

А.
М
А
С
Л
О
В

ЗАГАДКИ, ТАЙНЫ И КОДЫ



“ДАО
ДЭ
ЦЗИН
А”

УДК 221.3
ББК 86.33
КТК 024
М 31

Серия «Коды тайной мудрости»
основана в 2005 году

Художник-оформитель
А. Семёнова

А. А. Маслов
М 31 Загадки, тайны и коды «Дао дэ цзина»/А.А. Маслов; худож.-оформ. А. Семёнова. — Ростов н/Д: «Феникс», 2005. — 272 с.: ил. (Коды тайной мудрости)

ISBN 5-222-06666-5

«Дао дэ цзин», приписываемый Лао-цзы, — один из самых знаменитых и по-прежнему самых загадочных текстов VI — V вв. до н.э., принадлежащий одной из наиболее закрытых школ китайской традиции, которая и дала начало даосизму. Если это тайный текст, то почему он был записан? Если это текст не тайный, общедоступный, то почему же он столь высоко ценится всей китайской мистической традицией? Именно на этом и базируется традиция оккультного «сокрытия самого главного». «Дао дэ цзин» поразительным образом сочетает в себе и «открытость» и «тайность» — в течение тысячелетий его мог прочитать каждый, но те символы, образы и коды, которые заключены в его строках, разгадать под силу оказывалось немногим. В его основе лежали какие-то древнейшие записи посвященных учителей, которые потом уже оказались «растворены» в более поздних наслоениях и комментариях. И тем самым они оказались «закрыты» от любопытных глаз на тысячелетия. И надо лишь понять тот код, который восстанавливает первоначальный смысл посвященного текста...

В III в. этот тайный смысл попытался расшифровать знаменитый мистик Ван Би, представитель школы «Учения о сокровенном», чьи комментарии приводятся в книге.

УДК 221.3
ББК 86.33

ISBN 5-222-06666-5

© А.А. Маслов, 2005
© Оформление. ООО «Феникс», 2005

КАНОН СОКРОВЕННЫХ РЕЧЕНИЙ

Введение

Он родился в VI в. до н. э. в царстве Чу на юге Китая — царстве, которое прославилось своими магическими традициями, медиумами и шаманами. Он покинул это царство, переселившись севернее: в небольшой, но центральный домен Чжоу. Там он служил хранителем архивов, а это значит, он был посвящен в тонкости древних ритуалов и заклинаний и тем самым продолжил мистическую традицию своего родного царства. Он был «благородным мужем, что жил в затворничестве».

Он обладал Учением — «пестовал Путь и Благодать». Но суть этого учения до сих пор остается тайной; известно лишь то, что оно «заключалось в том, чтобы придерживаться самосокрытия и пребывать в безвестности». Он обладал методиками продления жизни и самосовершенствования — «пустовал Дао и вскармливал бессмертие».

Когда царство Чжоу, где он служил, стало клониться к упадку, он покинул его. И, проезжая через заставу на дороге между царствами, он откликнулся на просьбу начальника заставы записать свое учение, прежде чем он «уйдет в затворники». И он оставляет записи на бамбуковых дощечках — небольшую книгу всего из двух частей.

Его биограф говорит: «После этого он уехал, и никто не знает, где закончил он». Но он оставил нам одно из самых лаконичных, глубоких и загадочных произведений мировой истории — трактат, который назван по его имени «Лао-цзы». Его другое название — «Канон Пути и Благодати», или «Дао дэ цзин».

И вот уже в течение двух с половиной тысяч лет идут споры об этом удивительном трактате.

По одному из преданий, после того, как Конфуций побеседовал с Лао-цзы, он так поведал о своей встрече ученикам: «Мне никогда не постичь, как дракон, оседлав ветер и облака, взмывает в небо. Сегодня я видел Лао-цзы — воистину он подобен дракону!» Неуловимая мудрость Лао-цзы, загадка его жизни до сих пор продолжают волновать умы как учёных, так и всех любителей китайской старины и восточной традиции.

Хотя жизнь Лао-цзы соотносится с вполне конкретным отрезком в истории Китая, сегодня он уже принадлежит вечности. Невозможно представить мировую культуру без Лао-цзы и его книги, равно как и без «Илиады» и «Одиссеи», произведений Овидия, Шекспира и Петrarки. Целостность мировой культуры выковывается именно на локальном, страновом уровне, но всегда выходит за рамки отдельно взятого государства. Так и «Дао дэ цзин» («Канон Пути и Благодати») — небольшой текст, созданный в VI — V вв. в одном из древнекитайских царств, стал частью культурной традиции всего мира.

Вряд ли в Китае сегодня найдётся хотя бы один человек, который не слышал бы о Лао-цзы. Разумеется, это отнюдь не предполагает, что трактат прочитан всеми. Он существует именно на уровне национальной традиции, как явление, «о котором нельзя не знать». Два мудреца — Конфуций и Лао-цзы — стали истинными символами Китая и всей культуры Восточной Азии. Им посвящена обширная литература научного, мистического и даже фантастического толка.

Лао-цзы не философ и не дидактик. В «Дао дэ цзине» нет вообще ничего от классической философии. Он величайший собиратель мистических речений и высказываний и сам один из крупнейших мистиков Китая. Это книга посвячительных формул, переданных особым «мета-языком», и тот, кто сумеет прочесть эту тайнопись, наверняка, сможет постичь мистическую традицию Древнего Китая. Но после этого он вряд ли будет говорить о ней, ведь «Знающий (т. е. посвященный — А. М.) — не говорит».

Мы же, не претендуя на великую посвященность, постараемся здесь ответить на два основных вопроса. Когда и на основе чего было создано произведение, известное сегодня под названием «Дао дэ цзин» или «Лао-цзы»? И мог ли именно Лао-цзы быть автором «Дао дэ цзина»?

СПОРЫ ВОКРУГ «ДАО ДЭ ЦЗИНА»

Скептики и критики

Кем и когда был создан этот удивительный трактат, который повлиял на все дальнейшее развитие духовной и мистической мысли Китая?

Естественно, в старом Китае такой вопрос вообще не ставился, поскольку считалось, что если «Дао дэ цзин» написан именно Лао-цзы, то это произведение возникло в VI в. до н. э. Но уже в XVIII — XIX вв. многие китайские критически настроенные ученые поставили под сомнение этот факт. Одни говорили, что хотя Лао-цзы действительно жил в VI в., на самом деле он не писал никакого трактата. Текст же создан был позже, может быть, в III — II вв. до н. э. Другие считали, что Лао-цзы вообще — фигура мифологическая, а «Дао дэ цзин» представляет собой просто антологию или компиляцию трудов самых разных философов. И постепенно оставалось все меньше и меньше ученых, которые плотно связывали имя Лао-цзы с самим трактатом «Дао дэ цзин».

Посвященные даосы молчали и не вступали ни в какие светские дискуссии — вопрос об авторстве нередко это скорее предмет веры, нежели научного исследования. И важно не *кто* написал, а *что* конкретно передано в этом тексте. То есть надо уметь читать особый тайный язык, которым составлен трактат.

Все научные споры о «Дао дэ цзине» распадаются на две отдельные темы: когда был создан трактат и был ли трактат создан именно мудрецом Лао-цзы.

Все суждения о времени создания «Дао дэ цзина» сводимы в основном к двум версиям. Следуя одной, трактат был создан в период Весен и Осеней (Чуньцю) (770 — 476 до н. э.), другой — в период Сражаю-

щихся царств (Чжаньго) (475 — 331 до н. э.), причем обе версии имеют веские аргументы в свою пользу. Хотя, на первый взгляд, в плане исторического времени между ними небольшой промежуток, но главенствование той или иной версии способно в корне изменить нашу оценку самого Лао-цзы. Если трактат был создан в конце периода Вёсен и Осеней, то он, скорее всего, действительно был написан (или, по крайней мере, записан) тем Лао-цзы, что встречался с Конфуцием и, возможно, даже наставлял его. Если же трактат был создан в IV — III вв. до н. э., то он был сформирован не Лао-цзы, но кем-то другим, возможно, группой компиляторов. Нельзя сказать, что традиционная точка зрения о создании трактата в VI — V вв. до н. э. всегда безраздельно властвовала в умах древних и средневековых китайских схоластов. Первые сомнения в авторстве Лао-цзы, равно как и в датах его жизни, высказывались уже в V в. Так, весьма скептически относился к традиционной версии ученый Цуй Хао (ум. 450 г.), ему вторил известный средневековый мыслитель Ван Шипэн (1112 — 1171).

Волна скептицизма росла буквально с каждым веком. Впрочем, это объяснялось не какими-то новыми открытиями в истории «Дао дэ цзина», но, скорее, различными идеологическими кампаниями. Даосизм утрачивал свой мистический импульс, который теперь жил лишь среди небольших закрытых школ. Сражались и спорили между собой представители светской, «открытой» традиции, во многом отстаивающие свои политические и идеологические интересы.

Борьба буддистов с даосами за влияние при дворе, борьба неоконфуцианцев со всеми за обладание «единой истиной», борьба сторонников научных взглядов против «мифологизаторов» истории Китая — все это, прежде всего, выливалось в попытки пересмотра ряда положений, касающихся «Дао дэ цзина» и его автора. Поскольку реальных исторических материалов, подтверждающих или опровергающих традиционную версию о том, что Лао-цзы написал знаменитый трактат именно в VI в. до н. э., не существовало, в основном все дискуссии имели оттенок чисто идеологических, а не исторических баталий.

Своего пика скептицизм в отношении времени создания трактата достигает в XVIII в., когда атаку на традиционные даты формирования «Дао дэ цзина» предприняли крупные неоконфуцианские ученые Цуй Шу и Ван Чжун [177, 61 — 62]. К ним присоединились японские схоласты, известные своим умением тщательно изучать китайскую классику. Японец Сайто Сэцудо (1787 — 1865) строит целую систему до-



По преданию, Лао-цзы верхом на буйволе отправился из царства Чжоу куда-то на запад, и «никто не знает, где затерялись его следы»

казательств, которая подводит к выводу о том, что «Дао дэ цзин» не мог быть написан раньше V — IV вв. до н. э. Одним из его доводов было указание на использование в тексте понятия «человеколюбие и справедливость» (жэнь и), которое, по его мнению, никак не могло появиться раньше этого периода. Сайто Сэцудо также указывает, что автор «Дао дэ цзина» активно выступает против многочисленных войн, ведущих к разорению народа, против несправедливых законов, а все эти явления проявились в Китае только в эпоху Сражающихся царств, т.е. в 475 — 331 до н. э. [125, раздел 5].

Однако, как уже отмечалось, серьезных научных построений по этому вопросу не создавалось. К тому же выводы Сайто Сэцудо нельзя признать вполне обоснованными. Именно период Вёсен и Осеней характеризуется чрезвычайно большим количеством войн и переделом территорий. Возможно, Сайто ввело в заблуждение само название периода Сражающихся царств, однако тематика сражений, высказывания типа «там, где стояли лагерем войска, растут лишь терновники да колочки» (§ 30) были вполне актуальны и для периода Вёсен и Осеней.

Новую, значительно более серьезную попытку пересмотра даты создания трактата предприняла группа скептически настроенных ученых во главе с Лян Цичао в 20-х гг. XX в. Эта группа ученых была склонна считать, что трактат создан довольно поздно, в основном никак не раньше III в., а возможно, и значительно позже. Создавался он многими людьми, представляя собой сборник в основном несвязных высказываний философов различных школ, а поэтому о едином времени создания говорить вообще бессмысленно. В качестве доводов своей версии они приводили текстологический анализ «Дао дэ цзина», обсуждали семантическое значение некоторых слов, указывали на то, что некоторые понятия, используемые в тексте, никак не могли встречаться раньше III — II вв. до н. э. Фэн Юлань, поддерживающий эту точку зрения, указывал, что сам стиль «Дао дэ цзина» свидетельствует о том, что текст был создан в эпоху Сражающихся царств и, очевидно, после жизни Конфуция. Естественно, в этом случае все рассказы о встречах Лао-цзы и Конфуция и тем более об их беседах превращаются в не более чем в литературные фантазии.

Несмотря на общий критический настрой относительно традиционной даты создания «Дао дэ цзина» и жизни самого Лао-цзы, мнения ученых внутри этого направления могли значительно расходиться. По сути, их объединяло лишь одно: крайнее недоверие к рассказу о Лао-

цзы в «Исторических записках» Сыма Цяня (I в. до н. э.). В ту пору считалось, что это единственный большой источник, где описывается жизнь Лао-цзы и упоминается факт, что он «написал трактат в двух частях». Но, обращали внимание критики, трактат написан через много столетий после предполагаемой жизни Лао-цзы. К тому же там речь идет о каких-то нескольких Лао-цзы. Даже для самого историописателя Сыма Цяня непонятно, кто же все-таки являлся автором трактата. Итак, даже в «самом надежном источнике» все оказывалось крайне ненадежно.

«Омоложение» трактата

Ну что ж, пускай трактат написан не Лао-цзы в VI в. до н. э. Тогда когда же это произошло? Что касается более конкретных дат, то здесь взгляды скептиков разнились. Так, Чань Винцит, проведший один из самых подробных критических анализов «Дао дэ цзина», утверждал, что Лао-цзы был современником Конфуция (т. е. жил именно на том историческом отрезке, куда поместил его и Сыма Цянь, — в VI в. до н. э.), однако он отнюдь не являлся автором «Дао дэ цзина» — этот труд был составлен не раньше IV в. до н. э. [177, 74]. Историки Ло Гэньцзы и Хоу Вайлу считали, что «Дао дэ цзин» написан уже после жизни Конфуция (551 — 479) и Мо-цзы (479 — 380), но до Мэн-цзы (371 — 289) и Чжуан-цзы (прибл. 399–295) [114, 267 — 281; 157, 11 — 17]. Таким образом, трактат все больше и больше терял свою «историческую древность».

Ещё позже датировала «Дао дэ цзин» другая группа ученых критического направления во главе с Лян Цичао, чье мнение разделяли патриархи китайской исторической науки Фэн Юлань и Цянь Му. Они сходились на том, что «Дао дэ цзин» создан не раньше 250 г. до н. э. Чуть позже к ним присоединяется один из самых известных западных исследователей истории Дальнего Востока Артур Вайли, поместивший автора трактата в 240 г. до н. э. [250, 86].

Фэн Юлань в середине 50-х г. считал, что «Дао дэ цзин» был написан уже после жизни Мэн-цзы, т. е. приблизительно в 300 г. до н. э., однако затем неоднократно менял точку зрения, подойдя к дате 250 г. до н. э. По его мнению, Лао-цзы жил позже таких мыслителей как Хуэй Ши (308 — 305) и Гунсунь Лун (380 — ? до н. э.), т. е. в самом начале III в. до н. э. [197, 93 — 94]. Однако под влиянием новых тенденций в критическом анализе Лао-цзы к середине 60-х гг. он вновь предлагает

новую датировку: Лао-цзы жил позже Мэн-цзы, но до Чжуан-цзы, т. е. в IV в. до н. э. [135, 255]. Другой патриарх истории Китая Цянь Му оказался ещё более критичен: «Дао дэ цзин» написан Лао-цзы после составления раздела «Внутренних глав» трактата «Чжуан-цзы», а это значит, что автор «Дао дэ цзина» сам многое заимствовал из «Чжуан-цзы», а не наоборот, как утверждало большинство исследователей [144, 224].

Как видим, разлет в оценках даты создания «Дао дэ цзина» и жизни самого Лао-цзы составляет около четырехсот лет, что даже для более чем пятитысячелетней истории китайской цивилизации представляется весьма значительным временным отрезком.

Для многих ученых вопрос о «позднем» создании «Дао дэ цзина» казался решенным ещё в 50 — 60-е гг. именно на основе текстологического анализа. Тот же Фэн Юлань считал, что возникновение «Дао дэ цзина» в VI — III вв. «уже обсуждено во все деталях многими учеными, и нет никакой необходимости дальше продолжать это» [197, 170].

В этих попытках «сдвинуть» дату создания текста ближе к нашему времени заключалась определенная хитрость, к которой прибегали Лян Цичао и его последователи. Если принять за основу, что текст действительно был записан в столь позднюю эпоху, то получается, что Лао-цзы (точнее, тот Лао-цзы, о котором пишет Сыма Цянь) никак не мог быть автором «Дао дэ цзина», а все сказанное в «Исторических записках» представляет собой либо запись неких народных преданий, либо просто вымысел Сыма Цяня.

Как же можно было доказать такую гипотезу?

Существовало несколько групп аргументов, благодаря которым Лян Цичао стремился доказать позднее происхождение текста. Важное место здесь уделялось семантическому анализу ряда понятий. В частности, Лян Цичао и его последователи утверждали, что ряд терминов, используемых в «Дао дэ цзине», просто не могли встречаться раньше эпохи Сражающихся царств либо были связаны с более поздними реалиями социальной жизни Китая. Речь идет о таких терминах как, например, «шан сян» («превозносить мудрецов», § 3), «ванчэн чжичжу» («правитель десяти тысяч колесниц», § 26), «хоуван» («удельные князья и правитель», §§ 32, 37, 39), «пянь цзянцзюнь» («военачальник», § 31), «саньгун» («три князя», § 62). [121, т. 1, 20 — 23; 126, 139 — 43]. Все это, считали они, появилось в обиходе значительно позже.

В других же оборотах усматривали реалии эпохи Сражающихся царств. Так, например, встречающийся в «Дао дэ цзине» термин «бу шансян» — «не превозноси мудрецов» (§ 3) понимался историком Сюй Каншэном как критика школы Мо-цзы (IV в. до н. э.), поскольку именно моисты (последователей школы Мо-цзы) высоко ценили образ идеального и аскетичного мудреца (сян). Заметим, что «мудрец» — частый образ древней философской литературы Китая, не связанный с конкретной школой, и маловероятно, что Лао-цзы имел в виду именно моистов. Практически все подобные аргументы не выдерживают критики, более подробный разбор древних текстов показывает, что все они уже встречались в произведениях VI — V вв. до н. э. Скорее наоборот, использование этих понятий как раз подтверждает то, что «Дао дэ цзин» был создан не позже V в. до н. э., то есть в самом конце эпохи Вёсен и Осеней. Конкретные аргументы в пользу того или иного термина приведены в комментариях к соответствующим параграфам «Дао дэ цзина», здесь же нам достаточно будет сделать вывод о том, что историко-семантический анализ ряда понятий «Дао дэ цзина» не даёт реальных оснований полагать позднее происхождение текста.

Волна критицизма все нарастала, казалось, сами китайские историки хотели избавиться от довлеющей над ними древности трактата Лао-цзы. Активным сторонником позднего происхождения «Дао дэ цзина» был известный китайский историк Цянь Му, разработавший целую систему аргументов в пользу своей точки зрения. По его мнению, оба знаменитых даосских трактата «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» появились практически одновременно в IV в. до н. э. (что, в общем, верно в отношении «Чжуан-цзы») и значительно позже, чем «Лунь юй» Конфуция и «Мо-цзы». Он считал, что Лао-цзы выдвигает достаточно развернутую философскую доктрину Дао, которое «предшествует Небесному владыке», с развитой аксиоматикой. Столь продвинутая концепция, по мнению Цянь Му, свидетельствует об отходе от примитивного восприятия Небесного владыки (*ди*), высшего правителя небесных сфер, которое мы можем встретить, например, в главах 26 — 37 трактата «Мо-цзы» [144, 26 — 37].

Однако Цянь Му, несмотря на сильную аргументацию и разбор некоторых смысловых значений понятийного аппарата «Дао дэ цзина», практически не учитывает, что духовные традиции Древнего Китая первоначально были строго региональными, т. е. не существовало ни единой «всекитайской» философии, ни постоянного контакта между мыс-

лителями. Концепция, нашедшая своё отражение в «Дао дэ цзине», возникла в южном царстве Чу, на территории современных провинций Хэнань, Хунань, Хубэй и Аньхуэй, в то время как доктрина моистов развивалась совсем в ином районе. Школа моистов, названная так по имени её основателя — мудреца Мо-цзы, или Мо Ди (V–IV вв. до н. э.), возникла в северокитайском царстве Лу (современная провинция Шаньдун) и лишь в первой половине IV в. до н. э. переместилась в царство Чу. По сути, мы имеем дело не с преемственностью развития представлений о Дао, Небе и Небесном владыке, но соприкасаемся с разными духовными и мистическими традициями. В нашем дальнейшем анализе мы покажем, что, безусловно, «Дао дэ цзин» предшествовал трактату «Мо-цзы», а его центральная часть сформировалась несколько раньше, чем «Беседы и суждения» Конфуция.

Российское востоковедение в основном придерживается версии о том, что «Дао дэ цзин» создан в эпоху Сражающихся царств, например, известный китаевед Е. А. Торчинов подчеркивает, что «современная наука считает более достоверной датировку IV — III вв. до н. э.» [69, 95]. Авторы «Истории Китая» утверждают, что «доподлинно известно, что «Дао дэ цзин» написан не в предполагаемые годы жизни Лао-цзы (т. е. в VI в. до н. э. — А. М.), а много позже, в середине III в. до н. э.», в то время как «большинство специалистов согласны в том, что Лао-цзы — фигура легендарная» [67, 96]. Нам не очень понятен исток уверенности в «доподлинной известности» точной даты происхождения «Дао дэ цзина» и тем более об абсолютной легендарности Лао-цзы. Думается, что эта версия навеяна гиперкритическими работами китайских ученых 20 — 30 гг. XX вв., а также книгами Фэн Юланя, аргументацию которых можно в основном считать устаревшей. Как мы покажем в дальнейшем, у нас нет оснований полагать, что «Дао дэ цзин» написан в середине III в. до н. э., думается, его основной корпус был сформирован уже к V в. до н. э.

Критический заряд сторонников пересмотра традиционной даты жизни Лао-цзы и создания «Дао дэ цзина» оказался не слишком сильно подтвержден аргументами. Версия о том, что трактат возник не раньше периода Сражающихся царств, а то и в III в. до н. э., хотя и остаётся весьма популярной и по сей день, однако очевидно намечается отход к старой концепции — «Дао дэ цзин» был написан или скомпилирован Лао-цзы в VI в. до н. э. В 80 — 90-х гг. XX в. дискуссия о Лао-цзы набирает новую силу. Позиции «скептического направления»

ученых, таких как Ху Ши, Цянь Му, Го Можо, Ма Сюйлунь, Гао Хэн, подвергаются мощнейшим ударам со стороны «традиционалистов». В качестве аргументов здесь уже выступают новые методики текстологического и структурного анализа. Новому рассмотрению подвергается стиль трактата, его терминология, идеи и воззрения его составителя. Более подробно о некоторых наиболее интересных мнениях в этой области у нас будет возможность сказать ниже.

Одним из первых решает со всей серьезностью «вернуться к истокам» Чэнь Гуйинь, публикуя ряд материалов, доказывающих, что «Дао дэ цзин» создан в конце периода Вёсен и Осеней или в самом начале Сражающихся царств. Он, в частности, точно отмечает, что уже к V — IV вв. это произведение было широко популярно в философских кругах Китая и обильно цитировалось, а это значит, что должен был пройти достаточно большой период времени, чтобы «Дао дэ цзин» мог завоевать такую популярность [159, 411 — 413]. Мощную систему доказательств строит Хуан Паулос, который в основном идёт «от противного»: он не столько доказывает, что «Дао дэ цзин» был создан в VI в. до н. э., сколько показывает несостоятельность аргументации сторонников мнения о создании трактата в III в. до н. э. [216].

Наша точка зрения, которой мы придерживаемся в данной работе, в основном близка к мнению последнего направления ученых. Основной костяк «Дао дэ цзин» или его «нуклеотическая» часть были созданы в эпоху Вёсен и Осеней, скорее всего, ближе к её концу, т. е. в VI — V вв. до н. э. Текст был составлен Лао-цзы — выходцем из обедневшей аристократической семьи, хранителем архивов, хотя затем трактат неоднократно подвергался редактированию и, возможно, оказался даже дописан. Изначальный текст содержал мистическую традицию царства Чу, однако редактированию подвергался уже на севере Китая, в частности, в царстве Чжоу. Долгое время текст существовал в лабильной форме, его части (параграфы) были независимы друг от друга и не имели стабильного взаиморасположения, но постепенно к концу IV в. до н. э. «Дао дэ цзин» приобретает ту форму, в которой он известен сегодня.

ЛАОИСТЫ: ИХ КНИГИ И ИЗРЕЧЕНИЯ

Традиционная версия рождения трактата

Являлся ли Лао-цзы действительно автором или хотя бы составителем этого трактата, или «Дао дэ цзин» был сформирован многими философами разных школ?

Если говорить о датировке трактата, то разброс мнений здесь значительно меньший, чем в случае с датами жизни и тем более с реальностью существования Лао-цзы. Обычно называется довольно протяженный промежуток времени с VI по IV вв. до н. э., поскольку очевидно, что произведение трансформировалось, пока не приобрело окончательный, известный нам сегодня вид. Существуют и крайние мнения, например, о возникновении трактата во II в. до н. э., но они целиком опровергнуты находками начала 90-х годов XX в., и поэтому мы не будем анализировать такие оценки. Характерной особенностью всех этих датировок является то, что они исходят из «точечного» характера создания трактата: текст был создан в течение какого-то короткого, не более нескольких десятилетий, отрезка времени. Нам же кажется, что процесс формирования «Дао дэ цзина» был достаточно долгим. Лао-цзы лишь оформляет некие анонимные сборники высказываний и поговорок, зафиксированные задолго до него, в самостоятельный трактат, который затем в свою очередь мог до IV в. до н. э. неоднократно подправляться переписчиками и комментаторами.

Прежде всего, обратимся к тому, что говорил о книге Сыма Цянь: «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 клонится к упадку, покинул его. Когда он доехал до заставы, начальник заставы Инь Си сказал: «Вы вот-вот уединитесь (или «уйдете в отшельники» —

инь). Прошу Вас, постарайтесь записать для меня книгу». После чего Лао-цзы и написал книгу, состоящую из первой и второй части (досл. «из верхней и нижней части»), говоря о смысле Пути и Благодати, в пять тысяч слов, а затем уехал. Никто не знает, как он закончил» [59, цз. 61].

Этот пассаж представляет собой классическое изложение истории создания «Дао дэ цзина». Она была многократно пересказана в различных более поздних произведениях, но суть её осталась неизменной: Лао-цзы, уезжая из Чжоу куда-то на запад, записывает свои мысли по просьбе начальника заставы Инь Си (в других вариантах Гуань Инь-цзы), в результате чего и рождается произведение в двух частях. Поскольку «Дао дэ цзин» в его современном виде также состоит из двух частей (пянь), из этого делается вывод, что эта книга и была сакральным текстом Лао-цзы. Из изложения Сыма Цяня вытекает и другое: произведение было создано одним человеком, причем, вероятно, за короткий срок, и содержит изложение его мыслей или в более широком плане — его учения. Разумеется, ни о каком компендиуме из высказываний других мыслителей здесь речи не идёт.

Впрочем, у нас была уже возможность убедиться, сколь неточен может быть Сыма Цянь в своем изложении, поскольку он оперирует народными преданиями и не пытается обнаружить связей между ними или устранить логические нарушения. Поэтому у нас есть все основания попытаться провести самую подробную реконструкцию всей истории создания того произведения, которое стало называться позже «Дао дэ цзин».

Во времена Сыма Цяня в I в. до н. э. «Дао дэ цзин» уже был хорошо известен, цитаты, приписываемые Лао-цзы, как увидим ниже, во множестве цитировались в произведениях VI — II вв. до н. э. Поэтому кажется странным, что Сыма Цянь не уточняет, о каком же точно произведении идет речь, и говорит о трактате Лао-цзы довольно абстрактно. В «Исторических записках» есть лишь один полунамек, указывающий, что, возможно, речь идет все же именно о «Дао дэ цзине». Сыма Цянь говорит о Лао-цзы как о человеке, что «мало думал о себе и уменьшал свои желания» — это непосредственная цитата из § 19 «Дао дэ цзина».

Структуру «Дао дэ цзина», столь привычную для нас сегодня, можно назвать крайне необычной, и прямых аналогов этому произведению в древней китайской литературе мы не встречаем. Из «Исторических записок» нам известно, что Лао-цзы «написал книгу, состоящую из

верхней и нижней частей» (шан ся пянь). Обычно в китайской традиции так обозначаются первая и вторая части произведения. Поскольку современный вариант «Дао дэ цзина» также состоит из двух частей («Дао цзин» и «Дэ цзин»), принято считать, что речь идёт именно об этом трактате. Однако это может оказаться не столь очевидным, как представляется на первый взгляд. Прежде всего, ничто прямо не указывает на то, что «верхняя и нижняя части» могут быть аналогами «Дао цзину» и «Дэ цзину». Возможно, одна из частей была утрачена, а оставшаяся разделена на «Канон Пути» и «Канон Благодати». На это указывает хотя бы тот факт, что по своей структуре они абсолютно одинаковы, при этом тематически их нельзя реально разбить на две части, поэтому нередко кажется, что такое членение было сделано искусственным образом.

Предположим, что утраченная часть могла содержать притчи, служившие иллюстрациями к первой части, сохранившейся части, которая включала в себя афоризмы мудрецов разных школ и посвятельные ритуальные формулы. Подобной же структурой обладает, например, «Чжуан-цзы», где «Внутренние главы» (нэй пянь) наполнены философскими рассуждениями, а «Внешние главы» — сборник притч, иллюстрирующих наставления предыдущей части.

Итак, непосредственно из «Исторических записок» не вытекает, что Лао-цзы написал именно «Дао дэ цзин» — речь лишь идет о неком тексте в двух частях. Также не очевидно, что даже если действительно имеется в виду «Дао дэ цзин», он дошел до нас в том же виде, в каком был создан. Поэтому нам понадобится более подробная дополнительная реконструкция текста.

Тайная традиция — лаоизм

Китайская традиция обычно именуется Лао-цзы основателем даосизма (даоцзя, даоцзяо), однако собственно даосизм во времена предполагаемой жизни Лао-цзы, т.е. в VI — V вв., даже ещё не начал оформляться. Обычно называют три основных течения, на стыке которых и возникает даосизм: практика магов (*фанши*), шаманизм и поклонение духам и, наконец, учение о бессмертии и бессмертных небожителях. Все эти компоненты существовали как самостоятельные и разрозненные течения ещё в глубокой древности и были связаны с архаическими культами, однако лишь в даосизме они оказываются оформленными внутри одной системы. В «Дао дэ цзине» мы видим лишь отголосок

одного из трех компонентов: шаманских ритуалов, однако данных уже в сильно рационализированном виде.

Процесс оформления даосизма занял несколько столетий, 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, исповедовавшие учение о Дао как о высшей силе мироздания и предлагавшие разные способы для постижения этого Дао.

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» (увэй). 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.

Сам Лао-цзы собственно «даосом» не являлся. По сути, даосская практика хотя и использовала в своем лексиконе понятие Дао (его, правда, использовал и Конфуций, и Мэн-цзы, и Мо-цзы), тяготела совсем к другому — 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 «вечным Дао». Разительное отличие учения, изложенного в «Дао дэ цзине», от более поздней даосской теории позволило ряду исследователей, в частности Г. Крилу, А. Грэхаму, М. Лафаргу, справедливо именовать эту школу «лаоизмом», дабы отделить её от собственно даосизма с его ценностными ориентациями на конкретную практику достижения бессмертия [186, 47; 205, 118; 208, 127]. В отличие от последнего в «Дао дэ цзине» речь о практике почти не идёт, а точнее, здесь практика абсолютным образом слита с обретением естественности в поступках человека. Поскольку он «прост, как необработанная древесина», внутриприроден, то нет смысла в каких-то дополнительных методах — бессмысленно вести речь о них, ибо каждодневная жизнь ничем не отличима от мистической практики, а наша реальность есть точный идентификатор трансцендентного начала в этом мире.

Нам термин «лаоизм» представляется достаточно точным, хотя и несколько непривычным. Учение Лао-цзы, изложенное в «Дао дэ цзине», никак нельзя именовать в полной мере даосизмом — собственно

даосизм возникает значительно позже. Если использовать термин «про-то-даосизм», то под этим словом следует подразумевать десятки различных течений, верований, экстатических практик и мифопоэтических форм их описания, в основном, господствовавших в царстве Чу в VII — V вв. до н. э. Термин лаоизм более четко вычленяет из всего этого многообразия течение, которое было представлено Лао-цзы и которое оказало большое влияние на становление даосизма, хотя говорить именно о его решающем влиянии было бы неправильным. Равно как и было бы неточным называть Лао-цзы основателем даосизма.

Дискуссия об истоках даосского учения до сих пор не закончена, и спектр суждений по этому поводу достаточно широк [подробнее см. 86]. В рамках данной работы эта проблема для нас не актуальна, мы лишь заметим, что именно верования, традиции и литературные формы южного царства Чу оказали решающее влияние на формирование «Дао дэ цзина», о чем более подробно мы расскажем в соответствующем разделе. Исток верований самого царства Чу, на наш взгляд, является автохтонным, т. е. эти традиции постепенно сформировались именно среди племен, населявших южные пределы Китая, где потом и возникло царство Чу. А это значит, что лаоизм, а позже и даосизм являются действительно исконно китайским учением, а точнее, особой формой древнекитайского менталитета, оформившегося в достаточно разнородное учение. Нет никаких оснований считать, что истоки даосских идей лежат в «индо-иранской мысли», как утверждают авторы раздела по древнему периоду «Истории Китая» [67, 101]. Та же мысль, высказанная Л.С. Васильевым со ссылками на совпадение традиции Авесты и раннего даосизма, остаётся лишь постулируемой, но явно недоказанной [61, 30 — 31]. Те же совпадения даосской теории противоположных и взаимодополняющих начал *инь* и *ян* мы можем обнаружить в десятках других течений, например, в персидском манихействе и африканских культах, но сам факт совпадения без реальных подтверждений преимущества не может доказывать связи между этими учениями. К тому же, науке хорошо известно использование единых символов и мифологем во всех без исключения ранних культах и религиях.

Определение истока даосизма непосредственно связано с проблемой датировки основных даосских трудов. В частности, французский историк Жак Герне считает, что именно трактат «Чжуан-цзы», составленный мудрецом Чжуан-цзы (370 — 300 гг. до н. э.), а также



«Истинный человек с северного моря» на черепахе мудрости — человек, посвященный в тайное учение и способный на духовное бессмертие (худ. У Вэй, XV–XVI вв.)

собрание высказываний философа Ле-цзы являются основными книгами даосизма и передают в полной мере даосскую концепцию, в то время как «Дао дэ цзин» — лишь «небольшая работа, содержащая рифмованные высказывания» [200, 93]. Фэн Юлань рассматривал «Дао дэ цзин» как довольно позднее произведение, возникшее не раньше III в. до н. э. Из-за этого для Фэн Юланя проповедь Лао-цзы представляет собой второй этап развития даосизма, в то время как первый этап был представлен мудрецом Ян Чжу. Примечательно, что Фэн Юлань усматривает между ними прямую преемственность, хотя никакими источниками это не подтверждается.

Если мы будем считать, что часть «Ян Чжу» в трактате «Чжуан-цзы» действительно соответствует идеям самого Ян Чжу, то без труда обнаружим в его высказываниях общие с «Дао дэ цзином» мотивы, хотя, конечно, ни о какой прямой преемственности речи идти не может. Скорее, и Ян Чжу, и Лао-цзы были представителями единого, но в организационном плане никак не связанного течения. Эти локальные школы, возглавляемые в разные времена Ян Чжу, Лао-цзы, Чжуан-цзы, в конце концов, и сформировали течение даосизма.

Лаоизм, ещё далекий от даосизма и долгое время никак не пересекающийся с ним, начинает как единое философское течение складываться достаточно рано, в V — IV вв. Грэхам указывает более позднюю дату — III в. до н. э., но не аргументирует её, тем самым отделяя самого Лао-цзы, жившего значительно раньше, от школы лаоистов [205, 120 — 124].

Практически параллельно с лаоистами существовало направление, так или иначе связанное с учением Чжуан-цзы, — «чжуанизм» (Грэхам считает, 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 (мы здесь пока не затрагиваем вопрос о том, как этот Лао-цзы сопоставляется с Лао Данем, Лао Лай-цзы и другими).

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»; школы, которая в своем чистом виде в силу колоссального духовного напряжения, необходимого для осознания Дао, не получила реального продолжения в истории. 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.

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, Путём живым.

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. И в этом — парадокс мистической реальности мира, в котором «Дао вечно возвращается к самому себе». Оно уже проявлено — и ему ещё сужде-

но 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.

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 столь 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 впе-

чатление 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» (Чжу-

ан-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 литургикой 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 *ши* 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 оборотов 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 предста-

вить, 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».

Учение Лао-цзы вошло в плоть и кровь культуры, объединилось с жизнью в самой её изначальной точке, на уровне подсознания, ощущения, предчувствия. В отличие от более позднего даосизма оно не стало религией, ибо не могло принять культ, не равный самой повседневной жизни. Для лаоизма не было мистерии за пределами повседневности. Но вот сложность: лаоизм потребовал непрестанного, 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.

ЗАГАДКА АВТОРСТВА «ДАО ДЭ ЦЗИНА»

Мог ли Лао-цзы написать «Дао дэ цзин»?

Кем же был создан «Дао дэ цзин»?

Традиционная точка зрения гласит, что текст был создан Лао-цзы или Лао Данем в VI в. до н. э. — именно тем персонажем, о котором писал Сыма Цянь. В частности, на этой позиции стояли Би Юань, Ху Ши, Гао Хэн, она сегодня широко разделяется большинством китайских авторов [1, 16; 215, 47 — 50]. Другая группа исследователей, среди них Лян Цичао, Фэн Юлань, Дж. Нидэм, наоборот, полностью отвергали традицию «Исторических записок», утверждая, что автором «Дао дэ цзина» был какой-то другой человек или даже группа авторов [122, 1; 135, 249; 242, v. 2, 36]. Впрочем, существует несколько течений внутри этой критической школы. Например, по мнению Д. Лау, Лао-цзы не мог написать «Дао дэ цзин» прежде всего потому, что такой исторической персоны вообще не существовало [231, 133 — 134]. М. Кальтенмарк более гибок в своем подходе: трактат составлялся в разное время и разными авторами, среди которых, возможно, и был некто по имени Лао-цзы [218, 14 — 15].

Версия о том, что сам Лао-цзы не мог написать свой труд, высказывалась давно. Как ни странно, основным доказательством был достаточно простой, но трудно оспоримый довод — само время, когда предположительно жил Лао-цзы, не располагало к написанию книг. Тогда ещё не сложилась традиция философского трактата, которая начинается лишь с Конфуция и Мо-цзы [96, 237].

Сколь ни велико было преклонение китайской культуры перед Лао-цзы, его авторство «Дао дэ цзина» подвергалось сомнениям уже издревле. Правда, первоначально речь шла не об историзме личности Лао-цзы, а лишь о том, мог ли этот человек создать такой трактат.

Первые серьёзные сомнения были высказаны ещё в XII веке. Учёный Ван Шипэн заметил: «Весьма сомнительно, чтобы этот текст в пять тысяч иероглифов был написан Лао-цзы». В ту же эпоху стали говорить о нескольких Лао-цзы. Например, учёный-конфуцианец Е Ши едко писал: «Тот человек, что наставлял Конфуция, — не тот Лао-цзы, что написал книгу. А тот человек, который написал книгу, — не Лао Дань из семьи Ли. Лишь безрассудные люди объединяют этих двух в одного».

Скорее всего, мы должны различать реального философа Лао Даня — одного из многих мистических мыслителей на рассматриваемом историческом промежутке — и образ мудреца Лао-цзы, сформировавшийся под влиянием преданий, мифов и легенд.

Вообще, Лао-цзы постоянно пытались «отодвинуть в сторону» от авторства или даже работы над этим священным текстом. Даже если и допускали мысль о том, что он как-то участвовал в создании трактата, то сомневались, что он собственноручно записывал «Дао дэ цзин». Так, например, известный китайский историк Го Можо делал следующий вывод: «Хотя книга “Лао-цзы” не принадлежит кисти Лао Даня, но её основные мысли выработаны именно Лао Данем» [96, 236]. Он же считал, что книга написана значительно позже того, как Лао-цзы вёл свою проповедь. То есть это всего лишь записи учеников, составленные «по мотивам» проповеди Лао-цзы.

Ещё одно интересное предположение было высказано современным китайским учёным Лю Жолинем: человека, который наставлял Конфуция, звали Лао Дань, он и является великим мудрецом Лао-цзы. А трактат «Дао дэ цзин» записал некий Ли Эр. А это значит, что Лао Дань и Ли Эр — два разных человека. Лао Дань якобы много рассказывал, был, вероятно, великим мыслителем, но никогда ничего не записывал, в то время как Ли Эр, не отличаясь ни особым величием ума, ни посвящением в эзотерические знания, в эпоху Сражающихся царств (475 — 221) просто записал наставления Лао Даня.

Нам же представляется, что можно высказать и другую точку зрения, которая в известной мере примиряет оба подхода. Автором текста был действительно Лао-цзы или Лао Дань, живший в ту же эпоху, что и Конфуций. Однако роль Лао-цзы сводилась не столько к написанию текста (поэтому его «авторство» достаточно относительно), сколько к компиляции высказываний мудрецов разных школ из царства Чу и народных поговорок, их дальнейшему комментированию и сведению в единый сравнительно стройный текст.

И все же автор – Лао-цзы

Обратим внимание: все традиционные версии создания «Дао дэ цзина» приписывают его авторство Лао-цзы. И практически никто до начала развития современной науки не сомневался в его авторстве, точнее, в прямом участии в составлении трактата. Так откуда же появились сомнения? Дело в том, что почва для этих сомнений оказалась заложена в самих древних трактатах, в том числе и в описании самого Лао-цзы. В разных трактатах он нередко фигурирует под разными именами: его именуют то Лао-цзы, то Лао Дань, а иногда и Лао Лай-цзы. Более того, путаницу вносит и тот факт, что второй иероглиф «дань» в имени «Лао Дань» мог записываться тремя разными способами! Так что появление путаницы здесь легко объяснить.

Ряд исследователей считал, что Лао-цзы и Лао Дань — это разные люди, большинство же сходилось на той версии, которую в I в. до н. э. предложил Сыма Цянь в своих «Исторических записках». Дословно он писал так:

«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».

В общем, здесь кажется все понятным: Сыма Цянь четко указывает, что Лао-цзы и Лао Дань были одним и тем же лицом. В большинстве случаев известных учителей в Китае, так же, как и правителей, в источниках именовали именно посмертным именем, то есть Лао Дань. И именно этот Лао-цзы и стал составителем известного трактата.

А как же разночтения и различные написания иероглифа «дань»? Дело в том, что поскольку в древности многие имена записывались со слуха, то имя одного и того же человека могло быть записано разными иероглифами.

И именно поэтому, как кажется, нет никакого основания разделять Лао-цзы и Лао Даня. Для китайской традиции это было одно и то же лицо. Например, в большинстве древних трактатов в одном и том же произведении цитаты из «Дао дэ цзина» в равной степени приписываются и Лао-цзы, и Лао Даню, при этом очевидно, что для составителей этих текстов они были единым лицом.

В качестве примеров можно привести целый ряд известных трактатов: «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Ли цзи». В «Люйши чуньцю» («Осени и весны господина Люя») в главе «Гуй гун» («Подношения

князю»), «Цюю» («Уход выдающегося») используется имя Лао Дань. Для дальнейшей простоты будем обозначать его как (1). Параллельно с этим в главах «Бу эр» («О недвойственном») и «Чун янь» («Повторяю слова») того же произведения уже используется другое написание имени — Лао Дань (2). При этом существует целый ряд текстов, где упоминается лишь Лао-цзы (например, в «Мо-цзы» и «Сюнь-цзы»). Точно таким же образом в трактате «Планы Сражающихся царств» («Чжаньго цэ») употребляется лишь имя Лао-цзы [53, Цицэ (Планы Ци)].

В других же текстах, например, в трактате даосского толка «Люй-ши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя») используется лишь имя Лао Дань, причем в двух написаниях: (1) и (2). Во всех этих произведениях, идет ли речь о Лао-цзы или о Лао Дане (в различных написаниях иероглифа *дань*), приводятся точные цитаты из «Дао дэ цзина».

Большинство цитат из «Дао дэ цзина», которые включены в «Хань Фэй-цзы», вложены в уста Лао Даня (1), в других же пассажах того же трактата речь идёт о Лао-цзы. Лао Дань (1) также фигурирует в труде «Сюнь-цзы», философа второй половины III в. до н. э. [47, 17/51].

Как видим, не существует никаких доказательств того, что «Дао дэ цзин» мог быть написан кем-то иным, кроме Лао-цзы. Ни в одном произведении цитаты из «Дао дэ цзина» не приписываются никому, кроме Лао-цзы или Лао Даня. Все исследователи, оспаривающие эту точку зрения, по существу несколько подменяют суть проблемы: они говорят, что Лао-цзы не существовал вообще и, разумеется, не мог иметь к созданию трактата никакого отношения (такова, в частности, позиция Д. Лау). И у нас нет веских причин сомневаться в том, что такой мыслитель действительно действовал в Китае в эпоху Вёсен и Осеней. Равно как у нас нет причин сомневаться в его авторстве «Дао дэ цзина».

Исток знания самого Лао-цзы нам неизвестен. Мы не знаем, у кого он обучался, в какой традиции воспитывался. Предположений по этому поводу было сделано множество, и, хотя ни одно из них не может быть в полной мере подтверждено, некоторые из них весьма интересны. Так, Цуй Шу считал, что Лао-цзы вполне мог быть последователем Ян Чжу, жившего в конце эпохи Вёсен и Осеней (440 — 360). Ян Чжу обычно считается ранним даосским философом, хотя очевидно, что он проповедовал своё учение, лишь в основных своих чертах приближающееся к более позднему даосизму.

Другие претенденты на роль автора «Дао дэ цзина»

Несмотря на очевидные свидетельства древних трактатов в пользу Лао-цзы как автора «Дао дэ цзина», в трудах современных исследователей родилось немало «претендентов» на это место. Самые неожиданные и оригинальные предположения начали возникать с начала 50-х гг. XX столетия.

По-видимому, самую неожиданную версию высказал известнейших китайских историк Го Можо. Он утверждал, что трактат создан знаменитым мудрецом Гуань Инь-цзы (мудрецом Инь с заставы) — именно тем человеком, которому Лао-цзы, по легенде, передал свой манускрипт.

Ход мыслей Го Можо был достаточно оригинален. Он опирался на главу «Жизнеописания Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Ле-цзы» из «Исторических записок» Сыма Цяня. Сыма Цянь, перечисляя имена некоторых мыслителей и авторов трактатов, подчёркивает: «Все они изучали искусство Пути и Благодати Хуан-Лао (т. е. Хуан-ди и Лао-цзы — А.М.)». В частности, среди этих посвященных учителей встречается имя некого Хуань Юаня из царства Чу, написавшего «Верхние и нижние главы» («Шанся пянь»), этот Хуань Юань упоминается и среди имён достойных мужей, что «любят изучение канонов». В династийной истории «Книге династии Хань» («Хань шу», I в.), в разделе «Хроники искусства и литературы», есть примечательная фраза: «Имя его было Юань, происходил он из царства Чу и был учеником Лао-цзы». Но ведь Лао-цзы также написал «книгу из двух частей»! Примечательно, что этот некий Юань так же происходил из царства Чу, как и Лао-цзы, то есть принадлежал к той же чуской мистической традиции. Го Можо предположил, что произведение «Верхние и нижние главы» и есть ранняя версия «Дао дэ цзина», уже тогда разделённого на две части.

Напомним, что «Исторические записки» рассказывают, что Лао-цзы для начальника заставы «написал книгу, состоящую из верхних и нижних глав, рассказал в ней о Пути и Благодати пятью тысячами иероглифов, а затем удалился».

Обратим внимание, что Лао-цзы из «исторических записок» написал какую-то книгу из двух частей, причём из текста неясно, то ли речь идёт именно о первой и второй части, то ли таково название книги: «Верхние и нижние главы» («Шанся пянь»). И именно так назывался труд, приписываемый Хуань Юаню. Не об этой ли книге идёт речь, и не Хуань Юань ли проезжал через заставу?

Существует и ещё одно интересное доказательство авторства Хуань Юаня. Го Можо указывает, что, по всей вероятности, в древности имя Хуань Юань могло звучать как имя начальника заставы Гуань Инь. Он считает, что по звучанию эти иероглифы были взаимозаменяемыми. Действительно, в истории Китая известно немало случаев, когда одно и то же имя, записанное со слуха, изображалось разными иероглифами. Таким образом, мы получаем неожиданный вывод: Гуань Инь и Хуань Юань — вероятно, одно и то же лицо, а позже в даосских кругах возникла легенда о двух разных людях, которую и изложил Сыма Цянь. Лао-цзы, проезжавшего через заставу, не существовало, а «Дао дэ цзин» был написан самим Гуань Инем.

Оригинальность и неожиданность этой версии несомненна. К тому же, китайская история знает философа с таким именем — Гуань Инь-цзы — «мудрец Инь с заставы». Он фигурирует, например, в «Чжуан-цзы», в главе «Поднебесная», где упоминается наряду с такими, несомненно, историческими персонами, как Мо-ди, Гунсунь Лун, а также рядом с именем Лао Даня. Он встречается в главе «О недвойственном» («Бу эр») вместе с именами Конфуция, Мо-цзы, Лао Даня, полководца-философа Сунь Биня. До нас дошёл даже труд с аналогичным названием — «Гуань Инь-цзы», приписываемый именно тому человеку, которому передал Лао-цзы «Дао дэ цзин», к тому же по своим идеям он в немалой степени перекликается с трактатом своего духовного учителя.

Мог ли Гуань Инь-цзы быть тем человеком, которого звали Хуань Юань? Прежде всего, ничто нам не доказывает то, что в древности иероглифы Гуань Инь и Хуань Юань могли быть взаимозаменяемыми, — скорее всего, это явная передержка в желании свести двух ранних даосов в одно лицо. Судя по всему, Хуань Юань был современником Мэн-цзы и жил в эпоху Сражающихся царств — IV в. до н. э., а Гуань Инь жил в конце эпохи Чуньцю (Вёсен и Осеней), то есть в V в. до н.э. Сейчас называются даже более точные даты их жизни: Гуань Инь-цзы — 410 — 350 гг. до н. э., а Хуань Юаня — 360 — 280 гг. до н. э. [132, 245 — 246]. Значит, это были разные люди, каждый из которых в равной степени как мог быть автором трактата, так и не иметь к нему ни малейшего отношения.

Существует и другое предположение: «Дао дэ цзин» написал не кто иной, как Ян Чжу (450 — 370), живший в царстве Вэй, личность, безусловно, историческая и довольно известная. В текстах Ян Чжу

вступает как посвященный мудрец, о котором, однако, сохранилось очень мало сведений.

Впрочем, в трактате «Ле-цзы» сохранилась глава «Ян Чжу», где собраны истории об этом посвященном. И все же сомнительно, что главы в труде «Ле-цзы» писались именно самим Ян Чжу. Над ними, безусловно, поработали его последователи, но ничто не мешает нам предположить, что суть самого учения передана достаточно точно. Некоторые, правда, сегодня считают, что всё это — более поздняя подделка [132, 17]. Тем не менее, по своей сути, доктрине, методу изложения ничто не стоит так близко к «Дао дэ цзину», как главы «Ян Чжу». К тому же, Ян Чжу так же, как и Лао-цзы, проповедует некий «естественный закон» или «естественность» (*цзыжань*) как бесконфликтный путь существования в мире, что было свойственно школе Хуан-Лао. Более того, историк Ли Тайфэн путём текстологического анализа показал, что весь «Дао дэ цзин» мог быть создан именно Ян Чжу [111, 31 — 43].

Взгляды Ян Чжу зачастую называют «эгоистическими», ибо во главу угла он, как утверждали его соперники, ставил собственную выгоду. Действительно, в основе учения Ян Чжу лежат два постулата — «ценить себя» (*гуй цзы*) и «ради себя» (*вэй во*). Он объяснял, что надо «меньше обращать внимания на вещи и больше — на свою жизненность», ибо только тогда можно «сохранить истину». Именно в тот момент, когда человек перестаёт отвлекаться на внешние объекты и целиком отдаётся самосовершенствованию или пестованию «целостной жизненности», только тогда он может реализовать себя как мудрец. Эгоизм здесь несёт высшую разумность, — пестуя себя и заботясь лишь о своей жизненности, человек обретает самоочищение и просветление. И таким образом, тезис Ян Чжу «ради себя» (*вэй во*) становится концептуально схож с позицией Лао-цзы о недеянии (*у во*). Более того, исследователи указывали, что нет принципиальной разницы между этими двумя доктринами у Лао-цзы и Ян Чжу [132, 22]. И то, что Ян Чжу отказывался «пожертвовать даже одним волосом со своей плоти ради великого блага Поднебесной», есть лишь другая форма призыва к самовоспитанию, который существует и у Лао-цзы. Этот способ заключается, прежде всего, в том, чтобы не отвлекаться на посторонние объекты, «отбросить внешнее и не давать вещам утомлять тебя».

До сих пор идёт полемика: является Ян Чжу самостоятельным философом (не-даосом) или представляет собой родоначальника всего

раннего даосизма. Последнее направление сейчас более убедительно доказывает свою позицию. Более того, можно предположить, что Лао-цзы либо непосредственно учился у Ян Чжу (отсюда и схожесть их доктрин), либо был хорошо знаком с его взглядами, а жили они практически в один период — эпоху Вёсен и Осеней. Однако ни одна цитата из «Дао дэ цзина», цитируемая в древних источниках, не связывается с именем Ян Чжу.

Ещё одним предполагаемым автором трактата выступает некий наставник Чань Хо, живший в III в. до н. э., — эту версию пытался доказать авторитетный историк Цянь Му [145, 205 — 224; 146, 51]. Эта гипотеза также строится на предположении, что в древности иероглифы имени Лао-цзы читались несколько иначе: якобы, в иероглиф *дань* из имени Лао Дань читался как *чань*. Лао Дань же действительно существовал как историческая персона, но являлся всего лишь хранителем архивов в царстве Чжоу, не имея никакого отношения к «Дао дэ цзину». Однако поскольку иероглифы произносились одинаково, мыслитель и мистик Чань Хо стал ассоциироваться с Лао Данем. И всё же предположение о «смешении» иероглифов и тем более об их омофоничности скорее следует отнести к области предположений, нежели к научно обоснованным гипотезам. Здесь мы лишь можем сказать «вероятно», но почему нам следует отказываться от не очень доказуемого предположения об авторстве Лао-цзы в пользу ещё менее обоснованного тезиса о неких Чань Хо, Инь Си и других?

