанием.

Здесь вновь поднята проблема, волнующая лаоистов – проблема истинного постижения знания за пределами слов и образованности вообще, данных как интуитивное и *ничем не опосредованное слушание Дао*.

Бошу (2–4):

Мудрый не образован, образованный не мудр.

Добрый никогда не владеет многим.

Владеющий многим редко бывает добрым.

Потерянный текст «Лао-цзы»

Утраченная часть «Дао дэ цина»

В процессе времени «Дао дэ цин» не только дополнялся, но, повидимому, и урезался. Вообще, древний «истинный текст» был немного другим. И, кажется, далеко не все его части обнаружены до сих пор.

Одной из самых неожиданных находок стало обнаружение некогда утраченной

части текста Лао-цзы. И до сих пор не ясно был ли это отдельный трактат либо часть «Дао дэ цзина».

Это – очень странный и темный текст, суть которого была бы совсем не ясна, если бы не место и контекст его обнаружения. Самый ранний вариант «Дао-дэ цзина», записанный на бамбуковых дощечках, был найден в 1993 г. в местечке Годянь. Всего оказалась обнаружена 71 бамбуковая пластина, и вместе с ними был обнаружен и этот текст, который мы приводим ниже про «Великое единое». А это значит, что скорее всего эта была часть «Дао дэ цзина», которая была потом либо потеряна, либо, что более вероятно, изъята и спрятана, как «тайная». Текст называли «Великое единое, что породило воды» – по первым его строкам.

И со всей очевидностью можно сказать, что это строки были частью общего посвященного текста, другой частью которого являлся тот трактат, который мы сегодня именуем «Дао дэ цзином». Об этом говорит много фактов – каллиграфический стиль написания, одинаковая длина бамбуковых дощечек, способ, которыми они были скреплены друг с другом. Как известно, всего в местечке Годянь было найдено три похожих текста «Дао дэ цзина», обозначенных А, В, С. «Великое единое» по своему стилю, скорее всего, было частью «Лао-цзы С».

Оказывается, текст «Лао-цзы» с течением времени не только дополнялся и дописывался, но и сокращался, перерабатывался в сторону упрощения и пояснения – такова вообще общая тенденция «работы» переписчиков с мистическими текстами. Они стараются сократить, прояснить или просто переписать то, что им кажется непонятным, несоответствующим духу времени или просто ошибочным. Вообще, в китайской истории духовные трактаты и исторические хроники переписывались весьма свободно и вольно, например, по указу императора могли существенно перерабатываться династийные хроники прошлых поколений. А поэтому важно найти тот изначальный вид текста, которого не коснулась рука китайского переписчика.

«Великое единое, что породило воды» передает самую раннюю из известных нам традиций достижения мистического знания. В сущности, будучи частью более обширного текста, он передает лишь часть теории проникновения в знания, о сути которой мы скажем ниже.

Можно даже установить, откуда «выпал» этот отрывок. Предполагается, что он находился после последних строк § 65: «Даже мудрецы желали нежелания, дабы помочь всему сущему пребывать в естественности». Здесь ключевое слово – «помочь» (фу), с многократного повторения этого же слова начинается и текст «Великого единого, что породило воды»

Что такое Великое Единое – *тайъи*. Традиционно принято считать, что это один из синонимов Дао. В сущности, именно таким синонимом *тайъи* и стало для комментаторов в период раннего средневековья. Но из самого древнего текста этот вывод автоматически не следует. Здесь есть «Великое единое», которое порождает круговорот вещей, а есть и «дао» – одно из его обозначений.

Перед нами – текст видения. Мир в нем раскрывается и «схлопывается» вновь, он цикличен – таков первый, очевидный слой текста. В процессе медитации появится видение света, взаимопорождение вещей и «перемена местами» Неба и Земли, что характерно для ранних медиумных и шаманских культов.

Сама мысль о том, что «Великое единое» порождает воды, не случайна. Ведь именно воде подобно Дао, и именно вода ассоциируется с сокрытым началом инь. А

это значит, что Великое единое предшествует даже разделению мира на инь и ян и самому Дао.

«Великое Единое, что породило воды»

Великое Единое порождает воды, воды же в свою очередь помогли Великому Единому – так и образовалось Небо. Небо в свою очередь помогло Великому Единому – так родилась Земля. Небо и Земля взаимно помогают друг другу – через это рождается дух и свет. Дух и свет помогают друг другу и порождают инь и ян. Инь и ян помогают друг другу и так рождаются четыре времени года. Четыре времени года дополняют друг друга, порождая жару и холод. Жара и холод дополняют друг друга, порождая сырое и сухое. Сырое и сухое дополняют друг друга, порождая круговорот времени.

Таким образом круговорот времени порождается сырым и сухим. Сырое и сухое были порождены жарой и холодом. Жара и холод были порождены четырьмя временами года. Четыре времени года появились от инь и ян. Инь и ян родился от духа и света. Дух и свет появились от Неба и Земли. Небо и Земля были порождены Великим Единым.

Вот почему Великое Единое всегда сокрыто в водах и странствует во времени. Проходит полный круг и начинает все снова, становясь матерью всего, что происходит вокруг. Оно то наполняется, то опустошается, становясь канонem для всего того, что происходит вокруг. И это не то, что Небо способно разрушить, земля способна изменить, а инь и ян не могут создать. Лишь посвященный муж (цзюньцзы) знает, как зовется оно.

Путь Неба ценит слабость, он срезает то, что достигло своего расцвета, чтобы дать возможность новому рождению. Нападая на сильное и наказывая крепкое, он помогает слабому и дополняет податливое.

Почву, что под нашими ногами, мы зовем землей. Воздух-ци, что над нашими головами, именуем Небом. «Дао» – это всего лишь один из иероглифов, что обозначает его. Так, спрошу я, каково же его имя? Тот, кто действует, исходя из Дао, должен придерживаться именно этого имени. А поэтому он успешен в своих свершениях, а тело его долговечно. Даже мудрецы в своих делах также должны придерживаться этого [тайного] имени и поэтому всегда достигали успеха, а тело их было неувязимо.

