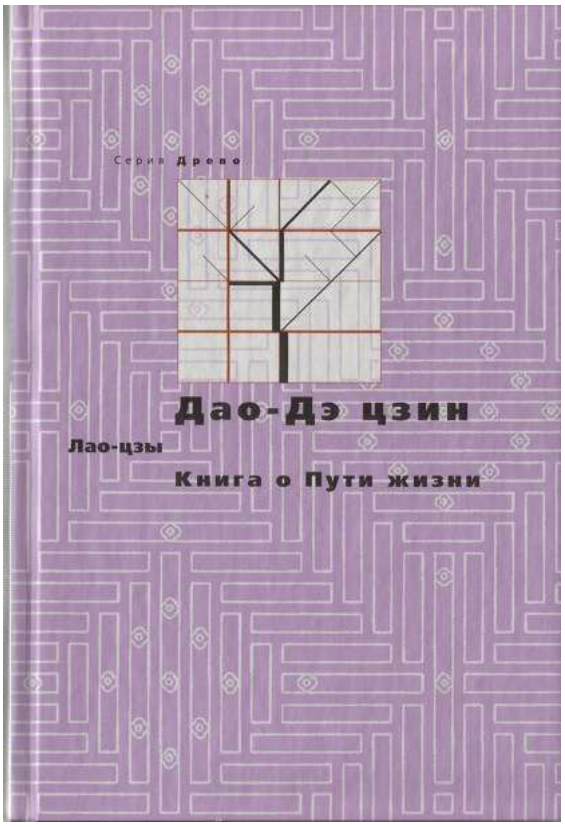
Лао-цзы
«Дао-Дэ цзин»
Книга о Пути жизни

Заново исправленный перевод
В.В. Малявина
С вступительным исследованием
подробными текстологическими пояснениями,
парафразами отдельных глав,
сводом китайских комментариев



Содержание

Часть первая. **«Дао-Дэ цзин»: текст и смысл**

Лао-цзы и его книга 4
Мавандуйские и годяньские находки/ 26
Как читать «Дао-Дэ цзин»? 36
Путь, или реальность жизни 60
Великая польза смирения 72
Перевод «Дао-Дэ цзина»: путь и цели 104
Краткая библиография 115

Часть вторая. **«Дао-Дэ цзин». Перевод**

Книга Пути

Глава I 127
Глава II 139
Глава III 141
Глава IV 148
Глава V 154
Глава VI 159
Глава VII 163
Глава VIII 166
Глава IX 171
Глава X 174
Глава XI 181
Глава XII 184
Глава XIII 187
Глава XIV 192
Глава XV 198
Глава XVI 205
Глава XVII 212
Глава XVIII 215
Глава XIX 217
Глава XX 221
Глава XXI 229
Глава XXII 237
Глава XXIII 243
Глава XXIV. 249
Глава XXV 251

Глава XXVI 258
Глава XXVII 263
Глава XXVIII 272
Глава IXXX 279
Глава XXX 284
Глава XXXI 287
Глава XXXII 291
Глава XXXIII 295
Глава XXXIV 299
Глава XXXV 302
Глава XXXVI 307
Глава XXXVII 315

Книга Совершенства

Глава XXXVIII 321
Глава IXL 327
Глава XL 333
Глава XLI 336
Глава XLII 342
Глава XLIII..... 348
Глава XLIV 349
Глава XLV 352
Глава XLVI 356
Глава XLVII 359
Глава XLVIII 361
Глава LIX 365
Глава L 370
Глава LI. 380
Глава LII 384
Глава LIII 389
Глава LIV 392
Глава LV 400
Глава LVI 404
Глава LVII 408
Глава LVIII 412
Глава LIX 417
Глава LX 420
Глава LXI 425
Глава LXII 430
Глава LXIII 434
Глава LXXIV 440

Глава LXV 447
Глава LXVI 453
Глава LXVII 456
Глава LXVIII 462
Глава LXIX 464
Глава LXX 469
Глава LXXI 472
Глава LXXII 475
Глава LXXIII 480
Глава LXXIV 484
Глава LXXV 488
Глава LXXVI 491
Глава LXXVII 494
Глава LXVIII 497
Глава LXXIX 501
Глава LXXX 505
Глава LXXXI 511

Приложение 1. ***Текст «Лао-цзы» из Годяня*** 515
Приложение 2. ***«Извечно преждесущее»*** 555

Часть Первая
«Дао-Дэ цзин»: текст и смысл

Лао-цзы и его книга

Древний китайский мудрец Лао-цзы и его книга, называемая по-китайски «Дао-Дэ цзин», не нуждаются в рекомендации. Утверждают, что книга Лао-цзы занимает после Библии второе место в мире по числу иностранных переводов. В США, например, каждый год появляется новое издание «Дао-Дэ цзина». Да и Россия в последнее время, по крайней мере, по этому показателю почти не отстает от Америки.

Для чего еще один перевод хорошо известного китайского канона? Главная причина, конечно, личная. «Дао-Дэ цзин» стал для меня самым потрясающим открытием в моей не самой короткой жизни переводчика китайской литературы. Нет сомнения, что этот маленький шедевр древнекитайской мысли достоин своей всемирной славы и заслуживает самого тщательного изучения. Древний китаец Лао-цзы может и должен стать наставником и другом современного человека. Есть и объективные причины. Ни один из новейших русских переводов не учитывает в должной мере найденные недавно древние списки книги Лао-цзы, а равным образом – смысловые оттенки оригинального текста и китайскую комментаторскую традицию. А если учесть, что в наше время быстро растет число доморощеных «переводов», которые представляют собой в действительности вольные -- а точнее сказать, произвольные – изложения и интерпретации древнего китайского канона, то нужно признать, что мы более чем когда-либо нуждаемся в понимании Лао-цзы, основанном на детальном понимании текста, внимательном его прочтении и аккуратном продумывании. Эти усилия требуют упорства и времени, но их плоды, я убежден, того стоят.

Между тем и книга, приписываемая Лао-цзы, и сама его личность задают современным исследователям множество загадок. Чего стоит хотя бы само имя *Лао-Цзы*, принимаемое традицией в буквальном смысле: Старый (а может, и изначальный, и вечный) то ли Учитель, то ли Ребенок. На этом имени держится все даосское учение о личном бессмертии, которое достигается возвращением к эмбриональному состоянию посредством сложной медитативной практики. Между тем новейшие разыскания позволяют предположить, что перед нами всего лишь реальная фамилия. И это, надо заметить, совершенно в духе Лао-цзы, загадочность речей

которого указывает на нечто как нельзя более простое и обычное. Подлинная тайна даосского патриарха – это просто жизнь, *как она есть*, великая в своей непритязательной естественности.

В официальной биографии таинственного старца, которую уже в начале I в. до н.э. написал древний историк Сыма Цянь, по сути, обьединены рассказы о трех разных лицах. Сначала Сыма Цянь пересказывает родословную даосского патриарха, который, как он сообщает, носил фамилию Ли, а имя Эр (что значит ухо) и был выходцем из южных краев тогдашней китайской ойкумены, причем из какой-то особенно несчастливой местности: родился он в деревне Цюжэнь (букв. «искривленная доброта») в местечке Ли («жестокое») уезда Ку («горький»). Этот Ли Эр прожил долгую и неприметную жизнь, много лет занимая должность хранителя архивов при дворе правителя Чжоу, что весьма располагает, с одной стороны, к письменному творчеству, а, с другой, к скептическому взгляду на политику и человеческую историю вообще. Во всяком случае, с древности в Китае укоренилось мнение о том, что школа даосов была детищем придворных историографов. Есть упоминания и о некоторых прославленных выходцах из рода Лао-цзы. Во времена Сыма Цяня, при династии Хань, потомки мудреца славились своей ученостью, и один из них был даже наставником принца, получившего удел в восточных землях ханьской империи.

В предании, изложенном Сыма Цянем, современные ученые обнаружили явные анахронизмы. Во-первых, как выяснилось, фамильный знак «Ли» не зафиксирован в источниках ранее IV до н. э. Во-вторых, родные места Ли Эра (согласно традиционной версии) при его жизни входили в удел Чэнь и лишь позднее отошли к царству Чу. В-третьих, представленная Сыма Цянем родословная не согласуется с реальной хронологией.

С жизнью Ли Эра связано несколько необычных историй. Считалось, что Лао-цзы принимал у себя Конфуция, который поклонился ему как учителю и расспрашивал его о ритуалах, еще точнее – о погребальных обрядах. Лао-цзы в своем ответе – по крайней мере, так, как он записан у Сыма Цяня, – ничего не сказал про ритуалы, а просто, как подобает старшему и умудренному жизнью человеку, отчитал наивного посетителя: «От тех, кто тебе интересен, уже давно и костей не осталось! Нам известны только их слова. Однако же, если благородный муж схватывает свое время, то ездит в экипаже чиновника. А если он свое время не может схватить, то блуждает по жизни, словно сухой лист, гонимый ветром. Я слышал, что у доброго купца, даже если он владеет большими сокровищами, дом кажется пустым, а благородный муж, даже обладая сполна добродетелью, с виду кажется глупцом. Отринь свою гордыню, свои

многочисленные желания, свое чванство и суетные помыслы. Ничто из этого не принесет тебе пользы. Вот все, что я могу тебе сказать!» Рассказ о встрече Конфуция с Лао-цзы появился довольно рано и, возможно, имеет под собой какие-то исторические основания. Некоторые современные ученые (А. Зайдель, А. Грэхэм) даже считают его отправной точкой даосской традиции. Во всяком случае, последователи и потомки Конфуция с древности признавали, и даже с готовностью, что Учитель Кун просил у чжоуского архивиста наставлений, молчаливо соглашаясь тем самым, что даже величайший мудрец всех времен тоже мог нуждаться в наставлениях и, стало быть, учиться никому не вредно. Было и еще одно обстоятельство, подмеченное еще в древности: допуская, что «учитель всех времен» сам учился у скрытного и неприметного архивиста, конфуцианцы давали понять, что настоящая мудрость отнюдь не совпадает с мирским успехом и тем самым оправдывали неудачу самого Конфуция на политическом поприще. Ну, а Лао-цзы? Нет ни малейшего намека на то, что у него был учитель. Оно и понятно, ведь Лао-цзы учил следовать простейшей данности жизни, «таковости» всякого существования. Своего учителя он находил очень просто – оставляя свое сознание в покое, без натуги – но очень сосредоточенно и последовательно! – расслабляясь. Дело, однако, в том, что самое простое дается людям как раз труднее всего.