Но что нам даёт замена Лао-цзы в качестве автора трактата на Ян Чжу или, скажем, на Гуань Инь-цзы? Как ни странно, практически ничего, так как, например, исторических сведений о Ян Чжу ещё меньше, чем о Лао-цзы. Ян Чжу просто не занимал столь высокого места ни в китайской классической традиции, ни в народном предании, а поэтому его образ не оказался связан с таким количеством легенд, как это случилось с Лао-цзы. Мы просто отказываемся от одного полумифического персонажа лишь для того, чтобы заменить его другим, не менее легендарным и загадочным.

Возможно и другое. Лао-цзы, Ян Чжу, Ле-цзы, Гуань Инь-цзы и ряд подобных наставников были той категорией людей, которые впервые решились записать доселе закрытую устную традицию. Они записывали высказывания многих посвященных мудрецов, и, возможно, сами были посвящены в мистическую традицию. Их записи — это истории и ритуальные формулы, поэтому и схожи по своей форме. Но для них уже

нет той величественной и загадочной мистерии, которая была в этих заклинаниях для их ранних носителей — ведь записанное знание прекращает быть тайным. И в этом они были, безусловно, схожи.

Тайна авторства «Дао дэ цзина» остаётся — вероятно, она останется навсегда. Следует признаться, что сегодня мы исчерпали практически все методы и изучили весь доступный объём материала, и все дальнейшие рассуждения будут либо повторением старых выводов, либо заведут нас в тупик. Поэтому остановимся на наиболее вероятном: автором «Дао дэ цзина» был действительно Лао-цзы — мистический мыслитель VI в. до н. э.

Отголоски чуских традиций

Культура Древнего Китая, несмотря на кажущееся единообразие, обладает заметными локальными отличиями. Она вообще крайне дисперсна, неравномерна, раздроблена по своим обычаям, традициям, нравам и по языку, на котором говорят жители разных регионов. А поэтому каждая часть духовной традиции должна быть привязана к месту своего рождения, и было бы не очень правильным говорить о «китайской культуре» вообще в эпоху Чжоу. Несомненно, что особое влияние на характер «Дао дэ цзина» имело его региональное возникновение — по преданиям, Лао-цзы происходил из южного царства Чу, и именно это место рождения указывает в его биографии Сыма Цянь. Царство Чу в ту эпоху считалось южной периферией Китая и располагалось на территории современных провинций Хэнань, Хунань, Хубэй и Аньхуэй. К эпохе Сражающихся царств оно ещё больше расширяет свои владения, на западе доходя до территории современной провинции Сычуань, на востоке — до провинции Аньхуэй, захватывая провинции государства Юэ (нынешнего Вьетнама). На юге оно включало в себя северо-восточную часть провинции Гуйчжоу, северную часть Хунани и Цзянси [112, т. 1, 28].

Чу, возникшее ещё в X в. до н. э., к VI — III вв. до н. э. превращается в одно из самых мощных из семерки сильнейших государств. В нём проживало почти 5 млн. человек, что составляло одну четверть всего населения этих царств, в то время как во втором по величине царстве Вэй было лишь 3 — 4 млн. человек, а в большинстве других царств количество населения редко переваливало за 3 млн. [81, 5]. Попутно заметим, что царство Чжоу, где Лао-цзы служил хранителем архивов и мог встречаться с Конфуцием, считалось крайне небольшим и даже не входило в «семерку сильнейших».

Царство Чу было не только самым многочисленным, но и самым мощным и амбициозным в военном плане государством. Считается, что именно его правители стали первыми именовать себя *ванами*, т.е. тем термином, который потом стал обозначать китайского монарха [67, 100]. В период Поздней Чжоу царство Чу отказалось признавать власть чжоуского вана и даже выказывать ему знаки уважения и почитания.

Судя по описаниям в древних хрониках, например в «Истории поздней Хань», население царства Чу явным образом отличалось от всех своих соседей как по нравам и обычаям, так и по своему языку. Были и отличия во внешнем облике чусцев. Дело в том, что этнический состав населения этого царства отличался удивительным разнообразием, здесь соседствовали собственно хуася (в будущем — основная часть ханьцев), южные племена, типа юэсцев, а также племена мяо и яо [32, 6, 1668]. Столь смешанный состав объяснялся, прежде всего, тем, что Чу вело постоянные войны, расширяя свои южные границы и подчиняя себе все новые и новые племена. Известный философ Сюнь-цзы также указывал, что нравы жителей царства Чу заметно отличаются от обычаев обитателей других регионов [46, 10].

В связи с этим было бы логичным оставить вопрос и об этнической принадлежности самого Лао-цзы, например, не являлись ли его предки представителями южных племен, однако у нас нет никаких сведений о том, к какому народу он принадлежал.

Сыма Цянь считал, что на территории Чу существовало, по меньшей мере, три региона, которые различались по нравам и традициям местного населения. Например, в западном Чу люди «заносчивы и легкомысленны, легко приходят в состояние гнева», в восточном Чу люди «ценят выполнение обещаний», в уроженцы южного Чу склонны «к болтовне и хитроумным рассуждениям» [цит. по 74, 340].

Вообще, ряд исследователей склонен считать, что Чу было царством, где характерная для остальной территории Китая культура — культура хуася, не была преобладающей, скорее, Чу было постепенно «китаизировано»: «В орбиту культурной и этнической общности древних китайцев постепенно втягивается население таких царств как Чу» [74, 355]. По авторитетному мнению авторов «Истории Китая», Чу даже не принадлежало к понятию Чжунго — «Срединные царства» (именно таково сегодня самоназвание Китая), и в своих военных походах оно противопоставляло себя тем царствам, которые входили в Чжунго, например царству Чэнь и другим [67, 100].

Вообще, южное Чу по своей идеологии заметным образом отличалось от других царств, расположенных к северу от него. В северных царствах особое влияние имело конфуцианство с его строгими этическими нормами и осознанием ритуала как опосредующей силы между Небом и человеком, в то время как в Чу царствовали архаическая мифология, фольклорные заговоры и моления, нашедшие отражение в «Дао дэ цзине».

В периоды Вёсен и Осеней и Сражающихся царств Китай состоял, по меньшей мере, из четырех культурно обособленных регионов со своей духовной и литературной традицией. Одним из таких регионов и считалось царство Чу. Фэн Юлань подметил, что именно для литературной традиции царства Чу было характерно широкое использование метафор и афоризмов — именно этим и характеризуется текст «Дао дэ цзина».

Не является ли учение, изложенное в Лао-цзы, чисто локальной мистической традицией царства Чу, которая вследствие случайного стечения обстоятельств приобрела поистине всекитайский размах? Не значит ли это, что мы имеем дело с неким «региональным» учением, истоки которого бессмысленно искать в центральном Китае, там, где располагалось царство Чжоу?

Итак, перед нами стоит задача выяснить, насколько точно текст «Дао дэ цзин» и учение, изложенное в нём, соответствуют именно чуской традиции. Так можно ли назвать текст «региональным» по своему характеру?

Большинство традиционных преданий говорит в пользу того, что текст возник в царстве Чу или, по меньшей мере, был написан выходцем из этого царства. Если это так, то в самом тексте мы должны встретить какие-то реалии, характерные как для верований и религиозных представлений царства Чу, так и для местного наречия. Однако следует учитывать, что в любом случае мы сталкиваемся не с «чистым» чуским текстом (как, например, в случае с «Чускими строфами» поэта и мистика Цюй Юаня), а с уже адаптированным трактатом, где ощущается влияние унификации китайского письменного языка.

Несомненно, что Чу в ту эпоху было далеко не центром развития классической китайской культуры, более того, его жители могли считаться «варварами» из-за своей удаленности от центра Китая. Любой человек, который желал приобщиться к чжоуской культуре, должен был отправляться на север [197, vol.1, 175 — 176]. Именно так, по преданию, и поступил Лао-цзы, покинув родное Чу.



В руках у мага — персик долголетия, позади него — аист, у пояса — тыква-горлянка с напитком бессмертия (худ. Ван Цихань, сер. X в.)

Хроника «Ранней династии Хань» («Цянь Хань шу») описывает Чу как благополучное, спокойное и процветающее царство: «Царство Чу живет в изобилии, и исток этого изобилия происходит от рек Чанцзян и Ханьхэ и от других водных потоков, озер, горных вершин и лесов. Пища там всегда в достатке, а поэтому местные жители не прилагают особых усилий в труде, наслаждаются жизнью и не считают необходимым чем-нибудь запастись. У них предостаточно еды и питья, и они не думают о холодах или голоде. Они поклоняются шаманам (у) и верят в духов (гуй), делая особый упор на чрезмерное количество жертвоприношений!» [32, цз. 28б, 3 — 6].

В этом описании примечательно упоминание о том, что местные жители поклоняются неким у, обычно понимаемым как шаманки или колдуньи, а также духам (гуй). Характер веры в духов-гуй обычно не вызывает особых вопросов, в тексте «Дао дэ цзина» действительно содержится упоминание духов-гуй. Поклонение у воспринималось древними китайцами как характерная особенность жителей царства Чу.

Традиционно в литературе царство Чу упоминается как центр китайского шаманизма и магической практики [238, 236 — 247; 255, 16 — 17]. Связано это во многом с тем, что именно здесь долгое время, в том числе и в период жизни Лао-цзы, существовала особая категория культовых служителей, называемых «у» для женщин и «си» для мужчин. Их обычно и называют соответственно шаманками и шаманами, делая отсюда вывод о преобладающих шаманистских верованиях в Чу.

Однако, как показала М. Кравцова, имеющиеся сегодня в распоряжении ученых сведения не позволяют считать у именно шаманками: «китайские письменные источники полностью опровергают версию о священнослужителях у и си как о “чуских шаманов” и не содержат в себе никаких иных сведений, которые можно было бы принять за доказательство шаманских корней чуской религиозной традиции» [72, 139]. Нам представляется этот вывод достаточно разумным, хотя здесь, скорее, спор идёт о том, какую категорию людей мы можем именовать «шаманами».

В любом случае, в царстве Чу была некая категория людей, обслуживающих религиозные ритуалы, называемая у или си, на которую обращали особое внимание современники, как на характерную особенность этой местности.

Не вдаваясь в подробности спора, отметим одну подробность, более интересную для нашего изложения: культура Чу, являясь крайне ок-

культурной как по своему характеру, так и по структуре ритуалов, не была культурой шаманистской. Это во многом объясняет нам тот факт, что в «Дао дэ цзине» нет и не может быть описания чисто шаманских формул, заговоров и ритуалов.

Одним из первых дал анализ этой категории священнослужителей известный голландский синолог де Гроот, обратив внимание на преимущественно женский характер культовых практик и на преобладание женщин-у, введя в оборот термин «уизм» [207, v.6, 1205 — 1212].

Вообще «Дао дэ цзин» очень скуп на этнографические описания — мы здесь практически не встречаем ни слов о быте местных жителей, ни рассказа о нравах и традициях обитателей тех мест. Тем не менее, по меньшей мере, ещё в одном месте «Дао дэ цзина» можно заметить и некоторые другие реалии, характерные для царства Чу. Речь идёт о § 31, где описывается некий ритуал поведения благородного мужа: «Место помощника полководца — слева, место полководца — справа».

Именно такое почитание левой и правой сторон было характерно для царства Чу, что описывается, например, в хронике «Цзо чжуань» в разделе, посвящённом восьмому году правления Хуаньгуна. Жители Чу, считавшиеся «варварами», обычно почитали именно левую сторону, в то время как северяне (т. е. ханьцы) отдавали предпочтение правой стороне [177, 65]. Очевидно, что человек, составлявший этот пассаж, был не только хорошо знаком с нравами Чу, но и выступал как бы «со стороны» Чу, поскольку мы не только нигде не видим осуждения «чуских варваров», но, наоборот, чувствуем симпатию к тому, кто следует ритуалу, описанному в этом параграфе.

Редактирование мистической мысли Чу

Значит ли все это, что «Дао дэ цзин» был создан именно в царстве Чу? Ответ на этот вопрос связан, прежде всего, с самим характером китайского письменного языка. Хорошо известно, что письменный язык — язык ранних надписей эпохи Чжоу и Хань — практически никак не был связан с разговорным языком. Это был абсолютно самостоятельный, сравнительно фиксированный язык письменной традиции, в то время как разговорный язык (в реальности — языки, поскольку в ту пору существовало несколько десятков диалектов) находился в процессе постоянных изменений.

В эпоху Чжоу существовали региональные различия в письменном языке, которые, разумеется, были не столь велики, как в разговорном.

Это хорошо видно на примере структуры одного из сакральных текстов, написанных на шелку, созданного в царстве Чу в эпоху Сражающихся царств, т.е. чуть позже того времени, когда был записан «Дао дэ цзин». Первоначальный текст состоял из 963 иероглифов, из которых сохранилось лишь 804. Из этого числа 110 знаков не встречаются ни в одном из известных письменных источников того времени и не имеют аналогов в китайском языке последующих эпох. При этом грамматика текста не отличается от грамматики текстов, обнаруженных в других районах Китая. Предполагается, что неизвестные иероглифы в определенной мере передают слова, присущие диалекту царства Чу [74, 291; подробнее см. 167, 56 — 57].

Учитывая, что вышеназванный текст был создан приблизительно в ту же эпоху, что и «Дао дэ цзин», и автор его происходил из того же царства Чу, то кажется странной столь большая разница в лексическом строе текстов. В частности, в тексте «Дао дэ цзина» не встречается ни одного иероглифа, которого не было бы в современном китайском языке, хотя значение некоторых знаков либо заметно изменилось, либо специализировалось, то есть их семантическое поле сузилось.

Из этого можно сделать лишь один вывод. Скорее всего, мы имеем перед собой уже не тот вариант «Дао дэ цзина», который нес на себе очевидные черты языка царства Чу. Он, безусловно, подвергался редактированию, приведению к некому общекитайскому канону, который окончательно сложился после реформ императора Цинь Шихуанди во II в. Следует учитывать и другое: если в основе нуклеотической части текста лежат высказывания мыслителей царства Чу и местные народные поговорки, то сам «Дао дэ цзин» составлялся Лао-цзы в царстве Чжоу либо в его бытность на посту хранителя архивов, либо сразу после того, как он покинул эту должность (у нас нет веских причин не доверять версии «Исторических записок»). В общем — и это важно для нашего дальнейшего изложения — хотя «Дао дэ цзин» и несет в себе чужую традицию и мистический символизм, он записывался не на юге Китая, не в Чу, а на севере и, вероятно, предназначался для наследственной аристократии царства Чжоу. Заметим, что нам неизвестно, когда Лао-цзы покинул Чу, занимал ли он какую-то должность в этом царстве, где обучался, — все сведения об этом мудреце относятся к его бытию в Чжоу. Мы сталкиваемся с уже действительно «старым мудрецом», сформировавшимся мыслителем, с человеком без биографии, что, в общем, парадоксально, учитывая дух китайской традиции, предпо-

читающей подробно обсуждать этапы становления мудреца. И поэтому нам остаётся лишь предполагать характер чуского этапа жизни Лао-цзы.

И все же, несмотря на последующее редактирование, в тексте «Дао дэ цзина» сохранились некоторые диалектизмы, характерные для царства Чу. Например, в § 70 говорится: «Поэтому мудрец хотя и рядится в холщовые одежды, но в душе бережет драгоценную яшму». Понятие, переведенное здесь как «холщовые одежды» (либо «грубые домотканые одежды»), по-китайски звучит как *хэ*. Слово *хэ* характерно именно для чуского диалекта, что, в частности, доказывает один из пассажей даосского трактата «Хуайнань-цзы», глава «Цису» («Мудрецы с гор Хуайнань. Нравы царства Ци»): «Люди из царства Чу называют словом *пао* короткое платье, [обычно именуемое] *хэ*».

Непосредственная связь «Дао дэ цзина» с диалектом Чу была доказана также на основе анализа частоты употребления некоторых служебных частиц, в частности частицы *юй*. Стало очевидным, что текст относится не к северному диалекту Лу, но к диалекту Цзо, под которым подразумевались все несеверные языки [159, т. 4, 436].

Таким образом, в тексте «Дао дэ цзина» действительно обнаруживается заметное влияние культуры царства Чу — как в самом построении текста, так и в некоторых реалиях, встречающихся в нём. И все же мы не стали бы относить «Дао дэ цзин» целиком именно к чуской традиции, или, во всяком случае, той традиции, которая представлена «Чускими строфами». «Дао дэ цзин» — уже традиция чжоуская, центрально-китайская, однако мистический компонент текста принадлежит, безусловно, к отголоскам оккультных школ царства Чу.

КАКАЯ ЖЕ ВЕРСИЯ — ИСТИННАЯ?

Ранние версии посвяtitельного текста

Говоря о распространении «Дао дэ цзина», мы нередко забываем конкретизировать, что же в реальности передавалось — переходило из рук в руки, переписывалось из архива в архив, кочевало среди даосских общин. Говорить о передаче «Дао дэ цзина» вообще, без указания конкретной версии не совсем корректно, поскольку для китайской традиции оказывалось важным не только *что* передается, но *кем* и в *каком* варианте, с *чьими* комментариями. Некогда полуанонимный трактат за счет этого обретал личность.

Дабы установить происхождение текста, прежде имеет смысл проанализировать, какие вообще версии «Дао дэ цзина» обнаружены к настоящему моменту. В определенной степени это может пролить свет на историю возникновения этой книги.

История донесла до нас несколько сот версий или списков «Дао дэ цзина». За период с династии Хань до конца Цин, т. е. со II в. по начало XX в., по Китаю циркулировало 335 комментированных или аннотированных списков «Дао дэ цзина» [181, 6], более сорока из них вошли в собрание даосских канонных «Дао цзан» («Сокровищница Дао»). Подавляющее большинство списков трактата представляют собой не более чем абсолютно идентичный текст, различающийся лишь изданиями, либо комментариями или краткими примечаниями издателей. Следует учитывать, что в процессе переписывания в текст могли вкрасться ошибки и опiski, которые в следующих версиях уже фиксировались как нормативные, и таким образом количество разночтений могло достигать нескольких сот, что, на первый взгляд, может показаться весьма существенным относительно лишь пяти тысяч иероглифов самого текста.

Всего насчитывается 103 основных комментированных версии «Дао дэ цзина». Все их трактаты можно условно разделить на несколько категорий. Прежде всего это рукописные версии, которых насчитывается 24 списка. Подавляющее их большинство относится к династии Тан. Все эти произведения были обнаружены в знаменитом хранилище текстов в Дунхуане, на территории Синцзяна. Очевидно, что рукописных текстов было значительно больше, однако они не дошли до нас; в частности, дунхуанские версии сохранились лишь благодаря тому, что были помещены в библиотеку.

Другую категорию составляют т. н. «каменные версии» — варианты «Дао дэ цзина», вырезанные на каменных стелах в основном по императорским указам. Эта категория невелика — всего 18 списков, относящихся к династиям Тан (6 списков), Сун (2 списка), Юань (3 списка), а также несколько повторений древних версий (например, версии Хэшан-гуна), и две не идентифицируются по времени. Большинство из них выгравировано на восьмиугольных стелах не выше высоты человеческого роста, и они расположены практически по всему Китаю, в том числе и в центральном даосском монастыре в Пекине Байюньгуане («Монастырь Белого облака»).

Категория утраченных версий (и бэнь) насчитывает десять версий, в том числе с комментариями известного политического деятеля Ван Аньши. Об этих версиях мы знаем по упоминаниям в других трактатах или цитированию в династийных хрониках.

Сорок один список трактата вошёл в каноническое собрание даосских текстов «Дао цзан» — «Сокровищница Дао», образовав категорию текстов «Дао цзана» (Дао цзан бэнь). Самая ранняя версия этой категории — версия Фу И (III в. до н. э.), а самая поздняя относится к периоду династии Мин (1368 — 1633) — версия Вэй Даю. Восемь списков из «Дао цзана» относятся к династии Тан, четырнадцать — к династии Сун, семь — к династии Юань, остальные версии относятся к другим периодам.

Пятнадцать версий «Дао дэ цзина» составляют категорию текстов, изданных ксилографическим образом (чжу кэ бэнь). В основном сюда вошли переиздания других версий, в том числе Янь Цзуня (I в. до н. э.) Хэшан-гуна (II в. до н. э.), обе изданные в эпоху Сун и другие [14, т.1, 1 — 11].

Несмотря на такое кажущееся многообразие, базовых вариантов «Дао дэ цзина» существует не более десятка, и принципиальных расхождений в текстах практически не содержится. В частности, таковы-

ми являются наиболее известные версии «Дао дэ цзина», принадлежащие Фу И и Ван Би — хотя в них существуют небольшие разночтения, но в основном они столь незначительны, что порой ими можно пренебречь, поскольку, например, большая их часть связана с различным написанием одного и того же иероглифа.

Тем не менее, сам факт существования многочисленных и во многом практически одинаковых версий (строго говоря, это не столько версии, сколько различные списки) весьма примечателен — такого мы не встречаем в случаях, в частности, с «Лунь юем», «Мэн-цзы» или другой классикой духовной традиции Китая. «Дао дэ цзин» же, как трактат, оказывается порой не отделим от комментариев или даже от издателя. Это во многом связано с лапидарностью, кажущейся недоговоренностью и, как следствие, малопонятностью многих пассажей трактата, когда хотя бы краткий комментарий оказывался крайне необходим.

Самая ранняя из ныне известных версий «Дао дэ цзина» была обнаружена в 1994 г. недалеко от деревни Годянь, в уезде Цзинмэнь в провинции Хубэй. Именно в этой местности когда-то находилось царство Чу, из которого, по преданию, и происходил Лао-цзы. Место находки было обозначено археологами как захоронение № 1 царства Чу.

Полного издания этой версии ещё не появилось, поэтому сегодня сложно сделать какие-то окончательные заключения. Тем не менее, новая находка в захоронении № 1 даёт богатейший материал для анализа.

Прежде всего, обращает на себя внимание обнаружение самого раннего варианта «Дао дэ цзина» именно на территории царства Чу, что полностью подтверждает версию о чуском происхождении мудреца Лао-цзы или, по меньшей мере, его трактата.

Во-вторых, это единственная версия трактата, записанная на бамбуковых дощечках, благодаря чему она вошла в научный обиход как «версия на бамбуковых дощечках». Дощечки варьируются по длине от 20 до 40 см. Гипотеза о том, что первоначально текст записывался на бамбуковых таблицах, скрепляемых кожаными ремнями, неоднократно обыгрывалась в научной литературе. В частности, именно на этом основывалась версия о «перепутанном» характере ряда параграфов «Дао дэ цзина» в различных версиях: ремни перетирались, таблички рассыпались, а затем с некоторыми ошибками вновь скреплялись вместе. Несмотря на очевидность того, что трактат первоначально должен был быть записан именно на бамбуковых дощечках, долгое время ни одно-

го подобного варианта найдено не было, а поэтому находку в деревне Годянь можно считать большой удачей. Все остальные известные сегодня версии «Дао дэ цзина» записывались либо на бумаге, либо на шелку («шёлковые книги» из Мавандуя). Итак, гипотеза о «бамбуковом» характере первоначальных текстов «Дао дэ цзина» оказалась абсолютно верной.

Точный возраст текста на бамбуковых табличках установить не представляется возможным, можно лишь сказать, что он был записан никак не позже середины периода Сражающихся царств, т. е. в IV в. до н. э. На это указывает сам характер иероглифов, написанных т.н. «древним стилем» (гувэнцзы) и стилем «малой печати» (сяо чжуань). Уже к началу династии Хань стиль малой печати использовался крайне редко, а затем от него окончательно отказались.

Версия на бамбуковых табличках оказалась несколько короче, чем традиционные версии, и состоит из двух тысяч иероглифов (против более пяти тысяч в традиционных версиях), но в структуре строк текста она в основном идентична мавандуйскому варианту. Гипотезу о причинах такой «краткости» мы выскажем чуть позже.

«Шелковые книги» из Мавандуя

С середины 70-х гг. внимание ученых было привлечено к т. н. мавандуйскому варианту текста Лао-цзы, который до новых находок в 1994 г. считался самым ранним из ныне известных версий трактата. В декабре 1973 г. в Ханьской гробнице в Мавандуе, что недалеко от г. Чанша в провинции Хунань, были обнаружены два списка «Лао-цзы», написанные на шёлке и получившие соответственно названия «цзя бэнь» (первый вариант) и «и бэнь» (второй вариант) в китайской литературе, или «вариант А» и «вариант Б» в западной литературе. В ряде изданий оба мавандуйских варианта также обозначаются как «Бошу» — «шёлковые книги», дабы отличить их от классических версий Лао-цзы.

Безусловно, оба мавандуйских варианта по своему содержанию включают собой чуский вариант, записанный на бамбуковых дощечках. Однако мы не знаем, как трансформировался текст между чуским и мавандуйским вариантом, к тому же мы не можем утверждать, что в основе обеих мавандуйских версий лежит один и тот же чуский вариант. Важность этого замечания станет ясна в дальнейшем, когда мы будем обсуждать ядро текста «Дао дэ цзина» или его нуклеотическую часть.

Время создания обеих версий шёлковых книг удалось установить по ряду особенностей языка. В частности, в варианте Б соблюдается ряд табуирований на иероглиф «бан» (государство, страна), входящий составной частью в имя императора династии Хань Лю Бана (Гао-цзу), которого нельзя было называть по имени и даже использовать его фамильные иероглифы безотносительно самого императора в любом тексте. В варианте А никакого табуирования не встречается. А это значит, что вариант А был создан до смерти императора Гао-цзу в 195 г. до н. э., вариант Б был записан до смерти императора Хуэй-цзу в 180 г. до н. э. [231, 284]. Таким образом, оба текста были созданы в середине II в. до н. э. Заметим, что, говоря о «создании» текстов, мы имеем в виду их переписывание с каких-то более ранних источников, скорее всего, это были бамбуковые дощечки.

Мавандуйский текст был записан кистью на прямоугольных листах шёлка, которые были разграфлены на вертикальные строки, что, вероятно, и должно было символизировать бамбуковые дощечки.

Различия между классическими версиями «Дао дэ цзина», представленными вариантами II — VI вв. (в частности, Хэшан-гуна и Ван Би) и Бошу, незначительны. Вариант А не носит вообще никакого названия, первая часть варианта Б именуется «Дэ пянь» («Главы о Благодати»), второй — «Дао пянь» («Главы о Пути»). Таким образом, порядок расположения двух частей текста противоположен порядку, который мы встречаем во всех последующих версиях и который стал сегодня классическим, при котором часть Дао предшествует части Дэ. На сегодняшний день это единственный из обнаруженных вариантов такого обратного расположения частей, и о причинах этого мы поговорим ниже.

Порядок взаиморасположения двух частей является главным отличием обоих мавандуйских вариантов от всех последующих версий текста. Существуют также незначительные расхождения внутри глав, которые могут заключаться либо в ином написании иероглифов (без изменения их общего смысла), либо в порядке иероглифов и фраз. Расхождения существуют как между двумя мавандуйскими версиями, так и между обеими мавандуйскими вариантами и классическими версиями «Дао дэ цзина». Однако все эти разночтения практически ничтожны и не влияют на общий смысл текста.

Все это с очевидностью указывает, что та каноническая форма «Дао дэ цзина», которую мы знаем сегодня, уже окончательно сложилась к середине II в. до н. э., а возможно и раньше.

Почему в одном хранилище оказались два практически идентичных текста «Дао дэ цзина»? Является ли это случайностью, ошибкой, или две версии считались настолько различными, что собиратели мавандуйской коллекции сочли за лучшее сохранить обе?

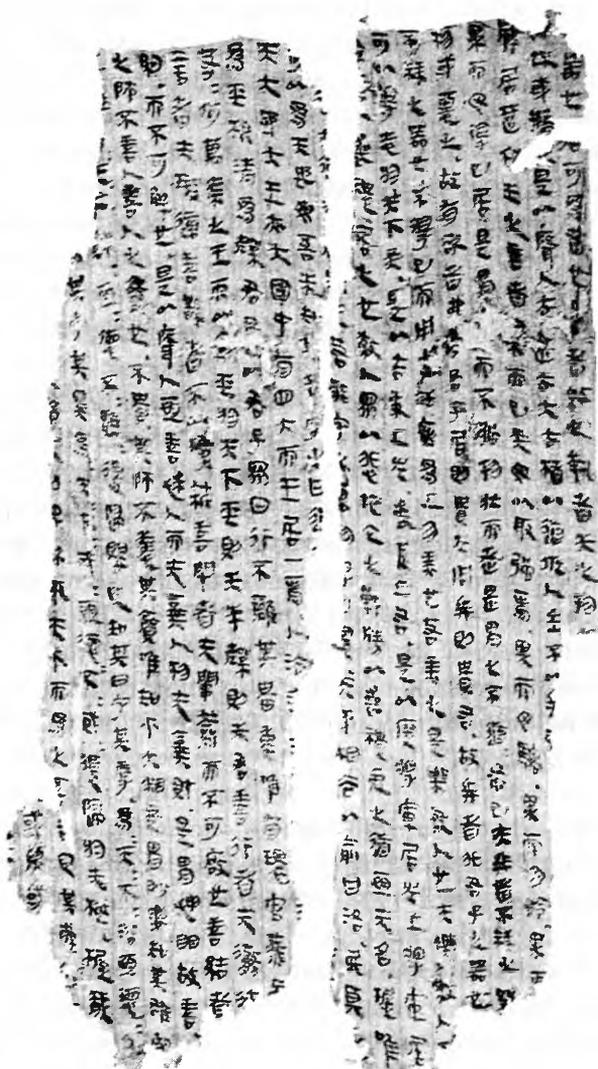
Сегодня сложно ответить на этот вопрос, и, думается, удовлетворительного ответа на эту загадку мы не получим никогда. Однако это не должно помешать высказать нам некоторые предположения.

Прежде всего, имеет смысл попытаться понять, представляют ли два текста копии друг друга и таким образом являются взаимоповтором, либо они рассматривались как тексты, принадлежащие разным учителям или школам.

При ближайшем рассмотрении проступают некоторые различия между версиями, которые и могли сыграть решающую роль в сохранении именно обоих текстов. Прежде всего, существуют около 180 различий между вариантами А и Б, незначительных, но, тем не менее, явственных в ряде мест. Вариант А несет в себе разбивку на параграфы без нумерации, отделенные друг от друга пятнадцатью точками. Эта разбивка весьма относительна и не везде совпадает с современным вариантом (напомним, что он насчитывает 81 параграф в «Дао дэ цзине»). В варианте Б мы не встречаем вообще никакой разбивки на параграфы. Однако в варианте Б обе части текста имеют названия: в конце первой части стоит иероглиф Дэ, второй — Дао, чего не встречается в варианте А.

Вероятно, оба текста принадлежали к разным школам, откуда и попали в хранилище Мавандуя. Ряд ученых склонны говорить не о разных школах, а о разных «текстологических традициях» [6], что может означать и то, что тексты изменялись придворными переписчиками, и эти изменения не носили кардинального характера для самих даосских школ, которые к ним были вообще непричастны. Нам кажется, что гипотеза о разных школах более вероятна. Это, прежде всего, позволяет объяснить наличие именно двух вариантов текста — в коллекцию, таким образом, попадали не столько тексты, сколько канонические книги разных даосских школ.

Тем не менее, возможно предположить, что оба мавандуйских варианта не просто связаны между собой, но являются собой одну традицию и даже были переписаны с ошибками с одного источника [231, 158 — 159]. Нам кажется это утверждение абсолютно правильным, но оно, скорее, говорит в пользу гипотезы о том, что трактаты принадле-



Знаменитые тексты «Лао-цзы» на шёлке из захоронения в Мавандуе у г. Чанша, содержащие приблизительно 5000 иероглифов. Это уже — текст, адаптированный для публики, изначальные записи ранних мистиков были значительно короче

жали к различным школам, которые использовали они и те же начальные списки для компиляции собственных текстов. При этом очевидно, что в руках даосских переписчиков находились уже не изначальные логики, а какой-то уже обработанный вариант — не случайно оба мавандуйских текста так похожи между собой. Различия в текстах, таким образом, можно объяснить дальнейшей индивидуальной обработкой текста представителями этих школ — именно таким образом появляется начальная разбивка на параграфы, названия частей, уточнение (по сути — исправление) фраз.

Во II в. до н. э. начинается активное комментирование текста «Дао дэ цзина», которое во многом носило характер священнодействия: входя в дух древнего трактата, комментирующий приближался к образу его создателя, как бы «сверяя себя с древностью». Комментарии именно на «Дао дэ цзин» стали особенно популярны, поскольку небольшой объём текста вместе с его крайней загадочностью, размытостью смыслов давали немалый простор для творчества. Вместе с составлением комментариев нередко редактировался и сам текст «Дао дэ цзина», в результате чего родились несколько различных редакций или версий трактата.

Классические версии: начало комментирования и утраты

«Дао дэ цзин» известен сегодня во множестве списков или версий. Классическими традиция считает три версии трактата: Янь Цзуня (53 — 24 до н. э.), Хэшан-гуна (II в. до н. э.) и Ван Би (226 — 249).

Крайне интересная версия была также обнаружена экспедицией под руководством знаменитого французского сиолога П. Пельо в 1906 — 1908 гг. в хранилище древних текстов в Дунхуане, в провинции Ганьсу. Этот вариант содержит обширный комментарий даосской школы «Небесных наставников» (Тяньшидао) и именуется «Лао-цзы сян эр чжу», или просто «Сян эр». Составление комментария приписывается третьему патриарху школы «Небесных наставников» Чжан Лу или Чжан Даолиню (34 — 156), выходцу из области Пэй Восточной Хань. Примечательно, что именно в этой области, по одной из легенд, изложенных в «Чжуан-цзы», Конфуций и навестил Лао-цзы.

Этот вариант «Дао дэ цзина» становится первой чисто оккультной версией текста. Он воспринимается как текст мистических откровений, наполненный магической символикой. Само понятие Дао становится объектом для поклонения и медитации (чего не встречается в

других даосских школах), и рассматривалось как воплощение некоего «Единого» (и), что следует из некоторых параграфов самого текста [141, 525].

В противоположность версии «Сян эр», превратившейся в «тайную книгу» одной из самых мощных за всю историю Китая даосских сект, большинство других вариантов становятся принадлежностью высшей аристократической элиты Китая. Вообще следует заметить, что трактат быстро превращается из замкнутого мистического текста локальной школы в атрибут именно имперской, а не локальной культуры. Не случайно, большинство комментаторов были не столько даосами, сколько придворными «книжниками», учеными и философами. Авторы канонических версий Янь Цзунь и Ван Би выступают как комментаторы «Дао дэ цзина», а поэтому сам текст трактата приводится как иллюстрация к их собственным рассуждениям, которые, как это оказывается в случае с одним из лидеров школы «Учение о сокровенном» (*сюань-сюэ*) Ван Би, могут быть весьма далекими от первоначальной сути текста, приписываемого Лао-цзы.

Особую популярность приобретает версия Хэшан-гуна, во многом благодаря образу её составителя, чьё имя дословно означает «Правитель с речного берега».

О Хэшан-гуне известно крайне мало. Традиционно считается, что он был философом в период Ранней династии Хань (206 г. до н. э. — 8 г. н. э.) и по преданию жил во время правления императора Цзин (прав. 156 — 141 гг. до н. э.). Следуя этой версии, вариант Хэшан-гуна мог появиться в середине II в. до н. э.

Однако существует загадка, ставящая под серьезное сомнение появление версии Хэшан-гуна именно в тот период, который ей традиционно приписывается. В «Истории династии Хань» историка Бань Гу (32 — 92) включён обширный список книг императорской библиотеки, составленный Лю Сяном (ум. 27 г. до н. э.), однако никаких упоминаний о версии Хэшан-гуна мы в нём не встречаем [32, цз. 30].

Скорее всего, известная нам сегодня версия Хэшан-гуна может быть датирована серединой поздней династии Хань (25 — 220) [126, 136].

Версия Янь Цзуна, названная «Указания на возвращение к канону Пути и Благодати» («Дао дэ цзин чжигуй»), является самым ранним списком «Лао-цзы», который начал передаваться в традиции. Разумеется, версия, найденная в Мавандуе или в деревне Гоцзян, относится к значительно более раннему времени возникновения, но по странному

стечению обстоятельств она не передавалась и не переписывалась, а буквально сразу же оказалась «засекречена» в ряде архивов, о причине чего мы выскажем предположения чуть позже. Здесь же заметим, что таким образом список Янь Цзуня оказывается самой ранней «открытой» версией «Дао дэ цзина».

Фигура Янь Цзуня во многом загадочна, хотя, скорее всего, это было реальное историческое лицо, чиновник, живший в раннюю Хань [105, 10; 237, 271 — 272]. В ту пору трактат «Лао-цзы», передававшийся под названием «Даодэ чжигуй лунь», сопровождался комментарием в виде краткого эссе, которое и приписывается Янь Цзуню, хотя существует немало предположений о том, что как эссе Янь Цзуня, так и сам его список — не более чем более поздняя подделка, а фигуру Янь Цзуня нельзя ни в коей степени рассматривать как историческую [155, 457]. Признаемся, что нет особых доказательств ни той, ни другой точек зрения, а поэтому вопрос о реальности Янь Цзуня и его комментариев придется опустить. В любом случае, как неоднократно отмечалось, само понятие «версия Янь Цзуня» ни в малой степени не предусматривает, что этот человек имел какое-то отношение к компиляции самого текста «Лао-цзы» или внесению в него какой-то правки — его вклад ограничивается лишь кратким и нередко невнятным комментарием.

Первый развернутый комментарий на «Дао дэ цзин» составляется одним из самых известных мыслителей Древнего Китая, представителем школы сюаньсюэ («Учение о сокровенном») Ван Би. Ван Би, как и все представители «учения о сокровенном», принадлежал к высшему слою китайской аристократии, и текст «Дао дэ цзина» был интересен ему, прежде всего, возможностью развить ряд своих идей. «Учение о сокровенном» отталкивалось от фразы из § 1 «Дао дэ цзина»: «Сокровенное и ещё раз сокровенное — вот ворота ко множеству потаенного».

Вариант Ван Би сегодня является самым известным из текстов «Дао дэ цзина», он вошел также в собрание даосских текстов «Дао цзин». По сути, комментарии Ван Би представляют собой абсолютно самостоятельное произведение. Сам Ван Би, хотя и базировался во многом на идеях «Дао дэ цзина», ценил Конфуция выше, чем Лао-цзы, поскольку считал, что Конфуций воистину знал о «сокровенном», поэтому никогда не говорил о нём. В противоположность ему Лао-цзы, неоднократно упоминал «сокровенное», что свидетельствует о том, что он на самом деле не понимал его сущность.

Одновременно с подробно комментированной версией Ван Би начинает циркулировать версия Ло Гуаня, называемая «Истинная версия Ло» («Ло чжэн бэнь»).

Особую популярность в даосских школах приобретают несколько списков трактата, именуемых «древняя версия» или «старый текст» (*гу бэнь*). По сути, под этим названием ходило несколько во многом идентичных версий, причем стандартного списка текстов, которые подразумевались под названием «древняя версия», не существовало. Чаще всего здесь фигурируют версии «Дао дэ цзина», составленные Фу И (558 — 639) и Фан Иньюаня (XII в.).

Фу И, ученый династии Тан, занимал высокий придворный пост, называемый «тайши лин» — вероятно, Великого астролога, который отвечал за составление предсказаний для императора и членов его семьи. В своё время Фу И считался одним из лучших знатоков «Дао дэ цзина» и даже несколько раз отправлялся в путешествия по Китаю в поисках различных версий текста. В результате этой работы, по преданию, он собрал самое большое количество вариантов и различий «Дао дэ цзина». Столь большие разночтения смутили его, и он составил самостоятельную версию, опираясь во многом, по-видимому, на вариант Ван Би и назвав её «Главы древней версии Лао-цзы» («Лао-цзы губянь пянь»). Благодаря его усилиям, а также близости ко двору правителя, тот вариант текста, который он представил, снабдив комментариями, стал считаться каноническим и в эпоху Тан приобрел широкую популярность среди аристократии. Позже многие мистики и ученые-книжники брали за основу для своих комментариев именно версию Фу И. В частности, известный знаток даосской традиции Би Юань (1730 — 1797), составивший один из наиболее полно комментированных списков «Дао дэ цзина», названный «Изучение канона Пути и Благодати с комментариями» («Даодэ цзин каои»), в основном полагался именно на текст Фу И. Версия Фу И вошла в собрание сочинений даосских текстов «Дао цзан» («Сокровищница Дао»), а затем неоднократно воспроизводилась факсимильным образом [например: 22, 26].

На первый взгляд, вариант Фу И — достаточно поздний, поскольку его составление было закончено в первой четверти VII в., т. е., в лучшем случае, более чем через тысячелетие после предполагаемого момента возникновения изначального текста. Версия Фу И долгое время не воспринималась как действительно «древний текст», поскольку, в частности,

версия Ван Би была значительно старше нее и по этой причине не могла служить материалом для изучения именно изначальной сути учения Лао-цзы. Однако ряд интересных находок в архивах позволил взглянуть на нее как на уникальный источник по раннему даосизму.

До нас дошла примечательная запись, принадлежащая учёному-даосу Се Шоухао. В своем трактате «Записи о мудрецах хаоса» («Хуньдунь шэнцзи») он говорит, что среди многочисленных версий «Лао-цзы», которые попали в руки Фу И, был интересный вариант текста, обнаруженный в могиле супруги Сян Юя [43].

Сама могила была вскрыта в 574 г., что косвенно подтверждает версию о том, что этот вариант мог попасть через посредников в руки Фу И. Сам же Сян Юй скончался в 202 г., точная дата смерти его супруги неизвестна, но в любом случае она лежит в том же временном срезе, что и Сян Юя. А это значит, что версия «Лао-цзы», попавшая в руки Фу И, не могла быть создана позже начала III в. Таким образом, она действительно представляла собой «древний текст» — «*гу вэнь*», поскольку никаких более ранних вариантов в обиходе в ту пору не существовало.

Значительно меньшей древностью веет от другой версии — варианта Фань Иньюаня. Хотя этот текст также причисляется к «древним версиям», однако его «древность» весьма относительна, особенно в сравнении с вариантами из Мавандуя, версиями Фу И и Ван Би. Этот текст, изданный Фань Иньюанем в эпоху Сун, так и назывался «Губэнь Лао-цзы» — «Древний текст Лао-цзы», и одно уже название было призвано подчеркнуть прямую взаимосвязь с древней традицией. Впрочем, текст, изданный Фань Иньюанем, не может претендовать и на то, чтобы называться «новой версией», поскольку, по сути, он представляет собой лишь новую редакцию варианта Фу И.

О самом Фань Иньюане известно немного. Древние тексты именуют его «даоши», что может обозначать как «даосский последователь», так и просто «человек, следующий Пути». Стоит учитывать, что с VII — IX вв. так именовали и буддийских монахов, в частности последователей чань-буддийской традиции, где немало внимания уделялось именно концепции Дао. По косвенным данным, Фань Иньюань вполне мог быть и буддистом. Хроники именуют его либо «бывшим наставником Монастыря Десятитысячелетнего долголетия в местности Юйлун» (Юйлун ишоу гун), либо «Старшим наставником монастыря Долголетия и покоя (Шоунин гуань) в местности Хуаньюэ».

Местность Наньюэ (досл. «Южных гор») располагается в южной провинции Гуандун на одной из пяти священных гор Китая — Хэншань. Она была знаменита тем, что именно здесь издревле селились даосские маги, умевшие совершать чудеса, а в VII в. здесь в местечке Цаоси основал свою школу, а затем и монастырь знаменитый Шестой патриарх чань-буддизма Хуэйчэн.

Несмотря на то, что и вариант Фу И, и вариант Фань Иньюаня в равной степени считаются «древним текстом», между ними существует столь много различий, что их отнесение к единой категории можно считать лишь исторической случайностью. Оба этих текста «Дао дэ цзина» различаются более чем в ста местах [237, 279], а это означает, что оба этих варианта никогда не принадлежали к единой традиции передачи.

Императоры комментируют текст

Начиная с династии Тан комментирование «Дао дэ цзина» приобретает массовый характер среди аристократии и ученых, в том числе и конфуцианского толка. Количество комментариев достигало нескольких сот, однако большинство из них не сохранилось — до нас дошли лишь отрывки в составе других комментариев. Так, в варианте издания «Лао-цзы» Фань Иньюаня мы встречаем отрывки из комментариев Лянского правителя Цзяньвэнь-ди (503 — 551), Лю Дэмина, Чэн Сюаньина (630 — 660), Су Чжэ (1039 — 1112). Даже правители и императоры считали необходимым оставить после себя комментарии на Лао-цзы, что символически приобщало их к древней мудрости. Самым известным из таких комментариев стал текст, составленный императором династии Тан Сюань-цзун (VIII в.)

Рождению этого варианта предшествовал ряд любопытных событий. Семейным именем правителей танской династии (618 — 907) было Ли — такое же, как и у Лао-цзы. Поэтому императоры возводили свой род к великому мудрецу и в связи с этим высоко ценили «Дао дэ цзин». Правитель Сюань-цзун приказал решить, какой из двух вариантов издания Лао-цзы — с комментариями Ван Би или Хэшан-гуна — наиболее точно и полно соответствует высказываниям самого Лао-цзы. Ученые разделились на два соперничающих лагеря, диспутам не было конца, и тогда император Сюань-цзун решил лично составить основной комментарий (чжу), а затем и более дробный подкомментарий (шу), и это издание увидело свет в 735 г. Такая структура комментирования в

основном была навеяна типовой формой буддийских комментариев, где комментарий *шу* (санскр. шастра) мог выступать как самостоятельный религиозный текст.

Однако Сюань-цзун не ограничился лишь этими комментариями. Исходя из личных пристрастий, он составил обширную компиляцию различных версий, куда помимо основного текста «Дао дэ цзина» включил немало отрывков из комментариев других философов, в том числе и Хэшан-гуна. Эта версия вошла в исторические анналы под названиями «Версия с императорским комментарием» или «Версия с комментарием императора династии Тан» — «Тан юй чжу».

По высочайшему указу императорская версия была вырезана на восьмигранной стеле, которая была в 738 году возведена в даосском монастыре Лунсингуань в местечке Ичжоу. Место возведения стелы было выбрано не случайно — этот монастырь издревле ассоциировался с пребыванием в нём Лао-цзы. Здесь располагалось, по меньшей мере, три стелы (708, 738 и 739 гг.) с выгравированными на них текстами «Дао дэ цзина».

Это императорское произведение породило достаточно двойственные чувства у современных исследователей. Некоторые ученые, например Сима Куньё, отказали тексту Сюань-цзуна не только в самостоятельной ценности, но даже в оригинальности построения, поскольку в составлении этой версии не принимал участие ни один из серьёзных ученых [45]. Мы не беремся утверждать, кто конкретно составлял текст, но маловероятно, чтобы Сюань-цзун не воспользовался услугами придворных ученых, а сам составил все от начала и до конца, исходя лишь из личных пристрастий.

Если для чисто исторических и литературных исследований значение версии Сюань-цзуна, возможно, и невелико, то её официальный статус был заметно выше, чем у всех других вариантов «Дао дэ цзина»; в частности, именно этот вариант рассматривался на императорских экзаменах в эпоху Тан.

Императорская версия, по сути, ввела «Дао дэ цзин» в официоз китайской культуры, хотя, разумеется, этот текст почитался среди всех слоев населения и раньше, начиная от даосских магов-фанши до высших наследственных аристократов и членов императорской фамилии. В дальнейшем традиция толкования текста только расширялась, было составлено несколько сот комментариев на «Дао дэ цзин», в частности, великим поэтом Су Ши (Су Дунпо, XI в.) и многими другими. Однако

составление собственной версии Сюань-цзуном совпадает с канонизацией образа Лао-цзы и его окончательной мифологизацией. Лао-цзы вводится в пантеон особо почитаемых божеств, а его произведение, таким образом, оказывается священной книгой, становясь атрибутом имперской идеологии.

Помимо всего этого существует еще немало не столь древних, но, тем не менее, крайне примечательных изданий «Дао дэ цзина», которые дополнены интересными комментариями. Ряд из них — и это очень важно для наших дальнейших рассуждений — выходил под своими оригинальными названиями. В частности, в фонде Музея Императорского дворца (Гугун) на Тайване хранится рукопись «Дао дэ цзина», под названием «Дао дэ баочжан» — «Драгоценные главы о Пути и Благодати». Сам экземпляр представляет собой ксилографическую копию династии Мин с рукописного оригинала, созданного в династию Сун. Этот вариант стал известен по имени его издателя Чао Мэнфу. Очевидно, что вплоть до XIII в. текст не имел устоявшегося названия, оно могло меняться в зависимости от автора. Более того, само название «Главы о Пути и Благодати» может свидетельствовать, что текст Лао-цзы мог восприниматься действительно именно как «главы», как собрание пассажей различного содержания, объединенные лишь единой идеей о Пути и Благодати.

Все версии «Дао дэ цзина», которые возникли после т. н. «императорской версии», уже не несли ничего принципиально нового ни в плане комментаторства, ни в плане анализа разночтений. Тем не менее традиция комментирования трактата особенно расцветает в династию Сун, когда появляются версии таких известных философов или эстетов, как Сыма Гуан, Су Чжэ, Чэнь Сяна, в последующую династию Юань она была продолжена Ду Даоцзянем, Ли Даочунем, Линь Чжицзянем и другими. Далеко не все комментаторы были даосами, в основном они являлись представителями имперской интеллектуальной элиты, и, таким образом, «Дао дэ цзин», формально считаясь даосским произведением, превратился в часть общекультурной традиции Китая.

Текст без названия

Произведение, которое здесь мы именуем как «Дао дэ цзин» («Канон Пути и Благодати»), в китайской традиции имеет несколько названий, наиболее известным из которых стало «Лао-цзы», по имени его предполагаемого создателя. Окончательный вариант «Дао дэ цзи-

на» оформился предположительно в V — IV вв. до н. э., причём, на основе более ранних ритуальных формул и сентенций ряда мудрецов, среди которых, возможно, был тот, кого называли Лао-цзы. Через несколько столетий после своего создания трактат был весьма условным образом разделён на 81 параграф и две большие части: «Канон Пути» («Дао цзин») и «Канон Благодати» («Дэ цзин»).

Сам объём трактата невелик, даже по лапидарным китайским понятиям, — чуть более пяти тысяч иероглифов, в результате чего «Дао дэ цзин» также именуют ещё и «Текстом в пять тысяч письмен» (Уцянь-цзы или Уцяньвэнь). В реальности, точно пяти тысяч иероглифов в тексте не содержится, причем, разные версии включают разное количество иероглифов, так или иначе близкое к пяти тысячам — от 5022 до 5748. Версия Хэшан-гуна включает 5268, вариант Ван Би — несколько меньше — 5281, версия со стелы 708 г. — 5022 г. Самая же ранняя из известных версий, записанная на бамбуковых дощечках и обнаруженная в 1994 году, содержит лишь около двух тысяч иероглифов. Подсчеты велись также разными способами например, можно включать или не включать служебные слова, нумерацию и названия параграфов (что является более поздним привнесением) и т. д. Скорее всего, количество иероглифов в тексте было обусловлено не просто желанием отдельных составителей приблизить текст к цифре, упоминаемой в «Исторических записках», но нумерологическим характером построения древних текстов [см. 68, 345 — 346]. Даосы прилагали немалые усилия, чтобы приблизить текст к классической цифре в пять тысяч, сокращая некоторые параграфы, но в точности достичь сакрального числа так и не удалось [177, 83 — 84]. В качестве одного из вариантов, в частности, предлагалось заменять два иероглифа на один, имеющий то же самое значение. Например, в § 11 цифра «тридцать» из двух иероглифов (сань ши) заменялась на аналогичную из одного иероглифа. Но таких вариантов явно не хватало, и, в конце концов, попытки прекратились, а текст стало принято считать «соответствующим традиции» и без искусственного уменьшения числа иероглифов.

Как же изначально назывался трактат, известный сегодня как «Дао дэ цзин» или «Лао-цзы»? Ответ на этот вопрос крайне непросто, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, в хрониках нередко речь идёт о некоем трактате в «двух частях» (лян пянь) или «верхней и нижней части» (шан ся пянь), под которыми и принято подразумевать «Дао дэ цзин». Однако многие произведения Древнего Китая, в том



Один из восьми даосских бессмертных Чжан Голао в отдохновении (X в.)

числе, и даосского толка, состояли из двух частей. А это значит, что такое название могло относиться к любому из них, если, конечно, из контекста явным образом не следует, что речь идёт все же о «Дао дэ цзине».

Во-вторых, известно, что текст «Дао дэ цзина» неоднократно унифицировался, менялись некоторые иероглифы, а это значит, что могло быть изменено и название: версии, которые сегодня называются «Дао дэ цзин» или «Лао-цзы», могли изначально носить совсем другие названия.

Итак, учитывая все эти сложности, мы все же попытаемся дать ответ на вопросы, какое название носил «Дао дэ цзин» в момент своего рождения и как это название трансформировалось со временем.

Долгое время трактат называли по-разному, и зачастую нелегко установить, о каком конкретно тексте идёт речь. Например, в трактате «Сюнь-цзы» (III в. до н. э.) его называют по имени одной из частей — «Дао цзин» («Канон Пути»). В «Хрониках династии Хань» («Хань чжи»), составленных приблизительно в конце I в. до н. э., он уже именуется как «Лао-цзы», а впервые название «Дао дэ цзин» можно встретить лишь в I — II вв. в списке известного комментатора этого текста Хэшан-гуна «Главы и строфы Лао-цзы» («Лао цзы чжан цзюй») [28], хотя с появлением этого названия связаны большие сомнения, о которых мы скажем ниже. Существует у «Дао дэ цзина» ещё несколько названий. Например, в кругах самих последователей даосизма он уважительно именуется «Истинный канон Пути и Благодати» («Дао дэ чжэнь цзин») [10]. Некоторые древние и средневековые комментаторы давали «Дао дэ цзину» свои названия, чтобы отличить этот текст от других.