Также уже стали общепринятыми иероглифы и имена, коими обозначают Небо и Землю,

Небо испытывает недостаток на северо-западе, но то, что под ним возвышает его до полноты силы. Земля испытывает недостаток на юго-востоке, но то, что над ней возвышает, ее до полноты силы. Те недостатки, что наверху, дополняются тем, что внизу, а те недостатки, что внизу, дополняются тем, что наверху.

Библиография

Источники

Издания «Дао дэ цзина» на китайском языке

1. Би Юань (1730–1797). Даодэцзин као и (Изучение Канона Пути и благодати с комментариями) // Сер. «Чжэн тун Дао цзан» (Сокровищница Дао, созданная в год под девизом правления Чжэн-тун), Шанхай, 1923–1926.

2. Бошу Лао цзы чжу ши юй яньцзю (Издание, перевод и исследование шелковых манускриптов Лао-цзы). Сост. Сюй Каншэн. Чанша, 1982.

3. Ван Аньши. Лао-цзы чжу (Комментарии на Лао-цзы) // Сер.: «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых».) Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.

4. Ван Цзяо. Лао-цзы цзе (Лао-цзы с разъяснениями) // Сер.: «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых».) Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.

5. Ван Чжун. Лао-цзы каои (Исследование различных версий «Лао-цзы»). Пекин, б.г.

6. Гао Хэн. Лаоцзы чжэнгу (Правильный анализ «Лао-цзы»). Тайбэй: Тайвань каймин шудянь, 1973.

7. Гао Хэн. Чундин лаоцзы чжэнгу (Правильный анализ вновь сверенного текста «Лао-цзы»). Пекин: Шану иньшугуань, 1956.

8. Гу Хуань. Дао дэ цзин чжушу (Аннотированный «Дао дэ цзин» с комментариями). В 3 т. // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.

9. Дао дэ цзин. (С комментариями Чэн Гоцина и Чжан Айдуна). Сиань: Саньцин чубаньшэ, 1995.

10. Дао дэ чжэнь цзин цзи чжу (Трактования истинного «Канона Пути и Благодати»). С комментариями Хэ Шангуна, Ван Би, Тан Сюаньцзуна и Ван Пана). В 10 томах. Шанхай, 1923–1926.

11. Кондо Гэнсуй. О тю Роси хёсаку (Комментарии Ван Би на «Лао-цзы» и примечания к нему) // Сер.: «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть вторая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.

12. Лао-цзы дао дэ чжэнь цзин чжу (Истинный «Канон Пути и Благодати» Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. «Чжэн тун Дао цзан» (Сокровищница Дао, созданная в год под девизом правления Чжэн-тун), Шанхай, 1923–1926.

13. Лао-цзы цзяоши («Лао-цзы с сопоставлением различных версий» в 2-х тт. // сер. „Синьбянь чжуцзы цзичэн“ („Заново составленное собрание философов“). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.

14. Лао-цзы чжу (Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. «Сы бу бэй яо». Тайбэй, 1974.

15. Лао-цзы чжу (Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. «Чжуцзы

цзичэн» («Собрание сочинений философов»). Т. 3. Пекин, 1957.

16. Лао-цзыбайхуа цзиньши («Лао-цзы» с комментариями и переводом на современный язык). Сост. Чжан И. Пекин, 1993.

17. Линь Сии. Лао-цзы цзюаньчжай коу и (Устная интерпретация Лао-цзы) // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.

18. Ма Сюйлунь. Лао-цзы цзяогу («Лао-цзы» с сопоставительными комментариями). Сянган, 1965.

19. Мавандуй ханьму бошу лао-цзы («Лао-цзы» из Ханьских захоронений эпохи Хань в Мавандуе). Издано группой по исследованию ханьских захоронений в Мавандуе. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1976.

20. Мавандуй ханьму чуту (лао цзы) шивэнь (Запись текста шелковых манускриптов («Лао-цзы») извлеченных из земли из гробницы эпохи Хань в Мавандуе). Издано группой по изучению текстов из Мавандуя. Вступительная статья Гао Хэна и Чи Сичжао // «Вэнь у», 1974, № 11 (222).

21. Окада Ин. О Тю роси дотокюко (Комментарии Ван Би на «Дао дэ цзин» Лао-цзы. Тайбэй, 1970.

22. Сима Куньё (коммент.). Роси косэй (Истинный текст Лао-цзы) Токио: Кёко сёин, 1973.

23. Сунь Куан. Ван Би чжу Лао-цзы («Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. „У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь“ („Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых“). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.

24. Усами Синсуй. О тю роси дотоку синкё (Истинный «Дао дэ цзин» с комментариями Ван Би) // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых».) Часть первая. Сост. Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.

25. Фан Инъюань. Лао-цзы цзичжу (Собрание Лао-цзы с комментариями). Тайнань, 1973.

26. Фань Инъюань (коммент). Лао-цзы даодэцзин губэнь цзичжу (Древний текст Канона пути и благодати Лао-цзы с комментариями). Пекин: Чжунхуа чубаньшэ, 1989.

27. Фу И (558–639) (коммент). Дао дэ цзин гу бэнь пянь (Древний текст «Дао дэ цзина») // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Сост. Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.

28. Фу И. Дао дэ цзин гу бэнь пянь (Древний текст Дао дэ цзина) // Сер. «Чжэн тун Дао цзан» (Сокровищница Дао, созданная в год под девизом правления Чжэн-тун), Шанхай, 1923–1926, № 655.

29. Хэшан-гун (коммент.) Лао-цзы дао дэ цзин («Истинный канон Пути и Благодати» Лао-цзы). Гонконг, б.г.