Без учителя и учеников, стоящий в стороне от всех этот «темный» поклонник всего естественного и спонтанного сумел слиться с китайским укладом жизни в его самых глубоких и всеобщих, бессознательных основаниях. Если в такой судьбе даосского патриарха есть своя закономерность, то она странным образом перекликается с заветами самого Лао-цзы, учившего о жизни, текущей до и помимо всякого понимания, о мгновенных, непознаваемых схождениях, «воздействиях-откликах» разных планов бытия, «пассивных синтезах» (по Делёзу), непроизвольно свершающихся в пространстве некоего – индивидуального, родового и даже вселенского – тела. Столь радикальное соответствие мысли и бытия – привилегия немногих гениев.

Но вернемся к биографии Лао-цзы у Сыма Цяня. Хотя критически настроенному читателю возвращаться уже не к чему. Почти все прочие сведения в рассказе китайского историка явно относятся к области легенд: Ли Эр, предчувствуя гибель чжоуской династии, оставляет службу и «возвращается к себе», где «живет затворником». В конце концов, предвидя грядущую смуту, он уезжает верхом на «темном быке» в пустынный Западный край. Когда бывший архивариус прибывает на пограничную заставу, ее начальник, которого якобы звали Инь Си, просит старца оставить

людям в наследство свои наставления, поскольку «Великий Путь скоро скроется в мире». Вот тогда Лао-цзы, взойдя, по сообщению позднейших источников, на смотровую башню, в один присест написал свою знаменитую «книгу из более чем пяти тысяч слов». Засим он «ушел в пески, и никто не знает, как он окончил свои дни». А начальник пограничной стражи стал первым учеником Лао-цзы и восприемником его мудрости. Как сказано о даосском патриархе и его не менее таинственном последователе в сборнике жизнеописаний даосских святых, они «вдвоем миновали зыбучие пески и вместе возвратились в царство чудесных свершений». Впрочем, исчезновение основоположника даосизма в Западной пустыне и отсутствие его могилы в Китае не помешало Сыма Цяню назвать его посмертное имя: Дань. В позднейших преданиях даже утверждается, что Лао-цзы выехал только из западной заставы владений Чжоуского государя – формально верховного властителя тогдашнего Китая – и далеко не уехал. С древности известно и место предполагаемого захоронения даосского патриарха: оно находится в уезде Чжоучжи провинции Шэньси. Появилось оно, как и положено предметам легендарным, не сразу. Если Сыма Цянь еще ничего о нем не знал, то уже в первые столетия н.э. одну из гор на западных рубежах чжоуских владений в народе называли «холмом Лао-цзы». С недавних пор там даже соорудили туристический аттракцион с мемориальной плитой на могиле мудреца, храмом в его честь, его статуей и той самой смотровой башней, где он писал свою великую книгу. О смерти Лао Даня упоминается и в древней даосской книге «Чжуан-цзы». Тем не менее, сам Лао-цзы очевидным образом не считал физическую смерть реальностью. Позднейшим даосам полагалось обретать бессмертие и не оставлять после себя могилы.

Романтическое предание об отъезде Лао-цзы на Запад, кажется, и вовсе основано на недоразумении. В западных царствах не существовало должности «начальника пограничной заставы», а имя Си (букв. «радость») скорее всего означает в оригинале: «радостно сказал». Правда, в древних источниках упоминается философ Гуань Инь-цзы, близкий по своим взглядам к Лао-цзы, но он жил намного позже родоначальника даосизма. И даже если бы почтенный Ли Эр действительно написал одним махом свою книгу, при тогдашней постановке книжного дела и неупорядоченности письма у него не было никаких шансов передать свой труд потомкам в неискаженном виде.

Еще одна версия агиографии Лао-цзы отождествляет последнего с неким мудрецом по имени Лао Лай-цзы, тоже уроженцем царства Чу и даже земляком таинственного Ли Эра. Этот Лао Лай-цзы якобы жил «в одно время с Конфуцием» и написал какую-то «книгу из 15

глав, в которой поведал, как применять учение о Дао». Но об этом лице больше нет никаких сведений. Некоторые ученые считают Лао Лай-цзы родственником автора «Дао-Дэ цзина».

Наконец, третья версия изображает Лао-цзы дворцовым архивистом по имени Дань (записывается другим иероглифом), который жил спустя более века после смерти Конфуция, разуверился в возрождении Чжоуской династии, после чего ушел на запад и имел аудиенцию у правителя царства Цинь Сянь-гуна, которому предрек возвышение Цинь по прошествии 70 лет. С этим историографом Данем даосский патриарх отождествляется в древней даосской книге «Чжуан-цзы» и ряде других сочинений. В разных источниках даже совпадает дата визита чжоуского историка к циньскому правителю: 374 г. до н.э. Если это был тот самый Ли Эр, который встречался с Конфуцием, то к тому времени он должен был прожить на свете почти двести лет. Знатоку секретов счастья и долголетия это, возможно, вполне по силам. Но Сыма Цянь честно признается, что не знает, заслуживает ли доверия этот факт.

Зато легко можно поверить, что высказанное историографом чжоуского двора пророчество о грядущем возвышении Цинь хорошо помнили в том царстве. Этот Историограф Дань, или Лао Дань, часто упоминается в даосской книге «Чжуан-цзы» (начало IIIв. до н.э) и других памятниках того времени. В середине IIIв. до н.э Хань Фэй-цзы, советник циньского государя и будущего императора Цинь Шихуанди, в своем политическом трактате уделяет много места перетолкованию книги «Лао-цзы» в духе концепции бюрократической деспотии[1]. Резонно предположить, что ссылками на мудрого историографа Хань Фэй-цзы хотел польстить своему царственному патрону и что Лао-цзы был одним из немногих, если не единственный, философ, почитавшийся циньским двором.

Конечно, нетрудно заметить параллель между отъездом чжоуского архивариуса Ли Эра в Западные страны и переездом в Цинь чжоуского историографа Даня. Более того, нетрудно предположить, что второе событие – вполне историческое по своему содержанию – породило явно легендарный рассказ о встрече Лао-цзы с начальником пограничной стражи. Но какие обстоятельства способствовали этой контаминации? По мнению А. Грэхэма, Историограф Дань был отождествлен с Лао Данем его потомками после воцарения династии Хань, когда воспоминания об их популярном в царстве Цинь предке, стали совершенно излишними.

[1] Подробнее о переосмыслении учения Лао-цзы у Хань Фэй-цзы см.: Искусство управления в Китае. Сост. В.В. Малявин, Москва: АСТ, 2004.

Таковы весьма скудные известия о жизни Лао-цзы. В этих рассказах есть занятные детали и эпизоды, вызывающие горячие споры среди китайских эрудитов, но нет сколько-нибудь надежных исторических свидетельств. Как было сказано, уже сам Сыма Цянь не решался судить об их достоверности. Пожалуй, в них есть лишь один бесспорный факт: у самого мудреца, вконец разочаровавшегося в своих современниках, не было никакого практического повода писать книгу, и остается предположить, что он сделал это по мотивам чисто этического свойства, в ответ на просьбу просветить человечество. Более того, он согласился выполнить просьбу пограничного стража, не надеясь на понимание и тем более успех. Не будет преувеличением сказать, что его книга – это бескорыстный дар миру, в своем роде акт чистой жертвенности[1].

К сожалению, жертвенность плохо вписывается в земную хронологию. А попытки определить время и место создания «Дао-Дэ цзина» исходя из содержания и лингвистических особенностей самого памятника до сих пор не дали конкретных резудьтатов. В книге ни разу не упоминаются чьи-то имена или названия местностей, нет ни одной отсылки к историческием событиям, отсутствуют и сколько-нибудь надежные внутренние критерии ее датировки. Конечно, в ее тексте есть образы и лексические обороты сравнительно позднего происхождения, но это не означает, что в своей основе «Дао-Дэ цзин» не может иметь гораздо более раннее происхождение. Едва ли не единственным более или менее объективным, хотя и расплывчатым, лингво-хронологическим признаком является принятая в тексте система рифм. Предпринятые в последние годы тщательные исследования этого аспекта даосского канона, а также его лексических особенностей говорят в пользу раннего происхождения этого памятника древнекитайской словесности или, точнее, его близости рифмам, принятым в древнейшем китайском каноне «Книга Песен», сложившемся при дворе Чжоу. Многие рифмованные пассажи в книге, по-видимому, восходят ко времени жизни Конфуция или даже раньше, так что, по мнению китайского исследователя Лю Сяоганя, есть серьезные основания датировать появление «Дао-Дэ цзина», по крайней мере, концом V в. до н.э[2]. Сходного мнения придерживается американский

---

[1] Интересно, что в одном малоизвестном даосском предании Лао-цзы выступает в роли своеобразного китайского Прометея, желающего облагодетельствовать человечество: он просит Небесного владыку даровать людям бессмертие и так сделать их счастливыми. Повелитель Небес отвечает отказом, сославшись на то, что оказывать такую милость всем без разбора было бы и несправедливо, и неразумно.