У Сыма Цяня это произведение именуется «Шанся пянь» — «Верхние и нижние главы», что означает просто «первая и вторая часть», хотя нередко высказываются сомнения в том, подразумевал ли Сыма Цянь под этим названием именно «Дао дэ цзин» [126, 135].

Очевидно, что изначально текст не имел постоянного названия, нам представляется, что то, как его называет Сыма Цянь — «верхние и нижние главы» — было, конечно же, не названием, а лишь обозначением какого-то трактата из двух частей. Отсутствие постоянного названия не удивительно — изначальный костяк текста не воспринимался как авторский и был лишь собранием высказываний близких по духу мыслителей. Лишь когда основным передатчиком и, возможно,

комментатором текста стал Лао-цзы, текст стал восприниматься как целостный трактат и, как следствие, обрел название.

Интересно взглянуть, ассоциировалось ли изначально название текста с самим Лао-цзы?

Некоторые исследователи предположили, что буквально с момента своего возникновения текст именовался «Лао-цзы», при этом никаким «каноном» (цзин) он не считался [177, 74]. Мы склонны согласиться с тезисом о позднем отнесении текста к разряду «канонов», однако у нас нет никаких подтверждений тому, что текст действительно именовался «Лао-цзы». Как уже говорилось выше, скорее всего, он вообще не имел никакого названия, поскольку представлял собой сборник ритуальных формул и комментариев на них. Это предположение подтверждается, прежде всего, тем, что вариант из царства Чу на бамбуковых дощечках не имеет никакого названия и не идентифицируется непосредственно с Лао-цзы.

Существует определенная тонкость в вопросе о том, именовался ли трактат «Дао дэ цзин» с момента своего создания. Дело в том, что в трактатах VI — IV вв. встречается немало цитат из «Дао дэ цзина», например в «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Мо-цзы» и других. Обычно цитаты предваряются словами «Лао-цзы сказал...», из чего неясно, то ли перед нами прямая речь философа Лао-цзы, то ли цитата из трактата «Лао-цзы». Если верно последнее утверждение, то трактат воспринимался как авторский текст уже в V в. до н. э.

Примечательно, что два рукописных варианта «Дао дэ цзина» на шёлке, обнаруженные в хранилище Мавандуя, недалеко от древней столицы Китая города Чанша, относящиеся ко II в. до н. э., именуются сегодня просто «Лао-цзы», хотя такого названия в самом тексте мы не встречаем. Они подразделяются на две части, и это свидетельствует, что такая разбивка существовала если не изначально, то, по крайней мере, возникла на очень раннем этапе существования текста, хотя количество глав внутри частей в дальнейшем существенно менялось. Правда, в версии Б первой считается та часть, которая именуется «Главы о Благодати» («Дэ пянь»), а второй — «Главы о Пути» («Дао пянь») [19, 109 — 128]. В них не используется термин «цзин» — «канон», который появляется значительно позже. Мавандуйский вариант А не имеет вообще никакого названия. Самое раннее название, таким образом, которое нам известно на сегодня, содержится в мавандуйском варианте Б — там четко обозначены «Дэ пянь» и «Дао пянь», в то время

как совокупный текст не имеет общего названия. В известной мере это подтверждает наше предположение, что изначально до появления единого текста могли существовать две независимые части, которые, в свою очередь, были составлены из не связанных между собой речений мудрецов, которых мы здесь именуем «лаоистами».

До сих пор продолжают споры о том, когда к названию произведения стал добавляться иероглиф «цзин» (канон). Скорее всего, канон (цзин) это произведение стало называться лишь с II — I вв. до н. э. В древности под иероглифом «цзин» подразумевалась шёлковая нить, поскольку произведения в основном писались на шелку — здесь достаточно вспомнить шёлковые манускрипты из Мавандуя. Позже понятие «цзин» стало обозначать классическое, временем проверенное произведение, сакральный или дидактический текст. Вероятно, в отношении «Дао дэ цзина» название «цзин» появляется в эпоху Хань. Средневековый историк Цзяо Хун (1541 — 1629) даже называет точную дату — время правления императора Цзин (прав. 156 — 141 до н. э.), но такая точность здесь вряд ли приемлема, поскольку проверить её не представляется никакой возможности [142, 404]. Такой вывод делается из того факта, что версия Хэшан-гуна, по преданию, созданная во II в. до н. э., называется «Дао дэ цзин», а сам Хэшан-гун жил во время правления императора Цзин. Однако нам не известно, носила ли она такое же название в момент своего появления и не является ли оно результатом более поздней правки и унификации различных вариантов этого мистического текста. К тому же, как мы обсуждали раньше, в разделе, посвященном различным версиям «Дао дэ цзина», сама фигура Хэшан-гуна во многом загадочна, полумифологична, и не ясны даже приблизительные даты его реальной жизни.

Впервые название «цзин» можно встретить в списке классических философских произведений, который был составлен ученым Лю Сяном. Примечательно, что само имя Лао-цзы как предполагаемого автора там не упоминается, речь лишь идёт о самом «Дао дэ цзине». Этот список классики не сохранился как отдельное произведение, но был повторен в «Истории династии Хань» историка Бань Гу (32 — 92), в разделе, посвященном даосам [32, цз. 30]. Отсутствие имени Лао-цзы при упоминании его произведения, названного здесь уже «каноном», может трактоваться по-разному. Либо авторству Лао-цзы не придавали значения и уже тогда его считали мифологической фигурой, непосредственно не связанной с созданием трактата, либо

для большинства читателей, равно как и для самого составителя библиографии Лю Сяна авторство Лао-цзы представлялось настолько очевидным и само собой разумеющимся, что о нём даже не упоминалось. Нам представляется более разумным второе предположение, поскольку из других источников хорошо видно, что в начале I в. Лао-цзы никем практически не оспаривался как автор «Дао дэ цзина». К тому же в той же «Истории династии Хань» в другом разделе приводятся слова философа Хуан Тяня, который говорит, что «Однажды Лао Дань написал текст о пустоте в двух частях (пьянь)» [32, раздел «Ян Сюн чжуань» («Биография Ян Сюна»)].

Параллельно с названием «цзин» по отношению к тексту Лао-цзы продолжали использовать старое название «пьянь» — «часть», и чаще всего речь шла о «тексте в двух частях», например, такой параллелизм мы встречаем в «Истории династии Хань» в цитатах разных философов.

Итак, как видно, мы можем назвать лишь крайне приблизительную дату появления названия «Дао дэ цзин» — около II в. Более важен сам факт появления этого названия — локальное произведение царства Чу переходило в разряд официальной «классики».

Части, «перепутанные местами»

Одной из самых интересных задач любого, кто читает «Лао-цзы», является установление исходного варианта текста. Насколько велик он был? Какова была его структура? Существовала ли изначальная разбивка по параграфам или это просто был набор высказываний, идущих одно за другим сплошным текстом?

Представлял он собой просто несвязные изречения или появился на свет как уже готовый трактат?

С современным вариантом текста все просто: «Дао дэ цзин» разделен на две части, которые принято называть «Дао цзин» («Канон Дао») и «Дэ цзин» («Канон Благодати»), при этом первая часть содержит 37 параграфов (с 1 по 37), вторая — 44 (с 38 по 81). Такое подразделение существует с момента появления первых известных нам вариантов «Дао дэ цзина», с той лишь разницей, что в мавандуйском варианте две части переставлены местами. Конец первой части в мавандуйском варианте Б обозначен иероглифом «Дэ», а второй части — «Дао». В дальнейшем порядок, при котором «Канон Дао» идёт перед «каноном Дэ», мы будем называть прямым или классическим, а где часть о Дэ предшествует части о Дао — обратным. Естественно, следует учиты-

вать, что эти обозначения весьма относительны и введены нами лишь для простоты анализа, поскольку трудно установить, какой вариант являлся изначальным.

Скорее всего, «Канон Дао» и «Канон Дэ» две части названы достаточно случайно, поскольку тематически они не соответствуют своим названиям. Пассажи, повествующие о сути Дао и Дэ, разбросаны по всему тексту и перемешаны даже внутри одного параграфа (например § 51). Свои названия части получили лишь потому, что первый значимый иероглиф в первой части — *Дао*, а во второй части — *Дэ*.

Уже Сыма Цянь в I в. до н. э. именует «Дао дэ цзин» «текстом, состоящим из двух частей». Как текст из двух частей его рассматривает и комментарий «Сян эр» II в. [104].

В китайской традиции многое может возникать подспудно, неосознанно, но никогда — случайно. А это значит, что порядок частей в «Дао дэ цзине» также должен быть обусловлен каким-то резонансом, вытекающим из логики китайской мистической традиции. Попробуем порассуждать над тем, почему в традиции существуют два варианта «Дао дэ цзина»: в одном часть о Дао («Дао цзин») идёт перед главой о Дэ («Дэ цзин»), в другом части поменялись местами.

«Дао цзин» в подавляющем большинстве версий следует до «Дэ цзина», что можно объяснить простой логикой: рассуждения о «отце всех вещей» — Дао, предшествует тому, что порождено им, — Дэ. Вероятно, порядок, при котором «Канон Пути» располагается до «Канона Благодати», имеет исток не менее древний, чем обратный порядок. Например, именно такой порядок упоминается в «Чжуан-цзы». Рассуждения о Дао, предшествующие рассуждениям о Дэ, в общем соответствуют направлению мыслей древних мистиков-даосов, ценивших безобразный и внеформенный Путь выше любых его проявлений.

В противоположность этому, другие школы, делавшие больший упор на морально-осмысленную сторону становления человека и его воспитания, например, конфуцианцы и легисты, безусловно, больше были склонны говорить о Благодати как о моральном императиве бытия человека. Вследствие этого у конфуцианцев, например, понятие «Дао» также приобретало дидактический оттенок как идеальный моральный путь, но никак не «отец всех вещей» и не «глубочайшее». Следует учитывать, что хотя «Дао дэ цзин» создан в протодаосской среде и считался всегда именно даосским трактатом, сохранялся он не только даосами, но первоначально, скорее, конфуцианцами и легистами. Они

усматривали свой смысл в расположении частей. Вероятно, именно поэтому часть о Благодати оказалась перед частью о Пути. Вероятность легистского влияния на расположение частей трактата очень велика; эту теорию, в частности, поддерживают такие крупные знатоки текста как Д. Лау [231].

Частично это подтверждает и порядок глав, указанный в трактате «Хань Фэй-цзы», относящемся к легистской традиции, в главе «Цзе лао» («Разъяснение “Лао-цзы”»). Здесь приводятся комментарии к некоторым параграфам «Дао дэ цзина», причем первым следует § 38 — первый параграф «Дэ цзина». Все остальные параграфы относятся также к «Дэ цзину», кроме § 1.

Были предложены и другие способы объяснения обратного порядка в мавандуйских версиях. Например, Янь Линфэн считал, что ситуация, при которой главы о Дэ предшествуют главам о Дао, сложилась в результате ошибки. Мавандуйские тексты были скопированы на шёлк с бамбуковых дощечек, которые были скреплены ремнями в обычном, прямом порядке — Дао следовало перед Дэ. Но затем переписчик, складывая «шёлковые книги» в особый ящик, первой на дно положил «главы о Пути», а на них — «главы о Благодати». Следующий же переписчик, открыв ящик, счел, что копия, лежащая сверху, и является первой частью — так ошибка пошла гулять среди переписчиков [214]. Это объяснение отличается простотой и неожиданностью, привлекая тем самым к себе внимание. Однако его никак нельзя считать вполне удовлетворительным — в этом случае мавандуйский порядок глав следовало бы признать исключением и ошибкой, однако, как мы видели выше, обратный порядок глав упоминается и в других трактатах. Ошибки переписчика вполне возможны, они могут встречаться в иероглифах или даже целых строках, но ошибку в порядке частей нельзя было не заметить, учитывая, что работа переписчиков обычно проверялась чиновниками.

Единственный вывод, который можно сделать из этого, заключается в том, что до эпохи Цинь, т. е. до II в., параллельно существовало два равнозначных варианта текста с разным расположением частей. Эту версию поддерживает ряд китайских исследователей, например Чи Сичжао и Гао Хэн, хотя подробно она не разработана. Этот вариант вполне вероятен, учитывая, что в раннюю династию Хань вариант с прямым расположением частей мог быть достоянием даосов, а с обратным — вошел под воздействием легистов в имперскую культуру, превратив-

шись в официализированный канон. Именно в таком виде он и попал в мавандуйскую библиотеку. Параллелизм существования двух вариантов, в частности, может быть доказан следующим фактом. Мавандуйские шёлковые манускрипты относятся ко II в. до н. э. А в это же время философ и стратег Лю Синь (ум. в 23 г. до н. э.) в одном из наиболее ранних списков книг императорской библиотеки, озаглавленном «Ци люэ» («Семь тактик»), говорит: «Лю Сян (отец Лю Синя, 77 — 6 гг. до н. э. — А. М.) обладал двумя частями (пянь), верхняя (т. е. первая — А. М.) состояла из 34-х глав, нижняя — из сорока семи» [цит. по: 139, 92 — 93]. По количеству глав несложно понять, что под первой главой здесь подразумевается «Дао цзин», под второй — «Дэ цзин». Таким образом, к I в. до н. э. трактат уже обрёл классическую форму разбивки на две части, в том виде, каким он вошёл в китайскую классику.

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ «ДАО ДЭ ЦЗИН»

Имеет ли порядок параграфов священный смысл?

Какова была первоначальная разбивка текста? Как уже отмечалось, все классические варианты «Дао дэ цзина», известные к сегодняшнему дню, абсолютно одинаковы по своей структуре и состоят из двух частей, включающих 81 параграф. Именно с таким вариантом имел дело Ван Би во II в., Фу И, Гао Хэн, поскольку все их издания содержат вполне традиционную разбивку на 81 параграф (чжан).

Но существовало ли такое подразделение на параграфы изначально? Очевидно, что нет. Этот вывод на основе анализа ранних версий текста подтверждают А. Карапетянц и А. Крушинский [68, 340 — 349]. Более того, вполне возможно, что оно возникло довольно поздно, не ранее конца династии Суй и начала Тан (VII — VIII в.). Действительно, в широко распространенном издании «Лаоцзы инъи» («Чтение и смысл “Лао-цзы”»), изданном Лю Дэмином (556 — 627), мы не встречаем подразделения на параграфы [177, 75]. Нет его и в версии Хэшан-гуна, и тем более не встречается в мавандуйских шёлковых книгах. Тем не менее, в версии Ван Би мы сегодня встречаем традиционное количество параграфов — это означает, что практически все версии, кроме мавандуйского варианта, запрятанного в библиотеке, подверглись более поздней переработке. Именно это и привело к появлению параграфов в тексте «Дао дэ цзина». Попутно заметим, что сам факт добавления к уже ставшим классическим текстам разбивки на параграфы может означать, что в трактат могли вноситься и другие изменения, например в некоторые иероглифы. Именно этим и объясняется удивительно точная унификация всех версий.

Первоначальный вариант текста представлял собой запись различных высказываний, никак не связанных между собой и идущих

друг за другом. Представляется, что его составителем он и не воспринимался как связанный, логически выстроенный текст, но лишь как письменная фиксация различных высказываний по различным поводам, в основном связанным с ритуальной деятельностью. Попытки представить его именно как связный текст начали предприниматься во II в., в результате чего и возникло достаточно условное членение на параграфы.

В этом плане особую ценность представляют мавандуйские шёлковые книги, обнаруженные в 1973 г. Они ближе всего стоят к изначальному варианту и избежали, по меньшей мере, на первый взгляд, косметической правки и унификации. В обеих мавандуйских версиях нет явной разбивки на параграфы, фразы сплошным образом следуют друг за другом. Однако в варианте Бошу А мы встречаем крупные точки, вынесенные на поля, отделяющие очевидным образом части текста друг от друга. Не являются ли они предтечей современной структуры «Дао дэ цзина»? Анализ подсказывает, что это именно так, поскольку из пятнадцати точек, по меньшей мере, одиннадцать совпадают с современным членением, три же просто поставлены посреди текста, практически не отвечая смысловой разбивке произведения.

Напомним, что в мавандуйском варианте две части «Дао дэ цзина» переставлены местами и первой идёт «Дэ цзин». Однако если текст «Дэ цзина» содержит пятнадцать таких точек, то «Дао цзина» — лишь одну [231, 161]. Интересно, почему?

Теоретически можно предположить, что первоначальное расположение параграфов могло быть несколько иным. Книги записывались на бамбуковых дощечках и скреплялись кожаными ремнями, которые со временем перетирались. Дощечки рассыпались и заново могли скрепляться уже в ином порядке. Таким образом, изначальное логическое единство «Дао дэ цзина» оказалось утрачено.

Несмотря на разумность такого предположения, высказываемого, например, Д. Лау, во всех многочисленных вариантах «Дао дэ цзина» мы не обнаруживаем никакого иного расположения параграфов, кроме классического. Известный нам сегодня порядок расположения пассажей встречается уже в мавандуйском варианте «Дао дэ цзина» и с тех пор не менялся. Думается, что даже не связанные между собой фразы и пассажи воспринимались как священный благодатный текст, который, равно как и любую ритуальную формулу, никому нельзя было трансформировать — таким образом, взаиморасположение частей тек-

ста, несмотря на всю кажущуюся нелогичность, зафиксировалось в виде канона китайской традиции.

Тем не менее, неоднократно предпринимались попытки «реконструировать» изначальный порядок пассажей, в основном исходя из принципа «логичности повествования». Новую редакцию «Дао дэ цзина» предложил один из наиболее авторитетных исследователей этого текста Ян Линфэн, подразделив трактат не на две, а на четыре части в 54 параграфа. Определённое уменьшение числа параграфов получилось за счёт их слияния, например, 4+6+11, 18+19, 24+39, 62+73 [30].

Числовая мистика текста

Помимо гипотезы о неправильном, ошибочном членении частей, существует и другая, значительно более интересная версия. Она гласит о том, что порядок параграфов был «перепутан». Почему это было сделано? Возможно, случайно — переписчики считали, что никакой «священной последовательности» не существует. Но, возможно, и намеренно, дабы скрыть священный первоначальный смысл, нарушить сакральную структуру.

Известный исследователь М. Лафарг попытался восстановить первоначальный порядок. Путем сложных расчетов он сгруппировал их в следующей последовательности: 43, 42, 79, 31, 16, 32, 10, 7, 2, 27, 15, 21, 18, 37, 6, 28, 54, 12, 78, 13, 38, 4, 14, 1, 39, 23, 49, 17, 62, 69, 67, 63, 24, 64, 46, 73, 81, 11, 35, 34, 44, 36, 47, 19, 5, 20, 41, 25, 60, 22, 65, 29, 50, 61, 33, 30, 77, 59, 26, 70 [228]. Действительно, если исходить лишь из логики изложения материала, то такой порядок параграфов более удобен. Однако существуют два серьёзных возражения против такой структуры изначального текста. Прежде всего, «Дао дэ цзин» не концептуален, он не придерживается логики изложения даже внутри одного параграфа, поэтому было бы напрасным искать эту логику в структуре всего текста. И, во-вторых, у нас нет ни малейших доказательств тому, что постулируемая последовательность параграфов могла когда-нибудь существовать.

Несколько по-иному подходил к порядку параграфов Гао Хэн, считая, что в изначальном тексте §§ 18 и 19 были объединены вместе, в то время как § 29 состоял из двух независимых частей [20, 4].

По нашему мнению, вопрос о восстановлении действительно первоначального порядка параграфов теряет всякий смысл, если принять за основу теорию, что части записывались в разбивку и не планирова-

лось сводить их именно в единый трактат. Лишь позже была произведена структуризация текста, и эта структура текста находилась в постоянной трансформации вплоть до IV в. Менялось и количество параграфов в основном в сторону увеличения, и классическая цифра в 81 параграф возникла далеко не сразу. Очевидно, что первоначально единый текст аграфы разбивался на параграфы явно искусственным, а иногда и случайным образом. Во время такой разбивки некоторые доселе единые пассажи оказались разнесены по разным параграфам. Например, существует очевидная связь между концом § 8 и началом § 9, §47 и §48.

К тому же, само число параграфов, очевидно, имеет сакральное значение. Существуют десятки трактовок того, как можно путем сакральных вычислений получить это число, а также объяснить значение числа 81. Например, $9 \times 9 = 81$, что означает «девять областей» («цзю чжоу»), традиционное китайское деление мира, квадрат в центре, т. е. срединная империя и подчиненные ей области, населенные варварами), взятые девять раз, что символизирует бесконечность. Омофоном цифры «девять» (цзю) является понятие «долгий», выражение «цзю-цзю» может таким образом означать в равной степени и как «девять на девять», так и «долго-предолго». В последнем варианте это является благопожеланием долгой жизни или бессмертия.

Мы привели одно из самых примитивных объяснений количества параграфов; существуют значительно более сложные трактовки, нас же больше интересует причина того, как сами китайские комментаторы, которые и создали эту разбивку на параграфы, объясняли её суть. В известной мере, это позволяет понять, как они воспринимали «Дао дэ цзин».

«Дао дэ цзин» является «нумерологическим» трактатом — практически в каждом втором его параграфе можно обнаружить некоторые числовые соответствия, что, в общем, соответствует нумерологичности практически всех ранних китайских текстов, начиная с «И цзина». Вероятно, что появление определенного числа параграфов также не случайно, здесь видна сакральная магия цифр. Большинство китайских философов и комментаторов текста пытались придать мистическую осмысленность и символичность числу параграфов. При этом априорно предполагалось, что две части текста являются знаками Неба и Земли. Из этого вытекает, что человек, читающий текст, т. е. соединяющий в себе обе его части, является недостающим элементом триады

(Небо — Земля — Человек) и может в полной мере вобрать в себя благодатную мощь текста.

Проследим, как эта мысль выражалась в трактовках разных философов. По одной из традиционных версий, Хэшан-гун разделил первую часть трактата на 37 глав, что должно было соответствовать небесному числу как нечетному. Вторая часть являлась аллюзией земли и содержала четное число (44) параграфов [177, 75].

Несколько иной вариант давал Янь Цзунь (53 — 24 до н. э.), разделив текст на 72 параграфа. Это число трактуется следующим образом: 72 является производным от умножения чисел 8 и 9, которые соответствуют началам инь и ян или Небу и Земле. При этом первая часть состояла из сорока параграфов, а вторая — из 32-х.

Вероятно, впервые классическое число в 81 параграф получил известный даосский мистик и посвященный алхимик Гэ Хун. Он предполагал, что Небо корреспондирует с четырьмя сезонами (*сы цзи*), а земля — с пятью первостихиями (*усин*). В его трактовке первая часть должна состоять из 36 глав, т. е. 4, умноженное на 9, а вторая часть из 45 глав — 5, умноженное на 9. В результате и получается 81 параграф.

Эта схема, вероятно, показалась оптимальной и наиболее глубокой, поскольку она неоднократно с небольшими вариациями повторялась последующими комментаторами. Вариации в основном заключались в более точной группировке параграфов внутри сакрального числа 81.

Несложно заметить, что структура текста в плане разбивки по параграфам находилась в постоянной трансформации и, вероятно, долгое время не представляла собой канона. Здесь мы пока намеренно не затрагиваем проблему, менялась ли структура и содержание текста внутри каждого отдельно взятого параграфа — это вопрос более сложный и требующий отдельного рассмотрения. Здесь же лишь отметим, что текст, уже признанный каноническим сакральным текстом, долгое время не имел канонической структуры. А это значит, что, несмотря на свою сакральную нумерологичность, для последователей «Дао дэ цзина» более важными представлялись сами формулировки текста и некоторые его пассажи, нежели расположение частей трактата между собой. И это подтверждает нашу мысль о том, что «Дао дэ цзин» во многом представляет собой не философское произведение, а сравнительно упорядоченный набор ритуальных и магических формул.

Примечательно, что даже после того, как «Дао дэ цзин» обрел привычную нам сегодня структуру в 81 параграф, некоторые разночтения

в различных изданиях текста все же оставались. Обычно параграфы «Дао дэ цзина» никак не озаглавливались и лишь нумеровались. Но вот в издании «Дао дэ цзина» Чао Мэнфу мы встречаем подзаголовки к каждому параграфу. Так, § 1 назывался «Суть Дао» или «Тело Дао» («Ти дао»), § 2 — «О вскармливании тела» («Ян шэнь») и т. д.

Первоначально «Дао дэ цзин» включал неоднородные и неклассифицированные цитаты, случайным образом идущие друг за другом. Позже, приблизительно ко II в. он был разбит на параграфы, в основном случайным образом, без очевидной внутренней логики. Причем пассажи текста специально не переставлялись, дабы придать стройность и логичность трактату, поскольку он уже обрел каноническую форму, и менять её заметным образом было уже невозможно. Так некогда не связанные между собой пассажи аграфы, разбитые на параграфы, стали восприниматься как единый трактат.

Собрание речений посвящённых

Что могло лежать в основе текста «Дао дэ цзина»? Очевидно, что в основе всех вариантов «Дао дэ цзина» лежал единый текст или собрание различных высказываний, цитат и фольклорных изречений — аграфа. Вариант в две тысячи иероглифов, обнаруженный в 1994 г., вполне мог быть либо такой аграфой, либо текстом, стоящим весьма близко к ней. Первоначальный вариант был, по крайней мере, в два — два с половиной раза короче традиционных версий «Дао дэ цзина». Ещё до находок 1994 г. в Захоронении № 1 у большинства исследователей не было сомнений в том, что варианту «Лао-цзы» из Мавандуя предшествовал какой-то более ранний текст или тексты [116, 23 — 32]. Именно они и легли в основу шёлковых книг, хотя сам характер изначального текста, его структура и даже причина создания оставались неясными.

Скорее всего, Лао-цзы выступил не столько как автор текста, сколько как компилятор каких-то более ранних высказываний мудрецов, наставников и мистиков. Очевидно, что в текст также вошли и ритуальные формулы, моления, народные поговорки. Нам представляется, что они могли записываться как «знаки древней мудрости» рядом образованных людей — *ши*, к которым, как уже отмечалось, и принадлежал Лао-цзы.

Изречения записывались на бамбуковых пластинах вне всякой связи друг с другом, скорее всего в виде сплошного неклассифицированного текста. Так постепенно рождалась аграфа, т. е. записи высказы-

ваний и речений. Они и составили центральную или нуклеотическую часть «Дао дэ цзина».

Кто записывал эту аграфу? Этим человеком мог быть либо сам Лао-цзы, либо последователи его школы — лаоисты, высоко ценившие подобные высказывания. Лао-цзы же выступил как комментатор аграфы, стремясь приблизить мудрые, но отвлеченные речения древних к сегодняшнему дню. Комментарии с течением времени интегрировались в основной текст, стали его неотъемлемой частью, и последующими поколениями всё это воспринималось как единое произведение.

Проиллюстрируем это на примере:

«Дао — величайшее хранилище мириад существ. Это то, что является сокровищем добрых людей и защитой для тех, в ком нет добра... Поэтому взошедший на трон правитель и три властвующих князя хотя и имеют драгоценные кольца и сопровождаются четвёркой лошадей, не сравнятся с теми, кто, не сходя с места, снискал дары Дао» (§ 62).

Резкое нарушение ритма и даже характера языка свидетельствует о том, что текст разнороден и принадлежит разным авторам и эпохам. Но, тем не менее, между пассажирами прослеживается внутренняя связь. Она становится ещё более очевидной, если принять во внимание то, что первый отрывок — текст аграфы, второй — комментарий к нему.

Скорее всего, аграфы была скомпилирована в царстве Чу, комментарии могли составляться как в Чу, так и в царстве Чжоу, где служил Лао-цзы. Нашу версию об аграфу подтверждает находка самого раннего варианта «Дао дэ цзина», написанного на бамбуковых дощечках, в уезде Цзинмэнь в провинции Хунань, где когда-то и располагалось царство Чу. Напомним, что в этом варианте лишь две тысячи иероглифов, в то время как во всех остальных, более поздних версиях — чуть более пяти тысяч.

Чуский вариант на бамбуковых дощечках и является той аграфой, вокруг которой строился весь «Дао дэ цзин». Этим и объясняется его краткость. Чуть ниже мы разберем, какие цитаты из «Дао дэ цзина» чаще всего встречались в древних текстах, однако здесь стоит заметить, что, возможно, цитировался не сам трактат, как мы его знаем сегодня, но либо изначальная аграфы, либо некий переходный вариант, уже тогда приписывавшийся Лао-цзы.

Напомним, что первые полные варианты «Дао дэ цзина», записанные на шелку (т. н. «шёлковые книги»), были обнаружены в Мавандуе. Чуский вариант на бамбуковых дощечках датируется серединой



Янь Хуэй (XIII — нач. XIV вв.). Мастер внутренней алхимии
и мистик Чжан Бодуань

эпохи Сражающихся царств, т. е. в IV в. до н. э., в то время как оба мавандуйских варианта были созданы в середине третьей четверти II в. до н. э. Между этими двумя версиями прошло два столетия — судьба трансформации текста на этом отрезке нам не известна. Однако вполне допустимо, что чуская аграфа существовала параллельно с уже целостным текстом «Дао дэ цзина». Если вариант на бамбуковых дощечках циркулировал в царстве Чу, то одновременно с ним уже в VI — V вв. до н. э. в царстве Чжоу существовал комментированный вариант, который и представлял полный текст «Дао дэ цзина».

Параллельное существование двух вариантов текста (на самом деле их могло быть больше, если рассматривать, в том числе, и различный порядок параграфов, но мы пока абстрагируемся от этого) говорит и о том, что окончательного канонического варианта до III в. до н. э. не сложилось. Как следствие это могло приводить к существованию многочисленных версий, вариантов, которые не дошли до нашего времени, но циркулировали наряду с двумя другими вариантами.

Так или иначе «Дао дэ цзин» имел удивительно сильное влияние на духовную литературу периода Сражающихся царств. Очевидно, что это произведение почиталось как книга мудрых откровений многими философами и политиками, и следы этого мы без труда обнаруживаем в таких трактатах как «Хуанди сыцзин» («Четырехкнижие Хуан-ди»), «Инь Вэнь-цзы», «Шэнь-цзы», «Гуань-цзы» и многих других [159, т. 4, 411 — 413].

Но вот парадокс! Столь широкое и стремительное распространение «Дао дэ цзина» и его быстрая интеграция в китайскую духовную мысль — явление достаточно удивительное. «Дао дэ цзин» возник либо в Чу, либо был написан выходцем из Чу. Зная разрозненность царств и философских школ в период Вёсен и Осеней, постоянные военные, политические и территориальные конфликты между этими царствами, мы должны учитывать, сколько времени было необходимо, чтобы о «Дао дэ цзине» узнали многие философы. Напомним, что этот текст не представлял собой ни стратегических советов, не давал точных рецептов, как управлять государством, хотя мысль о мистическом управлении Поднебесной проходит в нём красной линией. В любом случае практическая ценность «Дао дэ цзина» была невелика, если не сказать ничтожна. Сам Лао-цзы хотя и занимал должность хранителя архивов в царстве Чжоу, вряд ли мог пользоваться большим влиянием при дворах правителей царств, во всяком случае, никаких упоминаний об этом

мы не встречаем. Тем более удивительна столь большая популярность «Дао дэ цзина».

Одним из объяснений этому может служить предположение, что текст был создан достаточно рано, в период Вёсен и Осеней в VI — V вв. до н. э. Хотя его авторство и связывалось конкретно с Лао-цзы, и текст нередко фигурировал под названием «Лао-цзы», он воспринимался как собрание мудрости древних мистических философов. Должно было пройти несколько веков, прежде чем он действительно обрел популярность среди мыслителей V — III вв., превратившись из сугубо локального чуского собрания религиозных формул в универсальный «внерегionalный» компендиум мудрости.

Следы мудрецов в древних текстах

Знали ли о тайных речениях «Лао-цзы» другие древние авторы? Безусловно, да. Причем знали они, конечно, не о трактате «Дао дэ цзин», а о каком-то сборнике мистических изречений, который широко цитировали. В древних источниках V — III вв. разбросано множество цитат из «Дао дэ цзина». Причем эти цитаты достаточно выборочные, например, параграфы, посвященные управлению народом и описывающие идеальное «небольшое государство» (§§ 74, 75, 80), вообще ни цитируются ни одной своей фразой. И именно это позволяет нам предположить, что вся эта светская традиция возникла позже. Вообще, пассажи с ярко выраженным социальным зарядом не цитируются в трактатах V — II вв. до н. э., и это значит, что все они были дописаны позже.

Именно анализ цитирования позволит нам хотя бы частично восстановить первоначальный вид того текста, который в последующем стал именоваться «Дао дэ цзином». Разумеется, стоит учитывать, что далеко не все пассажи, которые существовали в виде связного текста на рубеже V — III вв., были процитированы в других произведениях. Тем не менее, это позволит нам понять, во-первых, какие пассажи точно существовали до появления мавандуйских вариантов, и, во-вторых, сделать вывод о том, что же ценили древние мыслители в «Дао дэ цзине», каким образом воспринимали они этот текст. Сам факт обильного цитирования «Дао дэ цзина» отнюдь не означает, что в ту эпоху существовал уже полный вариант текста в том виде, каким мы его знаем со II в. до н. э., т. е. двух шёлковых книг, обнаруженных в Мавандуе. Очевидно лишь то, что сам текст приписывался Лао-цзы, и многие его цитаты были хорошо известны.

Мы их встречаем буквально повсеместно, ими пестрят такие духовные произведения как «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Мо-цзы», «Люй-ши чуньцю», «Инь Вэнь-цзы» и другие.

Трактат «Инь Вэнь-цзы», приписываемый даосскому мыслителю IV в. до н.э. Инь Вэню, целиком не дошел до нас, однако он упоминается в «Книге династии Хань» («Хань шу») I в. Частично главы из «Инь Вэнь-цзы» вошли в другой трактат III в. до н. э. «Гуань-цзы». В этих главах, например «Бай синь» («Чистосердечие»), «Синь шу» («Искусство сердца»), «Нэй е» («Внутреннее делание»), не только многократно цитируется Лао-цзы, но и комментируется его учение. Таким образом, уже в IV в. до н. э. Лао-цзы выступает как патриарх целого направления (в ту пору оно еще не называлось даосизмом). Он почитался не только как мудрец, но как безусловный патрон большого течения, положившего в основу своих рассуждений идею о Дао и его благодатной эманации Дэ.

Особый интерес представляют собой цитаты, встречающиеся в «Чжуан-цзы», в разделе «Внутренние главы» («Нэй пянь»), который, скорее всего, принадлежит самому Чжуан-цзы (IV в. до н.э.) в отличие от всего остального текста. Это означает, что к этому времени наставления Лао-цзы приобрели особую популярность не только в школе лаоистов, но и в кругах, также придерживающихся «учения о Дао», хотя и в несколько иной трактовке.

Вероятно, первым человеком, который цитировал Лао-цзы в своих речах, был Шу Сян — мыслитель, живший во времена правителя Цзинь Пингуна и являющийся, таким образом, современником Конфуция. Одновременно это означает, что он должен быть и младшим современником Лао-цзы. Произведений самого Шу Сяна не сохранилось, мы даже не знаем, были ли они созданы вообще, однако его речи нередко цитируются в других трактатах, в частности, в «Шо юань» («Сад словес»), составленном Лю Сяном.

«Шу Сян сказал: «У Лао Даня есть слова, гласящие: “Самое податливое в Поднебесной может одолеть самое твердое”. А затем он сказал вновь: “При рождении человек мягок и податлив. Умирая — тверд и крепок. Поэтому мириады вещей, трава и деревья податливы при жизни, а умирая, становятся сухи и ломки”» [58, цз. 10].

Здесь слиты воедино цитаты из §§ 43 и 76 «Дао дэ цзина». Разумеется, нельзя исключить, что этот пассаж является более поздней вставкой, однако ничто нам непосредственно не указывает на то, что перед

нами — некая дописка. А поэтому будем считать, что мы имеем дело с аутентичным текстом и реальными словами Шу Сяна, который абсолютно точно цитирует «Дао дэ цзин». Интересная подробность: он воспроизводит пассажи Лао-цзы в разбивку, и при этом не указывается, что речь идёт о разных частях текста. Не является ли это доказательством того, что тот текст, с которым имел дело Шу Сян, имел несколько иную разбивку, нежели мы видим сегодня, или вообще не имел стабильного членения на параграфы? По сути, вероятно, это и была аграфы.

Шу Сян не сомневался в том, что они принадлежат Лао Даню. Однако само такое цитирование отнюдь не означает, что «Дао дэ цзин» существовал в ту пору уже в целостном виде. Во-первых, это мог быть сборник речений некоего Лао Даня, который затем и лег в основу «Дао дэ цзина», либо эти фразы могли быть вообще частью устной традиции. Примечательно, что Шу Сян цитирует лишь начальные строфы каждого из параграфов, представляющие по своей сути поговорки. Это частично подтверждает нашу мысль, что первоначально «Дао дэ цзин» существовал как собрание мудрых афоризмов, возможно приписываемых Лао Даню или Лао-цзы. И лишь позже к этим афоризмам был добавлен комментарий, слившийся воедино с текстом речений. Этого комментария ещё не существовало во времена Шу Сяна, т. е. на рубеже IV — V вв. до н. э.

В принципе, не вызывает никаких сомнений, что Лао-цзы и Лао Дань (1) были одним и тем же лицом. Более интересно, что Лао Дань, скорее всего, являлся автором «Дао дэ цзина», поскольку именно в его уста неоднократно вкладываются цитаты из этого произведения. Во всяком случае, уже во времена Конфуция составители хроник не сомневались, что именно Лао Дань был автором «Лао-цзы». Например, первое цитирование Лао-цзы в трактате «Шо фань» в 10-м цзюане приписывается Шу Сяну, который был современником Конфуция.

Вообще, во всех произведениях IV — III вв. мы встречаем обильное цитирование лишь афоризмов. При этом нигде не упоминается название произведения, зато непосредственно указывается, что они принадлежат Лао Даню или Лао-цзы. Следует заметить, что при этом неясно, существовало ли вообще это произведение в письменном виде, поскольку все цитаты предваряются словами «Лао Дань сказал...», «У Лао-цзы есть слова, гласящие...». В принципе, такое подчеркивание устной речи отнюдь не может отвергать существование письменного произведения,

в частности, все речи Конфуция в «Лунь юе» также предваряются словами «Мудрец сказал...». Настораживает лишь то, что нигде не упоминается о существовании неких книг Лао-цзы.

Не вызывает сомнения лишь то, что мудрые афоризмы Лао-цзы были уже широко распространены в IV — VI вв. При этом стоит отметить два важнейших факта: во-первых, они уже тогда цитировались именно в той форме, которую мы знаем сегодня из «Дао дэ цзина», и, во-вторых, цитаты представляют собой лишь начальные строфы параграфов.

В частности, в «Чжуан-цзы» в главе «Тянься» («Поднебесная») мы встречаем следующий дословный афоризм из «Дао дэ цзина» (§28): «Лао Дань (1) говорил: «Познавая мужское, сберегай женское». Чуть дальше мы встречаем уже высказывание, приписываемое не Лао Даню, но Лао-цзы, и это указывает, что речь идёт об одной и той же персоне: «Лао-цзы сказал: “Великая белизна кажется покрытой пятнами. Всеохватная Благодать кажется недостаточной”».» («Дао дэ цзин», § 41).

Важным представляются цитирования Лао-цзы у Мо-цзы — философа V в. до н. э. Мо-цзы (479–380) являлся лидером влиятельной и многочисленной школы моистов, поэтому его цитирование «Дао дэ цзина» может свидетельствовать о том, что Лао-цзы был признаваем в самых различных философских кругах.

Мо-цзы, в частности, цитирует такую фразу: «Лао-цзы говорил: “Дао пустотно, но использованием не исчерпать его”» (из § §4 и 54).

Следует заметить, что в дошедшей до нас версии Мо-цзы эта цитата не встречается, и, как предполагается, она могла быть в утраченной части текста [6, 172].

Цитаты «Дао дэ цзина» в основном использовались в древних трактатах в качестве подтверждения «истинности» произошедшего события. Ярким примером этому является хроникальный свод историй «Чжаньго цэ» («Планы борющихся царств»). Здесь цитатами из Лао-цзы обычно оперируют мудрые военачальники и правители царств:

«Янь Чу говорил, что у Лао-цзы есть слова: “В основе ценного лежит дешёвое. Высшие рассматривают низших в качестве своей основы. Поэтому правитель и князья называют себя «сирыми», «покинутыми», «неудачниками”».» (§39) — «Чжаньго цэ. Цицэ» («Планы воюющих царств». Раздел «Планы Ци»).

Янь Чу, которому приписывается цитирование «Дао дэ цзина», жил во времена правителя Сюаня из царства Ци, т. е. в 320 — 301 гг. до н. э., что, безусловно, указывает на то, что афоризмы Лао-цзы были хо-

рошо известны в IV в. до н. э. уже на территории всего Китая. В цитате, приводимой Янь Чу, отсутствует одна примечательная фраза, которая присутствует в классической версии «Дао дэ цзина». Между первой и второй фразами в тексте «Дао дэ цзина» идёт: «Благородный муж рассматривает подданных в качестве своего корня». В этой фразе ощущается заметное конфуцианское влияние, поскольку ранние лаоисты были не склонны рассуждать о «благородном муже», поэтому фразу можно считать более поздней допиской.

В разделе «Вэй цэ» («Планы царства Вэй») идёт ещё одна цитата из «Дао дэ цзина»:

«Поэтому Лао-цзы говорил: “Мудрец не накопительствует. Чем больше он делает для других, тем больше прибавляется ему. Чем больше он отдаёт другим, тем богаче становится сам”.» (из § 81).

Наиболее богат цитированием «Дао дэ цзина» трактат «Чжуан-цзы». Приведём лишь некоторые примеры:

«Лао-цзы говорил: “Познавая мужское, сохраняй и женское, становясь ложиной Поднебесной. Познавая белое, сохраняй и черное, становясь образчиком Поднебесной”.» (из § 28) — глава «Тянься» («Поднебесная»).

«Лао-цзы говорил: “Великая белизна кажется покрытой пятнами. Всеохватная Благодать кажется недостаточной”.» (из § 41) — глава «Юйянь» («Иносказательные речи»).

Активнее всего использует цитирование Лао-цзы трактат «Люйши чуньцю». «Люйши чуньцю» по своему характеру принадлежит к произведениям «смешанного» или «эkleктического жанра» (цза), здесь прослеживаются отрывки как даосского, так и конфуцианского характера, встречаются и пассажи, характерные для легизма, моистов, бинцзя («школы военных стратегов») и т. д. Этот философский сборник III в. до н. э. буквально пестрит цитатами из «Дао дэ цзина», и такое обильное цитирование вызвало немало сомнений у исследователей, которые сочли пассажи из «Дао дэ цзина» более поздними. Поразительно, но при таком количестве цитат практически в двух третях из них не упоминается автор речений [97, 481]. На наш взгляд, такое возможно, если «Дао дэ цзин» существовал на уровне устных поговорок и анонимной аграфы как собрание «премудрых речей».

Вообще, мнения исследований заметно расходятся по поводу того, сколько же в реальности в «Люйши чуньцю» существует заимствований из «Дао дэ цзина». Например, Гу Цзеган насчитал не менее 53

цитат, в то время как Ху Ши считал, среди этих пассажиров существует лишь три, которые с уверенностью можно отнести к «Дао дэ цзину» [215, 387 — 97].

Нам представляется, что и «Дао дэ цзин», и «Люйши чуньцю» пользовались как единым лаоистским лексиконом, так и использовали в качестве костяка некоторых своих пассажиров заимствования из общего источника, который мы и называем здесь аграфой.

Доктрина государственного управления с помощью умелого регулирования, «использования армии с умением», изложенная в «Дао дэ цзине», нашла отклик у легистов, которые также предлагали управлять народом при помощи четко сформулированной системы «наград и наказаний». Именно такие пассажи Лао-цзы цитируются в трактате крупнейшего теоретика легизма III в. до н. э. «Хань Фэй-цзы». Более того, он включает в себя два раздела, где непосредственно рассказывается о Лао-цзы: «Цзе лао» («Разъяснение “Лао-цзы”») и «Юй лао» («Уподобление “Лао-цзы”»). Предположительно оба этих раздела были составлены специально как комментарии на «Дао дэ цзин» [7, 1]. «Хань Фэй-цзы» цитирует следующие пассажи:

«Лао-цзы учил: “Управляй государством строгостью. Используй армию с умением, но покоряй Поднебесную, не действуя”» (§ 57).

«Когда народ не боится смерти, зачем же угрожать ему смертью?» (§ 74).

«Управление государством с помощью знания будет разрушительно для государства» (§ 65) («Хань Фэй-цзы» в главе «Наньсань» («О трех сложных»)).

В разделе «Шесть противоположностей» («Люфань») также цитируется одно из лаоистских наставлений правителю: «У Лао Даня (1) есть слова, говорящие: “Знай меру — и не придется испытать стыд. Знай, где остановиться, — и не столкнешься с опасностями”. Лао Дань был тем, кто не столкнулся с опасностями, поскольку никогда не выходил за пределы меры». Здесь мы также видим прямое цитирование афоризма из § 44 «Дао дэ цзина». В другом месте «Хань Фэй-цзы» мы встречаем ещё одну цитату из «Дао дэ цзина» (§ 36), напоминающую народную поговорку: «Рыба не может покинуть глубину».

В «Хань Фэй-цзы» мы встречаем весьма любопытный порядок параграфов «Дао дэ цзина» с краткими комментариями на них. Прежде всего, отметим, что в главе «Разъяснение “Лао-цзы”» приведены лишь девять параграфов в следующей последовательности: 38, 58, 60, 46, 1,

50, 67, 53 и 54. Как видим, параграфы даны в разбивку, причем никакой очевидной логики в такой компановке установить не удаётся. Разнонаправлены они и по темам: § 1 говорит о мистическом проявлении Дао, §§ 58 и 60 относятся к управлению государством, § 46 говорит о сути «следования Дао», § 50 соотносится с даосским искусством самокрытия и «сбережения жизни». Выбор составителя «Хань Фэй-цзы» непонятен, если не предположить, что перед нами — одна из версий раннего сокращенного списка «Дао дэ цзина».

Очевидно, что многие пассажи, которые сегодня встречаются в «Дао дэ цзине», циркулировали по Китаю и вне всякой связи с Лао-цзы. Например, в «Чжуан-цзы» мы неоднократно встречаем «назакавыченные» цитаты из «Дао дэ цзина», при этом ни сам трактат, ни Лао-цзы никак не упоминаются. Правда, контекстным образом указывается, что пред нами — какая-то поговорка, например, такому пассажи предшествует выражение «поэтому говорят» (гу юэ). В «Чжуан-цзы» встречается около десятка подобных цитат, при этом все они обладают одной характерной чертой — из текста «Дао дэ цзина» берется такой отрывок, который ни по ритму, ни по содержанию не связан с остальной частью параграфа. Разберем это на примере цитаты из главы «Цюй це» трактата «Чжуан-цзы».

«Поэтому говорят: “Рыба не может покинуть глубину, равно как и государству нельзя показывать инструменты управления народу”...».

Это — дословная цитата из § 36. Сам параграф § 36 представляется буквально склеенным из нескольких частей:

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 зовется утонченно-искусным просветлением.

6 Рыба не может покинуть глубину.

7 Равно как и государству нельзя показывать инструменты управления народу.

Фразы 1–4 по своей форме являются ритмизированными поговорками, а фраза 5 — комментарием к ним, она к тому же выбивается и по ритму от остального пассажа. Отрывок 6–7, приведенный в «Чжуан-цзы», по смыслу вообще не связан с предыдущим пассажем. Можно

предположить, что все эти фразы существовали отдельно, будучи не связанными друг с другом, циркулировали в народной среде и, в конце концов, оказались записанными в «Дао дэ цзине», а частично и в «Чжуан-цзы».

В другом месте той же главы «Цюй це» мы встречаем подобное же анонимное обращение с пассажем из «Дао дэ цзина»: “Поэтому говорят: «Великое совершенство кажется ущербным”».» (из § 36).

В другой главе «Чжуан-цзы» — «Чжи бэй ю» («Познание странствий на север») мы видим ещё две цитаты из «Дао дэ цзина» также без упоминания их автора:

«Поэтому говорят: “Когда утрачивается Путь, за ним приходит Благодать. Когда утрачивается Благодать, за ней приходит человеколюбие. Когда утрачивается человеколюбие, за ним приходит справедливость. Когда утрачивается справедливость, за ней приходят ритуалы. Ритуалы — это тончайшая ширма для преданности и искренности и предвестник смуты”» (из § 38).

В другом месте мы читаем: «Поэтому говорят: “Следуя Дао, день ото дня утрачивают. И так, утрачивая каждый день, обретают надеяние. Но нет в надеянии того, что не вершилось бы само собой”».» (из § 48).

Вновь здесь используется такой пассаж из «Дао дэ цзина», который никак не связан ни логически, ни по ритму с остальным текстом параграфа. А значит и в этом случае речь может идти об отдельно существовавшем отрывке.

И нигде не говорится о Лао-цзы. Такой анонимный характер цитирования некоторых фраз из «Дао дэ цзина», повторяемый с удивительным упорством, наводит нас на мысль о том, что составитель «Чжуан-цзы» вообще не идентифицировал эти фразы с Лао-цзы. Ведь в большинстве случаев цитате предшествует вводная фраза «Лао-цзы говорил...», здесь же авторство не указано, что не удивительно — у фольклорных поговорок авторство не предусмотрено. Сам оборот «Поэтому говорят...» характерен для цитирования именно анонимных высказываний.

При внимательном анализе древних текстов мы можем натолкнуться на ещё более хитроумное «упрятывание» пассажей из «Дао дэ цзина» во фразы, приписываемые другим философам. Не думаем, что это было сделано намеренно — скорее всего, эти пассажи существовали вне зависимости от Лао-цзы. Приведем несколько примеров. В «Бесе-

дах и суждениях» Конфуция, в главе «Сянь вэнь» мы встречаем следующий диалог:

— Что означает: «На зло воздавай Благодартью»? — кто-то спросил [у Конфуция.]

«— А чем же ты воздашь за Благодарть? — переспросил Учитель. — За зло воздавай по справедливости (или «прямотой» — А. М.), а за Благодарть воздавай Благодартью».

Оборот «на зло воздавать Благодартью» встречается в § 63 «Дао дэ цзина». В отрывке, который мы привели, явно видна полемика Конфуция не столько с самим Лао-цзы, который здесь даже не упоминается, но с самой мыслью о том, что ко всем людям надо идти с равной благодартью. Конфуций предлагает воздавать «по справедливости», т.е. исходить не из абстрактной всеобщей благодати, а из конкретных поступков самого человека. Это совпадает с конфуцианским принципом воспитания человека через ритуал, в то время как лаоисты не призывали никого воспитывать, но лишь следовали естественному току событий. Впрочем, как видим, Конфуцием понятие «дэ», которое мы здесь переводим как «Благодарть», понимается не столько как священная манифестация Дао, не зависящая от самого человека, но как набор положительный моральных качеств, т.е. «добродетель». А поэтому ответ Конфуция в этой трактовке («За добродетель воздавай добродетелью») представляется вполне логичным.

Вообще, хотя мы не встречаем у Конфуция прямого цитирования Лао-цзы, во многих параграфах звучат обороты, характерные для «Дао дэ цзина». Но о прямом заимствовании говорить не приходится, скорее всего, и Лао-цзы, и Конфуций черпали свои знания из единого более раннего источника.

Слова, что завещал Лао-цзы

Итак, материал из каких параграфов можно считать настоящими «словами Лао-цзы»? Точнее, цитатами посвященных мудрецов и мистиков, которые он собрал в виде сборника изречений?

Перечислим, какие параграфы «Дао дэ цзина» цитируются в других источниках VI — IV вв. до н. э., при этом будем учитывать, что ни один параграф не цитируется целиком: §§ 1, 4, 28, 36, 38, 39, 43, 48, 53, 54, 57, 58, 60, 65, 67, 74, 76, 81. Таким образом, цитируются всего 18 параграфов «Дао дэ цзина», что составляет около 20% от их общего количества. Если же принимать во внимание не количество парагра-

фов (поскольку мы не знаем в реальности, когда появилась разбивка на параграфы), но объём самого текста, то в результате все цитирование составит менее 8% текста «Дао дэ цзина».

Итак, перед нами постепенно вырисовывается первоначальный вариант того текста, который затем превратился в «Дао дэ цзин». Разумеется, далеко не все пассажи нуклеотической части «Дао дэ цзина» могли цитироваться в других трактатах — и в этом явный недостаток нашего анализа. Тем не менее, других методов верифицировать изначальный текст в настоящий момент не найдено. Здесь имеет смысл сделать несколько замечаний по характеру цитат из «Дао дэ цзина».

Ни один параграф не цитируется целиком, более того, очевидно, что вплоть до середины периода Сражающихся царств все цитаты охватывали лишь наиболее архаические куски «Дао дэ цзина», близкие к ритуальным формулам. В качестве примера обратимся вновь к пассажи, где Шу Сян цитирует «Дао дэ цзин» и где фигурируют отрывки из §§ 43 и 76. Мы без труда подметим характерную особенность этих цитат: отрывки представляют собой лишь первые начальные части каждого параграфа. Это вообще характерно для большинства цитат из «Дао дэ цзина», которые встречаются в «Инь Вэнь-цзы», «Чжуан-цзы» и других текстах: фигурируют обычно две первые или (что значительно реже) четыре первые строки из параграфов, в то время как последние части практически не встречаются. Все это подтверждает наше предположение о том, что изначально «Дао дэ цзин» представлял собой некий сокращенный текст, состоящий из ритуальных формул и народных поговорок, в то время как остальные части параграфов (назовем их «нижними») появились позже уже как комментарии к «верхним» частям.

Многие параграфы или части параграфов цитируются вне того порядка, как они расположены в «Дао дэ цзине» (это также хорошо видно на примере цитаты Шу Сяна, которую мы приводили выше). Это может обозначать, что либо строгой разбивки на параграфы не существовало, либо она представлялась не очень важной.