30. Цзян Сичан. Лао-цзы цзяогу («Лао-цзы» с сопоставительными комментариями) Тайбэй: Минлунь, 1973.

31. Чжан Сунцзюй. Лао-цзы цзяоду (Чтения Лао-цзы с комментариями). Цзинлинь: Жэминь чубаньшэ, 1981

32. Чэн Ляншу. Лао-цзы синьцзяо (Новые толкования Лао-цзы) // Далу цзачжи, ч. 1, т. 54 (апрель 1977), ч.2.

33. Чэн Хуань. Лао-цзы бэнь и (Изначальный смысл «Лао-цзы»). Тайбэй, 1975.

34. Янь Линфэн. «Лао-цзы чжан цзюй синь бянь цуаньцзе (Новая редакция текста „Лао-цзы“). Тайбэй, 1955.

35. Яо Най (1731–1815). Лао-цзы чжаньи (Смысл глав «Лао-цзы»). Шанхай, б.г.

Произведения философской и исторической классики

36. Бань Гу. Ханьшу (Книга династии Хань). С комментариями Сыма Чжэнь, Чжан Шоуцзе и др. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.

37. Вэнь-цзы (с комментариями Ду Даосяна) // Сер. «Чжу цзы бай цзя и шу» (Истинные книги ста школ). Шанхай, 1989.

38. Вэнь-цзы // Даоцзин цзинхуа (Лучшее в канонах о Дао) (изд. Чжан Цинхуа). Чанчунь: Шидай вэньи чубаньшэ, 1995.

39. Е Ши цзи. (Собрание сочинений Е Ши) в 3-х тт... Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1961.

40. Иньвэнь-цзы // Даоцзин цзинхуа (Лучшее в канонах о Дао) (под ред. Чжан Цинхуа). Чанчунь: Шидай вэньи чубаньшэ, 1995.

41. Исида Ёсиро. Канго о хицу тю (Переработанная версия комментариев Ван Би). Тайбэй, 1974.

42. Ли цзи (Записи о ритуалах) // Сер. «Сы шу у цзин» («Четыре книги и пять канонов»). Т. 2. Пекин, 1984

43. Лунь юй цзи чжу («Беседы и суждения» с комментариями) // Сер. «Сы шу у цзин» (Четыре книги и пять канонов). В 3 томах. Т. 1. Пекин, 1984.

44. Люйши чунцю (Весны и осени господина Люя) // Сер. «Чжуцзы байцзя цуншу» («Собрание сочинений сотен философов»). Шанхай, 1989.

45. Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя). Пекин: Чжунхуа чубаньшэ, 1989.

46. Мэн цзы цзи чжу (Собрание сочинений Мэн-цзы с комментариями) // Сер. «Сы шу у цзин» (Четыре книги и пять канонов) в

3-х томах. Т. 1. Пекин, 1984.

47. Се Шоухао. Хунюань шэньцзи (Записи мудреца Хаоса) // «Даоцзан», № 769.

48. Сюньцзы иньды (Трактат «Сюнь-цзы с индексом»). Пекин, 1950.

49. Сюнь-цзы. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.

50. Фань Е. Хоу хань шу (Книга династии поздняя Хань). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985.

51. Ханьфэй-цзы цзи цзяо (Собрание трактовок трактата «Ханьфэй-цзы»). Шанхай: Шанхай гуани шуцзюй каньсин, 1989.

52. Хуай Нань-цзы (Мудрецы с [горы] Хуайнань) // Сер. «Чжуцзы цзичэн» («Собрание сочинений философов»). Т. 7. Шанхай, 1954.

53. Цюй Юань. Чуцы (Чуские строфы). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989.

54. Чжань го цэ (Планы сражающихся царств). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989.

55. Чжу Сивэнь цзи (Собрание трудов Чжу Си). Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 1980.

56. Чжуан-цзы цзи ши (Собрание Чжуан-цзы с комментариями и переводом на современный китайский язык). // Сер. «Синьбянь чжу цзы цзичэн» («Заново составленное собрание сочинений философов»). В 4 томах. Пекин, 1989.

57. Ши цзи (Исторические записки). Сост. Сыма Цянь. Яньбянь: Яньбянь жэньминь, чубаньшэ, 1995.

58. Ши цзин ичжу («Канон поэзии» с комментариями). Цзинань: Цилу чубаньшэ, 1983.

59. Шо юань (Сад словес), сост. Лю Сян // Чжу цзы хуэй хань (Книжный футляр, хранящий сочинения философов), сост. Нуй Югуан, б.м. 1626.

60. Шу цзин (Канон исторических документов). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1992.

61. Фань (1701–1771). Юаньчуньтан бицзи (Записи кистью из Беседки Вечной Весны). Шанхай, б. г.

Литература

На русском языке

1. Васильев Л.С. Духовные глубины даосизма // Востока. М.: Высшая школа. 1998.

2. Васильев Л.С. История религий Востока. М.: Высшая школа, 1983.

3. Дао дэ цзин (пер. Ян Хиншуна) // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.

4. Дао дэ цзин (опыт стихотворного перевода В. Перелешина) // «Проблемы Дальнего Востока», 1990, № 3.
5. Дао дэ цзин (пер. И.С. Лисевича) // «Иностранная литература», 1992, № 1.
6. История китайской философии. Пер. с кит. В.С. Таскина. Общая редакция и послесловие М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1983.
7. История Китая (под ред. А.В. Меликсетова). Москва: Издательство Московского Университета, 1998.
8. Карапетянц А.М., Крушинский А.А. Современные достижения в формальном анализе «Дао дэ цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Восточная литература, 1998.
9. Китайская философия. Энциклопедический словарь. Гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 1994.
10. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., Восточная литература, 1994.
11. Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., Наука, 1977.
12. Кравцова М.Е. Поэзия Древнего Китая. Опыт культурологического анализа. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1994.
13. Крюков В.М. О первоначальной семантике «Дэ» // 17 конференция «ОГК», Москва, 1986.
14. Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.
15. Лао Си. Тао-те-кинг, или Писание о нравственности. Под ред. Л.Н. Толстого. Пер. с кит. проф. университета в Киото Д.П. Кониси. М., 1913.
16. Малявин В.В. Гибель древней империи. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.
17. Малявин В.В. Чжуан-цзы. М.: Наука, 1985.
18. Маслов А.А. Даосизм // Энциклопедия для детей. Религии мира. (Т.6, Кн.1). Москва: Аванта+, 1997.
19. Маслов А.А. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М.: Сфера, 1996.
20. Маяль Л.Э. К пониманию «Дао дэ цзина» // Учёные записки Тартуского государственного университета № 558. Труды по востоковедению. Тарту, № 6.
21. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993.
22. Переломов. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981.

23. Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.
24. Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Восточная литература, 1985.
25. Торчинов Е.А. Даосизм и государство в традиционном Китае // XVII НК ОГК. М., 1986, ч.1.
26. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб: Андреев и сыновья, 1993.
27. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. Санкт-Петербург: Евразия, 1998.
28. Чжуан-цзы. Ле-цзы. (Перевод и вступительная статья В.В. Малявина). М.: Мысль, 1995.
29. Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.-Л., 1950.

На китайском и японском языках

30. Асано Уити. Уоро-до но сэйдзи сисё – ходзюцу сисё но тайхи (Политическая мысль даосизма Хуан-Лао. Сравнение мыслей об искусстве и законе) // «Ниппон Тюоку Гаккайхо», 1984, № 36.
31. Ван Ли. Чуцы юньду (Чтение рифм «Чуских строф»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1980.
32. Ван Чунминь. Дунхуан гуцзи сюйлу (Древние записи Дунхуана). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1979 (1-е изд., 1958).
33. Гао Мин. Бошу Лаоцзы цзяи бэнь юй цзиньбэнь лаоцзы каньцхяо чжацзи (Сопоставление текста А шелковых книг «Лао-цзы» и современного варианта «Лао-цзы» // Вэньу цзыляо цункань (Издание материалов по культуре). 1978, № 2.
34. Гао Хэн, Чи Сичао. Шитан маваньдуй хань му чжун ды бошу Лао-цзы (Заметки о шелковых манускриптах Лао-цзы из ханьских гробниц в Мавандуе) // «Вэнь У». 1974, № 11 (222).
35. Го Можо. Цинтун шидай (Эпоха бронзы). Чунцин, 1945.
36. Го Можо. Ши пипань шу (Десять критических обзоров). Пекин, 1962.
37. Гу Цзеган. Гуши бянь (Дискуссия о древней истории). Выпуск 4. Пекин, 1933.
38. Гу Цзеган. Цун Люйшу чуньцю туйсэ лаоцзы чэншу няньдай (Оценка даты создания «Лао-цзы», исходя из хроники «Вёсен и Осеней господина Люя») // «Шисюэ няньбао» («Ежегодный вестник изучения истории»). 1932, № 1–4.
39. Даоцзан тияо (Важнейшее в собрании текстов «Сокровищница Дао») (Под ред. Жэнь Цзюя и Чжун Чжаопэна). Пекин: Чжун шэхуэй кэсюэюань, 1991.

40. Даоцзин цзинхуа (Лучшие избранные отрывки из канонов о Дао) (Под ред. Чжан Циньхуа). Чанчунь: Шидай вэньи чубаньшэ, 1995.
41. Ду Эрвэй. Лаоцзы дэ дао цзы яньцзю (Исследование понятия «дао» у Лао-цзы) // Чжунян яньцзюань миньцзусюэ яньцзюсо цзикань (Вестник центрального исследовательского института этнографии). Тайбэй, 1971, № 32.
42. Дун Гуанби. Дандай синь даоцзя (Современный новый даосизм). Пекин: Хуася чубаньшэ, 1991.
43. Жао Цзунъи. Лаоцзы сянэр чжу сюйлуь (Продолжение обсуждения версии Сянэр «Лао-цзы» с комментариями). Тойо бунка ронсю: Фукю Хакасе сёдзю кинэн. Токио: Васэда, 1969.
44. Жао Цзунъи. У цзяньхэн эрнянь содань себэнь даодэцхин цаньцзюань каочжэн (Исследование рукописного свитка «Дао дэ цзина» У Цзяньхэна, найденного на втором году Соданя) // Дунфан вэньхуа (Культура Востока), 1955.
45. Жэнь Фачуй. Шилуь «Дао дэ цзин» (Критические рассуждения о «Каноне Пути и Благодати») // «Сань цинь даоцзяо», 1993, № 1.
46. Куан Ямин. Кун-цзы пин чжуан (Критическая биография Конфуция). Пекин, 1985.
47. Лао Сыгуан Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Т.1. Гонконг: Сянган чжунвэнь дасюэ чунцзи сюэюань (Школа Чунцзи китайского университета Гонконга), 1968.
48. Лаоцзы чжэсюэ таолуь цзи (Собрание работ по философии Лао-цзы). Пекин: Чунвэнь шудянь, 1972.
49. Ли Биньхай. Даоцзя юй даоцзяо вэньсюэ (Даосизм и даосская культура). Чанчун: Дунбэй шифань дасюэ чубаньшэ, 1992.
50. Ли Сюэцинъ. Мавандуй бошу юй Хэ Гуан-цзы (Шёлковые книги из Мавандуя и Хэ Гуан-цзы) // Цзяньхань, 1983 № 2.
51. Ли Тайфэнь. Лао Чжуан яньцзю (Исследования Лао-цзы и Чжуан-цзы). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1958.
52. Ли Тяньма. Чжуго цзяньюй ды бяньхуа (Изменение границ Китая). Тт.1–2. Тайбэй: Гугун, 1987.
53. Линь Туйюань. Тайвань миньцзянь синьи шэньмин дату лань (Большое собрание иллюстраций к народным тайваньским верованиям и духам). Тайбэй: Туйюань шуцзюй, 1995.
54. Ло Гэнцзэ. Чжуцзы каосо (Изучение собрания философов), Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1958.
55. Ло Чжэньюй. Даодэцзин каои (Исследование различных версий «Дао дэ цзина» // Юнфэн сяньжэнь цзачжу сюйбянь (Продолжение собрания сочинения различного характера людей из уезда Юнфэн), 1968 (1-е изд. 1921).