[2] Лю Сяогань. Лао-цзы. Тайбэй, 1996 С. 14-67.

исследователь У. Бокстер[3]. В то же время исследования лексики даосского канона позволили обнаружить в его тексте более 30 случаев употребления диалектизмов, относящихся к южнокитайскому царству Чу[4]. Можно заключить, что автор «Дао-Дэ цзина» был хорошо знаком с южнокитайским диалектом той эпохи, как, впрочем, и с традициями чжоуской словесности.

Вообще говоря, среди современных ученых существуют три точки зрения на авторство «Дао-Дэ цзина». Одни придерживаются традиционной версии, согласно которой Лао-цзы был старшим современником Конфуция. К их числу принадлежит, например, профессор Тайваньского университета Чэнь Гуин, определивший даже дату отъезда Лао-цзы из чжоуской столицы – 516 г. до н.э., когда при чжоуском дворе произошел очередной переворот, сопровождавшийся разгромом дворцового архива. Чэнь Гуин также указывает на существование исторических записей, – правда, позднейшего происхождения – в которых фразы из «Дао-Дэ цзина» вложены в уста современников Конфуция[1].

Интереснную концепцию традиционной хронологии жизни Лао-цзы предложил в своем новейшем труде китайский исследователь Сунь Икай. По мнению Сунь Икая, Лао-цзы – не прозвище, а самая обыкновенная фамилия: отец даосизма присходил из рода Лао, который ведал историческими записями в уделе Сун (откуда, заметим, происходил и род Конфуция). В 573 г. в земли Сун вторглось войско Чу, и через некоторое время большая часть мужчина рода Лао погибла в сражении с чусцами. Весьма возможно, здесь нужно искать объяснение тому обстоятельству, впоследствии мифологизированному, что Лао-цзы, по преданию, родился, «не имея отца». Примечательная деталь: 571 г. до н.э. был, согласно традиционному летоисчислению по «звериному циклу», годом тигра, а в древних описаниях южного диалекта зафиксировано прозвище Ли Эр, которое на поверку оказывается транскрипцией аналогично звучащего слова «ли эр», что значит «детеныш дикой кошки» или просто «тигренок». Подмена слова его омонимом была обычным в древнем Китае приемом вежливой (восходящей к архаическому табуированию) речи. Если учесть, что в древнем Китае было принято давать человеку прозвище в соответствии с годом его

---

[3] Boxter, W. Situating the Language of the *Lao-tzu*: The Probable Date of the *Tao-te-ching*. – *Lao-Tzu and the Tao-te-ching*. Ed. Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: SUNY, 1998.

[4] Ли Шуйхай, Лао-цзы Дао-дэ цзин чуюй каолунь (Разбор чуских диалектизмов в «Дао-Дэ цзине» Лао-цзы), Сиань, 1990.

[1] Чэнь Гуин, Бай Си, Лао-цзы пинчжуань (Критическая биография Лао-цзы), Тайбэй, 2002, С. 9.

рождения, то можно предположить, что Лао-цзы действительно был старшим современником Конфуция и родился раньше него ровно на 20 лет[2].

Позднее Сыма Цянь (или анонимная традиция до него) принял транскрипцию прозвища знаменитого мудреца за его фамилию и имя. В таком случае становится понятным, почему клану Ли в ханьское время удалось без труда представить Лао-цзы своим предком.

Надо признать: Сунь Икай выдвинул не только увлекательную, но и очень правдоподобную гипотезу – даже в историософском плане. Ибо правда Лао-цзы как раз и состоит в возвращении к простейшей, совершенно безыскусной данности «как она есть» – в ее обыденнейшем настоящем, вобравшим в себя все прошлое и будущее и потому дающее «знать, что всегда знаешь довольно». И это значит, что для Лао-цзы не было бы ничего фантастичнее действительности, но и реальнее фанстастики. Да, Лао-цзы – самый фантастический персонаж классического наследия Китая, одно из верховных божеств даосизма. Но со страниц его книги на нас смотрит много повидавший, во многом разочаровавшийся, склонный к сарказму, но верящий в жизнь и крепко стоящий за свою правду старик. Человек с виду обыкновенный, скромный, но знающий «чем держится мир» и скрытно, с чисто китайской вежливостью мир благословляющий. В своем великом опрощении Лао-цзы не столько ушел от мира, сколько вошел в мир, слился с простиравшейся вокруг него Срединной равниной и так стал, поистине, душой китайской цивилизации, одновременно старческой и вечно юной. В легендах и преданиях он обрел фантомное существование, напоминая своим настойчивым присутствием в истории, своим постоянным возвращением в мир, что наш опыт в действительности начинается как раз с фантомов.

Существуют и косвенные, но весьма убедительные свидетельства в пользу раннего происхождения «Дао-Дэ цзина».По крайней мере, в сборнике изречений Конфуция «Лунь юй» имеется несколько высказываний, которые по смыслу и, главное, текстологически очень близки отдельным изречениям даосского канона. Кроме того, в одном месте Конфуций явно полемизирует с суждением из «Дао-Дэ цзина», касающимся этической проблематики.

---

[2] Сунь Икай, Лао-цзы тунлунь (Полное истолкование Лао-цзы), Пекин, 2003, С. 31. Известно, что однажды Конфуция уподобили «собаке, у которой умер хозяин», и тот со смехом согласился с таким весьма унизительным сравнением. Не потому ли, что Учитель Кун, по преданию, родился в 551 г., который был годом собаки?

Большинство исследователей, руководствуясь, скорее, приличествующей ученому осторожностью, датируют время появления «Дао-Дэ цзина» концом V или началом IV вв. до н.э. Между тем в сочинениях школы моистов (V в. до н.э.), а также в исторических памятниках того времени содержатся несколько цитат из «Дао-Дэ цзина», и не похоже, чтобы это были позднейшие вставки.

В начале прошлого столетия, когда в китаеведении было в моде гиперкритическое отношение к древнекитайским текстам, появилось мнение о том, что «Дао-Дэ цзин» сложился не ранее середины III в. до н.э. или даже позднее. Находка фрагментов «Дао-Дэ цзина» в погребении в местечке Годянь опровергла эту скептическую точку зрения, но одновременно дала повод некоторым исследователям говорить о существовании двух источников, или двух «авторов» даосского канона, одного из которых они отождествляют с Лао Данем времен Конфуция, а другого – с Историографом Данем, уехавшим во владения Цинь. Сунь Икай убедительно оспаривает эту точку зрения.

Здесь нет необходимости вникать в детали дискуссий вокруг датировки «Дао-Дэ цзина». Каждый ее участник способен отыскать в этой книге отдельные косвенные свидетельства в пользу своей точки зрения, но ни одно из этих свидетельств не является вполне убедительным и, главное, не проливает свет на становление «Дао-Дэ цзина» в целом.

Конечно, нельзя забывать, что в лице Лао Даня – Ли Эра мы имеем дело с основоположником великой религиозной традиции и что вокруг этой личности сложилась богатейшая агиографическая литература. Еще в доимперский период имя Лао-цзы оказалось тесно связанным с именем легендарного Желтого Императора, знатока секретов бессмертия, и Лао-цзы стал одним из покровителей древних магов, гадателей и искателей вечной жизни. Эти качества Лао-цзы привлекали к нему интерес не только первого китайского императора Цинь Шихуана, но и правителей Ханьской империи, тоже мечтавших о физическом бессмертии. В 164-165 гг. правитель позднеханьской династии Хуань-ди, которому Лао-цзы явился во сне, дважды посылал своего доверенного евнуха из дворцового гарема совершить поклонения Лао-цзы на его предполагаемой родине в землях бывшего удела Чэнь. Кстати сказать, уже тогда не существовало никаких следов родного городища даосского патриарха. Очевидно, Хуань-ди искал родину Лао-цзы явно не в том месте, а делал он это потому, что имел родственные связи с уделом Чэнь и с помощью Лао-цзы хотел поднять свой авторитет. Интерес императора и его евнухов к даосскому мудрецу имел и конкретную

политическую подоплеку: в тех годы резко обострилась конфронтация между конфуцианской бюрократией и личным окружением императора, и последний остро нуждался в символах мудрости и власти, не связанных с конфуцианской традицией. Как бы там ни было, по приказу Хуань-ди была установлена каменной стела с похвальным словом Дао-цзы, где помимо традиционных исторических (или псевдоисторических) сведений о жизни Лао-цзы говорилось, что этот «великий муж родился из первозданного хаоса, жил одной жизнью с небесными светилами и, следуя движению солнца, претерпел девять превращений». Далее в надписи сообщается, что Лао-цзы «сосредоточил сердечные помыслы в Киноварном Поле, прозрел Великое Единство в Пурпурном Зале, соединился с Дао и стал бессмертным... Он отринул обычаи, сокрыл свой свет и пребывает в потаенности...».