Очевидно, что «Дао дэ цзин» был хорошо известен и широко почитался как «мудрая книга». Однако это ещё не позволяет нам сделать вывод о том, что этот текст существовал как действительно целостная книга с разбивкой на параграфы. Скорее всего, это был некий трактат, где цитировались в несвязанном виде речения Лао-цзы, составленные как аграфы. Очевидно и другое: большинство цитат, которые мы при-

водили выше, приписываются не каким-то анонимным философам, а лишь одному человеку — Лао-цзы (Лао Даню). Не случайно, что большинству цитат предшествуют слова «Лао-цзы сказал...», либо «У Лао-цзы есть слова, гласящие...». Впрочем, характер этих цитат таков, что остаётся неясным, то ли речь идёт о словах некоего наставника Лао-цзы, распространенных на уровне поговорок или в виде аграфы, то ли уже существовала целостная книга с названием «Лао-цзы». Вероятнее всего, что слова Лао-цзы цитировались по некому тексту, подобному тому, что обнаружен в провинции Хунань и записан на бамбуковых дощечках — неслучайно все цитаты совпадают с содержанием этой версии.

Большинство современных исследователей справедливо указывают на обильное цитирование «Дао дэ цзина» во многих трактатах V — IV вв., в частности, один из наиболее полных списков цитирования Лао-цзы в древности можно встретить в работе Хуана Паулоса [216, 63 — 70]. В основном благодаря этому доказывается, что «Дао дэ цзин» был уже хорошо известен в VI — IV вв. до н. э., например, Хуан Паулос неоднократно говорит о том, что «авторы этих трактатов *видели* (курсив мой — А. М.) “Лао-цзы”» [216, 66, 68 и др.]. Но откуда мы можем сделать вывод о том, что составители «Чжуан-цзы», «Сюнь-цзы», «Хань Фэй-цзы» и других текстов именно *видели* «Дао дэ цзин», причем в том виде, который мы знаем сейчас, то есть т. н. классический вариант? Прежде всего, бросается в глаза достаточно выборочное цитирование: как мы уже указывали, по строю языка можно сказать, что перед нами наиболее архаичные части параграфов «Дао дэ цзина». Вторых, ни один параграф не цитируется целиком, и это касается даже очень кратких параграфов (§ 4, 48 и некоторые другие).

Отметим, что мы нигде не встречаем подтверждения тому, что хотя бы один из составителей подобных текстов держал в руках именно *полную версию* «Дао дэ цзина». Почему не предположить, что могло существовать два, а возможно, и больше, равноправных источника цитирования: аграфы, связанная с чуской традицией и именем Лао-цзы, и устные формулы и поговорки? Тогда все становится на свои места: и неполное цитирование, и не связанные между собой цитаты из разных мест «Дао дэ цзина», и анонимные формулы «поэтому говорят...». Такие безадресные формулы свидетельствуют о том, что долгое время ряд пассажиров, вошедших в «Дао дэ цзин», никак не связывался с именем Лао-цзы, и возможно, что Лао-цзы сам воспринял их либо от дру-

гих мыслителей, либо от анонимной мистической традиции царства Чу.

Мы можем сделать заключение, что в основе «Дао дэ цзина» лежал некий сборник (или сборники) различных речений, моленных и ритуальных формул, а также народных поговорок и речитативов, многие из которых имеют весьма архаичное происхождение.

Один или много авторов?

Так что же мы держим в руках: текст одного автора или антологию высказываний разных мудрецов, в том числе и самого Лао-цзы? Записывал ли Лао-цзы именно свои размышления или просто составлял компиляцию из высказываний близких ему по духу мыслителей?

Эта проблема расколола исследователей на две большие группы, одна из которых утверждает, что «Дао дэ цзин» написан одним человеком, другая говорит, что этот трактат является обширной антологией разных мыслителей.

Сторонниками первой группы являлись Фэн Юлань и Чжан Цзитун. Фэн Юлань прямо указал, что «книга *Лао-цзы* является в полной мере работой одного человека. Это не собрание вопросов и ответов, но автор лишь использует лаконичный язык для того, чтобы выразить свои собственные мысли» [135, 251]. Эта мысль вполне традиционна и популярна уже на протяжении многих столетий. По существу, она сводится к однозначному утверждению, что «Дао дэ цзин» написал Лао-цзы. Впрочем, со времени своего возникновения этот подход претерпел немалые изменения, современные исследователи рассуждают несколько сложнее и многообразнее, например, допускается, что в трактат, написанный Лао-цзы, последующие поколения вносили некоторые изменения и даже, возможно, поменяли местами некоторые параграфы, однако общей сути текста эти дописки все же не изменили.

В общем, характер «Дао дэ цзина» именно как антологии древней мудрости не вызывает особых сомнений. Но назвать это произведение просто антологией или тем более эмпирической компиляцией было бы настолько же неверно, как утверждать «случайный» характер сведения воедино пассажиры или отдельных фраз.

Мысль о структуре «Дао дэ цзина» именно как антологии не нова — её широко обсуждали ещё в начале XX столетия. И тем не менее вывод о «собирательном» характере текста не только не снимает многие вопросы, но лишь порождает новые, ещё более сложные. Например: со-

здавалась ли компиляция в одно время, или пассажи сводились воедино на протяжении нескольких столетий? Стоял ли за этим один человек (например Лао-цзы), одна школа или это был труд мыслителей близких, но все же разных направлений? Зачем вообще была проделана эта работа, и что послужило её источником?

Ниже мы постараемся проанализировать различные варианты ответов на этот вопрос и показать, что индивидуальная работа Лао-цзы как составителя не противоречит компилятивному характеру всего текста.

Но, может быть, разные части (параграфы) «Дао дэ цзина» принадлежат отдельным мыслителям? Но мы можем без труда заметить разноречивой даже внутри одного параграфа, его кажущуюся нелогичность и даже «прерывность» рассуждений. Так, может быть, компиляцией является не только весь текст «Дао дэ цзина», но даже каждый его параграф? Сторонником этой точки зрения, в частности, был известный китаевед М. Кальтенмарк, считавший, что разные пассажи трактата «заимствованы» из разных протодаосских школ [218, 14]. Близкой точки зрения придерживается и Д. Лау, считающий, что буквально каждый параграф составлен из нескольких частей, и единятся они лишь тем, что «обладают некой общей тенденцией мысли, которую в общем можно обозначить как даосизм в самом общем смысле этого слова» [231].

Безусловно, это компиляция: многие параграфы очевидным образом распадаются на взаимонесвязанные части, а в свою очередь, эти части не совпадают ни по смыслу, ни по ритму.

Почему же так получилось? Ведь трудно предположить, что древний составитель не заметил того, что без труда замечаем мы. Вывод очень прост: составитель «Дао дэ цзина» сводил различные высказывания воедино не по смыслу, но по ключевым словам. Например, в § 5 части кажутся сведенными вместе лишь потому, что в них обеих говорится о «Небе и Земле», хотя при внимательном прочтении мы замечаем, что речь идёт не только об абсолютно разных аспектах космогонии, но практически о разном осмыслении этих начал:

- 1 Небо и земля не человеколюбивы.
- 2 И смотрят на мириады вещей как на соломенных собачек.
- 3 Мудрец также не человеколюбив.
- 4 И смотрит на людей как на соломенных собачек.

- 5 Не подобно ли пространство между Небом и Землей
кузнечным мехам?
6 Оно пустотно, но неистошимо.
7 Чем больше оно тратит усилий, тем больше оно сберегает.

Здесь — несколько частей, представляющих собой сакральные формулы. Фразы 1 — 4 говорят об изначальной «бескачественности» Неба и Земли, об их «никаковости». Мудрец же является воплощением этих природных свойств, он, равно как и Небо и Земля, равнодушен к происходящему, не может быть затронут внешним миром. Иной мотив звучит в пассаже 5 — 7. Здесь речь идёт о креативной пустотности Неба и Земли, о всепорождающей пустоте, что и явилось основной конструкцией космогенеза у древних китайцев.

Очевидна и разница в ритме в этих двух частях § 5. Часть 1 — 4 имеет четкий ритм по количеству иероглифов (4 — 6 — 4 — 6) и даже рифму, поскольку каждая строка кончается одним и тем же иероглифом. Фраза 5 являет собой явный пример нарушения ритма (4 — 5), выбиваясь из общей модальности параграфа, и, вероятно, представляет собой некую древнюю поговорку. Фразы 6 — 7 могут вновь отличаться по ритму (4 — 4 — 4 — 4) и, как представляется, могли быть взяты совсем из иных рассуждений.

Д. Лау приводит целый ряд таких несостыковок, указывая, в частности, на § 64, где части объединены лишь общей мыслью о том, как вещи рождаются и умирают, хотя обыгрывается это совсем с разных сторон [231, 135 — 136].

Очевидно, что части некоторых пассажей мало связаны между собой, порой складывается впечатление, что они просто случайно «сведены» вместе. Чуть ниже мы покажем, что «случайность» эта — кажущаяся, хотя разные части одного параграфа действительно могут принадлежать разным мыслителям. В частности, М. Кальтенмарк считал, что «*Лао-цзы*» можно рассматривать как антологию поговорок, заимствованных частично из общего собрания мудрости, частично из различных протодаосских школ. Антология эта создавалась постепенно и не имела более-менее окончательной формы вплоть до третьего века до н. э.» [218, 14].

Несоответствие частей во многих параграфах приводит к мысли о том, что некая изначальная целостность «Дао дэ цзина» была с течением времени утрачена, перепутался не только порядок параграфов,

но и пассажи внутри каждого параграфа. Мы уже упоминали гипотезу о том, что весь текст перемешался, возможно, из-за того, что изначально он записывался на бамбуковых дощечках, которые неоднократно рассыпались из-за того, что перетирались ремни, скрепляющие их. Такая гипотеза о «перепутанных параграфах» породила соблазн реконструировать весь «Дао дэ цзин», привести его к изначальной целостности и дать правильный порядок параграфов.

Но давайте попытаемся подойти к проблеме «перепутанных пассажиров» несколько с иной точки зрения. Предположим, что разбивка «Дао дэ цзина» на параграфы и на две основные части была сделана искусственным образом, причем уже в тот момент, когда переписчики не очень ясно понимали изначальное предназначение текста. А оно заключалось в том, что текст был собранием абсолютно разных высказываний, записанных одно за другим даже без особых попыток тематически объединить их, к тому же перемежающихся с комментариями самого Лао-цзы. Тот порядок фраз «Дао дэ цзина», который мы имеем сейчас, за редким исключением, и есть изначальный порядок. Сама запись этих несвязанных высказываний говорит о том, что шел процесс десакарализации, обмерщвления традиции. Это уже было не тайное знание — всего лишь фразы, доставшиеся от неких мудрых предков. Тайного смысла, запрятанного во фразах, в том числе и техники самосовершенствования в этом тексте уже мало кто мог усмотреть.

А затем, когда была произведена разбивка на параграфы — искусственная и случайная, — тотчас возникла проблема нарушения тематической и стилистической связи. Но вряд ли кто будет искать тематическую связь в записной книжке, равно как и бессмысленно пытаться восстановить изначальную структуру «Дао дэ цзина», поскольку мы уже имеем перед собой таковую.

Итак, «Дао дэ цзин» — это авторская антология Лао-цзы. Её не составляли несколько человек, но вместе с этим Лао-цзы выступает не столько как единоличный автор, сколько как тщательный записыватель мыслей близких ему по духу мыслителей.

Это же объясняет и другую особенность «Дао дэ цзина»: один и тот же пассаж может встречаться в нескольких параграфах. Так, фраза «Тот, в ком недостаточно веры, столкнется с неверием» повторяется в §§ 23, 27. В ряде других параграфов мы встречаем не буквальные повторы, а небольшие трансформации фраз, которые, по сути, также являются повторами, что, например, можно заметить в §§ 22 24, 70,

78. Здесь стоит согласиться с мнением Д. Лау о том, что если бы работа принадлежала одному автору, было бы удивительным, что тот многократно и при этом без очевидной необходимости повторяет некоторые пассажи [232, 137]. Однако если рассматривать «Дао дэ цзин» именно как антологию, составленную или обработанную одним автором Лао-цзы, то все становится на свои места. К тому же Д. Лау в общем плане отрицает Лао-цзы как историческую персону, мы же не видим причин сомневаться в его историчности.

Сам компилятивный характер «Дао дэ цзина» отнюдь не может служить аргументом в пользу отрицания историчности Лао-цзы или его авторства. Значительно логичнее принять, что именно Лао-цзы и был составителем этой антологии. Прямые повторы действительно встречаются в «Дао дэ цзине», но их не больше, чем повторов в других классических произведениях древности. Трансформация одних и тех же фраз также легко объяснима: напомним, что «Дао дэ цзин» изначально существовал лишь в устном виде, передавался по памяти и, разумеется, мог искажаться. Именно от этой «устности» идёт и несколько рубленый и ритмизированный характер фраз — так легче было их запоминать.

Важным проповедническим приемом, который используется в «Дао дэ цзине», является повторение первой фразы предложения для того, чтобы подчеркнуть важность сказанного. Это в основном характерно именно для устной речи и указывает, что многие пассажи текста существовали первоначально именно как устные речения или даже, судя по строю фразы, как песнопения. Таков, например, строй § 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

1 Минь чжи цзи,
 И ци шан ши чжи до,
 2 Ши и цзи.
 3 Минь чжи нань чжи,
 И ци шан чжи ю вэй,
 4 Ши и нань чжи,
 5 Минь чжи цин сы,
 И ци шан цю шэн чжи хоу,
 6 Ши и цин сы.

Перед нами явно ритмизированный речитатив, некогда произносимый нараспев, возможно, народная песня. Однако две последних фразы выбиваются из общего ритма — это, скорее всего, более поздний комментарий, составленный на архаичное песнопение: «Те, кто не слишком заботится о своей жизни, стоят выше тех, кто переоценивает её».

Явная склейка подобного же характера видна и в § 42. Здесь в первых пяти фразах описывается космогоническое представление о развертывании мира: «Дао порождает одно. Одно порождает два. Два порождает три. Три порождает мириады существ. Мириады существ несут в себе инь и объемлют ян, а пустотное ци приводит их в гармонию». Обычно комментаторы понимают эту фразу следующим образом: Дао порождает ци. Ци разделяется на темное и светлое, а это в свою очередь порождает три начала: Небо, Землю и человека. По четкому ритму это напоминает заклинание или ритуальную формулу: «Дао шэн и. И шэн эр. Эр шэн сань. Сань шэн вань у».

Затем следует в другом стиле написанный пассаж об идеальном облике правителя: «Нет слов, которых бы человек страшился больше, чем «сырый», «покинутый», «неудачник». А ведь знать и правители именно так называют себя». Здесь нет ни очевидного ритма, ни связи с предыдущим пассажем.

Наконец, следует третий отрывок, не связанный с первыми двумя: «Поэтому вещи то принижаются, возвышаясь, то возвышаются, принижаясь. Тому, чему учат другие, учу и я: «Сильные и жестокие не умирают своей смертью». И считаю это своим первейшим наставлением».

Перед нами — классический пример «склейки» параграфа трактата из трех не связанных между собой отрывков. Первоначально они были просто записаны друг за другом и позже стали восприниматься как единый параграф. Думается, что большинство параграфов «Дао дэ цзина» родилось именно таким образом.

УЗРЕТЬ ТАЙНЫЙ СМЫСЛ

Тайные посвятельные формулы «Лао-цзы»

Перед нами — не литературное произведение и не философский текст. Это прежде всего собрание тайных посвятельных формул. Они использовались в ряде мистических школ либо на ритуалах инициации, либо во время общих собраний. А затем с течением времени и из-за многочисленных светских комментариев священный и тайный смысл ушел в тень. И здесь нам следует обратить внимание на несколько примечательных особенностей.

Как всякий тайный текст, «Дао дэ цзин» не содержит прямого описания ритуалов. Но указания на это разбросаны по всему тексту, например, в ряде пассажей речь идет о типично ритуальных атрибутах эпохи Чжоу. Например, в § 9 говорится о наполнении ритуального сосуда до краев, как примере избыточного действия, в § 24, скорее всего, подразумевается стояние на носках во время исполнения ритуала («стоящему на цыпочках долго не простоять»). В § 31 говорится о погребальных обрядах и о рассадке подданных вокруг правителя и т.д. Однако столь конкретное упоминание некоторых ритуальных моментов и атрибутов имеет достаточно позднее происхождение, эти части были включены в «Дао дэ цзин» на последнем этапе его формирования. Значительно более ранними пассажами являются части, связанные с описанием мистических переживаний и включающие собой речитативы и моленные заклинания.

Какие же самые ранние мотивы в этом тексте? Прежде всего, в «Дао дэ цзине» неоднократно звучит мотив мистического перерождения в «истинном виде», уходе обратно в лоно и возвращении к жизни вновь. Позже это стало восприниматься как призыв к достижению бессмертия, и это действительно превратилось в один из важнейших лей-

мотивов всей даосской традиции. Но если следовать буквально за текстом Лао-цзы, мы нигде, ни в одном пассаже не встречаем даже намека именно на физическое возвращение к жизни, бессмертие в данном физическом теле.

Обычно тезис о «бессмертии и долголетии» (*чан шоу бу сы*) воспринимается как единый призыв сначала к достижению долгожительства в нынешнем теле, а потом и обеспечению этому телу бессмертия путем различных мистических трансформаций. И, действительно, именно так трактовалась эта формула в ряде школ, например, Тайидао (Путь Великого Единого). Однако очевидно, что для авторов «Дао дэ цзина» понятия «долголетия» и «бессмертия» — типологически близкие, но далеко не равнозначные категории. «Долголетие» действительно достигается в нынешнем физическом теле, которое все же, безусловно, угасает и умирает, в то время как «бессмертие» (*бу сы*) является величиной исключительно духовной.

Очевидно, что если рассматривать текст, особенно начальные части каждого параграфа, как собрание посвячительных формул, то фразы должны быть если не рифмованы друг с другом, то, по крайней мере, ритмизированны, чтобы их можно было произносить нараспев или рецитировать (многократно повторять). Подобную практику мы можем встретить практически во всех религиозных культурах, например, в буддизме, индуизме, суфизме и т. д. В частности, в буддизме широко используется произнесение ритмизированных, в основном гортанных звуков — дхарани (кит. толони). В этом случае текст, первоначально имеющий некое логическое содержание, мог целиком утрачивать свой смысл и рассматриваться именно как набор речитативов и священных звуков, приводящих человека в состояние резонансного соприкосновения с высшим началом.

Следует учитывать, что современное произношение многих иероглифов, встречающихся в «Дао дэ цзине», заметно изменилось, то есть, произнося их на современный манер, нельзя целиком добиться того медитативного эффекта, который достигался в древности. Тем не менее, даже сегодня при прочтении нараспев некоторых пассажей, не покидает ощущение внутреннего мистического ритма стиха. Обратимся, например, к § 9:

1 Чи эр инь чжи

2 Бу жу ци и

- 3 Чуай эр жуй чжи
- 4 Бу кэ чан бао
- 5 Цзиньюй мань тан
- 6 Мо чжи нэн шоу
- 7 Фугуй эр цзяо
- 8 Цзы и ци цзю
- 9 Гун суй шэнь жуй тянь чжи дао

- 1 Лучше вовремя остановиться,
- 2 чем наполнить [сосуд] до краев.
- 3 Если заточить лезвие до предела,
- 4 то долго его не сохранить.
- 5 Покои могут быть полны золота и камней,
- 6 но не найдется того, кто устерег бы их.
- 7 Похваляться богатством и знатностью —
- 8 значит накликасть на себя беду.
- 9 Добившись успеха — отступай. В этом — Путь Неба.

Здесь первая строка рифмуется с третьей непосредственным образом путем употребления одного и того же иероглифа *чжи*. В других случаях все обстоит несколько сложнее. Следуя древнекитайским правилам подбора рифм, иероглифы *бао* (сохранить), *шоу* (устеречь), *цзю* (беда), *дао* (Путь) являются рифмами друг к другу, поскольку произносились в древности таким образом, что в их финале (т. е. в последней части) шел звук «ю».

Подобный же тип ритма мы можем наблюдать и в § 33:

- 1 Чжицзу чжэ фу
- 2 Цян сян чжэ ю чжи
- 3 Бу ши ци со чжэ цзю
- 4 Сы эр бу ван чжэ шоу.

- 1 Познавший меру — богат.
- 2 Упорно идущий — обладает волей.
- 3 Тот, кто не утратит этого, станет долговечным.
- 4 Тот, кто живет, не умирая, — обладает долголетием.

Тип ритма здесь такой же, как и в предыдущем примере. Иероглифы *фу* (богатый), *чжи* (воля), *цзю* (долговечный) рифмуются через общую финаль, произносимую в древности как «*чжи*». Таким образом, ряд параграфов реально обладают рифмой, остальные же просто ритмизированы. Скорее всего, рифмованные параграфы и есть наиболее древняя, архаическая часть «Дао дэ цзина», некогда существовавшая в виде тайных заклинаний и магических формул и вокруг которой позже и наращивался остальной текст. К таким параграфам можно отнести §§ 6, 7, 22.

В частности, в § 33, часть которого приведена выше, очевидно прослеживается архаическое заклинание, произносимое нараспев в виде моления идеальному небесному герою.

На наличие ритуальных пассажей в «Дао дэ цзине» указывает и упоминание в тексте духов. В принципе, Лао-цзы весьма редко оперирует этим понятием, которое было характерно для чуской традиции. Так, лишь дважды используются термины, которые можно перевести как «духи».

В § 39 фигурирует понятие *шэнь* «*Духи пребывали в Едином и поэтому были одухотворенно-подвижны*». Примечательно, что современное значение термина *шэнь* — «дух», «духовное состояние». Если трактовать его более расширенно — это совокупность духовных и психических свойств человека, некое начало, которое логически противостоит его физической оболочке. В даосской традиции дух можно «пестовать» или «воспитывать» (сю), его можно «вскармливать» (ян) и т. д.

Такая трактовка позволила ряду комментаторов предположить, что, в частности, в этом параграфе речь идёт не о «духах», а о духе человека: «Дух человека, обретая Единое, становится подвижным» [9, 110–111]. На наш взгляд, этот термин именно в данном контексте не имеет однозначного перевода. Речь, по сути, идёт о неотличимости духов, что населяют мир, от духа самого человека — не случайно большинство даосских школ начинались именно как школы духопоклонничества.

Подтверждение этому мы встречаем в § 60, где для обозначения духов фигурирует другое, вполне традиционное и однозначно трактуемое понятие *гуй*: «*Когда управляешь Поднебесной согласно с Дао, даже духи утрачивают свою духовную мощь*». Вторая часть фразы, которая здесь переведена как «духи утрачивают свою духовную мощь» (ци гуй бу шэнь), весьма интересна. Дословно она может звучать как «духи становятся недуховными». Способность духов совершать дей-

ствия предопределяется именно наличием *шэнь*, поскольку, как явствует из содержания параграфа, духи могут утрачивать духовную мощь в случае, если Поднебесная управляется с соответствием с Дао, т.е. естественным путем, без привлечения дополнительных сил, что также показывает вторичность духов и заклинаний их по отношению к следованию Дао.

Духовная мощь-*шэнь*, которой обладают духи, способна ранить людей или причинять им вред: *«Но если духи и не утрачивают своей духовной мощи, то мощь эта не ранит людей».*

Как видно, параграфы 39 и 60 контаминируют между собой на основе понятия *шэнь*, характерного как для духов, так и для человека. Единство духовных сил, пронизывающих как мир людей, так и мир духов, вообще характерно для архаической традиции и для ранних культов во многих регионах мира, это является отголоском особого нерасчлененного мышления, некой первобытной психологии единства.

В обоих параграфах очевиден явный отрыв от архаической традиции. Духи здесь не играют решающей роли в управлении миром людей, хотя и объединены с ним единой духовной мощью-*шэнь*. Более того, они также «пребывают» в Дао, так же, как человек и весь мир.

Ряд пассажей и понятий «Дао дэ цзина» явным образом тяготеют к шаманистской практике или экстатическим культам. С этим связан, в частности, образ «сокрытости» или «потаенности» (сюань) Дао.

Трансцендентация сознания, характерная для экстатических культов, в частности, хорошо видна в § 21. «Неразлично-туманное! Но в нём заключены образы. Туманно-неразличимое! Но оно объемлет вещи. Отдалённое и тёмное! Но оно содержит семя... Оно известно как отец мириад созданий. Откуда я знаю, что форма отца созданий такова? Из него же самого».

Мотив «туманности», «неразличимости» здесь можно понимать буквально, и он проистекает в основном из видений, возникающих в момент медитативного транса. Для него же характерно и познание Дао «из него же самого» (§§ 21, 57).

Мотив «невывысказанности» Дао обозначает не только принципиальную невозможность выразить его словами, но также и табуирование его имени, что характерно для осознания высшего сакрального начала (ср. табуирование имени Бога в иудаизме). В § 21 мы читаем: «С древности и до наших дней имя его не высказано. Оно известно как отец мириад созданий», а в § 25: «Я не знаю его имени, а иерог-



Радость и ликование души — четыре бессмертных беседуют на небесах, наблюдая за полетом Лао-цзы на аисте (Шан Си, XV в.)

лифом обозначу его «дао»». Здесь имя (мин) выступает как абсолютный двойник Дао — называя Дао «по имени», мы напрямую обращаемся к нему, а такую прямую апелляцию архаический культурный символизм не приемлет. Следует напомнить, что в китайской философской традиции понятие «мин», переводимое обычно как «имя», обозначает не столько название предмета или явления, сколько прямым образом указывает на его сущность, вычленяет вещь из общего хаоса мира, индивидуализирует ее. Имя — не звук, но номинация сущностного. Возможно, из-за этого табуирования Дао выступает в ряде параграфов под другими «именами» (например, Единое, Великий образ и т. д.), либо его вообще избегают упоминать, намеренно обезличивая предложения. Очевидно, что не «дао» является истинным именем этого начала, поскольку дао — это лишь «звук, что выходит изо рта» (§ 35), в то время как настоящего имени «Дао дэ цзин» не содержит. Можно лишь предположить, что первоначально имелся в виду развоплощенный в природе образ самого «Высшего владыки» — Шанди, утратившего свои антропоморфные черты. Однако для более поздних комментаторов «Дао дэ цзина» и других ранних протодаосских текстов уже именно понятие Дао и было прямым указанием на сущность высшего начала.

Именно с потаенностью и неназванностью Дао связан мотив «утраты»: «Следуя Дао, день ото дня теряют» (§ 48). Мотив «утраты» или самоутраты хорошо известен в шаманистских культах и культах инициации — речь идет о том, что посвящаемый утрачивает себя «старого», чтобы переродиться в истинном виде после завершения процесса инициации. В «Дао дэ цзине» понятие «потери» связано с тем, что истина Дао противоположна обыденному миру: если в этом мире обретают день ото дня, то внутри Дао утрачивают, тем самым возвращаясь к самому началу мира, т. е. к Единому, где уже невозможно ничего ни обрести, ни утратить.

Из архаических глубин приходит и сюжет с «нерождённым младенцем», «с ребёнком, что еще не научился улыбаться» (§ 20), а § 55 практически целиком соотносится, вероятно, с ритуальной формулой инициации, «возвращения в начальное состояние»: «Постигший всю глубину Благодати уподобляется новорождённому».

Существует несколько аспектов сюжета новорожденного. Прежде всего, ребёнок символизирует собой нерасчлененное видение мира, абсолютную чистоту сознания. Он находится лишь в преддверии мира, а это

«состояние преддверия» высоко ценилось в лаоизме. Он уже рожден, но еще не реализовался как человек. Он неуязвим для мира именно своим отсутствием: «Ядовитые насекомые не жалят его. Дикие звери не бросаются на него. Хищные птицы не клюют его». Эта «неуязвимость отсутствия» характерна именно для даосского мудреца, не случайно эпизод с неуязвимостью младенца непосредственно может быть соотнесен с § 50, гласящим о том, «в ком нет места смерти»: «В сражении его не задеть ударом оружия. Носорогам некуда воткнуть свой рог. Тиграм некуда вонзить свои когти. Воину некуда направить своё оружие».

Ребенок обладает абсолютной, необоримой мощью Дао, поскольку еще не отделился от него, не утратил гармонию с ним, а поэтому несет в себе все черты Дао, его податливость, ускользаемость, мощь и неистощимость: «Его кости слабы, а мышцы податливы, но хватка крепка. Он кричит весь день, но голос его не хрипнет, ибо гармония его достигла совершенства».

Несмотря на то, что он еще ребенок, он обладает всей полнотой и возможностью порождения мира: «Он не знает о союзе мужского и женского, но пенис его уже воспрял, ибо семя его достигло совершенства». Примечательно, что именно Дао «содержит семя» (§ 21), и это вновь указывает, что человек, возвращающийся в состояние младенца, смыкается по своей сути с Дао.

Возможно, что мотив младенца связан в «Дао дэ цзине» с культом мертвых в Китае. Известно, что, умирая, человек как бы возвращается в изначальное, нерасчлененное состояние, т. е. опять становится «новорождённым, что еще не научился улыбаться». Уподобление умершего новорождённому, готовому вновь возродиться к жизни, существовало и в чжоуском Китае. Об этом, в частности, говорят и типы захоронений: умершего клали на бок в согнутую позицию, подводя колени к животу таким образом, что он напоминал эмбриона в утробе матери.

Чтобы понять исток мотива ребёнка, нам следует вспомнить суть ряда шаманистских культов. Большинство культов связано с тем или иным видом инициации, которая заключается в скачкообразной смене статуса человека, например, превращение юноши в мужчину, вступление в мистическую школу, т. е. переход из разряда непосвященных в посвященные и т. д. [245, 91 — 166].

Другую важную часть текста, наряду с сакральными формулами, составляют народные поговорки и речитативы (гэ, цзюэ). Нередко поговорки служат темой, от которой отталкивалась мысль составителя

«Дао дэ цзина», или иллюстрацией для дальнейших рассуждений — не случайно большинство таких фраз стоят в начале параграфа. Приведем лишь некоторые из них: «Если заточить лезвие до предела, то долго его не сохранить» (§ 9); «Пять цветов слепят глаза человека» (§ 12); «Слава и позор подобны страху» (§ 13); «Резкий ветер не может длиться всё утро, а проливной дождь не может хлестать весь день» (§ 23) и т. д.

На часть народных поговорок составлялся комментарий, который объединялся с текстом параграфа, как это, например, произошло в § 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 объеми Единое,
- 8 делая его принципом Поднебесной.

Строки 1 — 6 представляют собой пример традиционного речитатива, произносимого нараспев, и одновременно — поговорку. Пассаж, начинающийся со строк 7 — 8 и далее, выступает как комментарий и осмысление архаического речитатива. Такой комментарий как бы «философизирует» речитатив, которому первоначально могло и не приписываться никакого мистического смысла.

Таким образом, мы видим, что в «Дао дэ цзине» явным образом прослеживаются мотивы ранних культов и народного творчества, связанных, по-видимому, с религиозной традицией Чу. И в этом плане было бы неверным считать «Дао дэ цзин» лишь философской книгой. Он содержит во многих местах записи о сути именно религиозных ритуалов, однако саму форму этих ритуалов мы не знаем. Можно лишь предположить, что для составителя «Дао дэ цзина» ритуальные формы были хорошо известны, и он не считал необходимым их описывать, значительно важнее была фиксация формул, которые произносились во время таких ритуалов. На то, что перед нами — именно религиозные формулы, указывает и четко выраженный ритм большинства пассажей, чего мы практически не встречаем в других даосских трудах, например, в «Чжуан-цзы». Все это дает нам основание предполагать,

что одной из целей составления записи речений и формул, легших в основу «Дао дэ цзина», была фиксация священных формул.

Медитативный текст откровений

«Дао дэ цзин» в отличие от многих более поздних даосских трудов не описывает собственно методику прихода к Дао или «единения с Дао». Здесь, на первый взгляд, мы не встречаем прямых упоминаний о медитативных или дыхательных упражнениях, тем не менее, на наш взгляд, этот трактат содержит вполне практические рекомендации, суть которых мы и разберем ниже. Мы уже замечали, что подобный анализ содержательного и, прежде всего, философского пласта текста выходит за рамки этой работы, и здесь мы обратимся лишь к тем пассажирам, которые позволят понять исторический фон формирования «Дао дэ цзина».

Для оккультной практики Древнего Китая понятие «постижение Дао» или «познание Дао» (чжи дао) становится одним из важнейших принципов существования. Философские школы различались не столько из-за своей концептуальной конечной цели, сколько путями прихода к «постижению Дао». Очевидно, что для Лао-цзы познание Дао было равносильным познанию высшего порядка всех вещей и явлений. В отличие от него конфуцианство ставило во главу угла познание именно «человеческого дао» (чжи жэнь дао), не столько космического порядка, сколько морально-этических норм, регулирующих человеческую жизнь.

Знание (чжи) в «Дао дэ цзине» никак не связано с самим процессом познания, как это можно наблюдать в любой западной философии, и в этом смысле здесь мы не встречаем никакой гносеологии. Лаоизм во всех своих категориях внегносеологичен и знание здесь равносильно открытию, медитативному прозрению или озарению (мин).

Для такого типа знания нет необходимости познавать мир по частям, через дискретные структуры. Медитативное самопознание оказывается равноценным познанию всего мира. В этом смысл § 47: «Не выходя со двора, можно познать весь мир. Не выглядывая в окно, можно узреть Путь Неба. Чем дальше идёшь — тем меньше узнаёшь. Поэтому мудрецы познавали, никуда не отправляясь; постигали, не видя; свершали, не действуя».

Для Лао-цзы путём к постижению Дао является не искусство общения с духами, как для шаманов царства Чу, и не алхимия, как для

более поздних даосов, а непосредственная медитация, прямое «взирание на Дао». В литературе мы практически не встречаем анализа эпистемологии «Дао дэ цзина» в приложении к медитативным аспектам учения Лао-цзы, хотя, на наш взгляд, она весьма важна для понимания сущности учения лаоистов.

Медитативная тема проявляется, прежде всего, в стремлении к достижению абсолютного, нерасчлененного единения всего со всем, достижению некоего Единого. Само это Единое не определяется в «Дао дэ цзине» и, как мы уже отмечали, в ряде случаев (но не во всех!) может служить синонимом Дао. Вчитаемся в § 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.

Здесь присутствуют четыре начала или четыре действия, которые и должны вести к постижению Единого, в результате чего человек обретает сокровенную Благодать: соединение души и плоти, регуляцию энергии ци и обретение состояния податливости, «полировку сокровенного зеркала» (т. е. очищение сознания), любовь к народу и правильное правление государством. В этих четырёх началах соединены как социальный идеал правителя (любовь к народу и управление государством), так и призыв к медитативной практике. Примечательно также, что пассаж об «открытии и закрытии Небесных Врат», обычно



Ши Вэнь (XV — XVI вв.). Бессмертный с «нефритовой лягушкой»

понимаемый как дыхательные упражнения, также свидетельствует о практике дыхательной медитации и циркуляции энергии ци.

Как видно, лишь одно совершенствование сознания, медитативная практика, «полировка сокровенного зеркала» явно недостаточны для постижения Дао, поскольку «сокровенная Благодать» рождается не из практики, а из недеяния. Однако само состояние недеяния и обретения Единого подготавливается именно через медитативные упражнения.

Обратим внимание, что в ряде параграфов Дао фигурирует как Единое (*и*), что логически вытекает из его характеристики как «всеобъемлющего». Большинство средневековых и современных комментаторов термин *Единое* понимается не иначе как Дао. Однако ряд особенностей указывает, что, возможно, параграфы с темой Единого пришли из несколько иной традиции, нежели термин Дао. Прежде всего, пас-



Тайные даосские методики самореализации «Девятикратно подпирать Небеса» и «Разжигать огонь Небесного круга» из трактата «Тайные рецепты пестования истины»

сажи с термином *и* отличаются своим архаическим языком и четким, ясно выраженным ритмом, например §§ 10, 14, 22. Здесь упоминаются архаические аллюзии и мотивы: духи, всераскинутая лощина и т. д. Примечательно также, что понятие *Дао* ни разу не употреблено в этом параграфе, и это даёт нам основания предполагать, что этот пассаж пришел из иной традиции или из другого времени, нежели остальные параграфы «Дао дэ цзина». Как видим, здесь очевидно прослеживается традиция некой школы, которая использовала понятие «и» (единое, Единственный) в качестве основного объекта ритуального радения и медитации. Это, по-видимому, самые древние части трактата. Традиция какой-то другой школы — использование понятия «Дао». Вероятно, есть и третья школа, которая сочетала использование понятий Дао и дэ в своем учении.

Все станет на свои места, если предположить, что в трактате объединены традиции нескольких школ. Формулы и заклинания этих школ записывались или компилировались человеком, уже не до конца понимающим смысл. Он просто методично записывал, веря в то, что эти слова содержат потаенный смысл.

Прочитать — не значит понять

Следует различать возможность правильного перевода и возможность адекватного понимания «Дао дэ цзина». Если первое вполне доступно, то второе вряд ли до конца возможно. Слишком велико пространство времени, слишком далеко мы отстоим от той тайной традиции, в лоне которой создавались многие пассажи текста. Нам порою лишь кажется, что мы можем понять и даже прокомментировать многие параграфы «Дао дэ цзина» — никто сегодня не располагает ключом к отгадке смыслов и посвятительных формул текста.

Чаще всего современные исследователи опираются на средневековых комментаторов либо на практически построчные комментарии Ван Би II в., которые, в сущности, представляют собой самостоятельный духовный текст. Для Ван Би «Дао дэ цзин» был не столько предметом осмысления, сколько средством для собственных рефлексий, стимулирования самостоятельных идей и возможных мистических странствий. Думается, изначальная семантика текста была утрачена уже к концу III в. до н. э., т. е. моменту написания мавандуйских вариантов, если не раньше. Сам факт записи свидетельствовал прежде всего о том, что заклинания, формулы и ритуалы, отраженные в тексте, перестали быть

тайными. Покров, скрывающий сакральное радение, непосредственное и ничем не опосредованное соприкосновение человека с духами, упал, и отныне ритмизированные пассажи, рассказывающие о видениях и мистических странствиях шаманов, превратились в некую «философичную мудрость», которую и записал предположительно Лао-цзы. И не исключено, что уже и для него эти формулы были «мертвым текстом», не случайно он снабжает их комментариями, стремясь прорваться через непреодолимый барьер тайны.

Текст «Дао дэ цзин» изобилует какими-то понятиями и терминами, суть которых нам либо частично, либо полностью не ясна, хотя чисто технически мы способны их перевести. Например, нередко встречается выражение «да чэн» — «великое достижение». Что под ним подразумевалось в древности? Например, обычно фраза «Великое достижение кажется малым». В современных даосских школах, в частности, под «да чэн» подразумевается высшая степень достижения мастерства и мистического откровения, полученная за счет определенных методик самовоспитания, различных этапов общения с духами и т. д. Более того, в современных даосских школах «да чэн» является одним из упражнений высшего цикла посвящения и одновременно — особым состоянием, которое достигается путем выполнения этого упражнения. Но подразумевалось ли под «дэ чэн» то же самое и в древности — нам остается лишь предполагать.

Точно таким же образом нам не дано будет никогда до конца понять, что подразумевается под выражением «дэ и» — «достичь Единого» (см. пар. 39). Традиционно это понимается как «достижение Дао», но такая трактовка ни в малой степени не продвигает нас дальше, поскольку столь же туманна и абстрактна. К тому же у нас нет очевидных доказательств, что Дао и Единое (и) в момент создания трактата имели одинаковые семантические значения, — это лишь предположения комментаторов. Вместе с этим, в современных даосских школах, в частности в Цюаньчжэньдао, «достижение Единого» — это вполне конкретная медитативная техника, основанная на нескольких компонентах, в частности, на совмещении нескольких цветов в один, на концентрации ци в верхнем киноварном поле в районе головы и т. д. В результате этого достигается ощущение абсолютного единства переживания мира. Мне также в даосских школах в Хэнани приходилось слышать трактовку, что Единое означает отнюдь не какое-то абстрактное единство или единение, но высшего

духа, который объединяет все внутри себя, поэтому он и есть Единственный. «Достижение Единственного» в данном случае — это слияние с этим высшим духом, и именно так трактуют технику «дэ и» современные, однако по-прежнему во многом закрытые школы мистического даосизма.

Трактат вообще «техничен» во многих своих пассажах, однако поздние комментаторы нередко принимают описание техник и ритуалов, их метаязык за некие общефилософские абстрактные рассуждения или за космогонические построения. Так трактат превращается в «философское произведение», при этом не имея ни малейшего отношения к философии. В частности, известный пассаж из § 42 говорит: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три дают рождение мириадам вещей». Чаще всего это понимается, что Дао порождает единое ци, ци распадается на инь-ци и ян-ци, те в свою очередь порождают и Небо, Землю, и человека. Действительно, такая трактовка существовала уже в период китайского средневековья, но ничего, абсолютно ничего в самом тексте «Дао дэ цзина» не указывает нам на справедливость именно такого понимания. Прежде всего обращает на себя внимание ритмизированность текста «дао шэн и, и шэн эр, эр шэн сань, сань шэн вань у», и уже одно это указывает на то, что перед нами некая ритуальная формула, а не описание космогонического процесса. Это типичный речитатив, подобные которому произносятся во время медитаций и мнемонических упражнений. Не исключено, что в этой формуле зашифрована вполне конкретная техника «порождения» мистического зародыша внутри собственного организма, на это, в частности, указывает та особенность древних даосских текстов, что пестование мистического зародыша бессмертия в нижней части живота описывается не напрямую, а через аналогии, например, через проращивание побега внизу живота.

Понять — не значит постичь

«Дао дэ цзин» переводили многие — количество лишь основных переводов в мире перевалило за две сотни. Из российских переводчиков можно назвать В. В. Малявина, Е. А. Торчинова, Ян Хиншуна, И. С. Лисевича, С. Виногородского, А. Лукьянова. Каждый из этих переводов достоин внимания и понимания той логики, которой руководствовался переводчик. И именно здесь, в этой логике, и таится главная опасность: мы не столько читаем сам изначальный текст, сколько читаем его понимание переводчиком.

Переводчик должен быть адекватен самому переводимому тексту, причем, речь не идет о его знании китайского языка, но о его готовности воспринять ту культуру, которая стоит за текстом. Причем не играть в метафизические понятия, не пытаться найти соответствия в своей культуре или своих фантазиях, но прозреть то, что все-таки хотел сказать древний наставник. Поразительным образом самые красивые, самые литературно-выверенные переводы «Дао дэ цзина», полные изящества слога и логической согласованности, оказываются очень далеки от изначального текста.

Перевести «Дао дэ цзин» не очень сложно — понять его в рамках современной логики практически невозможно. По сути, это другое измерение, другое понимание существования, данное в других терминах. И нам, равно как и современным китайцам, приходится подыскивать относительно адекватные термины, чтобы передать «ту» реальность. И после долгих поисков убеждаемся, что сделать это невозможно.

Тем не менее, понять «Дао дэ цзин», конечно же, можно, равно как и можно осознать ту мистическую суть, что заложена в нем. Но делается это не через чтение перевода на западные языки и даже не механическим чтением китайского текста. «Дао дэ цзин» сам по себе не наполнен мистическими смыслами — он лишь стимулирует рождение этих смыслов внутри человека. Он переключает тот внутренний триггер в сознании человека, после чего читатель (а на самом деле уже некий «инициированный») начинает по-иному смотреть на мир и осознавать его в других категориях.

Автор или составитель «Дао дэ цзина» ничего не скрыл, он не старался запутать или мистифицировать читателя. Он выразил в наиболее адекватной форме то, что казалось ему сущностным и важным. Причем форма эта оказалась оптимальной для сохранения мистического знания — не случайно этот текст не только сохранился на протяжении более чем двух тысячелетий, но и до сих пор считается одной из основных книг в обучении даосов.

К тому же, кажется, «Дао дэ цзин» составлялся не для некоего абстрактного «читателя» и тем более не для нас с вами. Это — рефлексии сознания мастера (или мастеров), праздные мысли непривязанного разума. Это — следы мудрости, спонтанно возникающие в сознании, как эхо откликается на звуки. Сам «Дао дэ цзин» подчинен той логике, которую и излагает — непривязанность, недеяние и «туманно-раз-

мытое». Здесь все связано со всем, но мы не обнаружим прямых формально-логических связей.

По этому тексту нельзя ничего выучить и непосредственно узнать какую-то тайну. Но он может стимулировать сознание на такую работу, когда тайна сама откроется человеку.

Есть понятия, которые просто уже вошли в обиход, но самым отдаленным образом соответствуют изначальному смыслу, который вкладывали в них носители знания «Дао дэ цзина». Вот, например, понятие «цзы жань» в том виде, как оно звучит в «Дао дэ цзине», можно лишь с большой натяжкой переводить как «естественное». «Цзы жань» в его самой буквальной трактовке означает возврат к самому себе, некую «самотаковость», отсутствие любого привходящего фактора: дословно «цзы» — «сам», «жань» — «так», «таков». «Цзы жань», таким образом, оказывается определением тому, что не испытало никаких внешних воздействий, не загрязнено этой жизнью. Оно ничему не может следовать и именно поэтому, если и человек, и Земля, и Небо следуют друг другу, то «Дао цзы жань». Оно не просто «естественно», в нем отсутствует любой посыл быть схожим с чем-то.

Вот вполне традиционный и в общем правильный перевод: «Редко пользоваться словами — значит следовать естественности» (§ 23). А вот что дает «развернутый» перевод с нарушением изначального ритма, но сохранением смысла: «Редко пользоваться словами — значит следовать самой изначальной сути вещей и событий».

Еще один пример корректного перевода: «Человек следует Земле. Земля следует Небу. Небо следует Дао. Дао же естественно» (или «следует естественности») (§ 25). Здесь иероглиф «фа» переведен как «следует», что в общем близко к изначальному смыслу. Но «фа» — это, прежде всего, «закон», «образчик», «модель», «способ». «Цзыжань» — здесь все же не «естественность», а подчеркивание самодостаточности и самоконечности Дао. Получаем перевод: «Человек выверяет себя через Землю, Земля выверяет себя по Небу, Небо берет за свой образчик Дао. А Дао же самодостаточно».

Перевести можно максимально близко к тексту или бесконечно запутанно и «заумно», а можно изящно и фантазийно. Важно, чтобы, в конечном счете, читатель не «читал переводчика», а постигал изначальный текст. В конце концов, именно это и важно.

Вот несколько вариантов перевода самой первой фразы «Дао дэ цзина»:

«Сказал Дао — не сказал ничего. Промолчал о Дао — выразил пустоту». (О. Борушко)

«Путь, о котором можно поведать, — не постоянный Путь». (В. Малявин)

«Постоянный Путь составляется из возможности выбора Пути и невозможности выбора Пути». (С. Виногородский)

«Много есть путей, но Великий Путь не найти на карте». (пер. С. Батонова с английского перевода Р. Блэрни)

«Путь, о котором можно поведать, то не Предвечный Путь» (И.С. Лисевич)

«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао». (Ян Хиншун)

«Путь, что может быть пройден, не есть постоянный Путь-Дао». (Е. Торчинов)

«Дао постижимое не есть истинное Дао». (Н. и Т. Доброхотовы)

«Тао, которое должно быть действительным, не есть обыкновенное Тао». (Конисси, издание Л. Толстого)

«Дао, которое может быть высказано, не есть постоянное Дао. (А. Лукьянов)

«Избранный Дао — Дао не постоянный». (Юй Кан)

«Путь, ведущий к цели, не есть извечный Путь». (А. Кувшинов)

«Аще есть стезя яко стезя, сия несть вечная стезя» (Матвеев – Иоанн)

«В обычае общины прямые пути одобрять, уловки отрицать». (А. П. Саврухин)

«Если Дао могут высказать, Дао не является незыблемым». (И. Семененко)

«Пути, которыми ходят, — непостоянны». (Г. Ткаченко)

Добавим еще от себя:

«Путь, что путем может стать, есть Путь непостоянный».

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

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

Какой из них правильный или наиболее точный? Практически любой. И никакой одновременно. Ни один перевод «Дао дэ цзина» не может быть адекватен китайскому оригиналу не только по лингвистическим и семантическим причинам, но прежде всего по причине того, что он не существует вне контекста. Он не существует вне традиции,

где родился. А поэтому обсуждать правильность или неправильность перевода в большинстве случаев, за исключением лишь грубых ошибок, просто бессмысленно. Можно обсуждать лишь скрытый смысл формул, однако его технически невозможно перевести на западные языки. Надо его просто чувствовать и учиться ему — но не у ученых-переводчиков, а у посвященных китайских даосов. Но в этом случае исчезнет и сама необходимость в переводе.

Тот же, кто не поймет, будет вынужден оперировать логикой и создавать все новые сущности, уходя от пустотного изначального смысла. И тогда рождаются «имена» и «вещи»...

Вот еще один неточный, но неизбежно-привычный перевод — «имя», что соответствует китайскому «мин». Действительно, в словарном значении это «имя», то, как мы означаем предмет или явление. «Мин» поразительным образом и в точности соответствует предмету и одновременно скрывает его сущность от нас. Мы как бы привязываем явление к его названию, сводим многообразие проявлений к относительно простому названию. Это успокаивает наше сознание, дает возможность достичь некоего умиротворения в кажущейся упорядоченности в бесконечном разнообразии форм мира.

Но есть и некое «истинное имя», которое абсолютным образом соответствует сущности явления. Его нельзя называть, поскольку это тотчас породит цепочку логических связей, нарушит целостность мира. Оно табуировано, как табуировано имя Бога в иудаизме. «Имя, что может быть поименовано, не есть постоянное (устойчивое) имя» (§ 1). Но вспомним, что «Дао дэ цзин» отнюдь не философский трактат, это ритуальная посвятельная книга. А это значит, что возможно за «именем» действительно скрывается вполне конкретное обозначение высшего духа, божества — воплощенного Дао.

Существует некая внешняя, экзотерическая традиция. Здесь полно «имен», обозначений, рассуждений, названий. Это все правильно и все ложно одновременно. Ведь «Дао, что выходит изо рта, не есть истинное Дао». А значит, все изложенное — есть не более, чем рассказ посвященного для непосвященных или непосвященного для столь же непосвященных. Истинная мистическая традиция опять осталась сокрытой, дав нам лишь некие намеки и полутона. Ведь сакральные формулы без техники ритуала и психопрактики — «не более, чем звук, что выходит изо рта».

Опустошение себя

Медитация, проповедуемая лаоистами, возвращает человека к начальной простоте (пу), дословно — к состоянию «куска необработанного дерева». Сама символика «куска дерева» несет в себе два значения: с одной стороны, это абсолютное природное и изначальное состояние дерева, с другой стороны, именно необработанность дерева предопределяет возможность вырезать из него любую форму. Таким образом, эта медитативная простота сознания предопределяет как отсутствие всякой формы, так и возможность породить любую форму, что означает непривязанность к внешнему миру. Это соотносится с понятием пустоты (см. § 11): пустой кувшин лишь говорит о возможности принять в себя любую жидкость, но не определяет, какова она должна быть. Это и есть состояние «изначальной готовности следовать Дао» (§ 59), состояние младенца (§ 55), который ещё не появился на свет, но уже готов ко всему.

Тот тип медитации, который описывается в «Дао дэ цзине», может быть охарактеризован как апофатический в противоположность катофатическому типу [244, 179]. Апофатический тип медитации ведёт к опустошению сознания, избавлению от любых образов, переживаний, мыслей или «мириад вещей» (вань у). Катофатическая медитация связана, наоборот, с концентрацией сознания на определённом образе или образах, медитативных темах.

Именно пустота (сюй), а не внешний мир поистине познаётся в процессе медитации, проповедуемой Лао-цзы. Именно это пустотное состояние сознания и обозначается термином у — «ничто», иногда контекстно переводимого как «небытие» или «отсутствие». Пустота отрицает собой весь внешний мир, мир «наличия» (ю). Для Лао-цзы истинная гармония наступает именно в этой пустоте, где лежит «семя всех вещей», образы сущего, но самого внешнего мира еще не существует, где вещи гармонизируются между собой и перекликаются именно благодаря самому факту своего отсутствия.

Опустошение как конечная точка познания-открытия (чжи) связано с понятием «цзыжань», обычно переводимого «природным образом», «естественным образом», «само собой». Дословный перевод этого понятия — «само таково». Лишь Дао — «само таково», само следует самому себе, в то время как человек следует Земле, Земля — Небу, а Небо — Дао (§ 26). И лишь абсолютно пустотное начало может быть целиком «цзыжань».

Одновременно с абсолютной пустотностью, Дао обладает и абсолютной наполненностью, поскольку содержит все вещи и явления этого мира. Эта двойственная характеристика Дао приводит к тому, что познание пустоты оборачивается познанием «наполненности», всего во всём.

С опустошением сознания связана тема «утраты» или «потери», а также мотив недеяния (у вэй), «когда всё вершится само собой» вместе с развёртыванием Дао во внешнем мире. «Следуя учению, день ото дня обретают. Следуя Дао, день ото дня теряют. Теряя и вновь теряя, достигают недеяния. В недеянии нет того, что не вершилось бы само собой» (§ 48).

Медитативная «утрата» — «утрата» любых мыслей и переживаний — в конечном счете, реализуется как абсолютный внутренний покой (цзин), непоколебимость души и незатронутость её никакими внешними образами, в результате чего и приходит переживание Единого.

Окончательным этапом медитации рассматривается состояние, при котором человек становится «единотелесен» с вещами всего мира, обретает абсолютное успокоение создания и созерцает пустоту: «Достигая предельной пустоты, я сохраняю полный покой. Мириады вещей возникают вместе, я же взираю на их возвращение» (§ 16). Именно «пустота» (сюй), связанная с покоем сознания, «утратой» и «покинутостью» даоса, оказывается высшей и конечной целью медитации, равносильной «познанию Дао». Даос отказывается от внешнего мира, при этом оставаясь в нём, он воистину «утрачивает» переживание этого внешнего как на уровне чувств, так и на уровне мыслей, поскольку само Дао не имеет ни чувств, ни образов. Этим и объясняются одна и ключевых характеристик Дао и мудреца: «Небо и Земля не человеколюбивы... Мудрец не человеколюбив» (§ 5).