56. Лун Хуэй. Мавандуй чуту «Лао-цзы» ибэнь цянь гуишу таньюань (Филологический анализ утраченного древнего труда, возникшего до версии А трактата «Лао-цзы, обнаруженного в Мавандуе) // Каогу сюэбао, 1975.

57. Лунъюй иньдэ (Индекс к «Беседам и суждениям») (Составлен Хун Е, Не Чунци, Ли Шучунь и др.). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.

58. Лю Мэнсюэ. Лунь «Дао дэ цзин» ды чжэсюэ юй цзюньши сысян (О философии «Дао дэ цзина» и военной мысли). // «Дао дэ цзин» с комментариями Чэн Гоцина и Чжан Айдуна. Сиань: Сяньцин чубаньшэ, 1995.

59. Лю Сяоган. Чжуан цзы хоусюэ чжун ды Хуан-Лао пай (Секта Хуан-Лао внутри новой школы Чжуан-цзы) // «Чжэсюэ яньцзю», 1985, № 6.

60. Лян Цичао. Лян Жэньгун сюэшу яньцзян цзи (Собрание наставлений по философии Лян Жэньгуна). Шанхай: Шану чубаньшэ, 1923.

61. Лян Цичао. Сяньцин чжэнчжи сысян ши (История политической мысли в Китае в доцинский период) // Лаоцзы чжэсюэ (Философия Лао-цзы). Шанхай, 1923.

62. Лян Цичао. Гушу чжэньвэй цзи ци няндай (Истинное и ложное в древних книгах и их эпоха). Шанхай: Шану, 1923.

63. Лян Юншэн. Шицзи чжи (Комментированная хроника «Исторические записки»). Шанхай: Шану, 1920.

64. Ма Шутянь. Хуаяся чжу шэнь (Духи китайцев. Даосизм). Тайбэй: Юньлун чубаньшэ, 1995.

65. Сайто Сэцудо. Роси бэн (Изучение Лао-цзы). Токио, 1980.

66. Сюй Каншэн. Бошу Лао-цзычжупин юй яньцзю (Критический анализ и изучение версии «Лао-цзы шелковых книг). Ханьчжоу: Чжунцзян жэньминь чубаньшэ, 1985.

67. Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы (Словарь «Трактование иероглифов разговорного языка»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.

68. Тан Вэньбо. Бали соцзан Дунхуан Лаоцзы себэнь цзункао (Общий анализ рукописного экземпляра «Лао-цзы» из Дунхуана, хранящегося в Париже) // «Чжунго вэньхуа яньцзю хуэйкань», № 4.

69. Тан Вэньбо. Бали соцзан дунхуан Лао-цзы себэнь цзункао (Изучение рукописного экземпляра Лао-цзы из Дунхуана, хранящегося в Париже) // Чжунго вэньхуа яньцзю хуэйкань (Вестник изучения китайской культуры). № 4, 1944.

70. Тан Лан. Цзо тань Чанша мавандуй ханьму бошу (Сидячие беседы о шелковых книгах из ханьской гробницы в Мавандуе) // «Вэнь у», 1974, № 9.

71. Тэн Фу. Хуан-Лао чжэсюэ дуй Лао цзы дао ды гайцзао хэ фачжань (Трансформация и развитие понятия «дао» Лао-цзы в философии Хуан-Лао) // «Чжэсюэ яньцзю», 1986 № 9.

72. У Гуан. Хуан Лао чжи сюэ тун лунь (Общая теория учения Хуан-Лао). Ханьчжоу,

1985.

73. Фу Циньхуа. Чжунго даоцзяо ши (История китайского даосизма). Шанхай: Шанхай вэньхуа чубаньшэ, 1937/1989.

74. Фэн Ци. Гуань-цзы хэ Хуан-Лао чжи сюэ (Философское учение школ Гуань-цзы и Хуан-Лао) // «Чжун хуа чжэ сюэ» («Китайская философия»), № 11, 1984.

75. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши синьбянь (Заново составленная история китайской философии). Т.1. Пекин: Жэньминь чжубаньшэ, 1964.

76. Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Ч. 1. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1957.

77. Хоу Вайлу. Чжунго чжэсюэ ши цзяньбянь (Краткая история китайской философии). Пекин: Чжунго циннянь чубаньшэ, 1963.

78. Ху Юаньчунь. Лао-цзышуи (Описание смысла «Лао-цзы»). Пекин: Шану иньшу гуань, 1933. 139а. Ху Ши юй цуй (Лучшие мысли Ху Ши). Тайбэй, 1970

79. Хэ Цзецзюнь, Чжан Вэймин. Мавандуй ханьму (Могилы эпохи Хань в Мавандуе). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1982.

80. Хэ Шици. Губэнь даодэцзин цзяокань (Материалы по древней версии «Дао дэ цзина» // «Каогу чжуаньбао» (Вестник исследований древности), Цзюань 1, часть 2. Бэйпин: Голи бэйпини яньцзюань шисюэ яньцзюхуэй (Общество по изучению истории науки при государственной бэйпинской Академии наук), 1936.

81. Цзюнь Фэйдань. Чжунго гудай гуйшэнь вэньхуа дагуань (Общий обзор культуры духов Древнего Китая). Наньчан: Байхуачжоу вэньи, 1994.