Позднейшие предания наделяют Лао-цзы как космической, так и человеческой ипостасями. Он есть олицетворение предвечного Пути и чистейшей энергии мироздания. С помощью волшебного зеркала он отделяется от себя и входит в чрево некой Сокровенной и Утонченной Яшмовой Девы, тем самым «превратив свое тело чистой пустоты в тело своей земной матери по фамилии Ли». А вошел он в свою мать в виде звездочки или «разноцветной жемчужины», упавшей с неба. В материнской утробе Лао-цзы провел 81 год, безостановочно читая свою книгу из 81 главы. Он вышел из левой подмышки матери и при рождении имел седые волосы. Появившись на свет, Лао-цзы сделал девять шагов, преображаясь с каждым шагом. Он отличался необыкновенно высоким ростом, имел «квадратный рот», 48 зубов и три отверстия в ухе. В земной жизни он развивался наперекор естественной эволюции и год от года молодел. Предание приписывает ему 72 явления в мир, а также роль учителя мифических царей и культурных героев древности.

Многими красочными деталями обросла и легенда об отъезде Лао-цзы на Запад. Инь Си превращается в мудреца, который, увидев мчавшееся на запад фиолетовое облако, понимает, что нужно ждать появления великого мудреца на западной заставе. Он добивается у чжоуского правителя назначения на должность ее начальника, а накануне приезда даосского патриарха приказывает подмести дорогу перед заставой и зажечь вдоль нее благовония, после чего, облачившись в парадные одежды, со всем почтением встречает дорогого гостя. У самого Лао-цзы появляется слуга по имени Сюй Цзя, который, как и подобает в такого рода сюжетах, не отличается ни умом, ни добродетелью. Этот Сюй Цзя подпал под чары некой красавицы и стал требовать от хозяина полного расчета. Лао-цзы

наказывает своего корыстолюбивого и блудливого помощника весьма неординарным способом: заставляет его открыть рот, из рта вываливается подаренный ему хозяином эликсир бессмертия, отчего Сюй Цзя тотчас превращается в груду костей. Совместно с начальником заставы Лао-цзы возвращает слуге жизнь в качестве платы за его службу, а сам уходит на Запад, где, как позднее стали утверждать даосы, принял обличье Будды.

Вернемся к знаменитой книге даосского патриарха. Ее ранняя история окутана мраком неизвестности, которую лишь частично рассеяли недавние находки в Годяне, одновременно поставившие еще больше вопросов (см. ниже). С начала IV в. до н. э в литературных памятниках древнего Китая изредка цитируются, всегда глухо и кратко, слова Лао-цзы, но о характере книги или текстов, связанных с этим именем, остается только гадать. Имеются также упоминания о разных книгах, которые приписывались каким-то «старым», что значит также «почтенным» мудрецам. Но можно с уверенностью утверждать, что, если в то время и существовала книга, приписываемая основоположнику даосизма (а такая вероятность довольно велика), она еще не носила названия «Дао-Дэ цзин» хотя бы по той причине, что в ту эпоху книги были безымянными и имели вид отдельных «связок» (*пянь*) дощечек с письменами, а сами тексты, естественно, постоянно дополнялись и перекомпоновывались.
В отличие от Конфуция, создавшего многочисленную школу эрудитов и знатоков хороших манер, или философа Мо Ди, организовавшего из своих последователей нечто вроде боевой общины или ордена философов, Лао-цзы и другие даосские авторы предстают мыслителями без собственной школы (даосская школа есть проекция позднейших представлений на эту эпоху), личностями одинокими и таинственными, несмотря на очевидную популярность их писаний. Находки в Мавандуе и Годяне подтверждают, что изречения Старого Мудреца входили в круг обязательного знания среди образованного сословия даже на далеких южных окраинах древнекитайской ойкумены. Более того, вместе с книгой Лао-цзы были обнаружены и другие неизвестные ранее сочинения по содержанию и стилю очень близкие «Дао-Дэ цзину». Мы имеем дело, очевидно, с широко распространенным течением мысли. Сам по себе этот факт не кажется удивительным, поскольку все классические школы китайской философии имели общий социальный субстрат – слой так называемых *ши*, которые претендовали на роль профессиональных управленцев и отличались обостренным сознанием своей «исторической миссии»: хранить и

передавать потомкам мудрость предвечного и всеобщего Пути. Естественно, *ши* притязали на знание секретов благого и эффективного правления[1]. Идеи Лао-цзы тоже распространялись в среде *ши,* отражали ее мировоззрение и общественный идеал. Тем более странно, что ни один автор эпохи Борющихся Царств, включая поклонников конфуцианства, суровым критиком которого слывет Лао-цзы, не причисляют Лао-цзы к своим идейным противникам и почти не упоминают о нем.

Этот удивительный феномен ранней истории даосизма до сих пор не привлекал к себе внимания исследователей, по привычке оценивающих древнекитайскую мысль мерками отдельных школ или «идейных направлений». Его трудно объяснить случайностью или какими-либо историческими и тем более техническими обстоятельствами. Остается признать, что принадлежность к общему кругу идей не обязательно выражается в отчетливом организационном единстве. Так, в современных «народных» даосских школах внешние признаки единства их членов чаще всего ограничиваются родословной школы и эпизодическими собраниями. В остальном последователи школы живут вполне самостоятельно и обладают свободой толковать и дополнять наставления учителей. Как следствие, такие «школы» имеют очень размытое, неопределенное лицо, но способны оказывают глубокое влияние на интеллектуальную жизнь, далеко выходящее за рамки их формальной организации. Сами даосы объясняли отсутствие школы Лао-цзы в мире при несомненной популярности его писаний очень просто и по-своему убедительно. Уже в одном из ранних сочинений религиозного даосизма, «Среднем каноне», созданном, вероятно в конце правления династии Хань (II в.), говорится, что у Лао-цзы был 81 ученик (по числу глав в «Дао-Дэ цзине»), и все они стали бессмертными небожителями, а десять из них скрытно пребывают среди людей и ищут учеников. Однако посвященные в таинства Дао «не должны открывать наставления учителя даже за тысячу серебряных слитков».

Главную причину известной организационной и даже интеллектуальной рыхлости даосской традиции следует искать, вероятно, в особенностях мировоззрения ее основоположников. В самом деле, какую школу и тем более идеологическую «партию» может создать мыслитель, который призывает подняться над условностями культуры и всякой аргументации, прославляет «жизнь, как она есть», в ее неисчерпаемом разнообразии и спонтанности,

[1] Подробнее о традиции и общественном сознании *ши* в древнем Китае см.: В.В. Малявин, «Империя ученых», Москва: Европа, 2007.

учит познанию *несвязующей связи* между вещами, а себя уподобляет младенцу, восхищенно и бесстрастно взирающему на мир? В тексте даосского канона мы находим прямые указания на то, что мудрый смотрит глубже всякой школьной преемственности (см., например, гл. XXVII), поступает «наоборот», а его правда всегда предстает как нечто противоположное людскому мнению, каким бы оно ни было. Возвращение к тому, что «таково само по себе», или, говоря отвлеченнее, к чистой имманентности жизни не может быть определено в понятиях, не предполагает никакой «точки зрения». Совершенно закономерно Лао-цзы соединяет эту интуицию чистой актуальности существования с народным бытом, даже поэтизирует эту анонимную стихию. Его премудрый человек, который умнее всех мудрецов, «в своем постоянном отсутствии помыслов принимает в себя помыслы народа». Но это не значит, конечно, что он эти помыслы разделяет. Людям вообще-то свойственно куда больше интересоваться «хитростью разума», чем наслаждаться безыскусностью жизни. Вот здесь мы наталкиваемся на фундаментальную проблему понимания Лао-цзы. Не имея своей особой «точки зрения», даже не имея «предмета» сообщения, даосский патриарх, по его собственным словам, только «нехотя», «вынужденно», «предположительно» пользуется естественным языком и притом пользуется им как нельзя более естественно, говорит, по собственному признанию, просто и общедоступно. Но он говорит о неназываемом и поэтому... ничего не говорит. Это значит: говорит немногословно и загадочно. Речь Лао-цзы есть как бы одно большое сказание «ни о чем» или, если угодно, о том, что дается, за-дано нам прежде всех понятий и останется с нами после того, как все понятия пройдут. О чем бы ни говорил этот «темный» мудрец, он говорит о «другом» и все же говорит именно то, что говорит.

Как словесная фигура, речь Лао-цзы есть *анафора*, некий пара-язык, сам себя упраздняющий, но и вечно возобновляющийся в своем самоупразднении: несотворенное не может быть и уничтожено. Такая мыслительная посылка требует говорить, по слову самого Лао-цзы, «как бы наоборот», не ища опоры в знании и опыте, не держась за собственные постулаты. Истина Лао-цзы настолько безыскусна и безусловна, что ею не может владеть ни одна школа, ни даже он сам! Она принадлежит всем и никому, не противоречит ни одной доктрине и не совпадает ни с одним мнением. Согласимся: не так-то просто спорить с тем, кто говорит только для того, чтобы упразднить собственное суждение! Да и не будет такой мыслитель ни с кем спорить. Его интересуют лишь глубины его собственного опыта.