Дао открывается человеку как воплощение внутри себя этого Единого, достигнутого в процессе медитации. Мы не знаем саму технику медитации, которую использовали лаоисты, и она вряд ли должна ассоциироваться с более поздней сидячей медитацией даосов и буддистов — речь в данном случае идёт не столько о технике, сколько о сути медитации. Заметим, что «пустотная медитация» была воспроизведена в китайском чань-буддизме как «концентрация на пустоте» или «сбережение пустого» (шоу сюй, шоу кун), что соответствует санскритскому термину ниродхасаммадхи. В даосизме II — VI вв. была разработана сложная «пустотная» медитация, обычно называемая «сбережение единого» (шоу и).



Уединенная обитель посвященного мужа — беседка под соломенной крышей на берегу вод. Что еще надо для следования Дао? (1825)

С точки зрения апофатической медитации по-иному можно понять содержание двух ключевых терминов «Дао дэ цзина»: *у* (отсутствие/небытиё), *ю* (наличие/бытиё). Эти термины являются вообще ключевыми для всей китайской философии, здесь же мы их рассмотрим лишь в контексте «Дао дэ цзина». Фэн Юлань считал, что за иероглифами *ю* и *у* скрываются сокращения от терминов *ю мин* (именуемое, имеющее имя) и *у мин* (неназванное, безымянное, не имеющее имени) [87, 117]. Понятие *мин*, дословно переводимое как «имя», обозначает не столько «называние» объектов, сколько объективизацию вещей/явлений во внешнем мире. В этом контексте можно частично согласиться в Фэн Юланем: *у* означает нечто внутреннее, ещё не актуализированное во внешнем мире, в то время как *ю* — проявившееся, наличествующее. И вместе с этим мы не встречаем подтверждения тому, что *у* и *ю* являются «сокращениями» от *у мин* и *ю мин*.

У ряда исследователей перевод *ю* как «небытия», а *ю* как «бытия» для «Дао дэ цзина» вызывает заметные возражения. Разумеется, здесь не может идти речи о том содержании «бытия-небытия», которое вкладывается в эти понятия немецкой классической философией, однако это вполне сопоставимо с теологическим содержанием этих терминов. Мы уже отмечали, что «Дао дэ цзин» нельзя рассматривать именно как философский текст, и философская оценка ряда терминов не применима к лексикону этого трактата, это произведение религиозно-оккультного жанра.

Состояние абсолютной чистоты полного отсутствия логически противостоит наличию мыслей в сознании, которые в свою очередь актуализируют явления («имена») внешнего мира. В то же время мудрец «пребывает вне желаний» (*у юй*). Из контекста «Дао дэ цзина» неясно, что подразумевается под «отсутствием желаний»: полное устранение желаний или лишь их умаление. По ряду признаков мы можем сделать вывод, что речь идет именно о раздражающих желаниях и избыточных проявлениях этого мира (§ 12), а не вообще о любых желаниях. Давид Холл обратил внимание, что под понятием *у юй* следует понимать «внеобъектное желание, которое позволяет достигать радости без привязанности» [209, 80].

Несмотря на всю свою мистичность и размытость формулировок, «Дао дэ цзин» показывает Дао как путь практический и вполне реализуемый, если не в ощущениях, то в практике. Дао это не только тот путь, что связан с небытиём, которое «есть начало Неба и Земли», но

и с бытиём, «которое является «матерью мириад созданий» (§ 1). Дао реализуется именно на двух уровнях: как Путь внутренний, мистический и сокрытый, и как Путь практический, «посюсторонний». Именно это и позволяет говорить о нём как о Едином. Эта амбивалентность Дао позволила некоторым исследователям говорить о «двух Дао», что противоречит логике всего трактата, поскольку речь может идти лишь о повсеместности действия Дао, но ни в коем случае не об отдельных «Дао бытия» или «Дао небытия». «Дао дэ цзин» как раз подчеркивает, что «оба они произрастают вместе и различаются лишь именем».

Единое Дао познаётся как на бытийном, так и на небытийном уровне, на уровне практическом и на уровне мистическом: «Желая узреть его утончённо-неуловимую сущность, обрети постоянство небытия. Желая наблюдать его проявления, пребывай в постоянстве бытия» (§ 1).

Таким образом, с небытиём Дао соотносится медитативный аспект, проповедуемый Лао-цзы, в то время как с бытийной стороной Дао соотносится практическая сторона жизни, например, управление государством, любовь к народу, устранение излишних мудрствований и т.д. Однако постижение внешнего мира начинается именно с медитативной практики, в результате которой познаётся «мать всех вещей»: «Поднебесная имеет начало, которое является Матерью Поднебесной. Когда достигнута мать, познаешь и её детей. Когда познаны дети, вновь возвращаешься для сбережения их Матери» (§ 52). Здесь очевидно сочетание практического и мистического аспектов учения Лао-цзы: гносеологический исток лежит в очищении сознания, избавлении от желаний и медитации («достижение Матери»). После этого идёт познание мира вещей и явлений — «детей». И, наконец, следует возвращение к Матери, для её «сбережения», т. е. сохранения сознания в состоянии медитативной чистоты и внутреннего радения. Вполне возможно, что термин «сбережение матери» (шоу му) является вполне конкретной техникой медитации, подобно более поздней технике «сбережение Единого» (шоу и). На это же указывает и дальнейшее содержание § 52, описывающее приведение сознания в состояние, свободное от воздействий внешнего мира: «Закрой отверстия, запри двери — и в твоём теле более не родятся болезни».

Как видим, «Дао дэ цзин» содержит в себе целый пласт медитативных наставлений, связанных с ранними ритуалами, суть и содержание которых сегодня реконструировать не удаётся. Тем не менее очевидно, что мы имеем перед собой текст не философского, но религиозного

содержания, примечательно также, что большинство рассуждений о пустотной медитации встречаются в пассажах, относящихся к самой ранней, нуклеотической части произведения. Многие формулы «Дао дэ узина» связаны либо с мистическими и оккультными ритуалами, либо описывают практику совершенствования сознания и прихода к знанию-озарению (*чжи*). Философским текст кажется лишь потому, что внешняя формула таких ритуалов уже безвозвратно утрачена. Таким образом устраняется очевидное противоречие, которое можно встретить в анализе генезиса даосизма — нередко утверждается, что даосизм развивался от философского к религиозному учению, либо существовало два параллельных пласта: философский и религиозный. Здесь чисто философского пласта никогда не существовало, ряд идей и концепций относится скорее к оккультным учениям и магии, приближающимся к религиозной идее интуитивного знания и приобщения к Высшему Абсолюту, к Единому, к Дао.

«УМЕЮЩИЙ ГОВОРИТЬ — НЕ ДЕЛАЕТ ОГОВОРОК»

Праздные беседы

«Дао дэ цзин» — произведение живой речи проповедника. Мы можем ощутить обаяние реального собеседника — тонкого и мудрого полемиста. Автор «Дао дэ цзина» — прекрасный риторик, более того, его риторика являет собой отличный пример построения доказательного монолога.

Основной риторический прием — многократное повторение одной и той же конструкции, известный в китайской классике как «возвращение через круг» (сюньхуань ванфу). Такой прием заключается в использовании замкнутой конструкции пассажа, обычно состоящего из четырех или пяти строф. Внутри этого пассажа повторяется либо начало каждой строки, либо одна строка повторяется дважды, что усиливает воздействие на слушателя. Обратим внимание: именно на слушателя, а не на читателя, потому что как раз в устной риторике могут проявиться все преимущества такой конструкции.

Сложнейший вопрос в практике ранних лаоистов — воспитание в себе всей полноты Благодати дэ, которое, как видно из многих пассажей, идёт постепенно, охватывая всего человека и делая его существом универсальным, равным по своей сущности Дао. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, Лао-цзы использует «возвращение через круг» в § 54:

Пестуй это в своём теле —
и Благодать [в тебе] обретёт истинность.
Пестуй это в семье —
и Благодать будет в достатке.
Пестуй это в своём государстве —
и Благодати будет в избытке.

Пестуй это в Поднебесной —
и Благодать станет повсеместной.

Здесь в каждой строке содержится по семь иероглифов, сама же строка логически распадается на две части по три и четыре иероглифа, некоторые из которых остаются неизменными в каждом случае, некоторые меняются. Если мы обозначим неизменные иероглифы буквами «А», «Б» и т. д., а варьирующиеся знаком — «0», то конструкция фразы может быть изображена в двоичном виде следующим образом:

АА0, БББ0

АА0, БББ0

АА0, БББ0

АА0, БББ0

Отметим, что автор «Дао дэ цзина» отнюдь не является первооткрывателем такого риторического приема как «возвращение через круг». Существует, по меньшей мере, ещё одно произведение древней классики, где неоднократно используется эта же конструкция. Речь идёт о «Ши цзине» («Книге песен»), что позволило предположить, что «Ши цзин» и «Дао дэ цзин» созданы в один период — эпоху Вёсен и Осеней [159, 419 — 422].

Чтобы усилить воздействие проповеди, Лао-цзы прибегает к другому интересному приему: многие фразы начинаются непосредственно с подлежащего, что сразу же указывает на предмет разговора. Позже такая конструкция стала неоднократно использоваться в философско-проповеднической литературе, например в «Мо-цзы».

Читая «Дао дэ цзин», мы испытываем чувство интимной беседы с неким человеком, который, с одной стороны, отделен от тебя несколькими тысячами лет, но с другой стороны, постоянно живет внутри тебя. Чтение текста лишь пробуждает внутри этого двойника, и он начинает уже глаголить сам, вне иероглифов, некогда начертанных на бамбуковых табличках.

Беседа течет плавно и ни о чем — ни о чем конкретном и в то же время о самом существенном, что есть в этом мире. Она передает не учение, но переживание, она не наставляет, но просто описывает ощущение мудреца со светлым сознанием. В этом — сущность сокровенной и одновременно абсолютно праздной беседы.

Существует несколько приёмов, которые и придают оттенок удивительной интимности, личной беседы «Дао дэ цзину». Например, автор

неоднократно говорит о себе в первом лице, что было в общем не характерным для такого рода литературы. Он описывает личный опыт, свои внутренние переживания, как бы делится со слушателем теми сомнениями, которые живут в нём.

Здесь есть и личное переживание: «Мои слова легко познать и ещё легче им следовать. Но, увы, никто не способен познать их и тем более следовать им!» (§ 70). Встречается просто отстраненное размышление: «То, чему учат другие, тому учу и я» (§ 67). Лао-цзы как бы указывает на свою обыденность, отсутствие всякого величия — он таков же, как и большинство. Впрочем, этот же пассаж можно понять и иначе. Кто эти «другие»? Не те ли мудрецы, чьими высказываниями пользуется Лао-цзы, и тогда становится понятным, что Лао-цзы подчеркивает свою принадлежность к той древней мудрости, которая пришла от первых наставников. И значит, Лао-цзы выступает как посланец этого сокровенного знания, которое он несет в себе, поскольку учит тому же, «чему учили и другие»

Всеобщность учения здесь оказывается сведена к одному человеку — воплощенному Дао. С этим связана интимизация самого понятия «Дао», которое оказывается, с одной стороны, повсеместно распростертым, с другой стороны, сведенным до одного человека, до его внутреннего мира: «Все в Поднебесной говорят, что мой Путь велик и подобен ничтожному. Лишь потому он велик, что подобен ничтожному» (§ 67). Примечательно, что данный пассаж предусматривает и несколько иной перевод, который был, вероятно, весьма близок изначальному настрою автора «Дао дэ цзина». Дело в том, что выражение «о дао» можно перевести и как «мой путь», так и «Я-Дао».

Стоит отметить, что неоднократное использование местоимения первого лица «Я» в пассажах «Дао дэ цзина» позволило некоторым исследователям, в частности известному современному китайскому философу Чжан Дайняню, предположить, что «Дао дэ цзин» написан одним человеком, а не несколькими лицами, причем этот человек отнюдь не был простым составителем, но действительно являлся истинным мудрецом, чьи речи и оказались записанными в трактате [149]. Такая аргументация представляется не очень доказательной, по крайней мере, по нескольким причинам. Прежде всего, использование местоимения первого лица отнюдь не исключает «сборного» характера текста, например, мы предполагаем, что составитель Лао-цзы накладывал свои личные речи и комментарии на некие древние высказыва-



Что может быть радостнее и спокойнее, чем любование
весенними потоками с гор? (Худ. Чао Дэн, XVI в.)

ния. Он как бы размышлял над ними, рефлексировал мысли древних. Это хорошо видно, например, из следующего пассажа (§ 25):

Есть Вещь, из хаоса возникающая,
Рожденная прежде Неба и Земли.

...

Я не знаю его имени,
Но словами назову его «дао».

Здесь очевидно, что первые две фразы являются древним афоризмом, две последующие — размышлением самого Лао-цзы над ними.

Есть и другая особенность текста, которая не позволяет нам согласиться, что весь текст был написан одним человеком. В китайском тексте параллельно употребляются два типа местоимения первого лица, абсолютно одинаковые по своему значению: «у» и «во». При этом в характере их употребления нет никакой закономерности, они никак не связаны с особенностями конструкции самой фразы. Например, в §§ 4, 25, 43, 70 используется «у», а в §§ 20, 42, 67 — местоимение «о». Хорошо известно, что местоимение «у» появилось раньше для обозначения первого лица, однако ничто в «Дао дэ цзине» нам не указывает, что параграфы, где используется именно эта форма, могут быть древнее, чем те, где используется «во».

Все это позволяет предположить, что разные фразы записывались разными людьми, причем в разное время. По сути, разная форма местоимения «Я» лишь подтверждает нашу мысль, что центральная часть «Дао дэ цзин» составлена из высказываний разных философов или взята из разных источников. В принципе, звучание иероглифов «у» и «во» в устной речи в древности могло быть практически одинаковым, а поскольку очевидно, что «Дао дэ цзин» записывался со слуха, такая контаминация двух иероглифов была вполне возможной. Это же позволяет нам сделать важный вывод: «Дао дэ цзин» записывался не тем, кем произносился. И именно благодаря этому он носит в равной степени как характер личной беседы, так и универсального откровения, не связанного с конкретным человеком.

И все же это утверждение не снимает другого вопроса: почему никто из последующих комментаторов и переписчиков текста не привел «Дао дэ цзин» к единообразию? Ведь он очевидно разнороден: здесь встречаются дословные повторения целых абзацев, фигурирует разное написание местоимения первого лица («у» и «во»), не говоря уже об

отсутствии единого для всего текста ритма. Однако, как нам кажется, сама разнородность текста приоткрывает завесу над тайной характера «Дао дэ цзина». Он не редактировался, не подводился под единый стандарт лишь потому, что уже современниками и рядом более поздних переписчиков воспринимался как собрание разных высказываний, как компиляция афоризмов разных мыслителей. Лишь такой подход не просто допускает, но и требует отсутствия редакторской правки. Безусловно, в текст добавлялись новые отрывки — это видно из того, как архаический язык, характерный для надписей на бронзовых сосудах, граничит с практически современным метафорическим языком, встречающимся в «Чжуан-цзы».

В какой форме написан «Дао дэ цзин»

Существует ещё один фактор, внутренне объединяющий достаточно разнородный текст. Речь идёт о едином внутреннем ритме «Дао дэ цзина», хотя и в этом случае у исследователей нет единого мнения.

Очевидно, что многие параграфы «Дао дэ цзина» ритмизированы, а некоторые даже рифмованы. Так, китайский исследователь Ху Юаньчунь утверждал, что «Дао дэ цзин» вообще целиком ритмизирован, а следовательно, единообразен по своей структуре, хотя никаких очевидных доказательств этому не приводит [138, 3]. Общей для всех параграфов ритмической схемы не существует, она присуща лишь некоторым пассажам или даже только конкретной части параграфа. Наряду с этим существуют параграфы, где мы не встречаем очевидного ритма. Например, в §§ 7, 11, 23, 34, 42, 60, 66, 72, 81 ритмизированы лишь части параграфов, в основном начальные пассажи, которые, по нашему мнению, относятся к наиболее архаической части текста. Одновременно никакого ритма мы не встречаем в §§ 31, 49, 50, 61, 74, 75.

Именно наличие внутреннего ритма может быть прекрасным указателем на время происхождения всего текста или его отдельных отрывков. Ритмизированные части «Дао дэ цзина» как раз скорее всего и представляют собой либо народные поговорки, либо ритуальные формулы, либо заклинания (в древних культурах это нередко одно и то же). Хорошо известно, что в мировой литературе ритмизированные тексты обычно предшествуют в своем возникновении прозаическим, и это даёт нам основание предполагать, что неритмизированные части параграфов были дописаны позже как комментарий. Исходя из этого, можно утверждать, что создание «Дао дэ цзина», безусловно, относит-

ся к более ранней эпохе, нежели «Лунь юй» («Беседы и суждения») Конфуция, которые в подавляющем большинстве своих пассажей представляют собой неритмизированную прозу [139а, 418]. Вместе с этим, ряд текстов, чье древнее происхождение не вызывает сомнений, например, «Ши цзин» и «И цзин», а также некоторые пассажи «Лунь юя» (2:1; 11:19) ритмизированы.

По нашему мнению, текст «Дао дэ цзина» был записан Лао-цзы в V в. до н. э., однако сам Лао-цзы пользовался для его составления записями и устными формулами, происхождение большинства которых можно датировать никак не раньше VII — VI вв. до н. э. Отсюда и разница в ритме и стилистике многих отдельно взятых параграфов.

Единство «Дао дэ цзина» через общий ритм достаточно относительно — единой рифмо-ритмоструктуры здесь не существует. Но тогда как же можно охарактеризовать сам стиль «Дао дэ цзина»? Поразительным образом в китайской литературе мы не встречаем прямых аналогов «Дао дэ цзину» как целостной структуре, хотя, разумеется, существует много параллельных ритмов в других трактатах, если анализировать не весь «Дао дэ цзин», а лишь часть его параграфов. Например, существуют прямые параллели с «Чускими строфами» («Чу цы»), что не удивительно, если учесть чуский исток текста, о котором мы уже говорили выше.

В «Дао дэ цзине» мы не встречаем некоторых очень важных компонентов, характерных для других философско-сакральных текстов того времени. Прежде всего, в нём нет диалогов, как, например, в «Лунь юе» Конфуция. Не существует и разделения на «внешние» и «внутренние» главы, как в «Чжуан-цзы», не существует и многочисленных притч, как в «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы» или «Ле-цзы». Более того, в «Дао дэ цзине» не встречается ни одного упоминания какой-нибудь персоны или чьего-нибудь имени, в этом смысле он абсолютно анонимен и безличностен. «Дао дэ цзин» при этом наполнен метафорами, аллюзиями, сокрытыми текстовыми и смысловыми параллелями. Все это позволяет нам отнести «Дао дэ цзин» к уникальному типу литературы и задать вопрос: как мог возникнуть именно такой тип текста?

Прежде всего, постараемся определить, как можно охарактеризовать в общем стиль «Дао дэ цзина».

Загадку ритма «Дао дэ цзина» начали изучать ещё в древности, и позже у стиля этого трактата нашлись подражатели (например, «Вэнь-цзы»), но скопировать его в точности никто не смог, поскольку разно-

родность текста оказалась столь сильна, что невозможно было уловить никакой общей логики в его построении.

Одно из первых сочинений о стиле «Дао дэ цзина» составил ученый династии Сун У Юй. Позже этим вопросом в разные эпохи занимались Гу Яньу, Цзян Юн, Яо Вэньтянь, Би Юань, Дэн Тинчжэнь и другие [119].

Большинство ученых, в том числе и средневекового Китая, считали, что ни структура «Дао дэ цзина», ни его содержание не могут рассматриваться как постоянные. Действительно, в трактате можно насчитать около десятка разных размеров. Иногда в этом усматривали параллель варьирующемуся размеру «Ши цзина» («Канона поэзии»), хотя, как нам кажется, здесь можно говорить лишь о совпадении в размере некоторых пассажей, но никак не общей структуры и стиля текста. Следуя другому подходу, строй «Дао дэ цзина» значительно ближе к «Чуским строфам», нежели к «Ши цзину», однако и здесь прямых параллелей мы не встречаем.

Нередко «Дао дэ цзин» называют поэзией и даже включают его пассажи в сборники китайской классической поэзии, вероятно, исходя из того, что многие его части внутренне ритмизированы или содержат равное количество иероглифов в двух или четырех последующих строфах. Но подобный стиль поэзией можно назвать лишь на обиходном уровне, поскольку такого поэтического стиля китайская литература не знает. Китайские книжники издавна любили составлять различные «классификационные книги» (лэй шу), своеобразные энциклопедии, где пытались свести воедино самые разнородные явления или литературные стили. Следуя важнейшему традиционному классификатору литературы, называемому «по четырем частям» (сы бу), «Дао дэ цзин» относят к разделу «иероглифы» (цзы), куда включены разнородные произведения в основном непоэтического характера. Это значит, что уже в древности, несмотря на наличие ритмизированных параграфов, этот трактат не рассматривался как поэзия.

Тем не менее, в некоторых своих пассажах «Дао дэ цзин» действительно близок к древней китайской поэзии. Например, по своему размеру он порой напоминает стиль *яо цы* из «И цзина» («Канона перемен»). В других же местах «Дао дэ цзин» стоит ближе к стилям *я* и *сун* из «Ши цзина» («Канона стихов»). Но, тем не менее, никакой прямой аналогии с этими произведениями «Дао дэ цзин» не имеет и стоит все же особняком.

Такая «не полная поэтичность» «Дао дэ цзина» породила и другое, несколько странное определение его литературного стиля, предложенное Гу Цзеганом: «проза-поэма» [97, 447]. Это определение — столь же правильное, сколь и ни о чем не говорящее, поскольку такого литературного стиля в Китае не существует, это скорее субъективная характеристика, нежели работающее определение литературной формы.

На наш взгляд, наиболее точное, хотя далеко не исчерпывающее определение стилю «Дао дэ цзина» дал известный историк Цянь Му, назвавший его «ритмизированной прозой различного содержания» (юньхуа чжи сань вэнь). [144, 101 — 102]. Тем не менее, несмотря на абсолютную бесспорность такого утверждения, остаётся не до конца понятным, к какому же все-таки конкретному стилю отнести «Дао дэ цзин» и как могла образоваться эта «проза различного содержания». Существовал ли такой стиль в действительности, или лишь в одном «Дао дэ цзине» по исторической случайности разные по метрике пассажи сошлись воедино?

Китайский историк Фэн Юлань считал, что стиль «Дао дэ цзина» может быть назван «каноном» (цзин), т. е. произведением, представляющим некую классическую форму сакральных текстов или «простой стиль классики» [197, 170]. Правда, не очень понятно, чем характеризуется такой стиль, как «канон». Если брать по чисто формальным признакам, он не совпадает со стилем другого известного китайского канона — «Канона Перемен» («И цзин») и во многом различается с «Каноном поэзии» («Ши цзин»). К тому же этот «стиль канона» может встречаться и в других, абсолютно непохожих на «Дао дэ цзин» произведениях. Так, Ху Ши указывал, что «Лунь юй» Конфуция в ряде пассажей, в частности в разделе 2:3, обладает тем же стилем «канона» [177, 65]. Один из отечественных основоположников анализа древнекитайских текстов В. С. Спирин именовал «каноном» отдельные блоки текста, чья структура строится по принципу 3х3, и в этом плане, как показали А. М. Карапетьянц и А. А. Крушинский, часть пассажей «Дао дэ цзина» действительно подпадает под это определение канона [68, 340 — 349].

По-видимому, одной фразой определить стиль «Дао дэ цзина» просто не представляется возможным — литературный стиль трактата, его структура и ритм абсолютно разные.

Но они — и это очень важно — *одинаково разные*. Это значит, что нарушение размера и даже стиля повторяется от параграфа к парагра-

фу с завидной долей постоянства, хотя каждый раз размер стиха или строфы меняется по-разному. Разную метрику внутри одного произведения можно, на наш взгляд, объяснить лишь одним: каждый параграф представляет собой сочетание разных высказываний древних философов (это — наиболее архаическая и в основном начальная часть каждого параграфа) и «современный» комментарий, составленный предположительно Лао-цзы, который с течением времени слился с первой частью и стал восприниматься как единый текст.

Были ли какие-то иные добавления в текст после того, как он был сведен воедино Лао-цзы? Широко распространено мнение, что уже после Лао-цзы текст неоднократно дописывался и изменялся, а некоторые части, наоборот, могли оказаться утраченными. В принципе, этот тезис не вызывает очевидных возражений, поскольку до канонизации текста, т. е. до того времени, как он предстал в виде мавандуйских манускриптов, части «Дао дэ цзина» могли быть весьма подвижными относительно друг друга, равно как их могли дописывать и исправлять. В общем, это справедливо для любого древнего трактата, однако у нас сегодня нет никаких очевидных доказательств этому. Наличие дописок, исправлений и утрат — не более, чем наши предположения, основанные лишь на опыте работы с древними китайскими текстами и на реконструкции текста, но не на очевидных артефактах. На наш взгляд, существует лишь один пассаж — § 32, который действительно мог вкратце в текст «по ошибке». Дело в том, что один из крупнейших комментаторов «Дао Дэ цзина» Ван Би снабдил весь текст подробными примечаниями и комментариями, но оставил без внимания лишь этот один параграф. Либо его ещё не существовало во времена Ван Би (и тогда эта дописка сделана уже после II в.), либо это текст комментариев самого Ван Би, который по ошибке был воспринят переписчиками как текст самого «Дао дэ цзина» и включен в основной корпус произведения.

Однако и в этом случае все это — не более, чем наши предположения, в то время как очевидных фактов более поздних дописок (т. е. вставок, сделанных после работы самого Лао-цзы) не существует.

Стиль и время

Вопрос о стиле, в котором написан «Дао дэ цзин», представляет интерес не только с точки зрения самой структуры текста. Теоретически, проанализировав ритм и рифму текста, мы можем установить, ка-

кому периоду в истории Китая соответствует подобная литература, то есть мы ответим на вопрос о времени создания «Дао дэ цзина».

Долгое время в литературе господствовала версия о том, что структура и ритм «Дао дэ цзина» лежат в русле канона классической литературы периода Сражающихся царств (480 — 222). Например, китайский ученый Цуй Шу указывал, что в этом плане «Дао дэ цзин» разительно отличается от «Лунь юя» Конфуция, созданного в период Весен и Осеней (722 — 481) [143, 1:13а — 14а]. Таким образом делался вывод, что, во-первых, Конфуций жил раньше, чем Лао-цзы и никак не мог встречаться с ним и, разумеется, именно поэтому не упоминал его в своих речениях, а во-вторых, «Дао дэ цзин» был написан никак не раньше V — IV вв. до н. э., а возможно и позже, что совпадает с теорией Лян Цичао.

Эту точку зрения поддержал и Фэн Юлань, считавший, что «Дао дэ цзин» написан после жизни Конфуция, и делавший этот вывод также на основе анализа стиля текста. Одним из его аргументов было то, что разница в литературном стиле «Бесед и суждений» Конфуция и «Мэн-цзы», с одной стороны, и «Дао дэ цзином», с другой стороны, просто поразительна: если произведение Конфуция в основном построено в виде диалогов или кратких замечаний Учителя, то «Дао дэ цзин» представляет собой философский текст без диалогов, и ничего нам не указывает на то, что перед нами монолог [197, 170]. В общем, это не совсем верно прежде всего потому, что далеко не все пассажи «Лунь юя» и «Мэн-цзы» представляют собой диалоги, таких параграфов лишь около половины. К тому же, как уже говорилось, нам не до конца ясно предназначение «Дао дэ цзина». Если принять во внимание версию, что перед нами собрание ритуальных формул с комментариями, то отсутствие диалогов объясняется само собой. Обратим также внимание на то, что в «Дао дэ цзине» все же есть параграфы, где мы можем почувствовать прямую речь, в основном это пассажи, где встречается местоимение первого лица «я».

Все эти аргументы и контраргументы, порожденные спорами, длящимися вот уже почти столетие, показывают лишь то, что стиль «Дао дэ цзина» во многом является ключом к ответу на целый ряд вопросов, например, когда написан текст, одним или несколькими людьми он создавался, в каком районе Китая он возник.

Даже без углубленного анализа несложно заметить, что ближе всего «Дао дэ цзин» стоит к двум классическим текстам той эпохи: «Ши

цзину» («Канону поэзии») и «Чу цы» («Чуским строфам»). Близость «Дао дэ цзина» к «Чуским строфам» очевидна, что во многом объясняется тем, что «Дао дэ цзин» возник в царстве Чу. Общий ритм и литературный стиль «Дао дэ цзина» совпадает с «Чускими строфами» [107, 150 — 153]. Однако существуют и заметные различия, в частности, ни «Ши цзин», ни «Чу цы» не являются произведениями философско-мистического характера, подобно «Дао дэ цзину», скорее, это сборники фольклорных песнопений и ритмизированных ритуальных формул. Нам не известно, в каких случаях использовались эти формулы, хотя очевидно, что некоторые из них можно было услышать во время сельскохозяйственных работ, на праздниках годового цикла и т. д. И все же особо подчеркнем, что нам неясно взаимосоответствие этих стихов определенным действиям и ритуалам.

Прежде всего обратим внимание на «Ши цзин», который даже по своему названию «цзин» («канон») коррелирует с «Дао дэ цзином». Существует по меньшей мере три аспекта, по которым эти два произведения совпадают: строй предложений, методы риторики и ритм ряда пассажей. Одновременно именно по этим трем аспектам «Дао дэ цзин» отличается от «Чу цы». Группа китайских ученых во главе с Лю Сяоганом провела доскональный анализ совпадения ритмических паттерн между «Ши цзином» и текстом Лао-цзы, и наш анализ, предложенный ниже, во многом опирается на материалы этой работы [159, 419 — 422]. За основу своего анализа Лю Сяоган принимал следующие параграфы: 2 — 10, 12, 14 — 17, 19 — 22, 24 — 30, 32 — 33, 35 — 37, 39, 41, 44 — 45, 47, 51 — 52, 54 — 59, 62, 64 — 69, 73, 78 — 79.

Большинство пассажей «Ши цзина» базируются на схеме, состоящей из четырех иероглифов в строке (т. н. «фразы в четыре иероглифа» — сыцзы цзюй), что совпадает по конструкции со многими пассажами «Дао дэ цзина». «Чу цы» имеют несколько иную структуру — там в строке стоит по шесть или семь иероглифов, что принято называть «фразами в шесть слов» (лю янь) или «семь слов» (ци янь). Подобных отрывков в «Дао дэ цзине» немного.

Насколько характерна конструкция в четыре иероглифа для «Ши цзина»? Из 305 стихов, входящих в это произведение, 152 стиха, т. е. практически половина, имеют подобную структуру.

Существует ещё одна параллель в структуре «Дао дэ цзина» и «Ши цзина». В обоих произведениях неоднократно используется одна и та же конструкция замкнутого построения фразы, когда внутри одного и



На подставке для кистей — Лао-цзы, сидящий в размышлениях у камня

того же пассажа неоднократно повторяется либо один и тот же отрывок, либо целая строка, что называется «возвращение через круг» (*сюнь-хуань ванфу*). Суть этого приема была проиллюстрирована чуть выше, здесь же отметим одну интересную деталь: в «Чу цы» конструкции «возвращения через круг» в чистом виде практически не встречается, что ещё больше сближает «Дао дэ цзин» именно с «Ши цзином».

Другая параллель между «Дао дэ цзином» и «Ши цзином» заключается в типе ритма. В «Ши цзине» мы встречаемся с двумя типами ритма. Первый из них вариативный, нередко встречающийся в работах последующих эпох, другой же нигде более не замечен [159, 426 — 429]. «Ши цзин» ритмизирован практически сквозным образом, и вряд ли у кого-то может вызвать сомнения определение этого произведения именно как поэзии: из 305 стихов в 296 встречается четко выраженный ритм. Ритмизированными в этом произведении могут быть либо каждая строфа (80 стихов, или 27%), либо лишь нечетные строфы (74 стиха, или 25%), либо возможно сочетание этих двух типов (142 стиха, или 80%). Количество пассажей, ритмизированных по каждой строке, и ритмизированных лишь по нечетным строкам, практически одинаково, в то время как основную часть составляют пассажи, где сочетаются оба типа ритма. Таким образом, именно подобный комбинированный ритм и был основным для произведений той эпохи. Внутри этого комбинированного ритма мы встречаем интересную закономерность: каждый стих «Ши цзина» ритмизирован по нечетным строкам, в то время как ритмизация по каждому предложению встречается крайне редко.

Если «Ши цзин», относящийся к классической древнекитайской поэзии, можно без труда проанализировать по стилю и ритму, то в отношении «Дао дэ цзина» дело обстоит значительно сложнее. Прежде всего, текст Лао-цзы никак нельзя отнести к классической поэзии, ряд параграфов вообще никак не ритмизирован. По самым приблизительным подсчетам, сделанным на основе 51 параграфа, 24 (47%) из них ритмизированы по каждой строфе. Это §§ 1, 2, 5, 6, 15, 21, 22, 26, 28, 36, 44, 45, 47, 51, 52, 54, 55, 58, 59, 68, 69, 73, 78, 79. Девять (18%) параграфов ритмизированы по нечетным строкам: §§ 4, 9, 10, 17, 19, 33, 56, 64, 67. Комбинированному ритму подчинены 18 параграфов (35%) «Дао дэ цзина»: §§ 8, 12, 14, 16, 20, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 35, 37, 39, 41, 57, 62, 65.

Все эти вычисления показывают, что ритм «Дао дэ цзина» в общем близок к ритму «Ши цзина», хотя существуют и заметные различия.

Прежде всего, в «Дао дэ цзине» заметно меньше используется комбинированный ритм: в 35% случаев против 80% в «Ши цзине». В большинстве случаев «Дао дэ цзин» рифмуется по каждой строфе, что также достаточно часто встречается в «Ши цзине». Разумеется, ни о каком полном совпадении в литературном строе между этими двумя произведениями говорить не приходится, однако из всех известных нам сегодня текстов именно «Ши цзин» стоит ближе всего к «Дао дэ цзину».

Однако именно в этом пункте у нас может возникнуть очевидное противоречие с другим классическим древним произведением, известным как «Чу цы», или «Чуские строфы».

«Чуские строфы» были созданы в эпоху Сражающихся царств поэтот Цюй Юанем, выходцем из царства Чу. Очевидно, что если «Дао дэ цзин» также создан в царстве Чу, то ритм и литературный стиль «Чуских строф» и трактата Лао-цзы должны быть во многом схожи. В реальности же стиль «Дао дэ цзина» во многом отличается от произведения Цюй Юаня и, прежде всего, именно по своему ритму. Как мы уже видели, в этом аспекте он стоит гораздо ближе к «Ши цзину». Не значит ли это, что версия о чуском истоке «Дао дэ цзина» или, по крайней мере, самого Лао-цзы — не более, чем слепое и исторически неоправданное следование мифологической версии Сыма Цяня, изложенной в «Исторических записках»?

Чисто теоретически возможны два объяснения многочисленным совпадением в ритме между «Дао дэ цзином» и «Ши цзином», с одной стороны, и несовпадением с «Чу цы», с другой стороны. «Чу цы» были написаны значительно позже «Дао дэ цзина», в эпоху Сражающихся царств, в то время как Лао-цзы записал свою «книгу в двух частях» почти за два века до создания «Чуских строф». Напомним, что самый ранний вариант «Дао дэ цзина» обнаружен на территории провинции Хунань, где и располагалось некогда царство Чу, и, скорее всего, трактат и был создан в этой местности. Естественно, что со временем литературный стиль царства Чу должен был заметно измениться, и поэтому мы не встречаем прямых параллелей в форме и ритме между этими двумя произведениями. Как раз если бы «Чуские строфы» и трактат Лао-цзы совпадали по литературному стилю, то это служило бы доказательством тому, что они созданы в одно и то же время, т.е. в эпоху Сражающихся царств. Стоит также учитывать, что часть «Дао дэ цзина» представляет собой запись крайне архаичных ритуальных формул, что ещё больше отдаляет текст от характера «Чуских строф».

Время создания «Дао дэ цзина», если рассуждать отвлечённо, без разбора конкретных исторических реалий того времени, можно попытаться установить не только на основе анализа его литературного стиля, но и опираясь на частотность использования различных служебных частиц. Однако мы сразу оговоримся, что погрешность в этом случае может быть весьма существенной. Во-первых, многие посвятительные и сакральные формулы, использованные в «Дао дэ цзине», возникли значительно раньше, чем были записаны, вошли в живой язык на уровне поговорок и лишь через несколько веков оказались зафиксированы в письменном виде. Во-вторых, какого-то стабильного лексикона «Дао дэ цзина» не существует — текст чрезвычайно вариативен по своему языку, в нём встречаются как весьма архаичные куски, так и обороты, характерные для IV — III вв. до н. э.

Прежде всего, анализу подвергались служебные частицы, которые действительно нередко помогают установить приблизительный период записи текста. Так, в древних текстах встречается частица «юй» (1) как союз («и», «а также») и другая частица «юй» (2) Уа, обычно используемая для обозначения восклицания. Однако в текстах периода Вёсен и Осеней эти частицы обычно были взаимозаменяемыми, что во многом объясняется тем, что звучат они одинаково, а большинство текстов записывались «с голоса», как переложение устного рассказа. Тем не менее, частица «юй» (1) со временем начала встречаться все реже и реже. Это означает, что чем позже создан текст, тем реже в нём встречается частица «юй» (1). В «Дао дэ цзине» частица «юй» (2) встречается 52 раза, в то время как «юй» (1) ни разу. Следуя этой логике это может служить одним из аргументов в пользу теории, что «Дао дэ цзин» был создан не в период Вёсен и Осеней, когда обе частицы употреблялись практически равноправно, а позже — в период Сражающихся царств, т. е. в III в. до н. э. [177, 87, note 52].

На первый взгляд, эта техника верификации времени по служебным частицам действительно оказывает немалую помощь в установлении возраста «Дао дэ цзина». Однако при более внимательном анализе всплывают весьма любопытные факты, практически целиком разрушающие эту вначале казавшуюся весьма продуктивной гипотезу.

Посмотрим внимательно, каково действительно соотношение в частоте использования этих двух частиц? Все это оказалось подсчитано с чрезвычайной точностью. Так в «Цзо чжуань» частица «юй» (1) используется 17 раз, а «юй» (2) — 19 раз, в «Го юй» («Речения

царств») — соответственно 2 и 9 раз, в «Лунь юй» («Беседах и суждениях») Конфуция 1 и 21 раз, в «Мэн-цзы» — 1 и 96 раз, в «Чжуан-цзы» — 1 и 849 раз, и, наконец, в «Дао дэ цзине» — 0 и 51 раз [177, 66]. Все это несколько утомительное перечисление цифр приводит к парадоксальному выводу о том, что если довериться гипотезе о том, что частота использования частицы «юй» (1) действительно указывает на время происхождения текста, то оказывается, что «Дао дэ цзин» возник позже не только «Лунь юя», но и «Мэн-цзы» и даже «Чжуан-цзы», что невероятно, поскольку в «Чжуан-цзы» обильно цитируются высказывания Лао-цзы.

Кажется, частота использования частиц «юй» не оказывает нам заметной помощи в установлении даты возникновения «Дао дэ цзина». Однако в другом вопросе анализ частиц оказывается весьма полезен.

Б. Калгрэн провел целый ряд оригинальных исследований лексикона древних трактатов, показав, что в таких текстах как «Чжуан-цзы», «Люй-ши чуньцю», «Чжаньго цэ», «Сюнь-цзы» и «Хань Фэй-цзы» используется одинаковая структура языка, в том числе и использование служебных частиц. Его внимание привлекают в том числе и уже известные нам частицы «юй», и Б. Калгрэн приходит к парадоксальному выводу: частота употребления этих служебных частиц не может быть доказательством в пользу времени создания текста. Она показывает совсем другое: сам характер языка, точнее его региональное происхождение. По его мнению, частица «юй» (2) чаще использовалась в так называемом диалекте Лу Вэ, т. е. в северном языке, а частица «юй» (1) — в диалекте Цзо Чу, под которым подразумевались все несевверные языки [223, 63; 177, 66]. Из этого можно сделать вывод, что текст «Дао дэ цзина» был либо записан на севере Китая, либо подвергся литературной обработке именно в этих районах, скорее всего, в царстве Чжоу — там, где Лао-цзы служил хранителем архивов. Учитывая чуские мотивы, встречающиеся в тексте, мы можем ещё раз подтвердить тезис о том, что нуклеотическая часть текста была сформирована на юге Китая и подверглась доработке уже в царстве Чжоу.

«Дао дэ цзин» по своему литературному стилю и по конструкции отдельных пассажей является произведением крайне разнородным, причем настолько, что это не позволяет напрямую сопоставить его ни с одним другим памятником китайской философско-религиозной классики.

Разница в стиле, ритме и характере пассажей «Дао дэ цзин» говорит о том, что они явным образом собирались из различных, в основ-

ном раннежоуских источников. К архаическим источникам мы отнесем народные поговорки, ритуальные речитативы и формулы, высказывания более ранних мудрецов. Более современным стилем отличаются комментарии, более поздние дописки к пассажам «древней мудрости», которые, возможно, принадлежали самому Лао-цзы, выступившему компилятором и обработчиком религиозной и оккультной архаики.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ О СОКРОВЕННОМ

Сокровенное учение

«Сокровенное и еще раз сокровенное — вот врата ко множеству потаенного» — эта фраза из § 1 «Дао дэ цзина» легла в основу одной из наиболее интересных мистических и интеллектуальных школ Китая «Учение о сокровенном» («Сюаньсюэ»). Ее представители, в основном выходцы из аристократических и чиновничьих кругов, заметно отличались от ранних мистиков и медиумов, что составляли собой течение раннего лаоизма. Для них даосские построения — уже часть интеллектуальной игры, тонкого брожения между смыслами понятий, но никак не внезапного мистического откровения.

К III в. эта школа, представленная блестящими эстетам, философами, поэтами, талантливыми чиновниками и знатоками канонов, приобретает немалую популярность в среде аристократических и интеллектуальных кругов. По своей форме она базировалась на комментировании и рассуждениях вокруг древних текстов, в которых представители сюаньсюэ стремились найти способ проникновения в тайное «сокровенное начало».

Методологически школа основывалась на обсуждении тем из трех важнейших мистических текстов: «И цзин» («Канон перемен»), «Дао дэ цзин» («Канон Пути и Благодати») и «Чжуан-цзы». Последователи сюаньсюэ дискутировали о различных пассажах из этих текстов, пытаясь прояснить для себя и для других запрятаный смысл мудрости других, проникнуть в мистирию их мысли. Одновременно они составляли обширные комментарии. Так, Ван Би пишет один из самых известных комментариев на «Дао дэ цзин», а Го Сян — на «И цзин». Комментариями эти тексты можно назвать, лишь следуя традиционной терминологии Китая, по существу же они представляли собой отдельные философские тексты — легкие и непредвзятые рефлексии на темы, навеянные строками трактатов.

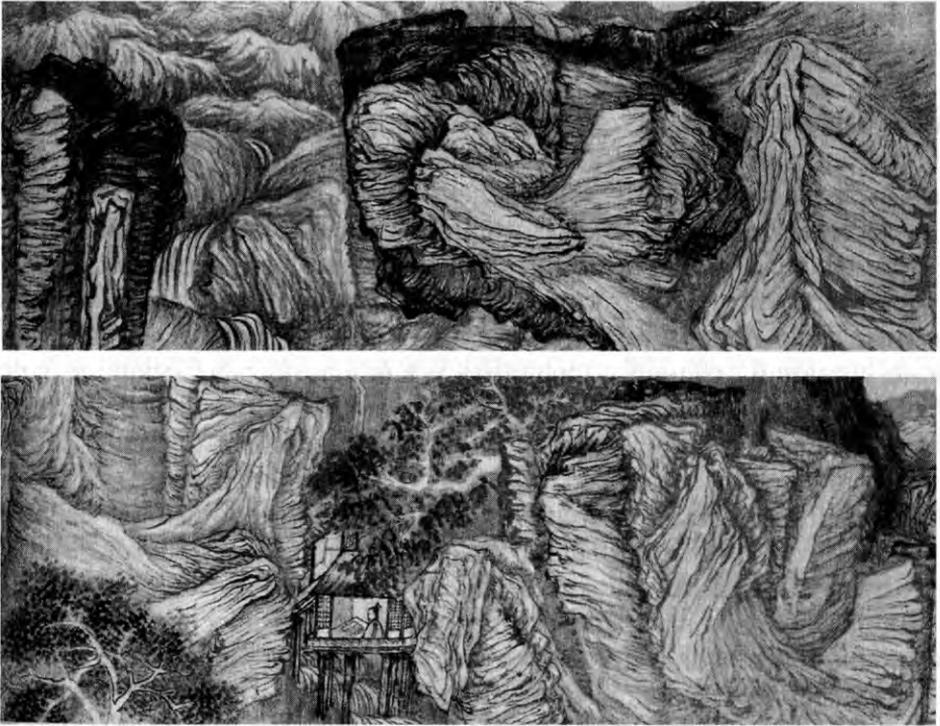
В сущности, в составлении комментариев на известные трактаты не было ничего нового — именно этим и занималось большинство китайских мыслителей со времен Конфуция и Лао-цзы. Однако последователи сюаньсюэ не столько буквальным образом комментировали текст, сколько рассматривали его как повод для вдохновения, они отталкиваются от классического произведения, чтобы составить свои вполне самостоятельные трактаты — они пишут свою философию мистического.

Примечательно, что практически все представители сюаньсюэ вышли из аристократических кругов, делали достойную чиновничью карьеру и в этом мало походили на мистиков китайской архаики. Этим людей можно в равной степени определить и как «философствующих даосов» и как «мистических философов», поскольку их мысль странствовала между поиском глубоко мистического откровения и философской попыткой логически осознать суть этого откровения. Вероятно, впервые в тот момент в Китае появляется круг людей, который не ограничивался лишь школой сюаньсюэ, которых интересовало именно осмысление мистерии, а не только ее переживание.

Школа сюаньсюэ во многом базировалась на даосских представлениях, однако ее вряд ли можно отнести в полной мере лишь к даосизму. Например, ее последователи высоко почитали Конфуция (хотя могли критиковать само конфуцианство), поскольку, как им представлялось, Конфуций воистину знал смысл «сокровенного». И лишь потому он о «сокровенном» никогда не говорил своим ученикам и даже не упоминал об этом понятии. Другие же философы, много рассказывающие о смысле «сокровенного», тем самым, по сути, продемонстрировали, что воистину о сокровенном они не знают.

Самым известным становится кружок интеллектуалов, прозванный «семью мудрецами из бамбуковой рощи». Среди них своим необычным, эксцентричным поведением прославился поэт Жуань Цзи (210 — 263). Другой ученый и поэт Цзи Кан (223 — 262) стал известен своими поисками долголетия и бессмертия. Сян Сюй (230 — 280) составляет обширные комментарии на «Чжуан-цзы», ныне утраченные. Существует даже предание, что комментарии эти не были по настоящему утрачены, но лишь переписаны другим знаменитым последователем «Учения о сокровенном» Го Сяном (а они дошли до нас), и поэтому этот текст нередко именуется «комментариями Сяна Го».

Несмотря на изначальную даосскую тематику рассуждений, у последователей «Учения о сокровенном» было немало связей с буддизмом.



Сокровенная реальность всегда фантаσμαгорична. И здесь не понять, видение ли это или лишь дымка с гор (худ. Ши Тао)

Среди «мудрецов из бамбуковой рощи» был, например, буддийский монах Чжи Дунь (или Чжи Даолинь, 314 — 366), составивший буддийский комментарий на «Чжуан-цзы» и прославившийся тем, что стремился объяснять смысл буддизма в даосских терминах. Один из последних выдающихся интеллектуалов этого течения поэт Се Линюнь (385 — 433) также был буддистом по своим взглядам. Мировоззрение одного из самых известных раннесредневековых буддийских проповедников Даоаня во многом было сформировано под воздействием идей сюаньсюэ, в частности, о взаимоотношении «бытия» и «небытия».

По своей сути они были рационалистами, хотя и беседовали о «сокровенном», использовали мистическую терминологию древних, ссылались на «Дао дэ цзин», «Ицзин» и обыгрывали диалоги Чжуан-цзы.

Но они пытались именно «вычислить» сакральное, достичь его путем некоего опознавания в пространстве, поймать в сети понятий и терминов. Темой их рефлексий становится абсолютная пустота или небытие, конечное и одновременно начальная точка развития мира, равная Дао.

В основе интеллектуальных конструкций лежало понятие абсолютного отсутствия (*у*). В известной мере оно противостояло, хотя и не противоречило «наличию» или «бытию» (*ю*). Более того, одно давало жизнь другому, следуя принципу «Дао дэ цзина»: «Небытие зовётся началом Неба и Земли. Бытие зовётся Матерью мириад созданий». Бытие и небытие соотносились друг с другом как «ствол» (*бэнь*) и «ветви» (*мо*). Более того, «наличие» понималось как видимая, вещная часть или «тело» (*ти*) небытия или его «использование», «функционирование» (*юн*). Позже эта концепция была многократно усилена в китайском буддизме, а затем и в средневековом даосизме, однако столь высокого интеллектуального осмысления, как у философов сюаньсюэ, она более никогда не встречала.

Священная реальность Ван Би

Одним из самых блестящих представителей мистической школы «Учения о сокровенном» («Сюань сюэ») являлся Ван Би (226 — 249). Уйдя из жизни, едва достигнув 23 лет, он успел составить один из самых развернутых комментариев не только на «Дао дэ цзин», но и на «Канон перемен» («И цзин»).

Ван Би максимально усиливает понимание Дао как единого принципа, который обуславливает собой все вещи и явления. В сущности, этот же постулат можно встретить и у Лао-цзы, но для Ван Би это становится логической осью всего его концептуального построения. Все подчинено этому Дао и все объединено между собой через Дао. Но в своих построениях Ван Би идет значительно дальше, чем его предшественники, стремясь объяснить даже саму суть Дао. Он интерпретирует Дао как абсолютное «изначальное небытие», «отсутствие» (*бэнь у*). В противоположность ранним даосам, Ван Би не считает, что существует какое-то противоречие между бытием и небытием или наличием и отсутствием (*у — ю*), все единится внутри Единого Дао. Скорее наоборот, эти два качества присущи всем живым существам и в совокупности они и составляют некое «абсолютное тело» или «изначальное тело» (*бэнь ти*) всех проявлений этого мира.

Комментарии Ван Би стали самыми известными трактовками «Дао дэ цзина», обнажив глубину мистического в древнем трактате. Более того, сам вариант «Дао дэ цзина», который использовал Ван Би в III в., долгое время считался каноническим и единственно возможным, пока не были обнаружены удивительные находки «шёлковых книг» в Мавандуе, датированные II в. до н. э.

Итак, посмотрим, что известно нам об этом необычном человеке. Обратимся к его биографии, изложенной Хэ Шао (236 — 301). Она появляется в официальной династийной хронике — «Книге царства Вэй» в качестве комментария к биографии некоего Чун Хуэя (см. также [54, 151 — 153]).

«Ван Би из Шаньяна, что в царстве Вэй (существовало в 220 — 265 гг. на территории современной провинции Хэнань. — А. М.), любил рассуждать о Конфуции и даосах. Был он весьма талантлив в писаниях и непревзойдён в речах. Он написал комментарии на «И цзин» и «Лао-цзы», занял пост шаншуляна — младшего секретаря при императорском секретариате и умер, когда ему едва перевалило за двадцать лет. В детстве Ван Би проявлял большой ум. В десять лет он уже любил Лао-цзы и проявил понимание. Отец его Е также занимал пост младшего секретаря».

Ван Би отнюдь не был безраздельно пленён мудростью «Дао дэ цзина». Можно сказать, что он считал его в определённой степени популяризацией, а возможно, даже и профанацией истинной мистической мудрости. Биограф Ван Би Хэ Шао передаёт примечательный диалог, состоявшийся между Ван Би и Пэй Фэем, который занимал важный пост младшего секретаря Управления гражданскими делами (ли бу лан). Пэй Фэй, желая, вероятно, проверить смыслённость Ван Би, задал ему вопрос из области чистой софистики:

— Небытие — это воистину исток всех вещей, но мудрец не желает обсуждать это. Так почему же Лао-цзы постоянно рассуждал об этом?

— Мудрец (Конфуций. — А. М.) воплощал собой небытие, а о небытии невозможно рассказать. Вот почему мудрец даже не рассуждал о нём. А вот Лао-цзы принадлежал к миру бытия и постоянно говорил о его недостаточности.

Что это — реверанс в сторону конфуцианской культуры, которая во времена Ван Би уже безраздельно властвовала в китайской традиции? Чисто софистический приём ухода от сравнительного обсуждения конфуцианской и даосской концепций? Так или иначе, представи-



Беседка, затерянная в горах у тропы —
не здесь ли место для мудрых бесед? (Худ. Чэн Цзичжи, 1587)

тели «Учения о сокровенном» Конфуция ценили значительно выше именно за его отказ говорить о том, что поведать невозможно, — о сокровенном, о небытии. Ведь, следовательно, тем самым он как бы безмолвно указывал на свою приобщённость к нему.

В строгом смысле, мы не можем назвать текст Ван Би комментарием, хотя именно так называет его китайская традиция. Мысль Ван Би как бы отталкивается от текста «Дао дэ цзина», порой от одного слова и даже от одного из обертонов этого слова и убегает в непроглядную даль мистического. Например, комментарий к § 36 представляет собой абсолютно самостоятельный трактат о том, как проявляется Благодать в человеке и мире. Так же, как и последнее примечание к § 25, превращается в отдельное, практически не привязанное к тексту «Дао дэ цзина» небольшое философское эссе.

Мистическое сознание Ван Би на первое место ставит не понятие Дао, которое настолько отстранено и непостижимо, что даже «не обладает именем», а категории «бытия» и «небытия». «Небытие» для него прямой синоним Дао, причём это не просто отвлечённое понятие из области софистики, но непосредственное переживание изначальной пустоты, «откуда исходят все вещи». Небытие (ую) — это основа, первосмысл мира, а бытие или наличие (ю) — это функция, проявление или как бы использование этой основы. Но вот парадокс учения Ван Би — нет никакой разницы между ними, ибо «основа и её функции не двойственны». А это значит, мистерия мира разворачивается не где-то отдельно, не во внутреннем пространстве бытия, недоступном для нас, но непосредственно здесь, ежесекундно. И китайский художник, изображая на шелку потоки вод и мрачную мощь гор, одновременно пишет и небытие, которое лежит за этим декором мира. Ван Би лишает нашу действительность двойственности и раскола, здесь символ равен самой реальности, и мистическое всегда открывается в повседневность.