82. Цзяо Хун. Лао-цзыкаои (Исследование разночтений «Лао-цзы») // в кн.: Чэнь Гуйин. Лао-цзы чжуши цзи пинцзе («Лао-цзы с комментариями и анализом»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.

83. Цинь Вэйцзун. Ли эр Даодэцзин бучэн. (Дополненный текст «Дао дэ цзина» Ли Эра). Чжэньчжоу: Чжэнчжоу гуцзи, 1987.

84. Цуй Шу. Чжусы каосиньлу (Заметки об исследованиях Чжусы) // Цуй Дунби ишу (Литературное наследие Цуй Дунби), 1924.

85. Цянь Му. Лаочжуан тунбянь (Общая дискуссия о Лао-цзыи Чжуан-цзы). Гонконг, 1957.

86. Цянь Му. Сяньцинь чжуцзы синнянь (Изучение доциньских философов по годам). Т. 1–2, Пекин, 1985.

87. Цянь Му. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Тайбэй, 1952.

88. Чаншэндэ шицзе. Даоцзяо хуэйхуа еэ чжаньлань тулу (Мир бессмертных. Каталог специальной выставки даосской живописи из коллекции тайваньского музея Гугун). Тайбэй: Голи гугун боугуань, 1996.

89. Чжан Бинлинь. Даохань вэйянь (Речения, составленные к эпохе Хань). Ханьчжоу, 1917.
90. Чжан Дайнянь. Лун Лао-цзы цзай чжэсюэ ши шан дэ дивэй (О месте Лао-цзы в истории китайской философии) // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Изучение культуры даосизма). Т.1. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1992
91. Чжан Синьчэн. Вай шу тункао (Общее исследование апокрифов). Шанхай, 1939.
92. Чжан Чжэнмин. Чу ши (История царства Чу). Ухань: Хубэй цзяюй чубаньшэ, 1995.
93. Чжан Чэнцю. Сяньцин даоцзяо сысян яньцзю (Изучение даосской мысли в доцинский период). Тайбэй: Чжунхуа шуцзюй иньсин, 1977.
94. Чжан Яньмин. Лао-цзы каоцжэн (Исследования «Лао-цзы»). Лимин вэньхуа шиъе юсянь гунсы, 1985.
95. Чжань Цзяньфэн. Лао цзы ци жэнь ци шу цзи ци даолунь (Лао-цзы: человек, его произведение и теория Дао), Чжэцзян, 1982.
96. Чжоу Цзуци. Лао-цзы каошу (Исследования «Лао-цзы» с комментариями). Тайбэй: Фувэнь тушу. 1984
97. Чжунго да байкэ цюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философия). Т. 1–2. Пекин-Шанхай, 1987.
98. Чжунго чжэсюэши цзяньбэнь (Краткая история китайской философии) (под ред. Жэнь Цзюя). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1974.
99. Чжунго гудай сысян сюэшо ши (Изучение истории древнекитайской мысли) (Под ред. Хоу Вайлу). Шанхай, 1950.
100. Чжэн Ляншу. Дуньхуан лаоцзы сецзюань таньвэй (Подробный анализ рукописного свитка «Лао-цзы» из Дуньхуана) // Ван Ли сяньшэн цзиняньлунь вэньцзи (Сборник в память господина Ван Ли). Гонконг: Санья. 1987.
101. Чжэн Ляншу. Лунь бошубэнь Лао-цзы (К вопросу о варианте «Лао-цзы» на шелковых свитках) // Шуму цзикань, 13, № 2, сентябрь 1979.
102. Чэнь Гуйин. Даоцзя вэньхуа яньцзю (Изучение культуры даосизма). Тт. 1–4. Шанхай: Шанхай гуцзя чубаньшэ, 1992–1994.
103. Чэнь Гуйин. Лао-цзы чжуши цзи пинцзе («Лао-цзы» с комментариями и анализом). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.
104. Чэнь Чжу. Лаоцзы цзисюнь (Собрание работ о Лао-цзы). Шанхай, 1928.
105. Чэнь Чжу. Лао-цзы. Шанхай, 1934.
106. Чэнь Шисян. Сянэр Лаоцзы даоцзин дуньхуан цаньцзюань луньчжэн (Анализ свитка из Дуньхуана «Дао цзин» Лао-цзы, версии Сянэр) // Циньхуа сюэбао, 1957, № 1–2.

107. Ян Жучжоу Лаоцзы даодэцзин. («Дао дэ цзин» Лао-цзы. С переводом на современный китайский и английский языки). Таэбэй: Чжунхуа миньго лаочжуан сюэхуэй чжундао цзачжишэ (Журнал китайского общества «Центральный Путь» по изучению Лао-цзы и Чжуан-цзы). 1987.

108. Янь Линфэн. Лао-цзы да цзе (Изыскания относительно «Лао-цзы»). Тайбэй, 1961.

109. Янь Линфэн. Чжунвай Лао-цзы чжушу мулу (Указатель комментариев на «Лао-цзы» в Китае и за рубежом). Пекин: Чжунхуа суншу вэйянь хуэй, 1957.

На западных языках

110. Barnard N. The Ch'u sien manuscript. Translation and commentaries. Canberra. 1973.

111. Baxter W. A Handbook of Old Chinese Phonology (Trends in Linguistics Studies and Monographs, 64) Berlin-New York: Mouton amp; de Gruyter. 1992.

112. Blofeld J. Taoism: The Quest for Immortality. London: Mandala Books, Unwin, 1979.

113. Bodde D. Chinese "Laws of Nature," a Reconsideration // Harvard Journal of Asiatic Studies, 1979, no 39.

114. Bodde D. The new Identification of Lao Tzu Proposed by professor Dubs // Journal of American Oriental Society, 1942, no 66.