Теперь мы можем по-новому взглянуть и на уход Лао-цзы на Запад. Перед нами на самом деле аллегория претворения себя в полноту родовой жизни. Лао-цзы ушел, чтобы вернуться; он исчез только затем, чтобы стало возможным явление истины, присутствующей *здесь и сейчас*, и настоящим памятником Лао-цзы – единственного из древних мудрецов Китая, имеющего только *символическую* могилу, – стал сам уклад китайской цивилизации, безмерная мощь его многотысячелетней традиции. Охотно верится в то, что Лао-цзы, согласно преданию, был знатоком именно поминальных обрядов: его мудрость и есть не что иное, как памятование незапамятно-непреходящего.

Вот где таится главный секрет Лао-цзы: чтобы стать собой, нужно устранить себя; чтобы получить власть, нужно не желать (именно: не-желать) власти. Здесь обнаруживается неформулируемая связь между нравственным совершенством и царским могуществом. А секрет чтения Лао-цзы заключен в постижении той внутренней глубины смысла, которая внушает мудрость, ни с кем не вступая в спор, все понимая *наоборот.* Лао-цзы, напомню еще раз, сам утверждает, что он «не такой, как другие». Он живет с миром вне мира; мир не властен над ним.

В конце концов, уже на исходе эпохи Борющихся царств, Лао-цзы вместе с мифическим Желтым Императором стал патроном популярного этико-политического учения, в котором искусство управления сочеталось с нравственным идеалом покойной и счастливой жизни (так называемое «учение Хуан-ди и Лао-цзы»). Нетрудно увидеть здесь первую ступень идеологизации нашего уединенного мудреца: больше всех отличен от других человек власти, правитель, а непохожесть на других достигается методически выверенным духовным усилием. Эта новая, довольно эклектичная по своему идейному составу доктрина пользовалась большой популярностью среди образованных верхов в начальный период правления ханьской династии (II в. до.н.э.). И в политической, и в нравоучительной своей части она не отрицала конфуцианства, хотя, разумеется, имела свое безошибочно узнаваемое лицо.

Не приходится удивляться тому, что древнейшее литературное свидетельство о книге Лао-цзы, связанно с упоминавшимся выше теоретиком «реальной политики» и апологетом деспотической власти Хань Фэй-цзы. К подобному результату только и может привести отождествление *глубины* жизнепонимания даосского патриарха с формализмом логических суждений. Такое опять-таки могло произойти только с книгой Лао-цзы, который стремится указать, скорее, сами условия осмысленной речи, но не выставлял

никаких тезисов. Хань Фэй-цзы привлекает тексты Лао-цзы для обоснования своей концепции неограниченной власти правителя – того, кто, как истинный мудрец, остается непрозрачным для остальных людей. Поворот, предуготовленный мировоззренческими установками Лао-цзы, но в конечном счете оказавшийся несостоятельным, помимо прочего, и в идеологическом отношении, поскольку совершенно не учитывал иносказательную, точнее – анафорическую природу языка Лао-цзы.

Хань Фэй-цзы начинает с первой главы второй части, затем цитирует три главы подряд (58-60), после чего приводит отдельные главы вне их традиционной последовательности. Еще неизвестно ему и позднейшее традиционное заглавие этого сочинения – «Дао-Дэ цзин», то есть «Канон Пути и Совершенства» (не было употребительно и самое словосочетание *дао-дэ*). Книгу, приписываемую Лао-цзы, стали называть так позднее – в царствование ханьской династии, причем первая часть, или «связка», именовалась «Канон Дао», а вторая – «Канон Дэ». Впрочем, традиционные названия частей «Дао-Дэ цзина» зафиксированы еще в мавандуйских списках (рубеж III-II вв. до н.э.) По мнению Д. Лау, они обязаны своим появлением, как и названия глав в сборнике изречений Конфуция «Беседы и суждения», чисто формальному обстоятельству: эти части начинаются соответственно со знаков *дао* и *дэ*. Другие исследователи полагают, что названия частей отражают их содержание. Обе точки зрения, разумеется, не исключают друг друга.

В начальный период царствования Хань появились первые комментарии к книге Лао-цзы, но они очень скоро были утеряны. Первым толкователем собственно «Дао-Дэ цзина», чье сочинение дошло до нас, был Янь Цзунь (69-24 гг. до н.э.) – ученый, ушедший со службы и снискавший славу даосского святого. Сохранилась только вторая часть его книги «Изначальный смысл Пути и Совершенства». Впрочем, ее подлинность тоже вызывает сомнения. Янь Цзунь разбил «Дао-Дэ цзин» на две «связки» (вернее, принял это традиционное разделение) и 72 главы, полагая, что канон Лао-цзы воспроизводит взаимодействие сил Инь и Ян, Неба и Земли и, следовательно, его композиция подчинена числам 8 и 9. Соответственно, первая часть книги в его списке насчитывала 40 глав, а вторая – 32. Однако уже современник Янь Цзуня, дворцовый библиограф Лю Сян (79-6 гг. до .н.э.) придал книге иной, ставший традиционным вид. Лю Синь, сын Лю Сяна, передает рассказ отца о том, как он работал над редактированием знаменитого сочинения. По словам Лю Сяна, в императорском книгохранилище имелся экземпляр книги из двух частей, в библиотеке главного

историографа хранился экземпляр, имевший только одну связку, а сам Лю Сян владел экземпляром, в котором тоже было две связки. Лю Сян свел тексты трех копий воедино и получил сочинение из 143 глав, после чего устранил повторы и в итоге создал книгу, насчитывающую 81 главу. (Сходная композиция фактически присутствует уже в мавандуйских списках). Разумеется, и здесь не обошлось без магии чисел: число 81 соответствует «высшему Ян» (9х9), то есть пику творческой силы мироздания. По традиции считается, что первая часть книги соответствует Небу (и потому имеет нечетное число глав – 37), а вторая часть соответствует Земле, и количество ее глав составляет четное число – 44.

Несомненно, традиционная композиция даосского канона не была изобретена Лю Сяном на пустом месте. Списки книги Лао-цзы из Мавандуя и даже Годяня имеют знаки разделения глав, в большинстве случаев совпадающими с принятыми ныне. Цитаты из «Дао-Дэ цзина», приводимые Хань Фэй-цзы, тоже подразумевают традиционный порядок глав.

Впрочем, принятая со времен Лю Сяна структура «Дао-Дэ цзина» не была единственной в своем роде. К примеру, даосский автор IV в. Гэ Хун различал 36 глав в первой части и 45 глав во второй, причем главы первой части он разделял на 4 группы по числу времен года, а главы второй части – на 5 групп, которые он соотносил с пятью фазами мирового круговорота и пятью основами морали. Комментатор XIIIв. У Чэн объединил несколько глав, получив в итоге 68 глав. Несколько позже другой комментатор, Чжу Дэчжи, выделил в «Дао-Дэ цзине» 64 главы. Современные же текстолог Ма Сюйлунь предложил различать в ней 114 глав.

Вообще говоря, традиционный текст «Дао-Дэ цзина» является результатом действия двух противоположных тенденций. С одной стороны, в текстах из Годяня многие главы даны в усеченном виде, представляют собой как бы ядро будущей главы. С другой стороны, в тех же годяньских фрагментах ряд глав гораздо длинее, чем в традиционном списке. Кроме того, легко заметить, что многие смежные главы памятника объединены одной общей темой, и, возможно, были выделены из более пространных и амофрных пассажей позднейшими редакторами – тенденция, вполне соответствующая природе понимания как процесса выявления все более тонких различий в нашем знании. Вот пример группирования глав «Дао-Дэ цзина» по тематическому признаку, предложенного китайским исследователем У Чанси[1]:

[1] У Чанси, Лао-цзы чжэн и (Истинный смысл Лао-цзы). Тайбэй, 1967, с. 47-48.

Номера глав	Тема
1 – 4	Общее введение
5 – 17	Нравственное совершенствование
18 – 24	Следование Дао
25 – 33	Формы проявления Дао
34 – 37	Общее заключение о природе Дао
38 – 40	Способы применения Дао
41 – 48	Тема пустоты, мягкости, недеяния
49 – 56	Совершенствование в Дао
57 – 62	Управление посредством Дао
63 – 78	Искусство управления
79 – 81	Общее заключение

Остается заключить, что традиционная композиция «Дао-дэ цзина» имеет неслучайный и даже глубоко осмысленный характер. Нетрудно видеть, однако, что все ее трактовки, включая и приведенное только что мнение У Чанси, весьма условны, отчасти даже откровенно произвольны и не мешают многим современным издателям Лао-цзы по собственному усмотрению изменять порядок глав и объединять их по тематическим рубрикам – впрочем, столь же произвольным и условным.

Известно, что в ханьскую эпоху существовали несколько списков «Дао-Дэ цзина», передававшихся в рамках отдельных семейных традиций. Две версии послужили основой для классических комментариев. Одна из них приписывается некоему Старцу на Реке (Хэшан-гун), которого предание рисует необыкновенным мудрецом, жившим в начале правления династии Хань. Документально подтверждаемая история этого комментария начинается лишь с IV в. Однако Э. Эркес и А. Чань, посвятившие комментарию Хэшан-гуна специальные исследования, считают его памятником именно ханьского миросозерцания, который отличает акцент на единстве принципов личного совершенствования, управления семьей и государством и космологической теории[2]. Комментарий Хэшан-гуна отличается редкой полнотой и конкретностью: в нем даются простые и ясные разъяснения почти каждого высказывания в «Дао-

[2] Chan, Alan K.L. Two Visions of the Way. A study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the *Lao-Tzu,* Albany: State University of New York Press, 1991. P. 119.