Поэтому и сам образ мудреца у Ван Би лишён позы, переживания торжественности момента своей мудрости. Ведь мудрец в своём поведении един со своим внутренним развитием, и у него нет необходимости дополнительно подчёркивать своё величие. Как-то Хэ Янь заметил, что «мудрец не имеет ни радости, ни горя, ни восхищений, ни сожалений». Но Ван Би возразил ему: «Мудрец полнится среди людей своим просветлённым духом, и он тождественен с пятью чувствами людей. Он полнится своим просветлённым духом, поэтому может опустошить своё тело и проникнуть в небытие. Он тождественен с пятью

чувствами и поэтому не может, откликаясь на вещи, пребывать вне горестей и радостей». Таким образом, мудрец вечно пребывает среди людей, событийствуя с ними во всех мелочах жизни. Единственная разница в том, что «мудрец откликается на вещи, но не устаёт от них» [54, 152].

Ван Би вводит несколько новых определений Дао, скрывая их новизну за комментарием. Прежде всего, он называет его «невещественным», «вневещным» или находящимся вне проявлений (уу), а также безначальным (ую) (§ 25), подчёркивая его полную небытийность, недоступность для сознания.

Небытие для Ван Би является корнем, основой (бэнь) или «телом», сущностью (ти), в то время как весь другой мир — мир бытия — это его функция (юн) проявления, то есть в любом случае нечто вторичное по отношению к глобальному всеотсутствию. Всеотсутствие едино, в то время как мир множественен, расчленён, полон многообразных проявлений и вещей.

Во главу своего учения Ван Би ставит понятие «небытия», глобального «всеотсутствия» (у). Для него это небытие — абсолютная реальность не только сознания, но и космоса. Он пишет: «Хотя Небо и Земля велики, богаты десятью тысячами вещей, хотя здесь грохочут громы и завывают ветры, и всё это находится в постоянном круговороте, трансформациях и бесчисленных изменениях, тем не менее его основой является высшее небытие (отсутствие)».

Но само небытие не дано непосредственно, оно сокрыто, извечно запрято в мире форм. Мистерия «Учения о сокровенном» заключена в том, что суть миропроявления не исчерпывается рождением всех форм из мира небытия, как из лона матери. Взаимоотношения мира бытия и небытия более сложны. Прежде всего, они взаимопроницаемы, вечно преходящи, мерцающи и непостоянны. Истинное слово рождается лишь в молчании, в бессловесном глаголе волевого импульса мудреца. Само по себе наличие и многообразие указывают на высшую реальность, которая стоит за всем этим, — реальность безналичную и абсолютно единую. Чтобы обрести эту реальность, считает Ван Би, надо забыть и о словах, и о формах — «об именах и названиях». Не преодолеть, не отбросить, но ненасильственно забыть — ведь истинное речение звучит лишь тогда, когда слова забыты и наступает молчаливое взаимопроникновение душ собеседников.

В этом мире потаённого, вечно сокрытого небытия воистину присутствует лишь воля, глобальный волевой импульс (и). В этом мире он реализуется в виде слова или речения (янь). Но последнего явно недостаточно, чтобы описать само небытие, ибо каждое слово принадлежит к миру посюстороннему, нашему, приземлённому. Оно даже близко не может подойти к высшей реальности и лишь уводит сознание в мир конкретных понятий, вещей, расчленённости. Это проявляется и в других бинарных оппозициях, например, небытие сопоставляется с покоем и постоянством — основными признаками Дао, а бытие — с бесконечным движением и изменениями.

Мир с точки зрения представителей сюаньсюэ непостоянен, или, как говорит о нём Лао-цзы, «быстротечен». Дословно «быстротечное» (ши) означает «умирающее», и это слово лучше всего передаёт вечно исчезающий, бесконечно уходящий характер Дао. Это же подчёркивает и комментарий Ван Би: относительность величия Дао, которое на самом деле приходит к нам лишь как умирающее, разделяющееся, но отнюдь не единое. Мы постигаем зачастую его остатки, его прах, но не его сущность и не «великое целостное тело».

Комментарии Ван Би позволяют восстановить изначальный смысл многих фраз «Дао дэ цзина», которые позже трактовались уже под воздействием более поздней традиции учения о бессмертии. Приведём лишь один пример, важный для понимания сути учения ранних лаоистов. Речь идёт о последних строках § 15, вызывающих немалые проблемы при переводе:

«Тот, кто сберегает Дао и не стремится к избытку.

Лишь потому, что он не стремится к избытку,
он способен сокрыться, не воплощаясь вновь».

Другой перевод этого же фрагмента: «Он способен сгнуться, не истощаясь (не испытывая необходимости дополняться)». Эта фраза вызвала недоумения и затруднения у многих комментаторов и переводчиков. Действительно, разве мудрец, равный Дао, может сгнуться и больше не родиться, не вернуться в этот мир? Разве не про него сказано, что он «действует, не истощаясь», что «в нём нет места смерти» (§ 50)? Может быть, перед нами просто описка древнего переписчика?

На западные языки эту фразу переводили, трактуя её через классическое понимание даосизма, где всегда утверждался приоритет бессмертия: «Он способен постареть и воплотиться вновь» или «Способен умереть и возродиться». Но мы отделены от древнего автора не только

временной дистанцией более чем в две тысячи лет, но и колоссальной дистанцией культуры, ставящей непреодолимую границу между миром обыденным и мистериальным, между путём Неба и путём человека. «Наше» понимание далеко от знания, даваемого в мистической традиции Лао-цзы.

И здесь комментарии Ван Би оказывают нам неоценимую помощь, да и не только комментарии — даже сам список трактата, составленный Ван Би. Порой мы встречаем в нём те иероглифы, которых нет в других вариантах. Примечательно, что в тексте Ван Би особенно подчёркивается отсутствие необходимости «нового рождения», — в нём присутствует иероглиф «син» — «новый, обновлённый», в то время как в ряде других версий этого иероглифа нет. Иероглиф «би» (состариться, сгинуть) Ван Би трактует как «сокрыться, уйти в тень, покрыться», таким образом подчёркивая, что речь идёт не столько о смерти мудреца, сколько о его уходе из мира видимого, мира вещей, мира бытия, в то время как в метафизической реальности он продолжает жить.

И теперь Дао — это абсолютное ничто, оно вообще лишено каких-либо признаков, абсолютно оторвано не только от мира вещей и явлений, но даже от «тонкого» мира духов. Дао можно принять лишь как мысль, «как звук, выходящий изо рта», поскольку человек не способен постичь ни его истоков, ни его смысла. Дао лишь «принимается», но не как данность, а именно как неданность, абсолютное отсутствие чего бы то ни было.

Здесь уже не было места для экстатического транса или медитативного радения, как это встречается у ранних лаоистов. Мистическое теперь переведено на уровень логических интерпретаций и, по сути, окончательно десакрализовано. Более того, Ван Би считал крайне важным умение человека контролировать свои эмоции и всякие проявления чувств. Первоначально Ван Би, изучая речения Конфуция, был поражен тем, как «благородный муж» может ярко выражать свои чувства: радоваться, плакать, расстраиваться, гневаться. Однако потом понял, что эмоции и чувства есть часть человеческого существа. И даже великий мудрец реагирует на явления как обычный человек, однако такой мудрец никогда не окажется в плену эмоций. Если обычный человек следует своему пути, он испытывает радость и удовлетворение, в противном случае он обуреваем горестями и расстройствами. В противоположность обычным людям мудрец стоит вне каких бы то ни было различий между «правильным» и «неправильным», между

жизнью и смертью, а поэтому радость его не имеет границ и не связана с окружающими явлениями. Таким образом «высшая радость» (*далэ*) здесь проистекает от методичного «следования Пути», но отнюдь не из ярких экстатических переживаний, характерных для более ранних культов.

Время магов и медиумов-интуитивистов кончилось, им на смену пришел образ аристократа, чиновника и интеллектуала, живущего в обществе и вполне социализированного в соответствии с нормами этого общества. Жонглируя концепциями, понятиями и рассуждениями, интеллектуал-мистик наслаждался своими построениями, но уходя в плен собственных мыслей.

Их мысль углубляется в абсолютно абстрактное пространство, где пустота является не только креативной и реально существующей силой, но источником вдохновения для размышлений самих адептов сюаньсюэ. Они ищут опору именно в интеллектуальном осмыслении Дао и небытия, что вообще становится лейтмотивом той эпохи духовных поисков.

В основе этого поиска видно абсолютное отчаяние в способности вступить в сакральное пространство методами древних. Путь-Дао оказался «высчитываем» и выводим за счет лишь интеллектуального усилия. Это логический предел мистического, созидание кончилось, и некий китайский Бог действительно «умер» — все создает само себя, а о начале всех вещей — Дао можно рассуждать, но постичь его внутри этой концепции уже практически невозможно.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если это некий «тайный текст», то почему он был записан? Если это текст «не тайный», банальный, то почему он столь высоко ценится?

Здесь может быть несколько версий. Во-первых, сам факт письменной фиксации «Дао Дэ цзина» показал, что те, кто стоял у истоков письменного текста, уже не вполне понимали, почему это не надо записывать. Для них он был мудрым, но не тайным, он нес какие-то знания, но уже не было очевидно — какие. Ведь запись ровно настолько же передает истину, присутствующую в сознании мудреца, насколько и искажает ее, низводя до простого порядка слов.

Другая версия — «Дао Дэ цзин» есть книга светская, в известной степени — популяризаторская, если, конечно, такое слово вообще применимо для Древнего Китая. Многие пассажи в тексте очевидным образом намекают на то, что все здесь написанное — некая обманка, тонкая мистификация.

Эту мысль понял и Ван Би в своих комментариях: «Ему нельзя дать имя, а потому и невозможно говорить о нём. Говоря о сокровенном и называя его — «сокровенное», его нельзя достичь, лишь назвав таким образом. Называя его таким образом, его нельзя определить лишь «сокровенным», и если дадим ему имя, то просто утратим его». Значит, то, о чем здесь все сказано, — есть лишь утрата истинного знания. И одновременно это дать тем любопытствующим, которые захотели проникнуть внутрь тайной традиции. Им многое рассказали и при этом абсолютно ничего не дали.

Скорее всего составителем трактата выступил Лао-цзы (Лао Дань), мыслитель из царства Чу, хорошо знакомый с мистическими традициями, шаманской и медиумной практикой своего царства. Но он лишь собирал и записывал. Он составил сборник речений посвященных ми-

стиков и учителей — составил, скорее всего, в виде разрозненных текстов (аграфы). К части текстов он приписал свои комментарии, «привязав» многие магические и заклинательные формулы к тем политическим событиям, что разворачивались на Центральной равнине в ту эпоху: крах многочисленных царств, войны, слабое и неумелое правление. Он, как и Конфуций, надеялся при помощи сокровенной мудрости и мистического знания восстановить гармонию. Но эти знания невозможно использовать в светском мире — миссия Лао-цзы не удалась. И он удалился со службы и ушел от людей, оставив нам собрание изречений и свои комментарии. Все это позже стало восприниматься как единый текст, хотя при внимательном прочтении можно без труда отделить социально направленные комментарии Лао-цзы от описания техники медитативного экстаза и видений древних мистиков.

Вообще, большую часть «Дао дэ цзина» составляет именно запись видений, испытываемых медиумами и магами в момент экстатического транса: неразлично-туманные образы, сведение мира до пылинки, слепящее сияние и т. д. Другая часть — закодированное описание техники медитации и самовоспитания. И, наконец, ритуальные и посвятельные формулы.

Эти пассажи записывались один за другим безо всякой связи между собой и не воспринимались как единый текст. Приблизительно в начале V в. до н. э. на ряд ритуальных формул составляются комментарии Лао-цзы или другими мыслителями, которые постепенно объединяются с архаической частью текста. К II в. до н. э. текст достаточно условным образом разбивается на параграфы, причем целью такой разбивки была не столько задача произведению логической завершенности внутри каждого параграфа, сколько желание кодифицировать его, перевести в вид канонической китайской классики и наставлений правителю.

Из всего этого можно сделать вывод, что, говоря о «времени создания произведения», мы имеем в виду лишь его запись, переложение на бамбуковые дощечки, хотя многие пассажи существовали и раньше в устном виде.

Таким образом, Лао-цзы выступил не столько как автор, сколько как компилятор ряда мистических и народных традиций, которые он записал и в некоторых пассажах прокомментировал. Возможно, что он пользовался аграфой — анонимными и первоначально неклассифицированными записями высказываний древних мудрецов, следы которой обычно встречаются в первых строках каждого параграфа.

Текст создавался или компилировался (в этом случае мы можем абстрагироваться от тонкостей понятия «авторство»), скорее всего, одним человеком. Несмотря на некоторые повторы, текст подчинен единой структуре и логике развития. Поэтому говорить о «Дао дэ цзине» лишь как о компендиуме, созданном разными людьми в разное время, у нас нет достаточных оснований.

«Дао дэ цзин» не может считаться в полной мере «философской книгой» — скорее, это сборник религиозных формул и речений. Одной из целей составления аграфы была запись священных формул, произносимых во время ритуалов, в частности, во время ритуалов инициации, с чем, в частности, связан часто встречающийся мотив «младенца» или «ребёнка». Однако уже с эпохи Хань, когда была забыта связь «Дао дэ цзина» с конкретными ритуальными действиями, трактат стал восприниматься именно как философское произведение. Позже это породило ошибочное мнение о наличии «философского» и «религиозного» даосизма, в то время как в реальности чисто «даосской философии» не могло существовать.

Безусловно лишь одно: «Дао дэ цзин» действительно был создан либо в царстве Чу, либо выходцем из этого царства. Это нам показывают как ряд исторических свидетельств, так и использование ряда диалектных выражений и ритмического строя, характерного для Чу. Однако текст не носит целиком чуский характер: многие поздние дописки были сделаны выходцами из других царств, возможно, из Чжоу.

По своему содержанию «Дао дэ цзин» отражает локальную традицию южного царства Чу, где и была создана аграфы. Однако комментарий к нуклеотической части текста был дописан Лао-цзы или кем-то другим уже за пределами Чу, вероятно, в царстве Чжоу. Этот комментарий и общая обработка текста приблизили оккультные формулировки к конкретным реалиям: способам управления государством, ведения войн, умиротворения народа.

Многие цитаты, которые встречаются в различных философских произведениях, показывают нам, что «Дао дэ цзин» уже существовал во времена Конфуция, т. е. в VI в. до н. э., а Лао-цзы и Конфуций действительно были современниками, и не исключено, что могли встречаться между собой, как это излагает версия «Исторических записок».

Несомненно, что «Дао дэ цзин» уже существовал в середину эпохи Сражающихся царств, т. е. в IV в. до н. э. — это нам показывают находки текста на бамбуковых дощечках, сделанных в 1994 г. в Цзин-

мэне. Вполне возможно, что это и был тот нуклеотический текст (аграфа), который затем наращивался до большого трактата.

Заметим, что многочисленные цитаты из «Дао дэ цзина», встречающиеся в «Инфэнь-цзы», «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы» и многих других текстах, не могут служить доказательством того, что текст существовал в ту эпоху уже в целостном виде, в том варианте, который известен нам сегодня. Ведь первый полный вариант «Дао дэ цзина», найденный в Мавандуе, датируется лишь II в. до н. э. Однако это показывает, что во времена создания этих текстов «Дао дэ цзин» (возможно, в усеченном виде) был хорошо известен и приписывался именно Лао-цзы.

Первоначальный вариант «Дао дэ цзина» представлял собой сборник не связанных между собой речений, многие из которых соотносились, прежде всего, с архаическими ритуалами и мистическими видениями. Основу же текста составляли ритуальные формулы, фольклорные поговорки, заклинания, моления, изречения каких-то наставников, а также, возможно, не дошедшие до нас тексты, относящиеся к VII — VI вв. Именно к этой традиции относится наиболее древняя часть текста, пассажи которой возникли задолго до собственно их письменной фиксации, еще в VIII — VII вв. до н. э., а возможно, и раньше. Большинство строф, составляющих нуклеотическую часть произведения, существовали в устном виде как ритмизированные моленные формулы. Именно этим объясняется, с одной стороны, ритмизация большинства пассажей «Дао дэ цзина», а с другой стороны, нестабильность этого ритма для разных параграфов и отсутствие единой литературной формы.

И все же несмотря на колоссальное количество переводов, комментариев и трактовок, внутренний смысл «Дао дэ цзина» до сих пор не расшифрован и вряд ли это когда-либо станет возможным сделать на уровне логического научного поиска. Но все же сделать это возможно — но только через акт мистического проникновения и понимания скрытого смысла текста.

«ДАО ДЭ ЦЗИН» (КАНОН ПУТИ И БЛАГОДАТИ) С КОММЕНТАРИЯМИ ВАН БИ

Перевод выполнен в основном по изданиям «Лао-цзы байхуа цзинь ши» («Лао-цзы с комментариями и переводом на современный язык»). Пекин, 1993 г. и «Лао-цзы чжу» («Лао-цзы с комментариями Ван Би»). Последнее издание также легло в основу перевода комментариев Ван Би, однако в ряде случаев указываются разночтения по другим изданиям комментариев, в частности, по японским версиям Окады, Кондо и Усами. Полный список всех использованных вариантов издания «Дао дэ цзина» и комментариев Ван Би приведён в библиографии. В комментарии к каждому параграфу включены разночтения, встречающиеся в основном в списках «Дао дэ цзина» из Маваньдуя. Маваньдуйский вариант приведён по тексту, опубликованному в «Бошу лао-цзы чжу ши юй яньцзю» («Издание, перевод и исследование шёлковых манускриптов Лао-цзы»). — Сост. Сюй Каншэн. Чанша, 1982 г.

В нашем тексте обе версии «Лао-цзы» из Маваньдуя обозначены соответственно Бошу А и Бошу Б. Если версия Бошу специально не указана, значит, данный вариант разночтения относится к обеим версиям в равной степени. В ряде случаев указываются также разночтения по версиям Хэ Шангуна (III–IV вв.), Фу И (559 — 639), Танского Сюаньцзуна (685 — 762), Чэн Хуаня (1730 — 1802), Гу Хуаня (390 — 453), Фань Инюаня (1246 — 1269), Линь Си (1235), Ван Цзяо (1521 — 1599) и других.

КНИГА ПЕРВАЯ

§ 1

1 Дао,
которое может быть выражено словами,
не есть постоянное Дао.

2 Имя,
которое может быть поименовано,
не есть постоянное имя.

Выраженное словами Дао и поименованное Имя соотносятся с миром дел и соответствуют вещам, что уже обрели форму, а потому они непостоянны. Таким образом, о [том, что воистину постоянно] невозможно говорить и нельзя дать имя.

3 Небытие зовётся началом Неба и Земли.

4 Бытие зовётся Матерью мириад созданий.

Всё бытийствующее произошло из небытия. Поэтому момент бесформенного и безымянного зовётся началом мириад вещей. А когда [это начало] обретает форму и имя, то растёт, воспитывается, защищает и пестуется, становясь Матерью [всего существа]. Поэтому я говорю о Дао как о бесформенном и безымянном начале и завершении всех вещей. Начинать и завершаться, не зная почему, — вот сокровенное из сокровенного.

5 Поэтому, желая узреть
его утончённо-неуловимую сущность,

6 обрети постоянство небытия.

Утончённо-потаённое бесконечно мало. Мириады вещей, рождаясь из мельчайшего, достигают своего завершения, берут свое начало из небытия и лишь затем проявляются. Поэтому, пребывая в постоянстве небытия и стремясь достичь пустотного, можно узреть утончённое начало вещей.

7 Желая наблюдать его проявления,
пребывай в постоянстве бытия.

Сокровенная глубина возвращается к истоку. Вся выгода, что ни есть в бытии, должна достигаться от использования небытия. Основа всех устремлений должна пребывать в Дао, лишь тогда они принесут пользу. Поэтому имеющий желание может узреть сокровенную глубину начала вещей.

8 Оба они произрастают вместе

и различаются лишь именем.

9 Будучи тождественными,

они зовутся сокровенным.

10 Сокровенное и ещё раз сокровенное —

врата ко множеству потаённого.

Оба они соотносятся с началом Матери (по версиям Окады, Усами и Фу И [21; 24; 28]: «Оба они соотносятся с началом небытия» — А. М.). «Произрастают вместе» означает, что они вместе проявляются из сокровенного. Различаясь в именах, они не могут быть абсолютно тождественными. То, что было прежде всего, зовётся Началом. То, что находится в конце, зовётся Матерью. Сокровенное тёмно, безмолвно и отсутствующе. Это то, откуда истекают и Начало, и Матерь. Ему нельзя дать имя, а потому и невозможно говорить о нём. Говоря о сокровенном и называя его — «сокровенное», его нельзя достичь, лишь назвав таким образом. Называя его таким образом, его нельзя определить лишь «сокровенным», и если дадим ему имя, то просто утратим его. Поэтому и говорим «о сокровенном и ещё раз сокровенном». Из него исходит всё утончённо-потаённое, потому мы и зовём его «вратами 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.

Красота преумножает радость в людских сердцах, а уродство вселяет в них скорбь. Поэтому красота и уродство подобны радости и гневу, а доброе и дурное похожи на истину и ложь. Радость и гнев тождественны в своём корне, истинное и ложное выходят из

одних врат — и поэтому их нельзя достичь по отдельности. Эти шестеро показывают, что в природном законе ничего нельзя достичь по отдельности.

10 «До» и «после» следуют друг за другом.

11 Поэтому мудрец действует надеянием

[Мудрецу] вполне достаточно следовать естественности, ведь, предаваясь деяниям, он лишь погубит себя.

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;

Мудрость и знание порождают сами себя. [Если ради того, чтобы достичь их] ты будешь предаваться деяниям, то это лишь приведёт ко лжи.

16 достигая совершенства, не считает это своей заслугой;

Через совершенство все вещи сами достигают своего завершения. Поэтому он не считает это своей заслугой.

17 И именно потому, что он никогда не стремится к успеху,

18 тот никогда не покидает его.

Поскольку совершенство [равно как и Дао] заключено само в себе, оно продлится долго.

§ 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.

«Мудрые» — значит «способные». «Превозносить» значит «высоко оценивать». «Ценить» значит приписывать высокую значимость. Если назначать на посты лишь способных людей, то зачем же ещё и превозносить их? Если использовать лишь полезное, то зачем же [громогласно] ценить его? Превозносить недостойного и прославлять его имя — значит оценивать его выше, чем пост, на который его назначили. Если товары оцениваются выше,

чем их полезность, то это вызывает лишь алчность. Поэтому если не видишь того, чего, то и сердце не придёт в смятение.

5 Поэтому, управляя людьми,

6 мудрец опустошает их сердца

и наполняет желудки;

Сердце вмещает мудрость, желудок же — пищу. В пустотном [сердце] есть мудрость, а вот в наполненном [желудке] нет знания.

7 ослабляет их волю, но усиливает их кости;

Кости без знания — всего лишь скелет. Воля [человека], порождая дела, приводит сердце в смятение. Если сердце будет опустошено, то и воля будет ослаблена смятением (Последняя фраза есть лишь в версиях Кондо Гэнсуя [11] и в издании «Сы бу бэй яо» [14] — А. М.).

8 постоянно стремится к тому,

9 чтобы они были не затронуты знаниями

и свободны от желаний,

Он сохраняет их [изначальную] истинность

10 а те, кто освящён мудростью,

не помышляли о действии.

[Освящённые] мудростью — те, кто знает, как действовать.

11 Действуй недеянием —

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.

Если поддерживать определённое количество [членов] в одной семье, это всё равно не сделает семью целостной. Если поддерживать определённое количество людей внутри одного государства,

то это всё равно не сделает государство завершённым. Вряд ли можно считать [нормальной] функцией истощение сил через поднятие больших тяжестей. И хотя человек может знать, как управлять мириадами вещей, но он никогда не сможет это сделать, если не будет обладать двумя началами Дао (инь и ян). И хотя Земля может обладать формами души-по (По китайским магическим представлениям, человек обладает тремя небесными душами-хунь и семью земными душами-по, которые после смерти разделяются. Комментируя этот пассаж, Хэшиан Гун отметил, что поэтому животные или материальные души, обитающие в легких человека, а хунь — «духовные» или тонкие души, обитающие в печени [29, цзюань 10] — А. М.), но если она не следует Небу, то и не сможет обрести полноту своего покоя. И хотя Небо обладает образами семян [откуда зарождается все сущее], не следуя Дао, оно не сможет сохранить этих семян. Когда оно опустошается и используется, то таким использованием не истощить его. Когда же оно создается, то наполняется, а наполняясь, переполняется. Ведь когда оно опустошается и вновь используется, то вновь возвращается к неистощимому. В своём действии оно абсолютно безгранично. И хотя форма его велика, она не утомляет тело. И хотя дел у него множество, они не превзойдут [положенного] числа. Если все вещи отторгают это и стремятся к своему господину, то где же пребывает их господин? Разве он недостаточно глубок, чтобы быть предком всех вещей?! Лезвие притуплено, но не сломано. Узлы развязаны без всякого труда. Его блеск пригашен, но тело его не разрезано. Оно уподоблено пылинке, но истинность его не утрачена. Разве этого недостаточно, чтобы оно сохранялось? Земля сохраняет свои формы, и нет той Благодати, что не поддерживалась бы ею. Небо наслаждается своими образами, и нет той Благодати, которая не нашла бы здесь убежище. Но даже Небо и Земля не могут сравниться с ним (Дао). Разве их существование может предшествовать Верховному Владыке? «Владыка» — ведь это сам Небесный Владыка.

§ 5

- 1 Небо и Земля не человеколюбивы
- 2 и относятся к мириадам существ,

как к соломенным собачкам.

Небо и Земля зверяют себя естественности. В недеянии и вне созидания все вещи сами властвуют друг над другом. Потому они и не человеколюбивы. Человеколюбие должно созидать, устанавливать, править и изменять вещи с милосердием и через деяния. Будучи созданными, установленными, подчинёнными и изменёнными, вещи утрачивают свою истинность. В милосердии и в деяниях вещи утрачивают свою полную сохранность. Если вещи утрачивают свою полную сохранность, то этого уже недостаточно, чтобы быть готовым к ударам. Земля рождает солому не специально для скота, но именно скот поедает солому. [Небо] порождает собак не специально для человека, но ведь человек поедает собак. Недеяние по отношению ко всем вещам означает позволение всем вещам самостоятельно достичь предназначенной им функции. И тогда они станут самодостаточны. Но если кто-нибудь будет в этом деле пользоваться мудрствованиями, то и ветви дерева потянутся за этим.

³ Мудрый человек не человеколюбив

⁴ и относится к людям,

как к соломенным собачкам.

Мудрец единит свою Благодать с Небом и Землёй, а поэтому уподобляет людей соломенным собачкам.

⁵ Не подобно ли пространство

между Небом и Землёй

[кузнечным] мехам?

⁶ Будучи пустотным, оно неисчерпаемо.

Меха (то) — это набор больших мешков. Палка же (юэ) подобна флейте (в тексте Лао-цзы слово «меха» состоит из этих двух иероглифов — «то» и «юэ»). В древности меха представляли собой несколько кожаных мешков различной формы с палкой, которая проходила посередине — А. М.). В мехах абсолютно пусто, они не обладают чувствами и сами по себе пребывают в недеянии [лишь откликаясь на внешнее воздействие]. Поэтому они пустотны и в этом — безграничны. В движении они не истощаются. Между Небом и Землёй всё, пребывающее в пустоте, следует естественности. Поэтому это пространство никогда не истощается, и именно в этом подобно мехам.

⁷ Чем больше оно движется,

тем больше ему прибавляется.

- 8 Произносящий бесчисленное множество речей
- 9 не сравнится со сберегающим это в себе.

Чем больше он делает, тем больше он утрачивает. Соотносясь с вещами, он возвращает в них зло. Соприкасаясь с делами, он говорит неправильные речи. Сберегая это внутри себя, подобно мехам, он никогда не окажется истощённым. Если он устранил себя и позволит вещам [следовать самим себе], то не будет ничего такого, что не подчинялось бы Принципу. Если бы меха пожелали сами издать звук, то этого было бы совсем недостаточно для тех, кто дует в них.

§ 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.

Дух в долине — это и центр долины, и отсутствие этой долины. Не имея ни формы, ни тени, не ускользая и не удаляясь, он пребывает низко и недвижно, сохраняя покой, не угасает и таким образом порождает долину. Форму его не увидать, поэтому он достигает вещей. Лежит низко и недвижно, поэтому ему нельзя дать имени. Вот почему зову его «корнем Неба и Земли». Он едва различим, лишь кажется присутствующим здесь, и в использовании он недвижим. «Врата» — это лоно сокровенной самки. [Дао] имеет своей основой это лоно и обретает единое тело с предельным, поэтому и зовём его «корнем Неба и Земли». Если кто-то захочет сказать, что оно существует, ему не увидать его формы. Если кто-то захочет сказать, что оно не существует, он даст рождение мириадам вещей. Поэтому оно «едва различимо, лишь кажется присутствующим здесь». Оно ничего не оставляет незавершённым, а использованием не утомить его. Поэтому «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.

Порождать самих себя — это значит вступать в соперничество. Не порождать самих себя — это возвращаться к вещам.

4 Вот почему они извечны и долговременны.

5 Поэтому мудрец, становясь позади всех,

6 оказывается впереди всех,

7 пренебрегает собой и потому сберегает себя.

8 Разве этим он не преследует личных целей?

9 Поэтому он и может достичь их.

Отсутствие себя — это ничего не делать для себя. [Мудрец] находится впереди [всех] и сохраняет себя, поэтому он и может достичь личных целей.

§ 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.

Люди ненавидят низкое место.

4 Поэтому она близка Дао.

Дао — это отсутствие (небытие), вода — наличие (бытие).

Поэтому она очень близка Дао, [но не тождественна ему].

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.

Это значит, что все люди должны откликаться на Дао управления [государством].

§ 9

- 1 **Лучше вовремя остановиться,
чем наполнить [сосуд] до краёв.**

«Остановиться» означает не утратить Благодать.

Не утратить Благодать, но наполнить [сосуд] до краев — это ведёт к переполнению. Поэтому даже тот, кто не может вовремя остановиться, лучше того, кто не имеет ни Благодати, ни заслуг.

- 2 **Если заточить лезвие до предела,
то долго его не сохранить.**

Заточить [лезвие] до остроты, а остроту довести до предела равносильно тому, чтобы разрушить его. Поэтому долго его не сохранить.

- 3 **Покой могут быть полны золота и камней,
4 но не найдётся того, кто устерёг бы их.**
Лучше вовремя остановиться [в их накоплении].

- 5 **Похваляться богатством и знатностью —
значит накликасть на себя беду.**

Такие люди не смогут сохранить себя долго.

- 6 **Добившись успеха — отступай.**

- 7 **В этом — Путь Неба.**

Четыре времени года сменяют друг друга, каждое достигает абсолютного успеха-воплощения, а затем уходит.

§ 10

- 1 **Можно ли, соединив душу и плоть,
2 объять Единое и не утратить это?**

«Соединить» означает «пребывать в единстве». Душа и плоть (инь по) — это то, что в человеке присутствует постоянно. «Единое» обозначает истинность в человеке. Это означает, что человек может постоянно находиться в своём доме, объёмля Единое

своим очищенным духом и не утрачивая этого. И тогда все вещи сами придут в гости к нему.

- 3 **Можно ли, регулируя ци и становясь податливым,**
4 **обрести состояние новорождённого?**

«Регулировать» — означает позволить этому циркулировать самостоятельно. «Стать» — означает достичь в этом предела. Всё это означает, что если позволить ци циркулировать естественным образом, можно достичь гармонии высшей податливости. Если уподобиться новорождённому, у которого ещё нет желаний, то все вещи обретут свою целостность и достигнут изначальной природы.

- 5 **Можно ли, отполировав сокровенное зеркало,**
6 **не оставить на нём пятен?**

Сокровенное — это предел всякой вещи. Это значит, что оно может омыть зло и нарочитое приукрашательство для того, чтобы достичь предельного состояния зеркала, не позволяя вещам замутнять его ясность и оставлять на нём пятна, — разве это не чудесно? И тогда всё происходит в соответствии с тождественностью сокровенному.

- 7 **Можно ли, любя народ и правя государством,**
8 **пребывать в недеянии?**

Используй искусство для свершений и предсказания судьбы, дабы достичь сокрытой мудрости. Устрани пятна с сокровенного зеркала, дабы отвергнуть мудрость. Править государством без мудрствований — значит отвергнуть мудрость. Что можно сделать без мудрости? В этом случае народ не будет избегать [указов правителя], и можно будет управлять государством.

- 9 **Можно ли, открывая и закрывая Небесные Врата,**
10 **сохранять состояние самки?**

Небесными Вратами называются врата, откуда выходит вся Поднебесная. «Открывать» и «закрывать» означает обстановку [чередования] порядка и хаоса. Чередовать открытие и закрытие — это прокладывать дорогу в Поднебесной. Потому это и зовётся «открывать и закрывать Небесные Врата». Самка откликается, но не зазывает [к себе], следует, но сама не действует. Это значит, что, открывая и закрывая Небесные Врата, лучше всего быть самкой. И тогда все вещи сами придут к тебе и будут пребывать в безопасности.

11 Можно ли, постигнув четыре начала,

12 пребывать вне знания?

Это значит, что постигший эти четыре начала, находится вне заблуждений, вне сомнений и может пребывать в недеянии. Тогда все вещи могут прийти к преобразению. Это и значит, что Дао постоянно пребывает в недеянии. Если бы правитель и властительные князья смогли бы придерживаться этого, то все вещи преобразались бы сами.

13 Давать жизнь

Не ставить препятствий истоку этого.

и вскармливать?

Не препятствовать [проявлению] изначальных природных свойств.

14 Давать жизнь и не обладать этим?

15 Действуя, не требовать воздаяния?

16 Вращивая, не править этим?

17 Это зовётся сокровенной Благодатью.

Если не ставить препятствий истоку этого, то вещи рождаются сами. Так чья же заслуга в этом? Если не препятствовать [проявлению] их изначальной природы, то вещи становятся самодостаточными. Так кто же сделал это? Этого достаточно для того, чтобы вещи вращивались сами, без нашего вмешательства и управления.

Обладать Благодатью без правителя — разве это не сокровенно? Это значит, что сокровенная Благодать — это обладать Благодатью, не зная о её господине. И в этом — мрак мистерии.

§ 11

1 Тридцать спиц соединяются в одной ступице.

2 Использование же повозки

3 обуславливается пустотой между ними.

Ступица может объединить тридцать спиц потому, что она пуста. Благодаря этой пустоте она приемлет любую вещь. И потому она может объединить их.

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».

«Дерево», «глина» и «стены» представляют собой три примера использования отсутствия. Говоря об «отсутствии», подразумевают, что из наличия можно извлекать выгоду лишь благодаря использованию того, что отсутствует.

§ 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.

«Ранить» означает «утрачивать». Рот человека утрачивает свою функцию, поэтому и говорим, что [пять вкусовых ощущений] ранят [рот]. Уши, глаза, рот и сердце следуют своим изначальным природным свойствам. Если же они не следуют своим изначальным природным свойствам и противоречат своему предназначению, то нарушают тем самым естественный закон, и [вследствие этого] они слепнут, глухнут, ранятся и безумствуют.

- 5 Редкие вещи влекут человека
к совершению зла.

Редкие вещи ставят препятствия на правильном пути человека. Поэтому они влекут к совершению зла.

- 6 Поэтому мудрец заботится о желудке,
а не о глазах;
- 7 отказывается от одного, дабы достичь другого.

Ничто не может изменить его. Поэтому и говорится: «ценить». И [поэтому] он может встретить поддержку Поднебесной.

15 Тот, кто любит Поднебесную больше, чем себя,

16 встретит поддержку Поднебесной.

Небытие может ранить тело. И это значит «любить» её. Тому, кто не позволяет славе и позору изменить или повредить себе, может быть доверена Поднебесная.

§ 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.

Они не имеют ни образа, ни звука, ни голоса, и поэтому нет места, куда бы они не проникли, и места, которого бы они не достигли. Они не известны ни моим ушам, ни глазам, ни телу, и я не знаю, как назвать их. Поэтому их невозможно разделить, 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.

Если бы мы захотели поведать о его (Дао) небытии (отсутствии), то сказали бы, что всё выходит оттуда и обретает своё воплощение. Если бы мы захотели поведать о его бытии (наличии), то сказали бы, что форму его невозможно увидеть. Поэтому и зовём его формой, не имеющей форм, и образом, не имеющим сущности.

11 Это зовётся формой, не имеющей форм;

12 образом, не имеющим сущности.

13 Это зовётся расплывчато-туманным.

Его невозможно определить.

- 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.

Будучи бесформенным и безобразным, оно является предком мириад вещей. Хотя современное и древнее нетождественны, хотя время движется и меняются нравы, но нет того, что не произошло бы из него, дабы установился порядок. Поэтому необходимо придерживаться Дао древности, чтобы контролировать дела современности. Хотя высокая древность и отдалена, её Дао по-прежнему сохраняется. Вот почему, хотя мы и живём в сегодняшнем дне, мы можем познать начало древности.

- 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.

Переходя реку зимой, человек осторожничает [и думает] — переходить или не переходить. Это — описание чувства, которое невозможно увидеть.

- 6 Он осмотрителен,
 словно опасается своих соседей.

Когда соседи четырёх сторон света объединяются, чтобы напасть на господина, который находится в центре, из-за его сдержанности они не знают о его намерениях. Также и глядя на человека высшей Благодати, мы не можем видеть его проявлений. Поэтому его благодатные устремления не видны, ибо он также осмотрителен.

- 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.

Здесь всё выражается через слова «подобно», «словно», ибо образ его не может быть ни оформлен, ни поименован.

- 12 Кто способен посредством покоя
 13 мутное постепенно сделать прозрачным?
 14 Кто способен посредством долгого движения
 15 постепенно породить к жизни безмятежное?

Используй тёмное, дабы прояснить принцип вещей. Посредством покоя делай мутные вещи прозрачными. Посредством движения порождай к жизни безмятежное. Вот она — естественность Дао! «Кто способен» — говорит о сложности [этого дела]. «Постепенно» — говорит о его щепетильности и осторожности.

- 16 Сберегающий Дао и не стремящийся к избытку.

Избыток — это переполнение.

- 17 Лишь потому, что он не стремится к избытку,
 18 он способен сокрыться, не воплощаясь вновь.
 Сокрыться — это обрести убежище.

§ 16

- 1 Достигая предельной пустоты,
 2 Я сохраняю полный покой.

Это означает достигнуть предельной пустоты вещей и сохранить истинную прямоту спокойной вещи.

- 3 Мириады вещей возникают вместе,
 Все вещи двигаются, рождаются и возвращаются [вместе].
 4 я же взираю на их возвращение.

С пустотой и покоем я гляжу на их возвращение. Всё сущее начинается из пустоты. Всякое движение — из покоя. Поэтому хотя мириады вещей возникают вместе, они неизбежно возвращаются к пустоте и покою. Это и есть предел всякой вещи.

- 5 Из множества вещей

каждая восходит к своему корню.

Каждая возвращается к своему началу.

- 6 Возвращение к корню назову умиротворением.

7 Это то, что зовётся возвращением к судьбе.

8 Возвращение к судьбе назову постоянством.

Возвращаясь к своим корням, всё обретает умиротворение. Поэтому это и зовётся покоем. Покой означает возвращение к своей судьбе. Поэтому и зовём это «возвращением к судьбе». Возвращение к судьбе означает достижение постоянства жизненности. Поэтому и называем это «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 встретится с опасностями.

§ 17

1 Лучший из правителей —

2 тот, о существовании которого низы не знают.

«Лучший» означает великого человека. Великий человек находится наверху. Поэтому он и лучший из всех. Великий человек, находясь наверху, пребывает в недеянии, наставляет вне слов. Все создания действуют сами по себе, а он не вмешивается. Поэтому низы лишь знают о том, что он существует, и сами следуют тому, кто наверху.

3 Следом за ним идут те правители,

4 которых любят и почитают.

Будучи неспособными пребывать в недеянии и наставлять вне слов, они придерживаются добрых дел и позволяют им развиваться, поэтому низы их любят и почитают.

5 За ними следуют правители, которых низы боятся,

Будучи неспособными вернуться к милосердию и человеколюбию, они отдают приказы и полагаются лишь на своё могущество и власть.

6 вслед за коими идут правители, которых презирают.

Будучи неспособными исправлять и помогать народу через законы, они управляют государством через мудрствование. Низы знают, как избежать этого и не следовать их указам, поэтому и говорится, что они презирают их.

7 Тот, в ком недостаточно искренности,

8 сталкивается с неискренностью.

Если он контролирует своё тело, но разрушает свои изначальные природные свойства, то рождаются болезни. Если, стремясь помочь людям, он разрушает их истинность, то возникают беды и несчастья. Если его искренности недостаточно, то и ему ответят неискренностью. Это — Путь естественности. И если он не сможет сам пребывать в этом, то никакая мудрость не поможет ему.

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».

Знамена природы невозможно увидеть. Их смысл невозможно постичь. Ничто не может изменить их слов.

Слова должны иметь отзвук. Поэтому и говорится: «Сомневающиеся, они ценят свои слова». Свершая дела в надеянии и наставляя вне слов, они через формы устанавливают [порядок] вещей. Они достигают своих целей и свершают дела, но люди не знают, как это произошло.

§ 18

1 Когда Великое Дао утрачивается,

2 возникают «человеколюбие» и «долг».

Утрачивается надеяние, а мудрствование используется как лучший путь для стимулирования вещей.

3 Когда появляется великое мудрствование,

4 то возникает и великая фальшь.

Следуй искусству и используй знания для того, чтобы выявить разврат и 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».

Самое красивое имя рождается из великого зла. Это значит, что красота и зло выходят из единых врат. Шесть категорий родственников — это отец и сын, старший и младший братья, муж и жена. Если среди шести родственников сама воцаряется гармония, а государство само регулируется, то нет необходимости в сыновней почитательности, отеческой заботе и преданных чиновниках. Рыбы не узнают друг друга на путях в реках и озёрах, но смачивают друг друга, животворя Благодатью. (По китайским поверьям, рыбы в реках и озерах не знают друг друга. Но когда реки пересыхают, рыбы не дают друг другу погибнуть, смачивая друг друга — А. М.).

§ 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 почитательности
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.

Мудрость и знания — это прекрасные таланты. Человеколюбие и справедливость — прекрасные людские качества. Хитроумие и выгода — прекрасны в использовании. Говоря воистину о том, что они должны быть устранены, имеем в виду, что их явно недостаточно, и они не могут выразить того, на что указывают. Поэтому и говорят, что эти трое — приукрашены и недостаточ-

ны. Поэтому надо сделать так, чтобы люди придерживались неприукрашенности, простоты и уменьшали 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.

Следующий параграф (§ 48 — А. М.) говорит, что «тот, кто следует учению, день ото дня обретает, а тот, кто следует Дао, день ото дня теряет». Поэтому в учении обретают способности и увеличивают знания. Если человек не имеет желаний и удовлетворён, то зачем же ему стремиться к большему? Если человек, не обладая знаниями, попадает в цель, то зачем же ему стремиться к улучшению? Воробьи и ласточки подходят друг другу, а горлицы и дикие голуби не любят друг друга. Люди в деревнях должны знать о войлоке и мехах. Достаточно лишь быть естественным. Стремление к большему приведёт лишь к сожалениям. Поэтому удлинять ноги у утки ничем не лучше, чем укорачивать шею у аиста. Страх перед доброй славой ничем не отличается от страха перед наказанием. Есть ли разница между «прекрасным» и «безобразным»? Поэтому того, чего боятся люди, я также боюсь, но я не могу придерживаться этого в использовании.

- 4 Пустынное! Оно не имеет границ.

Это — вздох над своей отдалённостью от обыденности.

- 5 Все люди радостны,
- 6 будто захвачены

праздником императорского угощения

- 7 или прогулкой по весенним террасам.

Люди введены в заблуждение красотой и продвижением [по службе], смущены [желанием] славы и выгоды. Желания возрастают, а сердца приходят в возбуждение. Поэтому они радостны, будто захвачены праздником императорского угощения или прогулкой по весенним террасам.

- 8 Лишь я один безразличен и не подаю знаков,
- 9 будто младенец,

который ещё не научился улыбаться;

Это значит, что, будучи всеохватен, я не имею формы, которой можно было бы дать имя, и не подаю знаков, которые можно было бы заметить, подобно ребёнку, который ещё не научился улыбаться.

10 утомлённый, словно странник,
11 не имеющий дома, куда бы мог возвратиться.

Будто я не имею даже прибежища.

12 Люди всё имеют с избытком,
13 лишь я один подобен тому, кто отказался от всего.

Среди людей нет таких, кто не наполнял бы свою грудь и сердце волей [к деяниям] до переполнения. Поэтому и говорится, что они всё имеют с избытком. Лишь я один свободен, пребывая в недеянии и вне желаний, уподобляясь тому, кто отказался от всего.

14 У меня сердце невежды

Как у абсолютного невежды, моё сердце не знает различий, в моей воле не проявляется никаких желаний, и мои чувства не видны. Я подобен глупцу.

— столь замутнено!

Безразличное, оно не может быть просветлено.

15 Простые люди пресветло-светлы,

Их сияние слепит.

16 лишь я один погружён во тьму.

17 Простые люди пречисто-чисты,

«Очищать» (также «различать») — значит стремиться познать различия [между вещами].

18 лишь я один невежественно-безыскусен,

19 безграничен, словно море,

Мои чувства не видны.

20 неуправим, будто яростный ветер.

Не [сдержат] его ни канаты, ни якоря.

21 Все люди знают об использовании,

«Использование» означает функцию. Они все желают действовать или использовать себя.

22 но я один глуп и ограничен.

Нет ничего такого, что я желал бы сделать. Безразличный и невежественный, кажется, я ничего не знаю. Поэтому я один глуп и ограничен.

23 Лишь я один отличаюсь от других и ценю мать Благодати.

Вскармливаются от матери — это корень жизни. Люди забывают о корне человеческой жизни и ценят лишь ветви да пустое приукрашательство. Поэтому лишь я один отличаюсь от других.

§ 21

1 **Облик великой Благодати** проистекает из Дао.

«Великая» означает «пустотная». Лишь рассматривая пустоту в качестве Благодати, можно действовать в соответствии с Дао.

2 **В вещах Дао неразлично-туманно.**

«Неразлично-туманное» — это восклицание над бесформенностью и непривязанностью Дао.

3 **Неразлично-туманное!**

Но в нём заключены образы.

4 **Туманно-неразличимое! Но оно объемлет вещи.**

Вещи берут своё начало из бесформенного, а в непривязанном обретают своё завершение. Таким образом, вещи берут свое начало и обретают завершение, не зная, откуда происходит всё это. Поэтому и говорят: «Неразлично-туманное, туманно-неразличимое, но в нём заключены образы».

5 **Отдалённое и тёмное! Но оно содержит семя.**

«Отдалённое и тёмное» — восклицание над тем, что глубоко и далеко. Глубокое и отдаленное, его нельзя увидеть, но через него можно узреть мириады вещей и обрести истину. Поэтому и говорим: «Отделенное и тёмное! Но в нем заключены образы».

6 **Семя это истинное,**

ибо оно освящено искренностью.

Искренность — это [прежде всего] свидетельство искренности. Вещи возвращаются к тёмному и так достигают предела истинного семени, что определено самой изначальной природой вещей. Поэтому и говорим: «Семя это истинно, ибо оно освящено искренностью».

7 **С древности и до наших дней**

имя его не высказано.

Пределу истины невозможно дать имя. Его имя — «безымянное». С древности до сегодняшнего дня ничто не вершится без него. Поэтому с древности и до наших дней имя его не высказано.

8 Оно известно как отец мириад созданий.

«Отец мириад вещей» означает их начало. Его безымянность и означает начало всех вещей.

9 Откуда я знаю,

что форма отца созданий такова?

10 Из него же самого.

Как сказано выше, откуда я знаю, что начало всех вещей заключено в небытии (отсутствии)? Я знаю это из него же самого!

§ 22

1 Склоняясь, сохраняем целостность.

Они не слишком много внимания обращают на свою просветленность, поэтому сохраняют целостность.

2 Сгибаемся, затем распрямляемся.

Они не считают себя правыми, и поэтому их правота становится очевидной.

3 Опустошаемся, затем наполняемся.

Они не кичливы и поэтому достигают успеха.

4 Стареем, чтобы потом обновиться.

Они не бахвалились и поэтому могли прожить долго.

5 Уменьшаем, дабы затем обрести.

6 Увеличиваем —

и становимся жертвой заблуждения.

Естественное Дао подобно дереву. Если оно слишком разрастается, то удаляется от своих корней. Если разрастается мало, то придерживается своей основы. Когда мы слишком увеличиваемся — удаляемся от истины. Поэтому и говорим: «Становимся жертвой заблуждения». Уменьшать — значит возвращаться к своей основе. Поэтому и называем это «обретением».

7 Таким образом, мудрецы объемлели Единое,

8 делая его принципом Поднебесной;

Единое — это предел наименьшего. Образчик — то, чему подражают.

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 естественной сути.

Слушаю и не слышу его. Зову его редким. Далее (см. § 35 — А. М.) говорится, что Дао беззвучно и не имеет запаха. Чтобы увидеть его, недостаточно смотреть на него. Чтобы услышать его, недостаточно слушать его. Вот эти слова без запаха и без звука и есть слова, достигшие 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?!

Это значит, что ни стремительный порыв, ни прекрасные начинания не смогут продлиться долго.

- 8 Поэтому он действует через Дао.
 9 Действующий через Дао тождественен с Дао.

«Действующий через» — значит поступающий в соответствии с Дао и действующий через Дао. Дао, будучи бесформенным и пребывая в недеянии, завершает и помогает всем вещам. Поэтому тот, кто действует через Дао, может действовать в недеянии и настаивать вне слов. Дао вечно и бесконечно, все вещи в нём обретают истинность и единое тело с Дао. И таким образом они становятся тождественными с Дао.

- 10 Обретший Благодать тождественен с Благодатью.

Обретать — значит иметь даже немного, иметь даже немного — значит обретать. И лишь поэтому это зовётся «дости-

гать». Тот, кто следует обретению [Благодати], достигает единства с обретением. Поэтому он тождественен с обретением (В тексте Ван Би используется иероглиф «обретение» или достижение» вместо иероглифа «благодать», при этом оба они звучат одинаково — «дэ» — А. М.).

11 Утрачивающий тождественен с утратой.

Утрачивает тот, кто сосредоточил слишком многое. Сосредоточить слишком многое — значит утратить. Поэтому это и зовётся утратой. Действующий в утрате имеет тело, тождественное с утратой. Поэтому он тот, «кто утрачивает».

12 Тождественный с Дао —

радостно принимается Дао.

13 Тождественный с Благодатью —

радостно принимается Благодатью.

14 Тождественный с утратой —

радостно принимается утратой.

Это значит, что куда бы он ни направлялся, он получает соответствующий отклик.

15 Тот, в ком недостаточно искренности,

встретится с неискренностью.

Если в ком-то искренности и преданности недостаточно, то он сам столкнётся с неискренностью.

§ 24

1 Стоящему на цыпочках долго не простоять.

Если что-то слишком устремляется вперёд, то оно утрачивает свою безопасность. Поэтому 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

Рассуждая с точки зрения учения о Дао, они подобны тем, кто заразился дурными привычками, или тем, кто переедает на угощениях. И хотя изначально они были добры, но всё же стали развращены. Хотя изначально имели успех, но из-за своей алчности стали непристойно [себя вести].

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.

Хаос не постичь знанием, нечто, из Хаоса возникшее». Я не знаю, чьим сыном оно является, потому и [говорю]: «Рождённое прежде Неба и Земли».

3 Беззвучно-пустотное, одиноко-неизменчивое.

«Беззвучно-пустотное» указывает на бесформенность его тела. Это нечто равно отсутствию вещей, поэтому и называем его «одиноким». Возвращается и изменяется, начинается и завершается, не утрачивая своего постоянства. Вот почему называем его «неизменчивым».

4 Двигаясь по кругу, не устаёт

5 и способно быть матерью Неба и Земли.

Двигается по кругу везде, не останавливаясь и не исчезая, и в своём начале может породить целостную Великую Форму. Поэтому оно может быть Матерью Поднебесной.

6 Я не знаю его имени,

Имя определяет форму, а оно, из Хаоса возникшее и бесформенное, не может быть определено. Поэтому и говорится: «Не знаю его имени».

7 а иероглифом обозначаю это «Дао».

Имя определяет форму, а иероглиф называет то, что можно произнести. Дао же соотносится с невещественным и безначальным. В Хаосе возникшее, оно лишь может быть названо Самым Великим.

8 Через силу назову его ещё и Великим.

Причина того, что я обозначаю его иероглифом «Дао», заключается в желании показать, что среди всех вещей, [название] которых можно произнести, оно является самым великим. Но уже из-за того, что приходится определять его иероглифом, я тем самым связываю его с Великим. Всё, что связано с Великим, должноделиться. А разделившись, оно утрачивает свое [свойство быть Высшим] Пределом [всему существу]. И именно поэтому «лишь через силу назову его Великим».

9 Великое назову Быстротечным.

«Быстротечное» означает «уходящее», не сохраняющееся в единстве тело Великого, которое двигается по кругу, и нет того места, которого бы оно не достигало. Поэтому и называю его «Быстротечным».

10 Быстротечное назову отдалённым.

11 Отдалённое назову обращающимся вспять.

«Отдалённое» означает «предел». Поэтому и называю его «отдалённым». Оно двигается по кругу бесконечно, не имеет предела и не отклоняется ни в одну из сторон быстротечного. Оно не следует тому, чего достигает, его сущность (в ряде текстов речь идет о «ти» — «теле, сущности», в других о «чжи» — воле — А. М.) одинока, поэтому и называем его «обращающимся вспять».