115. Boltz W. Textual criticism and the Ma wang tui Lao tzu // Harvard Journal of Asian Studies, 1984, no 44:1.

116. Boltz W. The Lao tzu text that Wang Pi and Ho-shang Kung never saw // Bulletin of the school of Oriental and African studies (University of London) 48, no 3, 1985.

117. Boltz W. The Religious and Philosophical Significance of the "Hsiang erh". Lao tzu in the Light of the Ma-wang-tui Silk Manuscripts // Bulletin of the School of the Oriental and African Studies (University pf London) 45, no 1, 1982

118. Callahan, W. A. Discourse and Perspective in Daoism: A Linguistic Interpretation of *ziran* // Philosophy East and West, 1989, № 2 (39).

119. Chalmers J. The Speculations on Metaphysics, Polity and Moralitiy of «The Old Philosopher», Lau-tsze. London: Trubner, 1868.

120. Chan Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

121. Chan Wing-tsit. The Way of Lao Tzu (Tao-te Ching). New York: Bobbs-Memll, 1963.

122. Chavannes E. Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte chinoise. Paris: Ernest Leroux, 1910.

123. Chen Guying. Lao Tzu: Text Notes and Commentaries, trans. Rhett Young and

Roger T. Ames. Taipei: Chinese Materials Center, 1981.

124. Cheng Chung-ying. Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa // Journal of Chinese Philosophy, 1983, no 10.

125. Cheng Lin. The Works of Lao Tzyy: Truth and Nature. Taipei: World Book Co, Ltd. 1953.

126. Cheng Manchao. The Origins of Chinese Deities. Beijing: Foreign Languages Press, 1995.

127. Cleary T. Wen-tzu. Understanding the Mysteries Lao-tzu. Boston amp; London: Shambala, 1992.

128. Cooper J. C. Taoism: The Way of Mystic. Aquarium Press, 1990.

129. Creel H. G. Confucius and the Chinese way. New York: Harper Torchbooks, 1949.

130. Creel H. G. Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London, 1929.

131. Creel H.G. Chinese thought from Confucius to Mao-Tsetung. Eyre amp; Spottiswoode. London, 1954.

132. Creel H.G. The origins of statecraft in China. The western Chou empire. London, 1970.

133. Creel H.G. What is Taoism? And other studies in Chinese cultural history. Chicago-London. The University of Chicago Press, 1970

134. Cua A. S. Forgetting Morality: Reflections on a Theme in Chuang Tzu // Journal of Chinese Philosophy, 1977, № 4.

135. DeWoskin K. Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China. New York: Columbia University Press, 1983.

136. Dictionary of Oriental Literatures. East Asia (General ed. J. Prusek. Volume ed. Z. Slupski). Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1978.

137. Dubbs H. The Date and Circumstances of the Philosopher Lao-zi // Journal of the American Oriental Society, 1941, LXI.

138. Dubbs H. The History of the Former Han Dynasty, vols. 1 and 2. Baltimore: Waverly Press, 1938.

139. Early Chinese texts: A bibliographical guide (general ed. Loewe M). Berkeley: University of California, the society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, 1993.

140. Eberhard W. A Dictionary of Chinese Symbols. Hidden Symbols in Chinese life and Thought. London amp; New York: Routledge amp; Kegan Paul. 1986.

141. Fung Yu-Lan. A Short History of Chinese Philosophy (ed. by Derk Bodde). New

York: The Macmillan Company, 1948.

142. Erkes E. Ho Shang-kung's Commentary on Lao-tse. Ascona: Arti-bus Asiae, 1950.

143. Fingarette H. Confucius // The Secular as Sacred. New York: Harper and Row, 1972.

144. Gernet J. A History of Chinese Civilization. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1982.

145. Giles L. The Sayings of Lao Tzu. London: John Murray, 1950 (1-st ed. 1905).

146. Graham A. C. "Being" in western philosophy compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese philosophy // Asia Major, 1959, № 7.

147. Graham A. C. Disputers of the Tao philosophical argument in ancient China. La Salle: Open Court, 1989.

148. Graham A. C. Reason and spontaneity. London: Curzon Press, 1985.

149. Graham A. C. Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

150. Graham A. C. Ying-Yang and the nature of correlative thinking. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

151. Groot J.J.M. The Religious System of China. Leiden, 1882–1910, vol. 1–6.

152. Hall D. Process and anarchy: A Taoist vision of creativity // Philosophy East and West, 1978 №. 3 (28).

153. Hall D. The Metaphysics of Anarchism // Journal of Chinese Philosophy, 1983, № 1 (10).

154. Hall D., Ames R. Thinking Through Confucius. Albany: SUNY press, 1987.

155. Harlez C. de.(tr.) Familiar Sayings of Kong Fu Tze // The Babylonian and Oriental Record, 1893, VII.

156. Hawkes D. (tr.) Song of the South. New York: Penguin, 1985.

157. Henricks R. Examining the Ma-wang-tui silk texts of Lao-tzu. With special Note of their Differences from the Wang Pi Text // T'ong Pao, 1979, № 4–5 (65).

158. Henricks R. Te-Tao Ching Lao-Tzu. Translation from Ma-wang-tui texts, with an introduction and commentary. New York: Modern Library Edition, 1993 (repr. of Henricks R. Lao-Tzu Te-Tao Ching. New York: Ballantine Books, 1989).

159. Henricks R. The Ma-wang-tui Manuscripts of the Lao-tzu and the problem of Dating Text // Chinese Culture 20, no 2, June 1979.