Дэ цзине». Кроме того, в списке Хэшан-гуна имеются тематические заголовки отдельных глав, тоже ставшие частью традиции.

Второй классический комментарий, основанный на другом списке памятника, был создан Ван Би (226-249), который умер совсем молодым, но успел стать зачинателем новой эпохи в истории китайской философии – эпохи метафизических систем. Творчество Ван Би – продукт неудовлетворенности догматическим стилем мышления, который породил этико-космологическую систему ханьской империи. Оно вдохновлено поиском «сокровенного смысла» классического наследия, постигаемого «вне слов и образов». Тем самым комментарий Ван Би определил значение канона Лао-цзы для философского умозрения в Китае. (Чуть позже то же самое проделал в отношении книги «Чжуан-цзы» ее классический комментатор Го Сян.) Сформулированное Ван Би новое понимание «Дао-Дэ цзина» сделало возможным создание нового философского синтеза, в рамках которого традиционные учения Китая – даосизм и конфуцианство – были соединены с буддийской философией. И не случайно почти четыре столетия спустя известный ученый-филолог Лу Дэмин (564-635) утверждал, что из всех толкователей Лао-цзы «только Ван Би постиг смысл пустоты и отсутствия».

Одновременно с комментариями Ван Би появились и собственно даосские толкования «Дао-Дэ цзина», лежавшие в русле только что сложившейся даосской религии. Один из них принадлежал даосскому наставнику Гэ Сюаню, который жил в южном царстве У. Основная тема комментариев Гю Сюаня –медитация, дыхательные упражнения и прочие практики, относящиеся к достижению «долгой жизни». Другое произведение такого рода – комментарий «Сян Эр», большой фрагмент которого обнаружен среди рукописей из Дуньхуана. Этот комментарий представляет собой образец доктринерского истолкования «Дао-Дэ цзина» в свете религиозных идеалов даосизма В нем особенно заметно влияние комментаторской традиции Хэшан-гуна.

При всех довольно явственных различиях в комментаторских традициях, относящихся к «Дао-Дэ цзину», они имеют, конечно, общую основу, проявляющуюся в неизменной соположенности или даже, скорее, тесной взаимосвязи двух главных тем учения Лао-цзы, которые можно несколько вольно, но этимологически точно обозначить как «приведение к разумности себя и государства» (*ли шэнь, ли го*).

В последующие века у «Дао-Дэ цзина» появились буддийские толкователи, среди которых впервые встречается обладатель императорского титула – правитель династии Лян У-ди (правил в 502-549 гг.), ревностный поклонник учения Будды.

Библиографические труды VI в. перечисляют уже несколько десятков комментариев к «Дао-Дэ цзину», созданных за три предшествующих столетия. Воцарение же династии Тан в начале VII в. дало новый мощный толчок изучению канона Лао-цзы, поскольку правители нового царствующего дома, носившие фамилию Ли, вели свой род от основоположника даосизма. Уже упомянутый выше Лу Дэмин создал подробные фонетические глоссы. В одно время с ним ученый Фу И издал малоизвестные древние списки «Дао-Дэ цзина». А в 708 г. в даосском монастыре Лунсингуань (г. Ичжоу, пров. Хэбэй) установили каменную стелу с выбитым на ней текстом «Дао-Дэ цзина», и этот текст остается самым древним из находившихся в обращении списков даосского канона. Кроме того, среди рукописей из пещерного храма в Дуньхуане, обнаруженных на рубеже XX в., имеется и более десятка списков книги Лао-цзы и комментариев к ним (впрочем, все они неполны и изобилуют ошибками).

В царствование Танской династии (VII-IX вв.) быстро растет число толкований на «Дао-Дэ цзин», причем комментарии приобретают более специальный характер. Например, Чэн Сюаньин использовал в своих комментариях буддийские понятия, ученый Лу Сишэн создал комментарий в конфуцианском духе, Ли Янь – в русле даосской традиции психосоматического совершенствования, Ли Жун представил «Дао-Дэ цзин» больше как политический трактат, а Ван Чжэнь истолковал его применительно к военной стратегии. Даже император Сюань-цзун (VIII в.) написал подробные комментарии к книге Лао-цзы – естественно, с августейшей точки зрения. В начале. X в. даосский ученый Ду Гуантин в своем расширенном издании толкований Сюань-цзуна сообщает, что ему известны «более шестидесяти» комментаторов даосского канона. Заметим, что от танской эпохи до нас дошли 62 сочинения, посвященные «Дао-Дэ цзину».

Собственно редакторская работа над даосским каноном в то время была еще подчинена общим требованиям культурной традиции. Например, многие комментаторы были озабочены тем обстоятельством, что в книге Лао-цзы содержится не «пять тысяч знаков», предписанных преданием, а на пять сотен больше. Это объясняли присутствием в тексте служебных слов. Известно, что в ту эпоху имел хождение принадлежавший ученому даосу Гэ Сюаню список «Дао-Дэ цзина», который насчитывал ровно 4999 иероглифов. В середине VII в. нехватку одного знака Чэн Сюаньин объяснял тем, что в лревности цифра 30 записывалась двумя знаками, а в его времена – одним. Версия Гэ Сюаня и считалась подлинным каноном, а сам канон воспринимался как воплощение духовной

матрицы мироздания. Тот же Чэн Сюаньин в своих толкованиях на Лао-цзы называл канон «вместилищем всех видов вещей». По словам Чэн Сюаньина, канон имеет три основных проявления в мире: во-первых, «облачные письмена сгустившейся пустоты Пяти добродетелей и Трех начал»; во-вторых, «яшмовые письмена на золотых скрижалях, начертанные пурпурной кистью в кущах пустоты»; и, в-третьих, «старинные письмена, написанные на орхидеевых дощечках и тонком шелку, которые стали известны в мире»[1].

Что касается содержания «Дао-Дэ цзина», то Чэн Сюаньин различал в нем три категории высказываний: первые и последние главы обеих частей книги он считал соответственно общим введением и заключением темы всей части (т.е. Пути-*дао* и Совершенства-*дэ*), а главы, располагающиеся между ними, – экспозицией темы.

В начале X в. Ду Гуантин со ссылкой на танского императора Сюань-цзуна, дает гораздо более подробное описание структуры даосского канона, основанное на мнении Гэ Хуна. Композицию первой части (36 глав или четырежды девять) он соотносит с четырьмя временами года и четырьмя последовательными этапами постижения Пути, а именно: познание «бесформенного и безымянного», «неведомого и смутного», «семени вещей и внушающего доверие», «сосредоточенной тяжести и чистого покоя». Вторая часть канона, согласно Ду Гуантину, представляет взятую девять раз пятерку, так что она соответствует Пяти фазам мирового круговорота (Металл, Дерево, Вода, Огонь, Земля) и пяти традиционным этическим нормам конфуцианства: человечности, ритуалу, долгу, мудростия, доверию[2].

В эпоху династий Сун, Юань и Мин (XI-XVII вв.), время расцвета так называемого неоконфуцианства, создавшего новый философский синтез «трех учений» Китая (конфуцианства, даосизма и буддизма), в комментариях возобладали отвлеченные философские рассуждения. Подавляющее большинство из них написаны с конфуцианских позиций. Наибольшим влиянием пользовались толкования Су Чэ, Люй Хуэйцина, Сыма Гуана, Линь Сии, Ван Юаньцзэ, Ли Сичжая, Ли Жуна, Ли Юэ. Собственно текстологические исследования все еще очень редки. Лишь в начале XIII в. ученый Фань Инъюань произвел сверку существующих списков «Дао-Дэ цзина», сопроводив ее своими пояснениями. Несколько ранее Ли Линь составил первую антологию лучших комментариев на Лао-цзы. А другой ученый даос отмечал, что ему

---

[1] Подробнее см. Дун Эньлинь, Тандай лао-цзы цюаньши вэньсянь яньцзю (Исследование толкований «Лао-цзы» в эпоху Тан), Цзинань, 2003, С. 88.

[2] Там же, С. 220-221.

было известно о более чем трех тысячах (!) комментариев на главный даосский канон. Среди собственно даосских комментаторов той эпохи наибольшей известностью пользовались Бай Юйчжань, Чэнь Цзинъюань, Хэ Цюаньдао. Распространяется мнение о том, что первоначальный список «Дао-Дэ цзина» вообще не разделялся на главы, и это подтолкнуло ученых на смелые эксперименты с текстом даосского канона. Как уже говорилось, У Чэн (конец XIII в.) составил «Дао-Дэ цзин» из 68 глав, и его новинка получила одобрение даже основоположника минской династии.

В первой половине XVII в. Цзяо Хун издал в своем роде классический сборник философских толкований «Дао-Дэ цзина», так называемый «Крылья Лао-цзы». где больше всего места отведено упомянутым выше ученым сунского времени, а также У Чэну. Сборник Цзяо Хуна дает хорошее представление об основной линии китайской комментаторской традиции и оказал, пожалуй, наибольшее влияние на подбор комментариев в данном издании. Имел хождение и альтернативный свод комментариев сунской эпохи, куда вошли толкования известного государственного деятеля и ученого XI в. Ван Аньши и его сына Ван Пана, Чэнь Сянгу, Лу Тяня, Хуан Маоцая и др. Широко известны комментарии к даосскому канону императора Хуэй-цзуна, последнего правителя династии Северная Сун. А среди толкований буддийских авторов позднего средневековья выделяются сочинения монаха Дэцина (конец XVI в.) – автора оригинальных и глубоких комментариев на «Дао-Дэ цзин» и «Чжуан-цзы».