12 Поэтому Дао — велико,

13 Небо — велико,

14 Земля — велика.

15 Человек также велик.

В природе Неба и Земли человек является самым ценным, а правитель является властителем человека. Хотя он и не осознает Великое, тем не менее он возвращается к этому Великому. И из трёх других правитель также является Величайшим.

16 Во Вселенной пребывают эти четыре великих,

Четыре великих — это Дао, Небо, Земля и правитель (В тексте Ван Би вместо иероглифа «человек» употребляется иероглиф «правитель». Ван Би вообще воспринимает часть текста Лао-цзы как наставления правителю — А. М.). Все вещи, которые имеют имена и названия, не являются предельной [реальностью]. То, что называется Дао — это начало, что имеет исток [возникновения] в самом себе. И именно потому, что оно имеет исток возникновения в самом себе, оно может именоваться «Дао». По-

этому, Дао, которое имеет название, не столь велико, как Дао, которое не имеет названия. Того, что не имеет названия, нельзя достичь и дать ему имя. Зовут его Вселенной. Дао, Небо, Земля и правитель находятся внутри этого безымянного. Поэтому и говорят, что во Вселенной существуют эти четыре великих.

17 и человек — одно из них.

Оно велико, ибо является властителем самого человека.

18 Человек следует Земле.

19 Земля следует Небу.

20 Небо следует Дао.

21 Дао же самодостаточно.

«Следовать» значит соответствовать правилам. Человек не вредит Земле и поэтому, следуя Земле, обретает абсолютную безопасность. Земля не вредит Небу и поэтому, следуя Небу, обретает свою абсолютную роль. Небо не вредит Дао и поэтому, следуя Дао, обретает возможность покровительствовать всему. Дао не вредит естественности и поэтому, следуя естественности, обретает свою изначальную природу. В квадрате (символ Земли — А. М.) следует квадрату, в круге (символ Неба — А. М.) следует кругу и никогда не идет против естественности. Самодостаточность («цзыжань» — естественность, самотаковость — А. М.) — это речение, не имеющее названия, слово о предельной реальности. Использование мудрости все же никогда не сравнится с отсутствием знания. Форма духов не столь хороша, как образ, содержащий семя. Образ, даже содержащий семя, не столь хорош, как бесформенное.

Наличие ритуала не столь хорошо, как его отсутствие. Поэтому они взаимным образом следуют друг другу. Дао следует естественности, и поэтому Небо обретает опору. Небо следует Дао, и поэтому Земля обретает свои функции. Земля следует Небу, и поэтому человек обретает через это свой облик. Поэтому правитель, единя их в себе, является их властителем.

§ 26

1 Тяжёлое — это корень лёгкого.

2 Покой — это правитель движения.

Ни одна лёгкая вещь не сможет нести на себе тяжёлого. Малое не способно придавить большое. То, что само не передвигается,

заставляет передвигаться других. То, что не движется, контролирует движение других. Вот почему тяжёлое должно быть корнем лёгкого, а покой — правителем движения (По версии Окады Ин: «Лёгкое утратит своих министров» [21]) — А. М.).

3 Поэтому мудрец, странствуя повседневно,
4 не отходит от гружёной повозки.

Тяжёлое — это основа, поэтому он не отходит [от гружёной повозки].

5 Хотя он владеет роскошными дворцами,
6 в своём умиротворении он отстранён от них.

Он не задействует свое сердце.

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.

Лёгкому не придавить тяжелого. Утратить основу — равносильно гибели. Утратить правителя — значит потерять место правителя.

§ 27

1 Умеющий странствовать не оставляет колеи.

Он странствует, просто следуя естественности. Не создаёт и не начинает. Поэтому достигает всего, не оставляя колеи.

2 Умеющий говорить не делает оговорок.

Он следует природе вещей, не разделяя и не анализируя [их]. И без промаха может достичь врат.

3 Умеющий считать не пользуется счётными палочками.

Он лишь следует счёту вещей, но не пользуется их формами.

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.

Он лишь следует естественному порядку вещей, ничего не создавая и не проявляя себя. Поэтому он не пользуется ни засовами, ни верёвками, но открыть или развязать все это невозможно. Эти пять [истин] говорят о том, что нельзя ни создавать, ни прояв-

лять, но надо лишь следовать природе вещей и не контролировать вещи формой.

8 Поэтому мудрецу часто удаётся спасать людей,

9 не оставляя ни одного из них.

Мудрец не устанавливает ни форм [вещей], ни их имена через осознание вещей и явлений. Он не создаёт и не стимулирует их, дабы совершенно забыть об их несхожести [друг с другом]. Он помогает вещам и явлениям развиваться естественным путём, но не кладёт им начала. Поэтому и говорится: «Не оставляет ни одного из них». Не превозносит талантливых и умелых, поэтому народ не соперничает. Не ценит те вещи, что трудно достижимы, поэтому народ не ворует. Не смотрит на то, что возбуждает желания, и поэтому в людских сердцах не поселяется смута. Всегда оберегает людские сердца от желаний и стремлений, вот почему он не оставляет ни одного из них.

10 Это зовётся сокрытой мудростью.

11 Поэтому добрый человек — учитель злых людей.

Он способствует тому, чтобы добрый учил злого. Поэтому он и является учителем.

12 Злой человек — материал для добрых людей.

«Материал» означает «потребность». Добрый человек использует добро, дабы выровнять злого, пользуется добром, чтобы исправить зло. Поэтому злой человек необходим добрым людям.

13 Если не ценить учителей,

14 если не любить материала для них,

15 то даже умудрённые впадут в величайшие заблуждения.

Хотя человек может обладать мудростью и даже сам использовать свою мудрость, но, не следуя вещам, он обязательно утратит Дао. Поэтому и говорится: «Даже умудрённые впадают 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.

Мужское соотносится с тем, что впереди. Женское соотносится с тем, что позади. Тот, кто знает, как вести Поднебесную вперёд, должен оставаться позади. Поэтому мудрец помещает себя позади всего и таким образом сам оказывается впереди. Лощина не призывает к себе ничего, но всё само возвращается в лощину. Новорожденный не пользуется собственной мудростью, но единится с мудростью, что приходит из естественного пути вещей.

6 Познав белое, сохраняй и чёрное,

7 становясь образчиком Поднебесной.

«Образчик» означает «образец».

8 Будь образчиком Поднебесной, —

9 тогда в постоянной Благодати не будет недостатка,

«Не иметь недостатка» значит не иметь ни малейшего ущерба в этом.

10 и вернёшься к Беспредельному.

[Благодать] станет бесконечной.

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.

В этих трёх: постоянстве, обращении вспять и положении позади — и заключается полнота Благодати. Как сказано в последующем параграфе (см. § 40 — А. М.): «Обращение вспять — это движение Дао». И невозможно до конца завершить это. И Матерь этого пребывает в постоянстве.

16 Когда изначальная простота рассеивается,

17 то возникают инструменты.

18 Мудрец использует их

19 и становится правителем чиновников.

Простота, что подобна куску необработанного дерева, — это и есть истинность. Когда истинность рассеивается, то возникают сотни дорог, и рождается великое множество категорий, что становятся подобны многочисленным инструментам (или «сосудам в храме» — А. М.). Следуя этому рассеиванию, мудрец назначает чиновников, используя добрых людей в качестве учителей, а злых людей — в качестве материала [для добрых людей], изменяя-

ет устои и обращается к [древним] обычаям, дабы вернуться к Единому.

20 Поэтому даже великие уложения не несут вреда.

Великие уложения являются центром для сердца Поднебесной. Именно поэтому великие уложения и не приносят вреда.

§ 29

1 Тому, кто хочет править Поднебесной

2 и при этом предаётся деяниям,

3 я полагаю, не достичь успеха.

4 Поднебесная — это священный сосуд,

Священное не имеет ни форм, ни углов. [Обычный] сосуд — это предмет, созданный [человеком]. А вот то, что создано вне материальных форм, и зовётся «священным сосудом».

5 с которым ничего нельзя сделать.

6 Действующий — потерпит неудачу.

7 Желаящий обрести это — утратит.

Изначальная природа мириад вещей заключена в их естественности. Поэтому ей можно следовать, но нельзя действовать самому; можно проникнуться ею, но нельзя обрести.

Вещи обладают постоянством изначальной природы, значит, предавшись деяниям, обязательно потерпишь неудачу. Вещи приходят и уходят, поэтому, стремясь обрести их, обязательно утратишь.

8 Поэтому одни существа идут впереди, другие следуют за ними.

9 Одни выдыхают через нос, другие выдувают через рот.

10 Одни разрушают, другие уничтожаются.

11 Вот почему мудрец сторонится избыточности,

12 избегает чрезмерности и отбрасывает бахвальство.

Эти слова «одни... другие...» говорят о том, что все вещи и события развиваются либо вместе, либо в разных направлениях, следуют вспять, либо возвращаются [к своему началу], и их нельзя использовать для деяний, обрести их или причинить им вред.

Мудрец достигает естественности и свободно странствует сквозь страсти мириад существ. Поэтому он лишь идёт следом, но [сам] не действует, следует, но не проявляет себя, устраняет то, что вводит его в соблазн, и то, что вызывает желания. По-

этому в его сердце нет хаоса, а изначальная природа вещей раскрывается перед ним сама.

§ 30

1 Тот, кто помогает правителю людей посредством Дао,
2 не понуждает Поднебесную силой оружия.

Даже тот, кто лишь помогает правителю посредством Дао, не может использовать военную силу для понуждения Поднебесной. Так как же сам правитель, который воплощает Дао, может пользоваться ею?

3 Этому делу предначертано доброе воздаяние.

Полагающий начало чему-либо желает достичь успехов и порождает дела. Тот же, кто обрёл Дао, желает возвратиться к недеянию. Поэтому его делам предназначено доброе воздаяние.

4 Там, где стояли лагерем войска,
5 растут лишь терновники да колючки.

6 После большого сражения

7 неизбежно грядёт неурожайный год.

Это значит, что полководцы зачастую несут зло и вред. Они не способны оказать никакой помощи, но приносят лишь беды: разорение людям и оскудение земле. Поэтому [после них] растут лишь терновники да колючки.

8 Умелый [полководец] достигает цели

9 и на этом останавливается.

«Цель» означает «плоды». Это значит, что умелый в использовании войск лишь помогает устранить беды, но не будет стремиться путём военной силы покорить Поднебесную.

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;

Это значит, что хотя полководец достигает цели и помогает устранить беды, но делает он это лишь потому, что у него нет другого выбора. И если он вынужден прибегнуть к [военной силе] для устранения смуты, он не воспользуется результатами этого, чтобы творить насилие.

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.

«Исполнение силой» означает стремительное развитие военной силы, как, например, использование армии для покорения Поднебесной. Действительно — «резкий ветер не может длиться всё утро, а проливной дождь не может хлестать весь день»! Поэтому стремительное развитие противоречит Дао и приведёт лишь к гибели раньше времени.

§ 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 князя
 могли придерживаться её,
 5 мириады существ сами повиновались бы ей.

Дао, будучи бесформенным, не может быть охвачено, а будучи постоянным, оно не может быть поименовано. Поскольку небытие же именуем «постоянством», то само Дао постоянно пребывает в безымянстве. Простота — это нечто, что содержит небытие в своём сердце. И ей также нет имени. Поэтому, если хочешь достичь Дао, нет ничего лучшего, чем сохранять простоту. Тот, кто мудр, может заставить повиноваться себе. Бесстрашный может стать воином. Искусному можно поручить [сложную] работу, а сильный может поднимать большие тяжести. Простота же неясна, недвижима и близка к небытию, поэтому ничто не может покорить её. Охватывай простоту в недеянии, не позволяй вещам истощить истинность в тебе и не позволяй желаниям вредить твоему духу. И тогда мириады вещей сами будут гостить у тебя (т. е. вернуться к своему истоку или будут повиноваться — А. М.), а Дао достигается само собой.

- 6 Когда Небо и Земля взаимосочетаются,
 7 то выпадают сладкие росы,
 8 и народ безо всяких указов умиротворяется.

Это значит, что Небо и Земля взаимосочетаются, и тогда «сладкие росы» выпадают сами безо всяких призывов. Я же сохраняю истинность своей природы и нахожусь в недеянии. И тогда народ безо всяких указов приходит в умиротворение.

- 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.

«Началом управления» зовётся тот момент, когда начинает рассеиваться простота и назначают старших над служивым людом. Начиная правление с назначения старших над служивыми, приходится определять им и имена для того, чтобы разделить их по рангам знатности. Поэтому, когда начинается правление, то возникают и имена. С этого момента народ вынужден бороться даже за кончик шила. Поэтому и говорят, что коль скоро возникают имена, то муж должен знать, что настало время остановиться. Если имена начинают править вещами, то это уже — мать бесправия. Поэтому знающий, где надо остановиться, избежит гибели.

- 13 Дао в Поднебесной подобно рекам и морям,
 14 куда впадают долинные ручьи.

Долинные ручьи стремятся к рекам и морям. Но реки и моря не призывают их к себе. Не призывают и не требуют, но те сами возвращаются к ним. Тот, кто действует через Дао в Поднебесной, не станет приказывать, но всё умиротворится само; он не станет требовать, но всё достигается само собой. Поэтому и говорится, что «Дао в Поднебесной подобно рекам и морям, куда впадают долинные ручьи».

§ 33

- 1 Познавший людей — мудр.
 2 Познавший себя — просветлён.
 3 Побеждающий людей — силён.
 4 Победивший себя — могущественен.

Побеждающий людей лишь просто обладает силой. Он не сравнится с тем, кто победил сам себя — тогда не найдётся ничего, что сумело бы одолеть его силу. Используя свою мудрость для

других, не сравнится с тем, кто использует свою мудрость для [познания] самого себя. Использующий свою силу для других не сравнится с тем, кто использует свою силу для [преодоления] самого себя. Тот, кто использует свою просветлённость для [постижения] себя, достигает того, что ничто не ускользает от его [познания]. Тот, кто применяет свою силу для [преодоления] самого себя, добивается того, что уже ничто не сможет изменить его.

5 **Познавший меру — обладает богатством.**

Тот, кто познал меру, никогда уже не утратит себя. Вот поэтому он обладает богатством.

6 **Упорный — обретет волю.**

Тот, кто действует упорно, ставит обретение волевого посыла прежде всего остального. Поэтому упорный обретает волю.

7 **Тот, кто не утратит этого,**

обретёт долговечность

8 **и будет жить долго, не умирая.**

Тот, кто знает, как правильно рассчитать свои силы ещё до того, как начать действовать, не утратит своего положения и окажется долговечным.

Хотя человек и умирает [физически], но если его жизненный Путь-Дао не угасает, он может достичь абсолютного [духовного] долголетия. Хотя и нет у него уже тела, но Дао его по-прежнему сохраняется. Тем более, если тело его сохранилось, то и Дао не сгинет.

§ 34

1 **Великое Дао всеохватно**

и распростёрто и влево, и вправо.

Это значит, что Дао растекается повсеместно, и нет такого места, до которого бы оно не доходило.

Оно может распространяться влево и вправо, вверх и вниз, идти по кругу и закручиваться по спирали, — именно таким образом оно используется. Поэтому нет того места, которого бы оно не достигало.

2 **Мириады созданий опираются на него,**

3 **а оно порождает их и не отрекается от них,**

- 6 оно не имеет запаха, невидимо и неслышимо,
- 7 но в использовании неисчерпаемо.

Это значит, что Дао глубочайше и велико. Когда люди слышат речи о Дао, то [эти слова] не сравнятся с ощущением той радости от музыки и изысканной пищи, что поселяется в людских сердцах. Музыка и изысканная пища могут заставить остановиться уходящего путника, а слова о Дао, что исходят из уст, безвкусны и не имеют запаха. Смотри на него — и не увидишь, поэтому для радости очей оно недостаточно. Слушай его — и не услышишь, а потому и для услады слуха оно не подходит. Пускай кажется оно ничёмным, но в использовании оно неистощимо.

§ 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.

Если желаешь устранить насильников и искоренить смутьянов, следуй этим четырьмя [правилами]. Следуя изначальной природе вещей, дай им самим разрушить себя. Не используй наказаний для того, что уже само готово уничтожиться. Поэтому это и зовётся утончённо-искусным просветлением. Когда что-то растянуто уже в достаточной мере, а ты хочешь растянуть его ещё больше, — сам окажешься сжат народом. Если что-то растянуто ещё недостаточно, — тот, кто растянет его чуть больше, достигнет выгоды, а кому не удастся сделать это, погибнет.

- 6 Мягкое и слабое одолевают твёрдое и сильное.
- 7 Рыба не может покинуть глубину.
- 8 Равно и государству
 нельзя показывать
 инструменты управления

народу.

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 ни 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.

Благодать означает обретение (Поскольку иероглифы «Благодать» и «обретение» звучат одинаково — дэ, то Ван Би строит некоторые пассажи данного комментария на игре слов — А.М.). Постоянно обретать и не проигрывать, получать пользу и не иметь вреда — это и зовётся Благодатью. Как обретается Благодать? Из Дао. Чем полнится Благодать? Использованием надеяния. Если использовать надеяние, то ничто не придет в действие. Поэтому, когда ты пребываешь в небытии, то нет такой вещи, которая осталась бы нерегулируемой [тобой]. Если же ты пребываешь в бытии, то этого будет недостаточно, чтобы избежать [проявленной материальной] жизни. Поэтому, хотя Небо и Земля всеохватны, в их сердце пребывает небытие. Мудрецы и правители, хотя и велики, взирают на пустоту как на своего правителя. Поэтому и говорится: «Если взирать на возвращение, то можно узреть сердце Неба и Земли. Если предаться размышлениям под солнцем (т. е. в период зимнего солнцестояния, когда высшие чиновники уединялись для отдыха — А. М.), то можно узреть первоправителей [древности]».

Если [такой человек] сумеет умалить свое «я» и не будет придавать особого значения своему физическому существованию, то все [народы вокруг] четырёх морей не смогут не поддержать его, а всё, что есть далёкого и близкого, придёт к нему. Но если же он превозносит себя в [стремлении] обрести свое сердце, то уже не сможет сохранить свое тело в целостности [после смерти], а его мышцы и плоть [после смерти] отторгнут друг друга.

Поэтому человек высшей Благодати использует лишь Дао. Хотя он обладает Благодатью, но не проявляет её, не овладевает и не использует, поэтому он и обретает Благодать, после чего ничего не оставляет несделанным. Он достигает, не стремясь к этому, не действует, но совершает. Поэтому, хотя он и обладает Благодатью, он не называет это Благодатью.

Человек низкой Благодати достигает всего этого лишь потому, что стремится к этому, свершает лишь через действие; и так,

правя вещами, утверждает добро. Поэтому его Благодать получает имя. Тот, кто достигает, стремясь к этому, не сумеет избежать потери. Тот, кто свершает, действуя, не сможет избежать провала. Когда рождается имя «добро», тотчас ему откликается «недобро». Поэтому человек низкой Благодати действует и к тому же имеет намерение действовать. Тот, кто не имеет намерения действовать, распространяет своё недеяние повсюду. Человек, который не может действовать через недеяние, обладает низкой Благодатью, а это значит [что он нуждается в таких понятиях как] «человеколюбие», «справедливость», «ритуал». Если описать различия между высшей и низшей Благодатью и сопоставить низшую Благодать с высшей, то пределом достижения [последней] и будет являться небытие. Если же измерить то, что стоит ниже низшей Благодати, — это будет высшее человеколюбие.

Возможно, кому-то достаточно достичь состояния, когда уже нет стремления к деяниям, но всё же сохраняется необходимость действовать. Если же действовать, не имея желаний действовать, то в этом и будет заключаться опасность деяния. Корень этого находится в недеянии, матерь этого заключена в отсутствии имени. Если устранить корень, позабыть мать и следовать лишь сыну, то, хотя достижения и будут велики, это уже не поможет. Хотя имя может быть прекрасно, всё равно рождение фальши неизбежно. Если человек не способен свершать, находясь в недеянии, править, не занимаясь этим, то это и будет его деянием. Поэтому он вынужден относиться ко всем с человеколюбием и любовью.

Когда любят безотносительно себя, то человек высшего человеколюбия действует, но не имеет самого намерения сделать что-то. Если любовь не может быть всеобщей, то появляются уклонение и противостояние, исправление и попытки привести к истинному состоянию. [Человек] со справедливостью поверяет гневливого, воистину помогая одним и нападая на других. И тогда всё обретает намерение действовать. Поэтому человек высшей справедливости не только действует, но к тому же ещё и обладает намерением действовать. Тот, кто прям, но при этом не может быть искренним, то тогда он склоняется к излишнему приукрашательству, утончённым письменам и уважению ритуалов, постоянно спорит о том, как пестовать уважение, и поэтому между

двумя сторонами, не согласными между собой, рождаются гнев и неприязнь. Поэтому человек высоких ритуалов погружён в деяния, а когда он не достигает желаемого, то закатывает рукава и прибегает к силе.

О, предел великого — Дао! Исходя из этого, ничто, кроме него, не достойно уважения. Тот, кто достиг немалого состояния, имеет большое богатство и к тому же обладает мириадами вещей, каждая из которых достигает своей Благодати, — хотя ценит небытие и считает ее своей функцией, но не должен пренебрегать им и в качестве основы. Он не может отвергнуть небытие в качестве основы действия и, значит, утрачивает его величие. Поэтому и говорится, что когда утрачивается Дао, за ним следует Благодать. Использовать небытие — это значит достигать Матери. Поэтому никто не устаёт от этого, а все вещи находятся в порядке. Ниже этого стоит то состояние, когда человек утратил возможность использовать Матерь и уже не можешь пребывать в недеянии — тогда он широко благодетельствует. Если не можешь широко благодетельствовать, то лучше всего ценить справедливость. Если не можешь придерживаться справедливости, то цени хотя бы приукрашательства и церемонии. Поэтому, когда утрачивается Благодать, за ней возникает человеколюбие. Когда утрачивается человеколюбие, за ним возникает справедливость. Когда утрачивается справедливость, за ней возникают ритуалы. Ритуалы начинаются с недостаточности в преданности и искренности, с неясности в общении, с упреков во внешних различиях и с борьбы за контроль. Когда внутри появляются человеколюбие и справедливость, следование им в конце концов приведёт к фальши. Так как же те, кто привержен ко внешнему приукрашательству, могут прожить долго? Поэтому ритуалы означают истончение преданности и искренности и начало смуты.

Предзнание означает знать раньше, нежели другие сделают. Это и есть низшая Благодать. Изгони мудрствование ради утверждения предзнания. Упорно трудись над силой мудрости, дабы вершить мирские дела. Хотя Благодать [такого человека] и чиста, но он полон коварства и лукавства. Хотя нрав его и перевозносится повсюду, он уже утратил честность и благородство. Трудясь,

он лишь привносит хаос в дела. И хотя он использует всю свою мудрость, он лишь вредит людям.

Отбрось свою индивидуальность и позволь вещам быть самими собой, и тогда через недеяние само по себе воцарится умиротворение. Сохраняй простоту, и тогда не будет необходимости следовать канонам и уложениям. Оставь то, что собрано, и позволь [людям] сохранить это. Познание приукрашенности Дао — это начало глупости. Если бы он мог достичь Матерь всех свершений, тогда мириады событий вершились бы без его контроля и мириады вещей сохранялись бы без его труда. Это и есть — использовать вне формы и властвовать вне имени. И тогда можно проявить человеколюбие и справедливость. И тогда можно продемонстрировать ритуалы и церемонии. Пребывая в Великом Дао, покоряй, не имея имени. И тогда ничему не отдаёшь предпочтения и ничего не вскармливаешь. Все нестуют свою честность и искренне предаются делам. Человеколюбие и Благодать становятся велики, следование справедливости — правильно, ритуалы и церемонии — чисты.

Отбрось то, в чём пребываешь, забудь то, что даёт жизнь, используй свою завершённую форму, трудись над своими мудрствованиями, и тогда человеколюбие станет фальшивым (в некоторых версиях — «искренним» — А.М.), справедливость будет сопряжена с соперничеством, ритуалы — с враждой. Поэтому Благодать человеколюбия не измеряется самим человеколюбием. Следование правильности в справедливости не вершится лишь благодаря самой этой справедливости. Чистота ритуалов и церемоний не достигается лишь при помощи самих ритуалов.

Пребывай в Дао и соотносись с Матерью, различай без предубеждений, прозревай без соперничества. Используй безымянное, и его имя станет искренним. Используй бесформенное, и его форма станет совершенной. Береги Матерь, дабы сохранить Сына. Поклоняйся корню, дабы овладеть кроной. Тогда сможешь обладать и именем, и формой, а ложное не родится. Великая красота сочетается с Небом, и нет здесь места приукрашательству. Не отдаляй Матерь и не утрачивай корня. Человеколюбие и справедливость — порождения Матери, и они не могут быть формой Матери. Инструменты изготавливаются ремесленником, но сами они не могут стать ремесленником. Оставь Матерь и используй

Сына, забудь о корнях и следуй ветвям. Имена начнут разделяться, формы станут обретать границы, и хотя они достигнут предела величия, им не обрести своей завершённости. И хотя расцветёт красота, всё же будут и беды, и сожаления. Если достижения зависят лишь от деяний, разве этому стоит следовать?

§ 39

1 Вот то, что с древности пребывало в Едином:

«С древности» означает «в самом начале». «Единое» — это начало всех чисел и предел всех вещей. Все вещи рождаются из Единого, поэтому [оно] и является их правителем. Все вещи получают своё завершение в Едином. Обретая завершённость, они пребывают в этой завершённости. Пребывая в завершённости, они утрачивают свою Матерь. Поэтому они разрушаются и разрываются.

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 достигали истинности Поднебесной.*

В этом Единстве каждый обретает чистоту, покой, одухотворённость, расцвет, рождение и истинность.

11 Именно благодаря Единому они достигали этого.

12 Если Небо не чисто, оно разверзается.

Используй Единое, чтобы достичь чистоты. Научись использовать даже нечистое, чтобы очиститься. Сохраняй Единое — и тогда не утратишь чистоту. Иначе использование чистоты разверзнет Небо. Поэтому нельзя пренебрегать Матерью достижений. Те же, кто не использует этих достижений, — утратят свой корень.

Низкое — это основа для высокого. Не ценимое никем — есть корень ценного. Небытие — это смысл бытия. Это и есть обращение вспять. Если познать, что [исток] движения [лежит] в небытии, то все вещи проникают друг в друга.

Поэтому и говорится, что обращение вспять — это и есть движение Дао.

2 Ослабление — это использование Дао.

Слабое и податливое могут взаимопроникать без границ и вне предела.

3 Мириады существ в Поднебесной

рождаются из бытия.

4 Бытие же рождается из небытия.

Все вещи и явления в Поднебесной считают бытие [истоком] своей жизни. Корень же начала бытия лежит в небытии. Если кто-нибудь желает достичь целостности, он должен обращаться вспять — в небытие.

§ 41

1 Когда муж высоких способностей слышит о Дао,

2 он усердно следует ему.

Это тот, кто обладает волевым посылом.

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:

«Извечные» означает «установившиеся».

11 «Пресветлое Дао кажется тёмным.

Оно приспускает свет, но не слепит.

12 Дао, ведущее вперёд, кажется влекущим назад.

Помести себя назад — и ты окажешься впереди. Устрани своё тело — и ты сохранишь себя.

13 Обыденное Дао кажется исключительным.

«Исключительное» означает «необычное».

Великое обыденное Дао следует изначальной природе вещей, но оно никогда не придерживается обыденности и разделяет вещи между собой. Его обыденность не увидеть, и поэтому оно кажется исключительным и необычным.

14 Высшая Благодать подобна долине.

Не считайте Благодать благодатной — ведь в её недрах нет ничего.

15 Великая белизна кажется покрытой пятнами.

Познав белое, необходимо сохранять и чёрное. И тогда можно будет достичь великой белизны.

16 Всеохватная Благодать кажется недостаточной.

Всеохватная Благодать никогда не бывает полной. Будучи обширной, но при этом бесформенной, она никогда не сможет стать абсолютно достаточной.

17 Подлинная Благодать кажется сокрытой.

«Сокрытый» означает «потайнный». Подлинная Благодать, следуя естественному ходу развития вещей, ничего не устанавливает и ничего не использует. Поэтому она и кажется сокрытой.

18 Извечная истина кажется пустой.

Извечная истина никогда не обнажает себя, потому и кажется пустой.

19 Великий квадрат не имеет углов.

Квадрат (символ прямоты или Земли — А. М.) невозможно разрезать, поэтому он и не имеет углов.

20 Великий сосуд долг в изготовлении.

Великий сосуд (в другом смысле «инструмент» — А. М.) вершит Поднебесную, не отдавая предпочтения целостности или различиям. Поэтому он долг в изготовлении.

21 Великий Звук не часто услышишь.

Слушаем его и не слышим, поэтому зовём его редким: его звук неслышим. То, что имеет звуки, имеет и различные тона. То, что имеет различные тона, — то если это не звук «гун», то уж точно звук «шан». Поэтому различные тона не могут охватить всей массы звуков. Вот почему ни один звук не может стать Великим Звуком.

22 Великий Образ не имеет формы.

23 Дао потайно и безымянно.

24 И лишь потому, что это — Дао,

25 оно может быть совершенным

и в воздаянии, и в воплощении.

Все эти добрые дела вершатся из Дао. Если это образ, то он является Великим Образом, а Великий Образ не имеет формы. Если это звук, то он является Великим Звуком, а Великий Звук не часто услышишь. Вещи находят своё воплощение благодаря этому, но воплощенной формы его самого не увидеть. Поэтому всё это потаённо и безымянно. Воздавая, оно не делает это лишь потому, что ему это необходимо. [Дао] воздаёт лишь однажды, но и этого достаточно, чтобы Благодать продлилась вечно. Поэтому и говорят, что будучи совершенным в воздаянии и воплощении, оно не уподобляется тому портному, что кроит платье, ничего не прибавляя к форме [матери, а лишь отнимая от неё]. Поэтому оно и зовётся «совершенным 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 объемяют 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.

Мириады вещей имеют мириады форм, но все возвращаются к Единому. Как они могут достичь этого Единого? Ибо они возникают из ничто. Из ничто возникает и само Единое. Поэтому Единое может быть названо «ничем» (небытием). Если оно названо «Единым», как оно может быть не описано? Описывать его и обладать Единым, — разве это уже не два? Если обладать Одним (Единым — А. М.), обладать двумя, — разве это не рождает три? [Переходим] из небытия в бытие, и исчисление заканчивается.

Исходя из этого, ничто проистекает из Дао. Значит, глядя на рождение мириад вещей, я знаю их господина. Хотя у них — мириады форм, их пустотное ци сводится к Единому. Люди имеют свои души, разные государства имеют разные обычаи, но обретают Единое, когда правители и князья становятся их господами. Если Единое является их господином, разве оно может быть забыто? Чем больше [Единое] множится, тем дальше [люди] оказываются от него. «Принизаться» — это значит быть близко к нему. Принизиться до крайности — это значит достичь Предела. Поэтому оно, называясь Единым, достигает трех. То, чей корень не заключён в Едином, может ли это приблизиться к Дао? «Принизаясь, возвышаться» — разве это пустые слова?

12 **Тому, чему учат другие, учу и я:**

Я не заставляю людей следовать за мной, но пользуюсь естественностью, дабы указать на этот принцип: следование этому принесёт удачу, пренебрежение этим принесёт несчастье. Люди учат друг друга и предупреждают, что пренебрежение чем-нибудь может принести. Так же и я учу людей не пренебрегать этим.

13 **«Сильные и жестокие**

не умирают своей смертью».

14 **И считаю это своим первейшим наставлением.**

Сильные и жестокие не могут умереть своей смертью. Люди учат друг друга быть сильными и жестокими, точно так же, как и я учу людей не быть сильными и жестокими, указывая, что сила и жестокость не дадут умереть своей смертью. Из этих наставлений следует, что тот, кто послушается моего учения, обретёт удачу. Поэтому я могу принять тех, кто отвергает другие учения, и значит, могу считать это своим первейшим наставлением.

§ 43

1 **Самое мягкое в Поднебесной**

2 **может одолеть самое твёрдое в Поднебесной.**

Нет того [места], куда бы не мог проникнуть воздух-ци. Нет канавки, в которую бы не затекла вода.

3 **То, что не имеет сущности, проникает туда,**

где нет даже щели.

4 **Потому-то я и постиг пользу недеяния.**

Пустота, отсутствие, мягкость и податливость — нет того, куда бы они не проникли, и нет того, где им был бы положен предел. Податливую вещь нельзя сломать, надавив на неё. И тем самым можно познать пользу от недеяния.

- 5 Но учение вне слов и пользу недеяния
- 6 крайне редко встретишь в Поднебесной.

§ 44

- 1 Что дороже — славное имя или жизнь?

Тот, кто предпочитает громкое имя и высокие посты, пренебрегает своей жизнью.

- 2 Что ценнее — жизнь или богатство?

Тот, кто ценит богатство, никогда не бывает по-настоящему удовлетворён и оставляет слишком мало [сил] для своей жизни.

- 3 Что мучительнее — достигать или утрачивать?

Так что же лучше — достичь большой выгоды или утратить свою жизнь?

- 4 Вот почему великие пристрастия
неизбежно ведут к большим потерям,

- 5 а неуёмное накопление
оборачивается огромной утратой.

Великие пристрастия нарушают проникновение человека в [суть] вещей. Неуёмное накопление не позволит ему соприкоснуться с [сутью] вещей. И тогда возникнет много стремлений [к постижению] и нападок, которые лишь приведут к ущербности [понимания сути] вещей. Поэтому это зовётся «большими потерями» и «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.

[Обычное] совершенство, что проистекает от следования вещам, означает, что люди не придерживаются образа Единого. Поэтому [великое совершенство] оно и кажется ущербным.

3 Великая наполненность кажется пустой,

4 но в использовании бесконечна.

Великая наполненность означает, что мы достаточно наполнены [знаниями и энергией], чтобы откликаться на вещи без страстей и алчных устремлений. Поэтому она и кажется пустой.

5 Великая прямизна кажется изогнутой.

Следуя вещам, мы можем достичь прямизны. Но такая прямизна не заключена в Едином. Поэтому [истинная прямизна] и кажется изогнутой.

6 Великое мастерство кажется грубым.

Великое мастерство заключается в том, чтобы следовать естественности в изготовлении сосудов, не создавая при этом ничего излишнего. Поэтому оно и кажется грубым.

7 Великое красноречие кажется косноязычным.

Великое красноречие заключается в том, чтобы в словах лишь откликаться вещам и не говорить ничего от себя. Поэтому оно и кажется косноязычным.

8 Покой побеждает движение,

а холод одолевает жару.

9 Лишь тот, кто умиротворён и спокоен,

10 способен править Поднебесной.

Через движение можно победить холод. Покой и надеяние побеждают жару. Практикуя это, можно через умиротворение и покой править Поднебесной. Покой сохраняет в целостности истинность вещей, в то время как движение противоречит изначальным природным свойствам вещей. Поэтому лишь благодаря покою и умиротворению можно достичь того, что подобно [правлению] Вышнего над Великим.

§ 46

1 Когда Поднебесная следует Дао,

2 боевых лошадей отправляют унавоживать поля.

Когда в Поднебесную приходит Дао, то все знают меру и знают, где остановиться. Не стремясь к внешнему, каждый лишь пестует в себе внутреннее. Вот почему боевых лошадей и отправляют унавоживать поля.

- 3 Когда Поднебесная не следует Дао,
- 4 боевых лошадей приводят к городским стенам.

Обладая бесчисленными желаниями и не заботясь о пестовании внутреннего начала в себе, каждый стремится лишь к внешнему. Вот почему боевых лошадей и приходится приводить 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.

Все дела имеют своего предка, а вещи имеют своего господина. Хотя и развиваются они различными путями, но все возвращаются к одному. И хотя [у людей] разные мысли, но все они приходят к одному. Дао обладает величайшим постоянством. Его принцип также обладает своим великим достижением. Тот, кто овладел Дао древности, сможет контролировать настоящее. И хотя живёт такой человек в настоящем, он способен постичь начало древности. Поэтому, не выходя со двора и не выглядывая в окно, можно узреть Путь Неба.

- 3 Чем дальше идёшь — тем меньше узнаёшь.

Небытие заключается в Едином, но возникает оно из великого множества. Глядим на Дао и не можем увидеть его, слушаем и не можем услышать. Стремимся, но не можем достичь. Но тому, кто посвящён в него, нет необходимости выходить со двора. Тот же, кто не посвящён в него, чем дальше идёт, тем больше заблуждается.

- 4 Поэтому мудрецы познают,
никуда не отправляясь;

5 постигают, не видя;

Они достигают главного в вещах, поэтому хотя и не отправляются никуда, но в мыслях могут постичь [Дао]. Они познали предка всех вещей, поэтому хотя и не видят его, но, основываясь на принципе истинного и ложного, могут достичь и обозначить его именем.

6 свершали, не действуя.

Чтобы постичь изначальную природу вещей, надо просто следовать им — не более того. Поэтому можно свершать, не действуя.

§ 48

1 Следуя учению, день ото дня обретают.

[Такие люди] стремятся усовершенствовать свои способности и обрести то, что изучают.

2 Следуя Дао, день ото дня теряют.

[Такие люди] желают вернуться к пустоте и небытию.

3 Теряя и вновь теряя, достигают недеяния.

4 В недеянии нет того,

что не вершилось бы само собой.

Когда что-то свершаешь сам, всегда останется что-то несвершённое. А вот в недеянии всё вершится само собой.

5 Не свершая дел,

неизменно овладевают Поднебесной.

Постоянное движение — это лишь следование.

6 Лишь предашься делам —

Сам себе создашь [дела].

7 как станешь недостойн овладеть Поднебесной.

Ибо утрачивается сама основа правления.

§ 49

1 Мудрец не имеет постоянного сердца.

2 Его сердце — сердце людей.

Его постоянное движение есть всего лишь следование.

3 Для добрых я добр.

4 Для недобрых я тоже добр.

Следуя каждому в соответствии с его функцией, я не утрачу добра.

5 **И так достигаю добра.**

Я не бросаю людей.

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.**

Каждый использует свою образованность.

13 **Он же смотрит на них как на своих детей.**

Он позволяет им всем жить в гармонии и пребывать вне желаний, подобно ребёнку. Земля и Небо устанавливают порядок, мудрец же способен общаться как с людьми, так и с духами. В отношении простого народа и способных людей он воздаёт способным и забирает у богатых. Достойных величия он возвеличивает. Достойных богатства он одаривает. Все вещи имеют своего предка, все дела имеют своего господина. И если даже шёлковая полоска закрывает ему глаза, он не страшится быть обманутым. И даже если жёлтая шапочка закрывает ему уши, он не боится нерадивости (По преданию, в древности правитель закрывал себе глаза и уши, чтобы ничего не видеть и не слышать, углубляясь исключительно в свою внутреннюю природу. Этот идеал правителя описан в § 47. — А.М.). Так зачем же утруждать ему себя образованностью, чтобы проверить чувства людей? Если он доискивается [до сути] вещей своей образованностью, то и вещи откликнутся ему своей образованностью. Если он выверяет вещи своим недоверием, то и вещи откликнутся ему недоверием. Душа (сердце) Поднебесной не тождественна его душе, но её отклик не будет иметь никаких отличий. Поэтому нет необходимости пользоваться своими чувствами. Из самых величайших несчастий нет большего, чем пользоваться своей образованностью. Используй мудрствования — и люди начнут тяжбы между собой, примени силу — и люди начнут враждовать. Не используй мудрствований, и люди, что пришли на судебный двор, будут огорчены. Не используй силу — и люди, что

пришли на поля сражений, убоятся. Тот, кто не может предостеречь людей от использования мудрствований и силы, окажется один против многих соперников. И когда против одного будут стоять десятки тысяч и сотни тысяч врагов, он расширит сети законов, увеличит формы наказаний, поставит заставы на всех дорогах, будет врываться в дома. Тогда все вещи утратят свою естественность. Люди обрядятся в траур, птицы наверху придут в хаос, и рыбы внизу придут в смятение. И тогда мудрец вернётся в мир. Ничего не рождая в своей душе, он единит себя с душой Поднебесной. Не имея идей, не будучи предвзятым, он никого и не выбирает. Так почему же люди должны избегать его? Он ничего не требует. Так почему же люди должны откликаться? Не избегая и не откликаясь, люди не смогут не пользоваться его чувствами. Человек не должен отбрасывать то, что он сможет сделать, и не должен заниматься тем, чего он сделать не сможет. Он должен отвергать свои сильные стороны и действовать, используя свои слабые стороны. И тогда тот, кто говорит, будет говорить лишь о том, что может сделать, а тот, кто что-то выполняет, будет делать лишь то, что способен сделать. Поэтому люди будут вземать ему слухом и взором, а мудрец будет смотреть на них, как на своих детей.

§ 50

1 Появляясь — живём, уходя — умираем.

Возникновение означает момент рождения, уход — момент смерти.

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 искусённый

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.

«Три в десяти» (дословный перевод — А. М.) означает «трое из десяти». Тех, кто примет путь смерти и последует ему вплоть до смертного предела, также трое из десяти. В тех людях, кто, живя, излишне стремится к жизни, не найдётся места для жизни. Те же, кто искущён в сокрытии своей жизни, не считают, не уделяют жизни особого внимания. И потому в них нет места смерти. Нет оружия вредоноснее, чем клевец воина, нет животных опаснее, чем носороги и тигры. Если найдётся тот, кто сумеет заставить воина не обнажать своего оружия, и если носороги и тигры не решатся вонзить в него свои рога и когти, то значит такой человек не снедает себя желаниями. Так есть ли в нём место для смерти? Саламандры считают глубину мелководьем и роют там себе норы. Могучие орлы считают горы низинами и строят на вершинах себе гнезда. И тогда, когда гарпуницики и ловцы птиц не могут достичь их, в них нет места для смерти. Но когда привлечённые сладкой приманкой они выходят в те места, где нет места жизни, — разве это не называется излишним стремлением к жизни? Поэтому если люди не следуют слепо за своими желаниями, отрываясь от своей основы, если они не ведомы своими страстями, затемняющими истинность в них, то, вступая в бой, они не будут ранены, а в странствиях на них никто не нападёт. И младенец — драгоценный пример тому!

§ 51

- 1 Дао порождает, Благодать вскармливает.
- 2 В вещах оформляется,
- 3 в обстоятельствах воплощается.

Сначала вещи порождаются, затем вскармливаются. Вскармливаются, а затем обретают форму. Обретая форму, они находят свое окончательное воплощение. Но откуда же они обретают жизнь? Из Дао. А из чего вскармливаются они? Из Благодати. А в чём обре-

тают форму? В вещах. А где они находят воплощение? В обстоятельствах. Из-за того, что они лишь следуют (причинно откликаются), не может быть ничего такого, что не обрело бы форму. Лишь благодаря тому, что существуют обстоятельства, не может быть ничего такого, что не нашло бы своего воплощения. Вещи лишь потому могут рождаться, а затем находить своё воплощение, что они имеют свой исток. Но откуда протекает этот исток? Не из чего иного, как из Дао! Двигаясь к своему пределу, они также достигают Дао. Но каждая [вещь и явление] следует своим собственным причинам, и потому всякое [явление] имеет своё название.

4 Поэтому мириады существ

не только почитают Дао,

5 но и ценят Благодать.

Дао — это исток всех вещей. Благодать — это то, что обретают все вещи. Именно через исток они достигают [Благодати]. Поэтому и говорят, что если люди не обретут и [тотчас] не утратят почитания, люди попадают в несчастье. Значит, и нельзя достичь [Дао], не ценя [Благодать]. (По мнению ряда специалистов, например, Р. Lin [31, 96], иероглифы в комментариях Ван Би частично переставлены, и фразу следует читать так: «Поэтому нельзя достичь, кроме как через почитание Дао. Утрачивая Благодать, человек попадает в несчастья, а значит, он не может достичь Дао, кроме как ценя Благодать» — А.М.).

6 Почитают Дао и ценят Благодать не за то,

7 что они предопределяют судьбу,

8 а потому, что извечно следуют естественности.

«Предопределять судьбу» также означает жаловать титулом.

9 Вот поэтому Дао порождает,

Благодать вскармливает.

10 Вращивает и воспитывает,

11 классифицирует и укрепляет,

12 пестует и оберегает,

Обретать воплощение значит обретать субстанциональность. В этой [Благодати] каждый обретает своё прибежище и укрытие, поэтому для жизни такого человека не будет вреда.

13 порождает, но не обладает этим,

14 свершает и не требует воздаяния,

15 **взращает [мириады вещей]**

и не властвует над ними.

Действует, но не обладает этим.

16 **Оттого и зовётся это сокровенной Благодатью.**

Это значит обладать Благодатью, ничего не зная о её господине. Она протекает из тёмно-потайного, поэтому мы и зовём её сокровенной Благодатью.

§ 52

1 **Поднебесная имеет начало,**

2 **которое является Матерью Поднебесной.**

Обладать хорошим началом — это значит обладать хорошим вскармливанием и уходом. Поэтому Поднебесная имеет начало, и оно может быть Матерью Поднебесной (Это примечание отсутствует в версии текста Ван Би «Чжу цзы цзичэн» — А.М.).

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 встретишься с опасностью.

Мать — это основа-корень. Сын — это верхушка. Достичь корня — это значит познать и верхушку. Никто не должен отрываться от корней, стремясь к верхушке.

8 **Закрой отверстия, запри двери —**

«Отверстия» — это там, где рождаются дела и желания. «Двери» — это то, откуда дела и желания выходят наружу.

9 **и в твоём теле более не родятся болезни.**

Такой человек пребывает дел и в вечном избегании [мира], [поэтому] в его теле не родятся болезни.

10 **Открой отверстия, предайся делам —**

11 **и твоё тело уже не спасти.**

Он не сумел закрыть источник [появления желаний] и рождения дел, поэтому его тело уже не спасти.

12 **Прозрение мельчайшего назову просветлением.**

13 **Сохранение, податливость назову мощью.**

Чтобы достичь успеха в управлении, никогда не полагайся на великое. Видение великого — ещё не есть просветление, а вот способность прозревать мельчайшее и есть просветление. Сбережение сильного — ещё не достижение мощи, а вот сохранение податливости и есть [истинная] мощь.

¹⁴ **Используй его сияние,**

Высветляй Дао, дабы устранить людские заблуждения.

15 возвращайся к его свету —

Там, где нет света, существует выверение [через излишние мудрствования].

¹⁶ **и не причинишь себе вреда.**

¹⁷ **Это и зовётся овладением постоянством.**

Дао — и есть постоянство.

§ 53

¹ **Когда я обрету мельчайшее знание,**

² **я буду следовать Великому Пути,**

³ **не боясь заблудиться.**

Это значит, что если я даже буду обладать весьма скудным знанием, я всё равно буду следовать Великим Путём. Единственное, чего я боюсь, — как бы не заблудиться.

⁴ **Великое Дао просто,**

⁵ **но люди предпочитают узкие тропинки.**

Это значит, что Великое Дао широко, прямо и ровно, и всё же люди утрачивают его и не следуют ему. Они предпочитают ложные тропы и, действуя, ставят преграды [сами себе] на Великом Пути. Вот почему и говорят, что «Великое Дао просто, но люди предпочитают узкие тропинки».

⁶ **Когда двор роскошествует,**

«Двор» — это дворец правителя. «Роскошествует» — значит, что двор вычищен и богат [своим убранством].

⁷ **а поля поросли сорняками**

⁸ **и амбары пусты.**

Когда двор вычищен и богат [своим убранством], то поля порастают сорняками, а амбары опустошаются. Если поддерживать [в порядке] лишь одно, то много другое придет в упадок.

что если он постиг глубину Благодати, ничто не сможет повредить его Благодати или изменить его истинность. Мягкий и податливый, он ни с кем не враждует, а потому и не может быть поражён или сломлен. И во всём он таков.

10 ибо семя его достигло совершенства.

11 Он кричит весь день, но голос его не хрипнет,

Он обладает душой, свободной от вражды или желаний, поэтому он может кричать целый день, а голос его не охрипнет.

12 ибо гармония его достигла совершенства.

13 Познание гармонии

зовётся достижением постоянства.

Гармония для вещей — это постоянство. Поэтому познать гармонию — это значит достичь постоянства.

14 Познание постоянства зовётся просветлением.

То, что не ярко и не тёмно, не холодно и не горячо — это и есть постоянство. То, что не обладает формой, невозможно увидеть. Потому это и зовётся просветлением.

15 Избыток жизни

зовётся [недобрым] знамением.

Нельзя иметь избыток [проявлений] жизни. Имеющий избыток умрёт молодым.

16 Регулирование [циркуляции] ци сердцем

зовётся укреплением.

Сердце должно быть пусто. И тогда через ци достигнешь укрепления.

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.

Он лишь следует естественности.

2 Говорящий не знает.

Он лишь создаёт себе трудности в делах.

3 Закрой отверстия, запри двери,

- 4 притупи лезвие,
*Но целиком сохрани его качество,
распусти узлы,
Устрани исток соперничества.*
- 5 пригаси свет,
*Если нечему слишком проявляться, то нет и соперничества.
уподобься пылинке.
Если ничто не будешь считать слишком презренным для себя,
то не испытаешь и позора.*
- 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.
Если кто-то, достигнув, сроднился с ним, то он же и пренебрежёт им.
- 11 Не можешь, достигнув его, извлечь пользу.
- 12 И не можешь, достигнув его, причинить вред.
*Если кто-то, достигнув его, пытается извлечь из этого пользу,
то он же и причиняет вред.*
- 13 Не можешь, достигнув его, облагородить его.
- 14 И не можешь, достигнув его, унижить его.
Тот, кто, достигнув его, стремится облагородить его, он же и унижает его.
- 15 Потому оно и почитается в Поднебесной.
К этому нечего прибавить!

§ 57

- 1 Управляй государством строгостью.
- 2 Используй армию с умением.
- 3 Но покоряй Поднебесную, не действуя.
Управляй Поднебесной с помощью Дао, и тогда в Поднебесной воцарится мир. Управляй Поднебесной с помощью строгости, и тогда [в ответ] возникнут строгость и хитрость. Но через неделяние можно завоевать всю Поднебесную. Впереди идущий параграф (см. § 44 – А.М.) говорит, что «не свершая дел, неизменно овладе-

вают Поднебесной». Тот же, кто предается делам, недостаточно хорош, чтобы овладеть Поднебесной. Поэтому тот, кто правит Поднебесной через строгость, недостаточно хорош, чтобы овладеть Поднебесной, и ему приходится с хитростью использовать войска. Тот же, кто правит Поднебесной с помощью Дао, чтит корень и даёт отдых ветвям. Тот, кто правит Поднебесной с помощью строгости, устанавливает законы, чтобы нападать на вещи.

Когда корни пущены [не глубоко], то и ветви не бывают густыми, и народ не сможет выдержать этого. Поэтому [правителю] и приходится прибегать к хитрости в управлении армией.

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.

Оружие соотносится с теми инструментами, которые используют ради своей выгоды. Когда народ становится сильным, государство ослабляется.

10 Чем больше люди искусны в ремесле своём,

11 тем больше творится неправедных дел.

Когда народ излишне мудрствует, то расцветает ловкость и обман. Когда расцветают ловкость и обман, творятся несправедливые дела.

12 Чем лучше знают законы,

13 тем больше становится воров и бандитов.

Придерживаться строгости, дабы уменьшить желания, — для этого надо использовать военную ловкость. Можно множить запреты и предписания, желая уменьшить бедность, но народ всё равно будет беднеть. Можно использовать острое оружие, чтобы усилить государство, но в государстве лишь станет больше смуты. Всё это приведёт лишь к тому, что ради того, чтобы править верхушкой, уничтожат корни.

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».

Когда те люди, что находятся наверху, охвачены желаниями, народ безоглядно следует за ними. Если я желаю лишь того, чтобы пребывать вне желаний, то и у народа не возникает желаний, и он сам опрощается. Эти четыре положения означают [лишь одно]: [надо] ценить корни и давать отдых ветвям.

§ 58

- 1 Когда власть пассивно отстранённа,
 2 то и народ чистосердечно прост.

Тот, кто умел в управлении, не имеет ни формы, ни имени, ни дел, ни правил, которых придерживается. Будучи пассивно отстранённым, он в конце концов достигает великого правления. Поэтому «власть пассивно отстранённа». Народ, которому не с кем соперничать, великодушен и прост. Поэтому «народ чистосердечно прост».

- 3 Когда правительство жестокосердно строго,
 4 то и народ хитёр и убог.

Издание уголовных законов и провозглашение имён, любовь к использованию наград и наказаний, чтобы исправить грубость и разврат, зовётся жестокосердием. Раздели народ по категориям и различным родам — и тогда он начнёт соперничать и враждовать.

Вот почему 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.

Что значит — знать, где положен предел умелому правлению? Лишь [умелый правитель], ничего не устанавливающий, обладающий правильностью и при этом ничего не свершающий, и является безымянным. Отстранённо пассивный, он может совершить великую перемену в Поднебесной. Это и есть Предел.

9 Правильность оборачивается ловкостью.

«Правильное» управление государством влечет за собой возвращение к использованию ловкости в [применении] военной силы. Поэтому правильность оборачивается ловкостью.

10 Добро оборачивается коварством.

Установление добра ради того, чтобы привести все вещи в гармонию, лишь влечет за собой такой грех как коварство.

11 Людские заблуждения,

о сколь стары и неизменны они!

«Людские заблуждения» означают, что люди давным-давно утратили Дао. Они не могут принять правильного и умелого правления.

12 Вот почему мудрец хотя и прям, но не груб;

Управление вещами через прямоту (дословно — «квадрат» — А.М.) заставляет их отказаться от несправедного, но эта прямота не ранит. Вот почему говорят: «Великий квадрат не имеет углов».

13 остёр, но не колет;

«Острота» означает абсолютную честность. «Колоть» означает ранить. Абсолютная честность используется для очищения людей, дабы они изгнали из себя все пороки и недостатки. Однако [мудрец] не использует абсолютную честность, чтобы не повредить кому-то.

14 прямолинеен, но не своеволен;

Управляя вещами с прямотой, он заставляет всех избавляться от своей порочности. Но в своей прямоте он не своевольничает. Поэтому и говорят: «Великая прямизна кажется изогнутой».