160. Henricks R. A complete List of the Character Variants in the Ma-wang-tui Texts of Lao-tzu // Journal of Chinese Linguistics 10 June 1981

161. Hu Shi. A Criticism of Some Recent Methods Used in Dating Lao Tzu // Harvard Journal of Asiatic Studies, 1937, № 2.
162. Huang Paulos. Lao Zi. The Book and the Man. Helsinki: Finnish Oriental Society. (Studia Orientalia), 1996.
163. Jan Yun-hua. The Silk Manuscripts on Taoism. // T'oung Pao, 1977, № 1 (63).
164. Kaltenmark M. Lao Tzu and Taoism. Stanford: California Stanford UP, 1969.
165. Karlgren B. Legends and cults in Ancient China // Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1946, № 18.
166. Karlgren B. Analytic dictionary of Chinese and Sino-Japanese. Paris, 1923.
167. Karlgren B. Grammata Serica recensa. Stockholm, 1972 (1-st.ed. 1957)
168. Karlgren B. Notes on Lao Tzu // Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1975, № 47.
169. Karlgren B. On the Authenticity and Nature of the Tso chuan // Goteborg Hogskolas Arsskrift, 1926, XXXII, № 63.
170. Karlgren B. The Book of Odes. Stockholm, 1974.
171. Karlgren B. The Books of Documents // Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1950, № 22.
172. Kochim C. Chinese religions. Prentice Hall Series in World Religions. Ed. by Robert S. Ellwood. Prentice Hall, New Jersey, 1986.
173. Kohn L. The Taoist Experience. An Anthology. New York: State University of New York Press, 1993.
174. Lafarge M. (transl.). The Tao of Tao Te Ching. A Translation and Commentary. New York: State University of New York Press, 1992.
175. Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York, London: Macmillan Publisher Company, 1987.
176. Legg J. The Text of Taoism. Parts 1 and 2. New York, 1962.
177. Lau D.C. (ed. amp; transl): Chinese Classics: Tao Te Ching, Wang Bi text and Ma Wang Dui manuscripts. Hong Kong: The Chinese UP, 1982.
178. Lau D.C. (transl.). Lao Tzu: Tao Te Ching. Baltimore Md, 1972.
179. Lau D.C. The Treatments of Opposites in Lao Tzu // Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies. London, 1958, Vol. 21, pt.2.
180. Li Leyi. Tracing the Roots of Chinese Characters: 500 cases. Beijing: Beijing Languages and Culture University Press, 1997.

181. Lin P. J. A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentaries. Ann Arbor: Center for Chinese Studies. University of Michigan, 1977.
182. Lin Yutang (transl.) The Wisdom of Lao-tse. New York: Random house, 1948.
183. Loewe M. Manuscripts Found Recently in China // T'oung Pao 63, 1978, № 2.
184. Major J.S. Research Priority in the Study of Ch'u Religion // History of Religions. Vol. 1 1978, № 3–4.
185. Maspero H. Le saint et la vie mystique des Lao-tseu et Tchouang-tseu. Avallon, 1922.
186. Maspero H. Le Taoism et les religions Chinoise. Paris: Gallimard. 1971.
187. Maspero H. Taoism and Chinese Religion. University of Massachusetts Press, 1981.
188. Needham J. Science and Civilization in China, vols. 2 and 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
189. Nivison D. Royal "Virtue" in Shang Oracle Inscriptions // "Early China", 1978–1979, no 4.
190. Peerenboom R.L. Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao. New York: State University of New York Press, 1993.
191. Reik T. Ritual: Psycho-analytical Studies. New York: International University press. 1946.
192. Sailey J. The Master Who Embraces simplicity. A Study of The Philosopher Ko Hung a.d. 283–343. San-Francisco: Chinese Materials Center, 1978.
193. Saso M. Blue Dragon White Tiger. Taoist Rites of Passages. Washington: The Taoist Center, 1990.
194. Shipper K.M. Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages. Paris, 1975.
195. Tu Wei-ming. The "Thought of Huang-Lao": A Reflection of the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscript of Ma-wang-tui. // Journal of Asian Studies, 1979, no. 1 (39)
196. Waley A. The Way and its Power. London. 1934.
197. Wang Keping. The Classic of Dao. A New Investigation. Beijing: Foreign Languages press, 1998.
198. Watson B. Records of the Grand Historian of China, 2 vols. New York: Columbia University Press, 1961.
199. Weber M. The Religion of China. Confucianism and Taoism. New-York-London: Free Press, a division of Macmillan Publishing, 1951.
200. Wen-tzu. Understanding the Mysteries Lao-tzu. Tr. By Th. Cleary. Boston-London:

Shambala, 1992.

201. Wiegier L (tr.). Lien-tzu. Ch'ung-hu-ch'ien-ching or The Treatise of the Transcendent Master of the Void (ser. The Taoist Masters). Felinfach: Llanerch Publishers, 1992.

202. Wong E. The Shambala guide to Taoism. Boston: Shambala press.

Традиционный Китай: хронология

Правитель Хуан-ди		2697—2599 до н.э
Правитель Яо		2357—2258 до н.э
Правитель Шунь		2257—2208 до н.э
Ся		2207—1766 до н.э
Шан		1765—1122 до н.
Чжоу		1121—249 до н.э
	Западное Чжоу	1121—771 до н.э
	Восточное Чжоу	770—249 до н.э
	Период Весен и Осеней (Чуньцю)	770—476 до н.э
	Период Сражающихся царств (Чжаньго)	475—331 до н.э
Цинь		248—207 до н.э
Хань		206 до н.э.—220 н.э.
	Западная Хань	206—8
	Правления Ван Мана	9—23
	Восточная Хань	25—220
Троецарствие		220—280
Пять династий и шестнадцать государств		IV—V вв.
Эпоха южных и северных династий		V—VI вв.
Суй		581—618
Тан		618—907
Пять династий		907—960
Десять царств		X в.
Сун		960—1279
	Северная Сун	960—1127
	Южная Сун	1127—1279
Юань		1206—1367
Мин		1368—1644
Цин		1616—1911

Примечание

1. Даты жизней полумифологических правителей Хуан-ди, Яо и Шуня приведены в одной из традиционных версий и не могут считаться надежными.

2. Для удобства здесь приведены лишь основные китайские династии без указания династий тангутов, сунну и других народов, возникавших на территории Китая.