С воцарением династии Цин в середине XVII в. интерес к философской проблематике уступает место филологическим изысканиям. В Китае наступил расцвет текстологической критики, который, впрочем, не произвел революции в мировоззрении китайцев. Действительно новый взгляд на Лао-цзы смогли предложить лишь текстологи XX в., использовавшие методы современной филологической науки: Си Тун, Ма Сюйлунь, Цзян Сичан, Гао Хэн и др. В целом же работы китайских ученых, посвященные анализу текста и комментированию «Дао-Дэ цзина», исчисляются сотнями. Для автора этих строк наибольший интерес представляют толкования Чжу Цяньчжи,.Жэнь Цзиюя, Чэнь Гуина, Сюй Каншэна, Сунь Икая, Чжан Сунжу, У И, Ю Пэйлиня, Чжао Ючуня и др. Ряд фундаментальных текстологических исследований «Дао-Дэ цзина» принадлежит японским ученым.

Первый перевод «Дао-Дэ цзина» на западный – латинский – язык появился в 80-х годах XVIIIв. В 1842 г. в Париже увидел свет первый добротный французский перевод книги Лао-цзы,

выполненный С. Жюльеном. Первый немецкий перевод В. фон Штрауса был издан в 1870. Чуть позже появился и первый научный перевод канона на английский язык, принадлежавший знаменитому миссионеру-переводчику Дж. Леггу. В наши дни западные переводы Лао-цзы исчисляются уже сотнями. Только опубликованных англоязычных версий даосского канона имеется около двухсот. Правда, большинство из них относятся, к жанру переложений и интерпретаций, нередко весьма поверхностных. Лишь немногие переводчики, которые обладают надлежащими профессиональными познаниями и литературными способностями, смогли создать свои оригинальные и убедительные версии даосского канона. К их числу следует отнести английские переводы А. Уэйли, Линь Юйтана, Вин-тсит Чана, Дж. У, Д. Лау, М. ЛаФарга, Р. Хенрикса, Ч. Хансена, П. Мерела, Дж. МакДоналда, Т. Бирна, С. Меррела, Р. Эймса и Д. Холла, французские переводы Я. Дуйвендака и о. Клода Ларра, немецкие переводы Г. Дебона и Э. Шварца.

В России первое издание «Дао-Дэ цзина» в переводе японца Конисси и под редакцией Л.Н. Толстого появилось в 1913 г. Единственный перевод главного даосского канона, опубликованный в советский период, принадлежит Ян Хиншуну. В последние два десятилетия появилось с десяток новых русских изданий «Дао-Дэ цзина» в переводе И.С. Лисевича, Г.А. Ткаченко, Б.Б. Виногродского, О. Борушко, А. А. Маслова, М. Соловьевой, А. П. Саврухина, Е.А. Торчинова, И.И. Семененко, А. Кувшинова, А.Е. Лукьянова и других. Есть интересные переводы доступные только в интернете, например, переводы Юй Кана, Н.и Т. Доброхотовых и др. Каждый из них имеет, разумеется, свои достоинства и недостатки, разбирать которые здесь нет возможности. Однако эти новые работы, как правило, почти не учитывают современного состояния филологической критики главного даосского канона и не помогают расширить наши представления о его восприятии в китайской традиции. Достаточно сказать, что из всех переводчиков только А.А. Маслов указывает в своем переводе разночтения, присутствующие в мавандуйских списках, но делает это далеко не в полном объеме и без критических оценок. Большую услугу поклонникам Лао-цзы в России оказал Юй Кан, сделавший русский перевод годяньский текстов, однако эта работа нуждается в существенной корректировке. За исключением толкований Ван Би, вошедших в переводы А.А. Маслова и И.И. Семененко, в новейших изданиях «Дао-Дэ цзна» не отражена и китайская комментаторская традиция. Все острее ощущается необходимость восполнить все эти пробелы.

Мавандуйские и годяньские находки

Наверное, филологи всех стран так и продолжали бы копаться в текстологических нюансах «Дао-Дэ цзина» и выдвигать все новые предположения о его первоначальном виде, если бы не два археологических открытия, буквально перевернувшие наши представления о ранней истории главного даосского канона.
Первое из них относится к 1973 г. Тогда близ деревни Мавандуй (пров. Хунань что в центральном Китае) было раскопано погребение, датируемое 168 г. до н.э., и из этого захоронения извлекли несколько рукописей, в том числе два списка «Дао-Дэ цзина» на шелке. Правда, «Дао-Дэ цзину» не повезло: значительная часть его текста оказалась испорченной и не поддается прочтению. Но и сохранившиеся фрагменты – а они составляют большую часть памятника – дают много ценной информации о формировании этого памятника. Более ранний из этих списков – так называемый список А – специалисты датируют рубежом III-II вв. до н.э. Он записан бытовавшим до эпохи Хань письмом «малый устав» (*сяо чжуань*). Примечательно, что в мавандуйских текстах отсутствует разделение на отдельные главы, хотя в тексте А местами встречается знак пунктуации, отмечающий начало главы. В целом композиция мавандуйских списков почти совпадает с традиционным текстом канона, хотя их лексика и стилистика имеют свои особенности. Нынешней второй части «Дао-Дэ цзина» там отводится первое место, что, возможно, не является случайностью ввиду того, что первый в китайской истории толкователь этой книги, философ Хань Фэй-цзы (середина III в. до н.э), начинает цитировать текст Лао-цзы как раз с первого изречения второй части.
Главное же – в найденных списках имеются заметные расхождения, обусловленные их неоднократным копированием, и это обстоятельство позволяет отнести появление первоначального списка книги, по крайней мере, к началу III в. до н.э. Кстати сказать, самое раннее свидетельство существования книги Лао-цзы в литературных источниках относится к середине III в. до. н.э., когда упомянутый выше Хань Фэй-цзы создал свой политический трактат. Хань Фэй-цзы приводит многочисленные выдержки из сочинения Лао-цзы, которые, надо заметить, полностью соответствуют дошедшему до нас тексту.
Интересно, что в обоих случаях списки «Дао-Дэ цзина» соединены с другими текстами. Так, за мавандуйским текстом А помещены четыре текста конфуцианской направленности, а более поздний список предваряется сочинениями, которые относятся к так называемому «учению Хуан-ди и Лао-цзы» – синкретической школе

древнекитайской мысли, популярной в начале правления династии Хань. Это обстоятельство напоминает о том, что книга Лао-цзы была составной частью всего философского наследия древности, и ее нельзя рассматривать в отрыве от прочих течений китайской мысли.

К настоящему времени имеется уже несколько научных изданий мавандуйских текстов и, по крайней мере, три их перевода на английский язык, которые выполнены Р. Хенриксом, Д. Лау и В. Мэйром. На мавандуйских текстах основан и перевод Р. Эймса. Они же служат основой и многих современных изданий «Дао-Дэ цзина» в Китае, например, исследования Чжао Ючуня. По общему мнению ученых эти два мавандуйских списка представляют разные линии преемствования, но восходят к единому прототипу[1].

Исследователи по-разному оценивают значение находок в Мавандуе. Так, И.И. Семененко, несколько поспешно следуя мнению некоторых китайских ученых, указывает, что эти тексты «отличает недостаточно высокая культура их переписчиков, обусловившая разного рода текстовые искажения» [2], и в дальнейшем вовсе не обращается к мавандуйским спискам в своих довольно подробных толкованиях «Дао-Дэ цзина».

Р. Хенрикс, посвятивший мавандуйским текстам специальное исследование, приходит к выводу, что эти тексты «не дают оснований для радикально нового взгляда на философию [«Дао-Дэ цзина»]: Различия здесь более тонкие»[3]. А еще один американский автор, Р. Григг, полагает, что мавандуйскими находками ни в коем случае нельзя пренебрегать, ибо они «существенно изменили контекст, в котором происходит чтение и толкование» книги Лао-цзы[1]. Различия приведенных оценок объясняются, конечно, тем, что сами толкователи даосского канона ставили перед собой разные задачи. Однако, как станет ясно ниже, для понимания культурной значимости «Дао-Дэ цзина» позиция Р. Григга кажется наиболее перспективной.

В 1981 г. были опубликованы данные об интересной находке в уезде Дин (пров. Хэбэй). Речь идет о такстах на дощечках, которые представляют собой фрагменты из даосского трактата «Вэнь-цзы». Эти тексты относятся к эпохе правления династии Хань. Значительную часть традиционного текста трактата занимают

---

[1] Lau, D.C., Chinese Classics: Tao Te Ching. Hong Kong: Chinese University, 1982. P. 160.

[2] Лао-цзы. Обрести себя в Дао. Сост. И.И. Семененко, М., 2000. С.144.

[3] Lao-Tzu. Te-Tao Ching. Translated with an introduction and commentary by R.G. Henricks. New York: Ballantine Books, 1989, P. XV.

[1] Grigg, R., The New Lao Tzu. Bostom-Tokyo: Charles E. Turtle, 1996, P. 140.

диалоги Вэнь-цзы с Лао-цзы, который считается учителем первого. Во вновь же найденных фрагментах диалоги Лао-цзы и Вэнь-цзы имеют вид беседы самого Вэнь-цзы с одним из его учеников. Очевидно, что фигура Лао-цзы еще не заняла в ту эпоху того исключительного, уникального положения, которое она имела позднее.