15 ярк, но не слепит.

Он использует свою яркость, чтобы устранить заблуждения, но своим светом никогда не доискивается до чего-то спрятанного или сокрытого. Поэтому и говорится: «Пресветлое Дао кажется тёмным». Всё это означает, что надо ценить корень и давать отдых ветвям, не нападать на них, но возвращать их [к Дао].

§ 59**1 В правлении людьми и служении Небу****2 ничто не сравнится с воздержанностью.**

«Ничто не сравнится» означает «нет ничего лучше».

«Воздержанность» соотносится с земледельцем. Когда земледелец обрабатывает поле, он уничтожает разные культуры ради одной. Восполняя естественность, он не проявляет торопливости в [исправлении] недостатков, но устраняет саму их причину. Вверху он наследует велениям Неба, а внизу утешает народ. И нет ничего лучше этого.

3 Тот, кто воздержан,

4 зовётся изначально готовым [следовать Дао].

Быть изначально готовым — и есть постоянство.

5 Тот, кто готов изначально,

6 зовётся собравшим Благодать в избытке.

Лишь сосредоточив Благодать в избытке и отказавшись от желаний что-либо резко отвергнуть, можно с самого начала следовать постоянству. Именно поэтому тот, кто изначально готов [следовать Дао], является сосредоточившим 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.

Дао — безгранично.

11 Если нет ему предела,

12 то он может владеть государством.

Находясь в ограничениях и пытаясь управлять государством, никто не сможет им управлять воистину.

13 Обладая Матерью государства,

14 можно стать долговечным.

То, что делает государство умиротворённым, и зовётся его Матерью. Сосредоточивать Благодать означает, что сначала следует обнаруживать её корни, а лишь затем вскармливать её ветви. И тогда 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.

Это значит, что [такой человек] не приводит [государство] в беспорядок. Поспешность ведёт к большому вреду, а покой сохраняет целостность истины. Значит, чем больше государство, тем спокойнее должен быть его правитель. И поэтому он может целиком завоевать сердца народа.

3 Когда управляешь Поднебесной через Дао,

4 даже духи утрачивают свою духовную мощь.

Управление большим государством подобно варке мелкой рыбёшки. Если править Поднебесной в соответствии с Дао, то и духи утрачивают своё могущество (см. комментарий переводчика к § 60).

5 Но даже если они и не теряют своей духовной мощи,

6 то мощь эта не вредят людям.

Духи не вредят естественному ходу событий. Когда вещи сохраняют естественность, то и духи не могут повлиять на них. Если духи не могут повлиять на них, то и людям не дано узнать, что духи — это духи.

7 И если даже духи не вредит людям,

8 то и мудрецы не могут им повредить.

Поскольку Дао пребывает в гармонии, то и духи не вредят людям. Когда духи не вредят людям, то и люди не знают, что духи — это духи. Поскольку Дао находится в гармонии, то и мудрец не вредит людям. Когда мудрец не вредит людям, то и люди не знают, что мудрец — это мудрец. Другими словами, если люди не знают, что духи — это духи, то они и не знают, что мудрецы — это мудрецы. Если не позволять людям узнать, что духи и мудрецы — это духи и мудрецы, то это и будет достижением предела Дао.

9 А поскольку они не вредят друг другу,

10 то и Благодать их, сочетаясь, восходит [к Дао].

Если духи не вредят людям, то и мудрецы также не вредят им. Если мудрецы не вредят людям, то и духи не вредят им также. Это значит, что они воздерживаются от того, чтобы вредить другим.

И духи, и мудрецы находятся в соответствии с Дао, а их Благодать, сочетаясь вместе, восходит к Дао.

§ 61

1 **Великое государство подобно низовью реки,**

Реки и моря огромны, но всегда находятся в низинах. Поэтому сотни потоков вливаются в них. Великое государство огромно и схоже с низиной, и поэтому вся Поднебесная стекает в него. Поэтому говорят, что «Великое государство подобно низовью реки».

2 **где сходятся [воды] Поднебесной,**

Куда возвращается вся Поднебесная.

3 **и самке Поднебесной.**

К ней — спокойной и нетребовательной — сами возвращаются все вещи. «Самка» означает женское начало. «Мужское» означает агрессивное и алчное начало. Женское в своём извечном покое может одолеть мужское. Благодаря своему покою и тому, что оно занимает нижнюю позицию, к нему возвращаются все вещи.

4 **Самка всегда одолевает самца своим покоем.**

5 **Пребывая в покое,**

она занимает нижнюю позицию.

Именно благодаря своему покою она может занимать нижнюю позицию.

6 **Поэтому великое государство,**

занимая нижнюю позицию,

Говоря, что великое государство занимает нижнюю позицию, имеем в виду, что великое государство помещает себя ниже малого государства.

7 **завоёвывает доверие малого государства.**

Малое государство вливается в него.

8 **Малое государство, занимая нижнюю позицию,**

9 **оказывает доверие великому государству.**

Великое государство принимает его.

10 **Поэтому то, что занимает нижнюю позицию,**

11 **либо завоёвывает доверие, либо оказывает его.**

Это значит, что, лишь пестуя в себе смирение, каждый может достичь предназначенного ему положения.

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.

Малое государство пестует в себе нижнюю позицию (смирение) для сохранения своей целостности. Оно не может заставить Поднебесную прийти к нему. Когда великое государство пестует смирение, Поднебесная сама придёт к нему. И тогда каждый достигнет того, чего хочет, большее же должно находиться внизу.

§ 62

1 Дао — величайшее хранилище

мириад существ.

«Хранилище» означает нечто сокровитное, где можно обрести тайную обитель.

2 Это то, что является

сокровищем добрых людей

«Сокровищем» является использование Дао.

3 и защитой для тех, в ком нет добра.

«Защита» — это то, что может уберечь целостным образом.

4 Прекрасные слова высоко ценятся при продаже.

5 Достойные деяния

могут вызвать людское уважение.

Это значит, что Дао предшествует всему, и нет ничего более ценного, чем оно само. И даже если ты будешь обладать прекрасными драгоценностями и великолепными лошадьми, все это никогда не сравнится с Дао. Также и прекрасные слова — благодаря им можно лишь распродать все товары.

Поэтому прекрасные слова высоко ценятся при продаже. Достойные деяния найдут отклик и за тысячу ли. И поэтому достойные деяния могут вызвать уважение других людей.

6 Даже если в человеке нет добра,

зачем же отвергать его?

Даже недобрый человек должен сберечь Дао, дабы не быть отвергнутым.

7 Поэтому взошедший на трон правитель

и три владетельных князя,

Те, кто своими великими делами следуют Дао.

- 8 хотя и имеют драгоценные кольца
9 и сопровождаются четвёркой лошадей,
10 не сравнятся с теми,

кто, не сходя с места, снискал дары Дао.

«Дары Дао» соотносятся с тем, о чём говорилось выше. Взошедший на трон правитель и властвующие три князя ценили свои звания и уважали своих подданных ради обретения Дао. И нет ничего более ценного, чем это. Поэтому даже обладание драгоценными нефритовыми кольцами, которые едва можно ухватить рукой, и сопровождение четвёркой лошадей никогда не сравнится с тем, чтобы следовать Дао, не сходя с места.

11 Почему древние ценили Дао?

12 Разве не говорилось:

«Устремись, дабы достичь его,

13 *и даже если ты имел пороки — избежешь зла».*

14 *За это оно и ценится в Поднебесной.*

Стремясь, они достигали того, к чему стремились. Желая избежать, избегали. И нет того, что Дао оставляло бы неиспользованным. За это [Дао] и ценится в Поднебесной.

§ 63

1 Действуй надеянием.

2 Совершай дела надеянием.

3 Осязай то, что не имеет запаха.

Сделай надеяние своей обителью, наставляя вне слов, наслаждайся тем, что не имеет ни вкуса, ни запаха, — это и есть предел управления.

4 Умаляй великое и делай большое малым.

5 И на зло воздавай Благодатью.

Малое зло недостойно воздаяния. Великое зло достойно кары. То, что следует тождественному с Поднебесной, и есть Благодать.

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,
Даже обладая талантами мудреца, всё же трудно соприкоснуться с тем, что мало и легко. Так разве может тот, кто не обладает талантами мудреца, пренебречь этим? Вот почему и говорится: «Даже мудрецы считают некоторые 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.
Даже в умиротворении человек не должен забывать об опасности. Обладая чем-либо, нельзя забывать о том, что [можешь] утратить это. Лишь тогда это и зовётся лёгким.
- 3 Легко разломать то,
что ещё хрупко.
- 4 Легко рассеять то,
что ещё мало.
[Такой человек] оставляет небытие для вхождения в бытие, поскольку он мал и слаб, а значит, этого ещё недостаточно для Великого достижения. Поэтому [то, что ещё мало], легко рассеять. Эти четыре положения означают, что человек должен быть осторожным в достижении целей. Нельзя допустить, чтобы ты не сохранил чего-то из-за того, что оно ещё отсутствует, не

рассеял его из-за того, что оно ещё мало. Если что-то ещё отсутствует и ты не сохранил [этого состояния], то оно родится. Если что-то мало, а ты не рассеял его, то оно станет ещё больше. Поэтому, если думать о сложностях в конце, так же как и о трудностях в начале, то не будет неудач в делах.

5 Действуй тогда,

когда ещё ничего нет.

Это означает — когда [вещи и явления] ещё умиротворены и не проявили себя.

6 Правь там,

где ещё нет смуты.

Это значит — когда всё ещё мало и хрупко.

7 Полнокровное дерево 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 Стягающий — утрачивает.

Будь осторожным до конца и устраняй даже малое. Будь осторожен даже в малом и устраняй хаос. Но если же ты правишь через деяния, устанавливаешь имена и формы, то это станет истоком неверных дел, и тогда воцарятся хитрость и обман. А это влечет за собой поражения и утраты.

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.

Ибо они не бывают осторожны до самого конца.

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,

Хорошие желания, хотя и малы, но даже они рождают соперничество. Труднодостижимые предметы, хотя и малы, но даже они подвигают на воровство и алчность.

20 учились, не учась

21 и спасая людей от ошибок,

Не обучаясь, но при этом быть умелым — это и есть естественность. Но говорить о том, что не надо учиться, — это совершать ошибку. Поэтому мудрец учился, не учась [ничему специально], и тем самым спасая [людей] от ошибок.

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.

«Просвещать» означает [прививать] умение видеть использование хитрости и сокрытие простоты. «Невежество» означает отсутствие знания, сохранение истинности и следование естественности.

3 Причина того, что народом трудно управлять,

4 заключена в избытке у него знаний.

Он обладает многими знаниями и использует хитрость. Поэтому народом трудно управлять.

5 Потому управление государством

с помощью знания

6 будет разрушительно для государства.

«Знание» соотносится здесь с «управлением». Управлять страной с помощью знания — значит разрушать её. Потому это и зовётся «знанием». Народом трудно управлять потому, что он обладает слишком многими знаниями. В этом деле самое главное — завалить все проходы, закрыть все двери и оставить народ вне знаний и вне желаний. Если кто знаниями или искусством возбуждает народ и вводит в иску его сердца, то ему вновь придётся прибегать к ловкости и искусству, дабы защитить народ от обмана. И тогда

народ, узнав о его хитрости, последует ей, дабы защитить себя. Чем больше тайны, хитрости и обмана в его мыслях, тем к большему лицемерию приведут они.

Поэтому управление государством с помощью знания 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!

«Образчик» означает «быть тождественным друг другу». С древности до современности они были абсолютно тождественны и неуничтожимы. Те, кто могли познать эти образчики, звались обладателями сокровенной Благодати. А сокровенная Благодать глубока и отдалённа.

13 Сколь противоположна она вещам!

Ведь она возвращается к своему истинному [лицу].

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.

- великодушием ради храбрости,
 «Ради» означает «ради достижения».
- 14 бережливостью ради щедрости,
 15 местом позади ради того, чтобы быть впереди,
 16 обречены на смерть.
- 17 Великодушием побеждаешь в наступлении
Помогать друг другу, не избегая при этом трудностей, и есть —
 «побеждать».
- 18 и становишься неприступным в обороне.
 19 Даже Небо спасает тех,
 20 кто бережёт себя великодушием.

§ 68

- 1 Умелый полководец не воинственен.
«Полководец» (также — «муж» (ши) — А.М.) — это командующий над солдатами. «Быть воинственным» означает рваться вперёд и измываться над людьми.
- 2 Умелый в сражении не гневлив.
Он находится позади и не рвётся вперед. Отзывается, но сам не взывает. Потому он и не испытывает гнева.
- 3 Умеющий побеждать врага
 не вступает [с ним в поединок].
Не сражается с ним.
- 4 Умеющий использовать людей
 ставит себя ниже их.
- 5 Это зовётся Благодатью без противостояния.
 6 Это зовётся способностью использовать людей.
Используя людей, он не ставит себя ниже них. И тогда ему не придётся прибегать к [своей] способности [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».

Его уже ничто не остановит.

4 Это зовётся продвижением вне движения,

5 закатыванием рукавов, не имея рук,

6 противостоянием врагу, не имея противника,

«Продвижение вперёд» — это армейское наступление.

Это значит, что преисполненный милосердия и сожаления, не стремясь быть впереди всех, он вступает в сражение, продвигается вперёд вне дорог, закатывает рукава, не имея рук, противостояит врагу, не имея противника. И значит — нет того, кто мог бы противостоять ему.

7 победой без оружия.

8 Нет большего несчастья,

9 чем легко одержать верх

над слабым противником.

10 Слабый противник будет стоять мне

всех моих сокровищ.

Это значит, что я, преисполненный милосердия и сожаления, не хочу полагаться лишь на свою мощь и становиться не имеющим себе равных противников во всей Поднебесной. И если я всё же достигну того, что стану непобедимым, то скажу про это: «к моей большой беде». «Сокровища» соотносятся с тремя драгоценностями. Потому и говорю, что это будет стоить утраты всех моих сокровищ.

11 Когда две враждующие стороны

вступают в поединок,

12 побеждает преисполненный милосердия.

«Вступить» [в поединок] означает поднимать [оружие друг на друга]. «Взаимо[дополнение]» означает столкновение (см. различение, указанное в комментариях переводчика — А.М.) Тот, кто, будучи преисполнен милосердия, вступает в поединок, не преследует выгоды и избежит несчастья. И поэтому он побеждает.

§ 70

1 Мои слова легко понять

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

§ 73

- 1 Кто безрассуден в своём бесстрашии —
погибает.

Такой человек точно не умрёт своей смертью.

- 2 Кто не безрассуден в своём бесстрашии —
остаётся жить.

Такой человек безошибочно будет соответствовать [биению] жизни.

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

Оба этих начала коренятся в бесстрашии, но по тому, как они проявляются, они разнятся как в принесении пользы, так и в беде. Поэтому они могут быть либо полезны, либо вредны.

- 4 Кто знает, почему Небо презирает одно из них?

- 5 Даже мудрецы считали некоторые дела
крайне трудными.

«Кто» означает «кто из тех». А это значит: кто может знать, что презирает Небо, или причину отлучения от него? Лишь мудрец. Но даже просветлённые мудрецы в своём бесстрашии считали некоторые дела крайне трудными. А что же говорить о тех, кто не только не обладает просветлённостью мудреца, но к тому же еще и желает действовать? Поэтому и говорю — это крайне трудно.

- 6 Путь Неба не соперничает, но побеждает;

Небо ни с кем не соперничает, поэтому ничто в Поднебесной не может соперничать с ним.

- 7 не говорит, но даёт ответ;

Если следовать этому, то это принесёт счастье. Если противоречить этому, то столкнёшься с несчастьями. [Путь Неба] хотя не говорит, но в ответах искушён.

- 8 не будучи призванным, приходит сам;

Он располагается в низине, и поэтому все вещи сами возвращаются к нему.

- 9 медлителен, но в намерениях всеобъемлющ.

Он ниспосылает знамения, дабы можно было узреть и удачу, и несчастье. Перед [свершением] дел воспитывает искренность [в человеке]. Пребывая в умиротворении, [заставляет] не забывать об опасности. Имеет намерение до того, как посылать предзнаменования. Поэтому и говорим: «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?

Те, кто занимается чем-то необычным или приводит [умы] людей в смятение, зовутся провинившимися.

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.

Противореча следованию [Дао, человек] порождает скверну и зло. Нечеловеколюбивый губит других. Поэтому всегда существует Палач.

§ 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.

Это значит: то, что заставляет народ жить в захолустье, и приводит правление в хаос, идёт сверху, а не снизу. Народ всегда следует за тем, кто наверху.

§ 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 погибель,

Сильное войско, творя насилие в Поднебесной, столкнётся с людской ненавистью. Поэтому оно никогда не победит.

- 7 а крепкое дерево будет срублено.
 Ибо ставит себя над вещами.
 8 Потому крепкое и сильное стоят ниже,
 Имеется в виду ствол дерева.
 9 а податливое и слабое — выше.
 Имеются в виду ветви дерева.

§ 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.**

Тот, кто единит свою Благодать с Небом и Землёй, может охватить их, уподобив себя Пути Неба. Но если же он уподобляется человеку с его [скромными] силами, то в этом случае такой человек обладает лишь своим собственным телом и ему не дано достичь равенства с другими. Но как только он уподобляется тому, кто смотрит на отсутствие индивидуально-телесных свойств и эгоизма как на естественный закон, — тотчас может единить свою Благодать с Небом и Землёй.

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.

Это означает: «Вот почему мудрец не желал ставить себя выше других, чтобы быть равным Поднебесной».

§ 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.

Иероглиф «и» означает «использование». Под словом «её» имеется в виду «вода». Всё это означает, что в использовании мягкости и податливости ничто не сможет превзойти воду.

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 Земли и Зерна.
 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.
Не зная, как заключать договора, человек попадает в великие несчастья. И даже когда всё приходит в гармонию с Благодатью, многие раны всё же остаются незалеченными. Поэтому и существуют несчастья, которые оказываются не устранены.
 3 Так можно ли назвать это благом?
 4 Поэтому мудрецы,
 беря в руку левую часть [договорной] бирки,
*Левая часть бирки может предотвратить возникновение недо-
 разумений.*
 5 не требовали взыскания долгов с народа.
 6 Благодатный человек
 правит через договорённости.
*Человек, обладающий Благодатью, помнит о своих договорён-
 ностях и не позволяет возникать несчастьям, неся ответствен-
 ность перед людьми.*
 7 Человек вне Благодати правит через налоги.
Это ошибка — править людьми лишь с помощью налогов.
 8 Путь Неба беспристрастен,
 9 он лишь извечно воздаёт добрым людям.

§ 80

- 1 Когда государство мало,
 а его население невелико,
*Если даже малое государство с небольшим населением может
 вернуться к [устоям] древности, то что же говорить о большом*

государстве, полном народа! Поэтому и говорится именно о малом государстве [в качестве примера].

2 пусть даже у него будет
огромное количество оружия, —
3 некому будет воспользоваться им.

Имеется в виду, что если у народа будет [даже] огромное количество оружия, то он им [всё равно] не сможет воспользоваться. Так зачем же ещё беспокоиться о том, что оружия недостаточно?

4 Люди же, в страхе смерти,
не уедут в дальние места.

Пуускай люди не пользуются ничем [особым], но лишь ценят свою жизнь. Не потворствуй взяточничеству, дабы каждый находил покой в своём доме. И тогда народ станет бояться смерти и не будет уезжать в дальние края.

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.

Не имея ни желаний, ни стремлений.

§ 81

1 Искренние речи не изящны,

Субстанциональность — это их качество.

изящные речи не искренни.

Их корень заключён в необработанной простоте.

2 **Добрый не красноречив, красноречивый не добр.**

3 **Мудрый не образован, образованный не мудр.**

Предел [мудреца] содержится в Едином.

4 **Мудрец не накопительствует.**

Пребывая вне осознания собственного «я», он оказывается самодостаточен и через добро позволяет вещам быть самими собой.

5 **Но чем больше он делает для других,
тем больше прибавляется ему.**

За это он и уважаем в вещном мире.

6 **Чем больше он даёт другим,
тем богаче становится сам.**

Поэтому вещи возвращаются к нему.

7 **Путь Неба — в принесении пользы
без причинения вреда.**

Двигаясь в постоянстве, [Путь Неба] порождает и завершает [вещи и явления].

8 **Путь мудреца — в деянии без противостояния.**

[Мудрец] следует тому, что выгодно Небу, и поэтому они не причиняют вреда друг другу.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Издания «Дао дэ цзина» на китайском языке

- 1 Би Юань (1730 — 1797). Даодэцин 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 шёлковых 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 судянь, 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: Сяньцин 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 хэсаку (Комментарии Ван Би на «Лао-цзы» и примечания к нему) // Сер.: «У цю бэйчжай Лао-цзы цзи-чэн 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 под девизом правления Чжэнтун), Шанхай, 1923–1926.
 - 13 Лао-цзы цзяоши («Лао-цзы с сопоставлением различных версий) в 2 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 Си. Лао-цзы цюаньчжай 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 шёлковых манускриптов («Лао-цзы»), извлеченных из земли из гробни-

- цы 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 дотокю 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 Иньюань. Лао-цзы цзичжу (Собрание Лао-цзы с комментариями). Тайнань, 1973.
 - 26 Фань Иньюань (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 чжанъи (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 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 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. «Чжунцзы 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 Яо Фань (1701 — 1771). Юаньчунтан бицзи (Записи кистью из Беседки Вечной Весны). Шанхай, б. г.

Литература
на русском языке

- 62 Васильев Л. С. Духовные глубины даосизма. М.: Высшая школа, 1998.
- 63 Васильев Л. С. История религий Востока. М.: Высшая школа, 1983.
- 64 Дао дэ цзин (пер. Ян Хиншуна) // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
- 65 Дао дэ цзин (опыт стихотворного перевода В. Перелешина) // «Проблемы Дальнего Востока», 1990, № 3.

- 66 Дао дэ цзин (пер. И. С. Лисевича) // «Иностранная литература», 1992, № 1.
- 67 История китайской философии. Пер. с кит. В. С. Таскина. Общая редакция и послесловие М. Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1983.
- 68 История Китая (под ред. А. В. Меликсетова). Москва: Издательство Московского Университета, 1998.
- 69 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.
- 70 Китайская философия. Энциклопедический словарь. Гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 1994.
- 71 Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., Восточная литература, 1994.
- 72 Конрад Н. И. Избранные труды. Синология. М., Наука, 1977.
- 73 Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая. Опыт культурологического анализа. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1994.
- 74 Крюков В. М. О первоначальной семантике «Дэ» // 17-я конференция «ОГК», Москва, 1986.
- 75 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.
- 76 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.
- 77 Малявин В. В. Гибель древней империи. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.
- 78 Малявин В. В. Чжуан-цзы. М.: Наука, 1985.
- 79 Маслов А. А. Даосизм // Энциклопедия для детей. Религии мира. (Т. 6, Кн.1). Москва: Аванта+, 1997.
- 80 Маслов А. А. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М.: Сфера, 1996.
- 81 Мьяль Л. Э. К пониманию «Дао дэ цзина» // Учёные записки Тартуского государственного университета № 558. Труды по востоковедению. Тарту, № 6.
- 82 Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993.
- 83 Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981.

- 84 Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.
- 85 Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Восточная литература, 1985.
- 86 Торчинов Е. А. Даосизм и государство в традиционном Китае // XVII НК ОГК. М., 1986, ч.1.
- 87 Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб: Андреев и сыновья, 1993.
- 88 Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. Санкт-Петербург: Евразия, 1998.
- 89 Чжуан-цзы. Ле-цзы. (Перевод и вступительная статья В. В. Малявина). М.: Мысль, 1995.
- 90 Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М. — Л., 1950.

На китайском и японском языках

- 91 Асано Уити. Уоро-до но сэйдзи сисё — ходзюцу сисё но тайхи (Политическая мысль даосизма Хуан-Лао. Сравнение мыслей об искусстве и законе) // «Ниппон Тюгоку Гаккайхо», 1984, № 36.
- 92 Ван Ли. Чуцы юньду (Чтение рифм «Чуских строф»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1980.
- 93 Ван Чунминь. Дунхуан гуцзи сюйлу (Древние записи Дунхуана). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1979 (1-е изд. 1958).
- 94 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.
- 95 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).
- 96 Го Мого. Цинтун шидай (Эпоха бронзы). Чунцин, 1945.
- 97 Го Мого. Ши пипань шу (Десять критических обзоров). Пекин, 1962.
- 98 Гу Цзеган. Гуши бянь (Дискуссия о древней истории). Выпуск 4-й. Пекин, 1933.
- 99 Гу Цзеган. Цун Люйшу чуньцю туйсэ лаоцзы чэншу няндай (Оценка даты создания «Лао-цзы», исходя из хроники «Вёсен и

- осеней господина Люя») // «Шисюэ няньбао» («Ежегодный вестник изучения истории»), 1932, № 1:4.
- 100 Даоцзан тияо (Важнейшее в собрании текстов «Сокровищница Дао») (Под ред. Жэнь Цзюя и Чжун Чжаопэна). Пекин: Чжун шэхуэй кэсюэюань, 1991.
- 101 Даоцзин цзинхуа (Лучшие избранные отрывки из канонов о Дао) (под ред. Чжан Циньхуа). Чанчунь: Шидай вэньи чубаньшэ, 1995.
- 102 Ду Эрвэй. Лаоцзы дэ дао цзы яньцзю (Исследование понятия «дао» у Лао-цзы) // Чжунян яньцзююань миньцзусюэ яньцзюсо цзикань (Вестник центрального исследовательского института этнографии). Тайбэй, 1971, № 32.
- 103 Дун Гуанби. Дандай синь даоцзя (Современный новый даосизм). Пекин: Хуася чубаньшэ, 1991.
- 104 Жао Цзунъи. Лаоцзы сянер чжу суйлунь (Продолжение обсуждения версии Сянэр «Лао-цзы» с комментариями). Тойо бунка ронсю: Фукю Хакасе сёдзю кинэн. Токио: Васэда, 1969.
- 105 Жао Цзунъи. У цзяньхэн эрнянь соданы себэнь даодэцхин цаньцзюань каочжэн (Исследование рукописного свитка «Дао дэ цзина» У Цзяньхэна, найденного на втором году Соданя) // Дунфан вэньхуа (Культура Востока), 1955.
- 106 Жэнь Фачуй. Шилунь «Дао дэ цзин» (Критические рассуждения о «Каноне Пути и Благодати») // «Сань цинь даоцзяо», 1993, № 1.
- 107 Куан Ямин. Кун-цзы пин чжуан (Критическая биография Конфуция). Пекин, 1985.
- 108 Лао Сыгуан Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Т.1. Гонконг: Сянган чжунвэнь дасюэ чунцзи сюэюань (Школа Чунцзи китайского университета Гонконга), 1968.
- 109 Лаоцзы чжэсюэ таолунь цзи (Собрание работ по философии Лао-цзы). Пекин: Чунвэнь шудянь, 1972.
- 110 Ли Биньхай. Даоцзя юй даоцзяо вэньсюэ (Даосизм и даосская культура). Чанчун: Дунбэй шифань дасюэ чубаньшэ, 1992.
- 111 Ли Сюэцин. Мавандуй бошу юй Хэ Гуан-цзы (Шёлковые книги из Мавандуя и Хэ Гуан-цзы) // Цзянхань, 1983, № 2.
- 112 Ли Тайфэнь. Лао Чжуан яньцзю (Исследования Лао-цзы и Чжуан-цзы). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1958.
- 113 Ли Тяньма. Чжуго цзяннуй ды бяньхуа (Изменение границ Китая). Тт.1 — 2. Тайбэй: Гугун, 1987.

- 114 Линь Туйюань. Тайвань миньцзянь синьи шэньмин дату лань (Большое собрание иллюстраций к народным тайваньским верованиям и духам). Тайбэй: Туйюань шуцзюй, 1995.
- 115 Ло Гэнцзэ. Чжуцзы каосо (Изучение собрания философов). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1958.
- 116 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).
- 117 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.
- 118 Луньюй иньдэ (Индекс к «Беседам и суждениям») (Составлен Хун Е, Не Чунци, Ли Шучунь и др.). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
- 119 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.
- 120 Лю Сяоган. Чжуан цзы хоусюэ чжун ды Хуан-Лао пай (Секта Хуан-Лао внутри новой школы Чжуан-цзы) // «Чжэсюэ яньцзю», 1985, № 6.
- 121 Лян Цичао. Лян Жэньгун сюэшу яньцзын цзи (Собрание наставлений по философии Лян Жэньгуна). Шанхай: Шану чубаньшэ, 1923.
- 122 Лян Цичао. Сяньцин чжэнчжи сысян ши (История политической мысли в Китае в доциньский период) // Лаоцзы чжэсюэ (Философия Лао-цзы). Шанхай, 1923.
- 123 Лян Цичао. Гушу чжэньвэй цзи ци няндай (Истинное и ложное в древних книгах и их эпоха). Шанхай: Шану, 1923.
- 124 Лян Юншэн. Шицзи чжи (Комментированная хроника «Исторические записки»). Шанхай: Шану, 1920.
- 125 Ма Шутянь. Хуаяся чжу шэнь (Духи китайцев. Даосизм). Тайбэй: Юньлун чубаньшэ, 1995.
- 126 Сайто Сэцудо. Роси бэн (Изучение Лао-цзы). Токио, 1980.
- 127 Сюй Каншэн. Бошу Лао-цзычжупин юй яньцзю (Критический анализ и изучение версии «Лао-цзы» шелковых книг). Ханьчжоу: Чжуцзын жэньминь чубаньшэ, 1985.

- 128 Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы (Словарь «Трактование иероглифов разговорного языка»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.
- 129 Тан Вэньбо. Бали соцзан Дунхуан Лаоцзы себэнь цзункао (Общий анализ рукописного экземпляра «Лао-цзы» из Дунхуана, хранящегося в Париже) // «Чжунго вэньхуа яньцзю хуэйкань», № 4.
- 130 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.
- 131 Тан Лан. Цзо тань Чанша мавандуй ханьму бошу (Сидячие беседы о шёлковых книгах из ханьской гробницы в Мавандуе) // «Вэнь у», 1974, № 9.
- 132 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.
- 133 У Гуан. Хуан Лао чжи сюэ тун лунь (Общая теория учения Хуан-Лао). Ханьчжоу, 1985.
- 134 Фу Циньхуа. Чжунго даоцзяо ши (История китайского даосизма). Шанхай: Шанхай вэньхуа чубаньшэ, 1937/1989.
- 135 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.
- 136 Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши синьбянь (Заново составленная история китайской философии). Т.1. Пекин: Жэньминь чжубаньшэ, 1964.
- 137 Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Ч. 1. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1957.
- 138 Хоу Вайлу. Чжунго чжэсюэ ши цзяньбянь (Краткая история китайской философии). Пекин: Чжунго циннянь чубаньшэ, 1963.
- 139 Ху Юаньчунь. Лао-цзышуи (Описание смысла «Лао-цзы»). Пекин: Шану иньшу гуань, 1933.
- 139 а. Ху Ши юй цуй (Лучшие мысли Ху Ши). Тайбэй, 1970
- 140 Хэ Цзецзюнь, Чжан Вэймин. Мавандуй ханьму (Могилы эпохи Хань в Мавандуе). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1982.
- 141 Хэ Шици. Губэнь даодэцзин цзяокань (Материалы по древней версии «Дао дэ цзина» // «Каогу чжуаньбао» (Вестник исследований древности), Цзюань 1, часть 2. Бэйпин: Голи бэйпни яньц-

- зюань шисюэ яньцзюхуэй (Общество по изучению истории науки при государственной бэйпинской Академии наук), 1936.
- 142 Цзюнь Фэйдань. Чжунго гудай гуйшэнь вэньхуа дагуань (Общий обзор культуры духов Древнего Китая). Наньчан: Байхуачжоу вэньи, 1994.
- 143 Цзяо Хун. Лао-цзыкаои (Исследование различий «Лао-цзы») // В кн.: Чэнь Гуйин. Лао-цзы чжуши цзи пинцзе («Лао-цзы с комментариями и анализом»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.
- 144 Цинь Вэйцзун. Ли эр Даодэцзин бучэн. (Дополненный текст «Дао дэ цзина» Ли Эра). Чжэньчжоу: Чжэнчжоу гуцзи, 1987.
- 145 Цуй Шу. Чжусы каосиньлу (Заметки об исследованиях Чжусы) / / Цуй Дунби ишу (Литературное наследие Цуй Дунби), 1924.
- 146 Цянь Му. Лаочжуан тунбянь (Общая дискуссия о Лао-цзы и Чжуан-цзы). Гонконг, 1957.
- 147 Цянь Му. Сяньцинъ чжуцзы синнянь (Изучение доциньских философов по годам). Т. 1 — 2, Пекин, 1985.
- 148 Цянь Му. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Тайбэй, 1952.
- 149 Чаншэндэ шицзе. Даоцзяо хуэйхуа еэ чжаньлань тулу (Мир бессмертных. Каталог специальной выставки даосской живописи из коллекции тайваньского музея Гугун). Тайбэй: Голи гугун боугуань, 1996.
- 150 Чжан Бинлинь. Даохань вэйянь (Речения, составленные к эпохе Хань). Ханьчжоу, 1917.
- 151 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.
- 152 Чжан Синьчэн. Вай шу тункао (Общее исследование апокрифов). Шанхай, 1939.
- 153 Чжан Чжэнмин. Чу ши (История царства Чу). Ухань: Хубэй цзяоюй чубаньшэ, 1995.
- 154 Чжан Чэнцю. Сяньцинъ даоцзяо сысян яньцзю (Изучение даосской мысли в доцинский период). Тайбэй: Чжунхуа шуцзюй иньсин, 1977.
- 155 Чжан Яньмин. Лао-цзы каоцжэн (Исследования «Лао-цзы»). Лимин вэньхуа шиъе юсянь гунсы, 1985.

- 156 Чжань Цзяньфэн. Лао-цзы ци жэнь ци шу цзи ци даолунь (Лао-цзы: человек, его произведение и теория Дао). Чжэцзян, 1982.
- 157 Чжоу Цзуци. Лао-цзы каошу (Исследования «Лао-цзы» с комментариями). Тайбэй: Фувэнь тушу. 1984.
- 158 Чжунго да байкэ цюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философия). Т. 1 — 2. Пекин — Шанхай, 1987.
- 159 Чжунго чжэсюэши цзяньбэнь (Краткая история китайской философии) (Под ред. Жэнь Цзюя). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1974.
- 160 Чжунго гудай сысян сюэшо ши (Изучение истории древнекитайской мысли) (Под ред. Хоу Вайлу). Шанхай, 1950.
- 161 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.
- 162 Чжэн Ляншу. Лунь бошубэнь Лао-цзы (К вопросу о варианте «Лао-цзы» на шелковых свитках) // Шуму цзикань, 13, № 2, сентябрь, 1979.
- 163 Чэнь Гуйин. Даоцзя вэньхуа яньцзю (Изучение культуры даосизма). Тт. 1 — 4. Шанхай: Шанхай гуцзя чубаньшэ, 1992 — 1994.
- 164 Чэнь Гуйин. Лао-цзы чжуши цзи пинцзе («Лао-цзы» с комментариями и анализом). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.
- 165 Чэнь Чжу. Лаоцзы цзисюнь (Собрание работ о Лао-цзы). Шанхай, 1928.
- 166 Чэнь Чжу. Лао-цзы. Шанхай, 1934.
- 167 Чэнь Шисян. Сянэр Лаоцзы даоцзин дуньхуан цаньцзюань луньчжэн (Анализ свитка из Дуньхуана «Дао цзин» Лао-цзы, версии Сянэр) // Циньхуа сюэбао, 1957, № 1:2.
- 168 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.
- 169 Янь Линфэн. Лао-цзы да цзе (Изыскания относительно «Лао-цзы»). Тайбэй, 1961.

- 170 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

- 171 Barnard N. The Ch'u sien manuscript. Translation and commentaries. Canberra. 1973.
- 172 Baxter W. A Handbook of Old Chinese Phonology (Trends in Linguistics Studies and Monographs, 64) Berlin-New York: Mouton & de Gruyter. 1992.
- 173 Blofeld J. Taoism: The Quest for Immortality. London: Mandala Books, Unwin, 1979.
- 174 Bodde D. Chinese "Laws of Nature," a Reconsideration // Harvard Journal of Asiatic Studies, 1979, no 39.
- 175 Bodde D. The new Identification of Lao Tzu Proposed by professor Dubs // Journal of American Oriental Society, 1942, no 66.
- 176 Boltz W. Textual criticism and the Ma wang tui Lao tzu // Harvard Journal of Asian Studies, 1984, no 44:1.
- 177 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.
- 178 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 of London) 45, no 1, 1982.
- 179 Callahan, W. A. Discourse and Perspective in Daoism: A Linguistic Interpretation of *ziran* // Philosophy East and West, 1989, № 2 (39).
- 180 Chalmers J. The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of «The Old Philosopher», Lau-tsze. London: Trubner, 1868.
- 181 Chan Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.
- 182 Chan Wing-tsit. The Way of Lao Tzu (Tao-te Ching). New York: Bobbs-Memill, 1963.
- 183 Chavannes E. Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte chinoise. Paris: Ernest Leroux, 1910.

- 184 Chen Guying. Lao Tzu: Text Notes and Commentaries, trans. Rhett Young and Roger T. Ames. Taipei: Chinese Materials Center, 1981.
- 185 Cheng Chung-ying. Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa // Journal of Chinese Philosophy, 1983, no 10.
- 186 Cheng Lin. The Works of Lao Tzyy: Truth and Nature. Taipei: World Book Co, Ltd. 1953.
- 187 Cheng Manchao. The Origins of Chinese Deities. Beijing: Foreign Languages Press, 1995.
- 188 Cleary T. Wen-tzu. Understanding the Mysteries Lao-tzu. Boston & London: Shambala, 1992.
- 189 Cooper J. C. Taoism: The Way of Mystic. Aquarium Press, 1990.
- 190 Creel H. G. Confucius and the Chinese way. New York: Harper Torchbooks, 1949.
- 191 Creel H. G. Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London, 1929.
- 192 Creel H.G. Chinese thought from Confucius to Mao-Tsetung. Eyre & Spottiswoode. London, 1954.
- 193 Creel H.G. The origins of statecraft in China. The western Chou empire. London, 1970.
- 194 Creel H.G. What is Taoism? And other studies in Chinese cultural history. Chicago-London. The University of Chicago Press, 1970
- 195 Cua A. S. Forgetting Morality: Reflections on a Theme in Chuang Tzu // Journal of Chinese Philosophy, 1977, № 4.
- 196 DeWoskin K. Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China. New York: Columbia University Press, 1983.
- 197 Dictionary of Oriental Literatures. East Asia (General ed. J. Prusek. Volume ed. Z. Slupski). Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1978.
- 198 Dubbs H. The Date and Circumstances of the Philosopher Lao-zi // Journal of the American Oriental Society, 1941, LXI.
- 199 Dubbs H. The History of the Former Han Dynasty, vols. 1 and 2. Baltimore: Waverly Press, 1938.
- 200 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.
- 201 Eberhard W. A Dictionary of Chinese Symbols. Hidden Symbols in Chinese life and Thought. London & New York: Routledge & Kegan Paul. 1986.

- 202 Fung Yu-Lan. A Short History of Chinese Philosophy (ed. by Derk Bodde). New York: The Macmillan Company, 1948.
- 203 Erkes E. Ho Shang-kung's Commentary on Lao-tse. Ascona: Arti-bus Asiae, 1950.
- 204 Fingarette H. Confucius // The Secular as Sacred. New York: Harper and Row, 1972.
- 205 Gernet J. A History of Chinese Civilization. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1982.
- 206 Giles L. The Sayings of Lao Tzu. London: John Murray, 1950 (1-st ed. 1905).
- 207 Graham A. C. "Being" in western philosophy compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese philosophy // Asia Major, 1959, № 7.
- 208 Graham A. C. Disputers of the Tao philosophical argument in ancient China. La Salle: Open Court, 1989.
- 209 Graham A. C. Reason and spontaneity. London: Curzon Press, 1985.
- 210 Graham A. C. Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- 211 Graham A. C. Ying-Yang and the nature of correlative thinking. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- 212 Groot J.J.M. The Religious System of China. Leiden, 1882-1910, vol. 1-6.
- 213 Hall D. Process and anarchy: A Taoist vision of creativity // Philosophy East and West, 1978 №. 3 (28).
- 214 Hall D. The Metaphysics of Anarchism // Journal of Chinese Philosophy, 1983, № 1 (10).
- 215 Hall D., Ames R. Thinking Through Confucius. Albany: SUNY press, 1987.
- 216 Harlez C. de. (tr.) Familiar Sayings of Kong Fu Tze // The Babylonian and Oriental Record, 1893, VII.
- 217 Hawkes D. (tr.) Song of the South. New York: Penguin, 1985.
- 218 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).
- 219 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).

- 220 Henricks R. The Ma-wang-tui Manuscripts of the Lao-tzu and the problem of Dating Text // Chinese Culture 20, no 2, June 1979.
- 221 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.
- 222 Hu Shi. A Criticism of Some Recent Methods Used in Dating Lao Tzu // Harvard Journal of Asiatic Studies, 1937, № 2.
- 223 Huang Paulos. Lao Zi. The Book and the Man. Helsinki: Finnish Oriental Society. (Studia Orientalia), 1996.
- 224 Jan Yun-hua. The Silk Manuscripts on Taoism. // T'oung Pao, 1977, № 1 (63).
- 225 Kaltenmark M. Lao Tzu and Taoism. Stanford: California Stanford UP, 1969.
- 226 Karlgren B. Legends and cults in Ancient China // Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1946, № 18.
- 227 Karlgren B. Analytic dictionary of Chinese and Sino-Japanese. Paris, 1923.
- 228 Karlgren B. Grammata Serica recensa. Stockholm, 1972 (1-st.ed. 1957)
- 229 Karlgren B. Notes on Lao Tzu // Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1975, № 47.
- 230 Karlgren B. On the Authenticity and Nature of the Tso chuan // Goteborg Hogskolas Arsskrift, 1926, XXXII, № 63.
- 231 Karlgren B. The Book of Odes. Stockholm, 1974.
- 232 Karlgren B. The Books of Documents // Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1950, № 22.
- 233 Kochim C. Chinese religions. Prentice Hall Series in World Religions. Ed. by Robert S. Ellwood. Prentice Hall, New Jersey, 1986.
- 234 Kohn L. The Taoist Experience. An Anthology. New York: State University of New York Press, 1993.
- 235 Lafarge M. (transl.). The Tao of Tao Te Ching. A Translation and Commentary. New York: State University of New York Press, 1992.
- 236 Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York, London: Macmillan Publisher Company, 1987.
- 237 Legg J. The Text of Taoism. Parts 1 and 2. New York, 1962.
- 238 Lau D.C. (ed. & transl): Chinese Classics: Tao Te Ching, Wang Bi text and Ma Wang Dui manuscripts. Hong Kong: The Chinese UP, 1982.

- 239 Lau D.C. (transl.). Lao Tzu: Tao Te Ching. Baltimore Md, 1972.
- 240 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.
- 241 Li Leyi. Tracing the Roots of Chinese Characters: 500 cases. Beijing: Beijing Languages and Culture University Press, 1997.
- 242 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.
- 243 Lin Yutang (transl.) The Wisdom of Laotse. New York: Random house, 1948.
- 244 Loewe M. Manuscripts Found Recently in China // T'oung Pao 63, 1978, № 2.
- 245 Major J.S. Research Priority in the Study of Ch'u Religion // History of Religions. Vol. 1 1978, № 3—4.
- 246 Maspero H. Le saint et la vie mistique des Lao-tseu et Tchouang-tseu. Avallon, 1922.
- 247 Maspero H. Le Taoism et les religions Chinoise. Paris: Gallimard. 1971.
- 248 Maspero H. Taoism and Chinese Religion. University of Massachusetts Press, 1981.
- 249 Needham J. Science and Civilization in China, vols. 2 and 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- 250 Nivison D. Royal "Virtue" in Shang Oracle Inscriptions // "Early China", 1978—1979, no 4.
- 251 Peerenboom R.L. Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao. New York: State University of New York Press, 1993.
- 252 Reik T. Ritual: Psycho-analytical Studies. New York: International University press. 1946.
- 253 Sailey J. The Master Who Embraces simplicity. A Study of The Philosopher Ko Hung a.d. 283—343. San-Francisco: Chinese Materials Center, 1978.
- 254 Saso M. Blue Dragon White Tiger. Taoist Rites of Passages. Washington: The Taoist Center, 1990.
- 255 Shipper K.M. Concordence du Tao-tsang. Titres des ouvrages. Paris, 1975.

- 256 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)
- 257 Waley A. The Way and its Power. London. 1934.
- 258 Wang Keping. The Classic of Dao. A New Investigation. Beijing: Foreign Languages press, 1998.
- 259 Watson B. Records of the Grand Historian of China, 2 vols. New York: Columbia University Press, 1961.
- 260 Weber M. The Religion of China. Confucianism and Taoism. New-York-London: Free Press, a division of Macmillan Publishing, 1951.
- 261 Wen-tzu. Understanding the Mysteries Lao-tzu. Tr. By Th. Cleary. Boston-London: Shambala, 1992.
- 262 Wiegner 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.
- 263 Wong E. The Shambala guide to Taoism. Boston: Shambala press.

Традиционный Китай: хронология

Правитель Хван-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. э.
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 жизни 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, сюнну и других народов, возникавших на территории Китая.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Б

Бань Гу 52, 63

Би Юань 28, 54, 127

В

Ван Би (226-249) 46, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 68, 129

Ван Чжун (1744 — 1794) 8

Ван Шипэн (1112 — 1171) 8, 29

Васильев Л.С. 20

Вэйли А. 11

Вэнь-цзы 76, 78, 86, 126

Г

Гао Хэн 14, 28, 66, 68, 70

Гао-цзу 48

Грэхам 22

Гу Цзеган 81, 128

Гуань Инь-цзы (см. также Инь Си) 17, 32, 33, 35

Гуань Инь-цзы (трактат) 33

Гунсунь Лун 11, 33

Гэ Хун (284 — 363 гг.) 72

Д

Дао дэ цзин 7, 8, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 22, 23, 26, 28, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 73,

74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 107, 115, 117, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 151, 152, 243
Дао цзан («Сокровищница Дао») 44, 45, 53, 54
Дэ (Благодать) 18, 48, 49, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 78, 129

Е

Е Ши (1150-1223) 29

И

И цзин 71, 127

И цзин («Канон перемен») 126, 128

Инь Си (см. также Гуань Инь-цзы) 16, 17, 35

К

Калгрэн Б. 136

Кальтенмарк М. 28, 89, 90

Конфуций 6, 19, 29, 51, 53, 85, 130, 151

Л

Лао Дань 29, 31, 35, 64, 79, 80, 82

Лао Лай-цзы 22

Лао-цзы 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24,

26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 46,

47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 68,

73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,

88, 89, 90, 91, 92, 95, 97, 103, 114, 118, 120, 121, 122, 124,

126, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 150, 151, 152

Лао-цзы (трактат, см. также Дао дэ цзин) 6, 47, 53, 62, 77, 79, 87

лаоизм 19, 20, 22, 27

Лау Д. 28, 31, 66, 69, 89, 90, 92

Лафарг М. 70

Ле-цзы (450 — 375 до н.э.) 22, 32

Ле-цзы (трактат) 34, 126
Лунь юй (трактат) 46
Лю Дэминь (556-627) 68
Лю Сян 52, 63, 67, 78
Люйши чуньцю («Вёсны и осени господина Люя») 30, 31, 78, 81, 82, 136
Лян Цичао 10, 11, 12, 28, 130

М

Ма Сюйлун 14
Мо-цзы 11, 13, 19, 28, 31, 33, 62, 78, 80, 121
Мо-цзы (трактат) 13, 14
Мэн-цзы 11, 19, 24, 32, 33
Мэн-цзы (трактат) 130, 136
Мэн-цзы (трактат) 46, 130

Н

Нидэм Дж. 28

П

Пэй (владение) 51

С

си (мужчины-шаманы) 40
Сыма Цянь 8, 11, 12, 16, 17, 28, 32, 33, 36, 37, 61, 65, 134
Сюань-цзун 56, 57
Сюнь-цзы (трактат) 31, 61, 87, 136

Т

Торчинов Е.А. 14
Тяньшидао (секта) 51

У

у (женщины-шаманы) 40

Ф

Фу И 45, 46, 54, 55, 56, 68

Фэн Юлань 10, 11, 12, 14, 22, 28, 38,
88, 117, 128, 130

Х

Хань Фэй-цзы (трактат) 30, 31, 62, 66, 78, 82, 83, 87,
126, 136, 152

Хань шу (Книга династии Хань) 32, 78

Ху Ши 14, 28, 82, 128

Хуан Тань 64

Хуань Юань 32, 33

Хуэй Ши 11

Ц

Цуй Хао (V в.) 8

Цуй Шу (1740-1816) 8, 31, 130

Цянь Му 11, 12, 13, 14, 35, 128

Ч

Чань Винцзит 11

Чжан Цзитун 88

Чжаньго цэ (Планы Сражающихся царств) 31, 80, 136

Чжоу (царство) 36, 38

Чжуан-цзы

11, 12, 18, 22, 26, 30, 33, 51, 62, 65, 78, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 102,
125, 126, 152

Чжуан-цзы (трактат) 12, 13, 20, 22, 83, 126, 136

Чу (царство) 13, 15, 20, 29, 30,

32, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 46, 62, 64, 74, 76, 80, 88,
102, 103, 134, 150, 151

Чу цы («Чуские строфы») 126, 131, 133, 134

Чэнь Гуйинь 15

Ш

Ши цзин («Канон поэзии») 121, 126, 128, 131, 133, 134

Шу Сян 78, 79, 86

Я

Ян Чжу 22, 24, 31, 33, 34, 35

Ян Чжу (трактат) 22, 34

Янь Цзунь (53 — 24 до н. э.) 45, 51, 52, 53, 72

ОГЛАВЛЕНИЕ

КАНОН СОКРОВЕННЫХ РЕЧЕНИЙ	5
Введение	5
СПОРЫ ВОКРУГ «ДАО ДЭ ЦЗИНА»	7
Скептики и критики	7
«Омоложение» трактата	11
ЛАОИСТЫ: ИХ КНИГИ И ИЗРЕЧЕНИЯ	16
Традиционная версия рождения трактата	16
Тайная традиция — лаоизм	18
ЗАГАДКА АВТОРСТВА «ДАО ДЭ ЦЗИНА»	28
Мог ли Лао-цзы написать «Дао дэ цзин»?	28
И все же автор — Лао-цзы	30
Другие претенденты на роль автора «Дао дэ цзина»	32
Отголоски чуских традиций	36
Редактирование мистической мысли Чу	41
КАКАЯ ЖЕ ВЕРСИЯ — ИСТИННАЯ?	44
Ранние версии посвяtitельного текста	44
«Шёлковые книги» из Мавандуя	47
Классические версии: начало комментирования и утраты	51
Императоры комментируют текст	56
Текст без названия	58
Части, «перепутанные местами»	64

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ «ДАО ДЭ ЦЗИН»	68
Имеет ли порядок параграфов священный смысл?	68
Числовая мистика текста	70
Собрание речений посвящённых	73
Следы мудрецов в древних текстах	77
Слова, что завещал Лао-цзы	85
Один или много авторов?	88
УЗРЕТЬ ТАЙНЫЙ СМЫСЛ	94
Тайные посвячительные формулы «Лао-цзы»	94
Медитативный текст откровений	103
Прочитать — не значит понять	107
Понять — не значит постичь	109
Опустошение себя	114
«УМЕЮЩИЙ ГОВОРИТЬ — НЕ ДЕЛАЕТ ОГОВОРК»	120
Праздные беседы	120
В какой форме написан «Дао дэ цзин»	125
Стиль и время	129
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ О СОКРОВЕННОМ	138
Сокровенное учение	138
Священная реальность Ван Би	141
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	149
«ДАО ДЭ ЦЗИН» (КАНОН ПУТИ И БЛАГОДАТИ) С КОММЕНТАРИЯМИ ВАН БИ	153
КНИГА ПЕРВАЯ	154
КНИГА ВТОРАЯ	194
БИБЛИОГРАФИЯ	243
АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ	262

А. А. Маслов

**ЗАГАДКИ, ТАЙНЫ
И КОДЫ**
Дао дэ цзина

Ответственный редактор *Оксана Кох-Коханенко*
Технический редактор *Геннадий Крамской*
Художественный редактор *Анна Семёнова*
Корректор *Валентина Боровцева*
Компьютерная верстка *Светланы Мещеряковой*

Подписано в печать
с готовых диапозитивов 12.05.2005 г.
Формат 70x90/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. п. л. 19,89.
Тираж 5 000 экз. Заказ № 7457.

**Издательство «Феникс»,
344082, г. Ростов-на-Дону, пер. Халтуринский, 80.**

**Тел.: (861) 257-04-14, тел./факс (8632) 61-89-50,
e-mail: academpres@tsrv.ru**



АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ МАСЛОВ — профессор-китаевед, доктор исторических наук, автор многих исследований по традициям и тайнам восточных культур. Он много времени провел в Китае, в том числе в даосских и буддийских общинах, изучая изначальный смысл, который был заложен во многих посвячительных текстах. В его книгах нередко предлагаются самые неожиданные трактовки развития восточных мистических традиций.

«Дао дэ цзин» («Канон пути и благодати») Лао-цзы — один из самых загадочных посвячительных текстов Китая. Сегодня в нем более пяти тысяч иероглифов, но среди них есть особая древняя часть, где, кажется, зашифрован смысл тайных практик...

Если это тайный текст, то почему он был записан?

Если это текст не тайный, общедоступный, то почему же он столь высоко ценился всей китайской мистической традицией?

Есть ли в «Дао дэ цзине» свой «тайный код», разгадав который, можно было бы достичь иного состояния сознания?

Можно ли путем монотонных повторений речитативов из текста достичь просветления сознания?

Был ли написан этот текст одним человеком или многими мистиками?

Что перед нами — целостный текст или набор священных посвячительных формул?

Какие методики самосовершенствования и медитации зашифрованы в строках «Дао дэ цзина»?

Как расшифровать формулы «Дао дэ цзина» при помощи ключей метафизической школы «Учения о сокровенном»?