Но главным событием в современной истории изучения текста «Дао-Дэ цзина» стала, несомненно, находка в 1993 **г.** в селении Годянь (пров. Хубэй, центральный Китай), расположенном на месте столицы древнего южнокитайского царства Чу, еще более древних фрагментов книги Лао-цзы. Эти фрагменты, записанные на семи десятках бамбуковых планок, были обнаружены вместе с большим количеством других текстов в могиле некоего чуского аристократа, но сравнительно незнатного (это нетрудно определить по характеру погребения). Отметим сразу же, что почти все прочие тексты, найденные вместе с фрагментами «Дао-Дэ цзина», относятся к конфуцианской традиции, еще точнее – школе внука Конфуция Цзы-Сы (ок. 490 – ок. 430 гг. до н.э.), наставника правителя удела Лу Му-гуна (ум. в 377 г. до н.э.). Именно Цзы-Сы приписывается авторство конфуцианского канона «Срединность в постоянстве» (*Чжун юн*). Обнаружены в погребении и неизвестные ранее тексты близкие по содержанию к «Лао-цзы». Среди предметов, обнаруженных в могиле, имеется лаковый сосуд, на котором начертано то ли «сосуд из Восточного Дворца», то ли «наставник Восточного Дворца». На этом основании китайский ученый Ли Сюэцинь высказал предположение о том, что археологи раскопали захоронение учителя наследника престола, которому полагалось обитать в Восточном Дворце, а найденные рукописи – часть его библиотеки или учебные материалы, предназначенные для принца. Эту заманчивую гипотезу подхватили многие исследователи. Тем не менее, другие специалисты указывают, что характер погребения не соответствует статусу такого знатного лица, как наставник наследного принца. Скорее, следует предположить, что в могиле был похоронен некий писец или помощник учителя наследника престола[2].

Детальные исследования показывают, что интересующее нас захоронение относится к временному промежутку в 60-70 лет, начиная с 40-х годов IV в. до н.э и кончая вторым десятилетием III столетия до н.э. Найденные же тексты, по общему мнению специалистов, сами являются копиями с более древнего прототипа и

[2] Не Чжунцин, Го Дянь чу цзянь лао-цзы яньцзю (Исследование текста «Лао-цзы» на Чуских бамбуковых дощечках из Годяня), Пекин, 2004. С. 139.

притом не в первый раз снятой. Поэтому можно с уверенностью предположить, что книга Лао-цзы в том или ином виде уже имела хождение, по крайней мере, с середины IV в. до н.э., а, может быть, и более раннего времени.

Правда, композиция и текстологические особенности списков из погребения в Годяне задают исследователям немало загадок. Начать с того, что уже по своему внешнему виду они даже отдаленно не производят впечатления цельной или даже сколько-нибудь отредактированной книги: одна из глав, например, повторяется дважды, а планки разной длины, на которых записаны фрагменты будущего «Дао-Дэ цзина», составляют три связки (их принято называть Лао-цзы А, Лао-цзы В и Лао-цзы С). Связка А по объему намного больше двух остальных: она насчитывает 1072 знака, тогда как в связке В – 380 знаков, а в связке С – 259. В одной из этих связок (Лао-цзы С) фрагменты «Дао-Дэ цзина» дополнены отдельным сочинением на космогонические темы, но концептуально близким даосскому учению.

Мы не знаем, обладает ли тот порядок, в котором записаны изречения Лао-цзы (годяньский корпус текстов принято условно называть «Лао-цзы»), нормативностью или он совершенно случаен. Во всяком случае, с традиционной композицией «Дао-Дэ цзина» он, судя по всему, не имеет никакой связи Можно с уверенностью говорить о последовательности повествования там, где текст в начале таблички непосредственно продолжает текст, представленный на другой табличке. Такие цельные фрагменты публикаторы назвали «группами».

Ниже приведены сведения о количестве планок в трех связках и в каждой группе текстов, а также о соответствии записанных на них текстов отдельным главам или фрагментам глав «Дао-Дэ цзина»:

Связка А (39 планок длиной 32,3 см.):
Группа 1 (таблички 1-20): главы 19, 66, 46, 30, 15, 64, 37, 63, 2, 32
Группа 2 (таблички 21-22): главы 25, 5
Группа 3 (таблички 24): глава 16
Группа 4 (таблички 25-32): главы 64, 56, 57
Группа 5 (таблички 33-39): главы 55, 44, 40, 9

Связка В (18 планок длиной 30,6 см.)
Группа 1 (таблички 1-8): главы 59, 48, 20, 13
Группа 2 (таблички 9-12): глава 41
Группа 3 (таблички 13-18): главы 52, 45, 54

Связка С (14 планок длиной 26,5 см.)

Группа 1 (таблички 1-3): главы 17, 18
Группа 2 (таблички 4-5): глава 35
Группа 3 (таблички 6-10): глава 31
Группа 4 (таблички 11-14): глава 64
Кроме того, на 14-ти табличках записан текст космогонического сочинения «Великое единство породило воду», и он тоже составляет три отдельных группы.

Интересной особенностью годяньских текстов является то, что в них часто встречаются различные знаки пунктуации, что, вообще говоря, китайской письменной традиции не свойственно. Знак, напоминающий прямоугольник, китайские текстологи считают знаком окончания отдельной главы. Одиночная черта в конце отдельных строк толкуется публикаторами как знак разделения отдельных пассажей внутри глав. Две параллельные черты, напоминающие знак равенства, обозначают повторение знака. В связке Лао-цзы А в конце глав 9 и 57 стоит знак, напоминающий латинскую букву Z. По мнению китайского ученого Ван Бо, он указывал на окончание отдельной группы глав (то, что в древности называлось *бянь*). Заметим, что в мавандуйском списке А лишь изредка встречается одна разновидность разделительного знака, а в списке В и во всех позднейших изданиях «Дао-Дэ цзина» какие-либо знаки препинания вообще отсутствуют. Это может означать, что к началу эпохи Хань композиция «Дао-Дэ цзина» приобрела более или менее стабильный, законченный вид, и знаки препинания оказались не нужны. Но тому, кто записывал годяньские тексты, композицию текста приходилось помечать особо. Правда, мотивы расстановки знаков в годяньским списке не всегда понятны. Надо признать, что его неизвестный переписчик не всегда понимал смысл копируемого им текста.

Если мавандуйские тексты за исключением перестановки местами первой и второй частей «Дао-Дэ цзина», а также отдельных глав, в целом довольно точно соответствуют традиционной версии памятника, то соотношение годяньского и традиционного списков весьма неоднозначно. Можно выделить несколько типов такой связи:

1. В целом ряде случаев наблюдается довольное точное соответствие отдельных глав в обоих списках. Это относится, в частности, к главам 2, 9, 13, 17, 18, 25, 35, 37, 40, 41, 44, 54, 55, 56, 57, 59, 66. Такое соответствие, впрочем, очень редко переходит в почти дословное совпадение и обычно не исключает некоторых, порой существенных, разночтений.
2. Некоторые главы годяньского списка длиннее соответствующих глав

в позднейших изданиях. К этой категории следует отнести главы 15, 30, 45, 46, 48. Чаще всего годяньские тексты содержат дополнительные фразы в начале или в конце главы.

3. Пассажи, ставшие частями отдельных глав традиционной версии. Таковы главы 5, 16, 20, 52, 63 в традиционной нумерации. Что касается главы 63, например, то в годяньском списке мы встречаем три начальные и три заключительные ее строки, составляющие отдельную главу или, если угодно, костяк будущей сформировавшейся главы.

4. В двух случаях – это касается глав 66 и 46, а также 17 и 18 – две

главы традиционного списка соответствуют, по-видимому, одной главе в годяньских текстах, хотя этого нельзя утверждать с полной уверенностью.

Один предварительный вывод из этого краткого обзора совпадений и различий между традиционным и годяньским списками можно сделать уже сейчас. Формирование текста «Дао-Дэ цзина» шло двумя параллельными путями: первоначальные краткие изречения постепенно дополнялись пояснениями, выводами и прочими суждениями, развивающими «ядро» главы, причем нередко самостоятельные высказывания сводились воедино. Одновременно те же начальные изречения подвергались редактированию и литературной обработке, что придавало им больший лаконизм и и усиливало их, так сказать, смысловой потенциал.

Несмотря на то, что порядок фрагментов в этом собрании (напомним еще раз – , безымянном и потому условно называемом «Лао-цзы») не соответствует традиционной нумерации глав, Ван Бо, а за ним и некоторые другие исследователи полагают, что тексты внутри каждой связки были подобраны по определенному тематическому признаку: почти все фрагменты в связке «Лао-цзы А» касаются искусства управления государством, а фрагменты в связке В имеют отношение, главным образом, к телесно-духовному совершенствованию мудреца. Надо признать, впрочем, что все предлагаемые схемы тематической классификации годяньских текстов остаются крайне условными и не имеют под собой вполне объективных свидетельств.

Годяньские фрагменты охватывают, строго говоря, чуть более одной трети современного текста «Дао-Дэ цзина». У нас нет никаких сведений о том, при каких обстоятельствах и с какими целями записывались, а затем были собраны в отдельные связки эти тексты. Не похоже, однако, чтобы они составляли первоначальное ядро будущего канона, – слишком неоднородны они и по своей тематике, и по лексических особенностям. В текстологическом и

археографическом отношении в них присутствуют явные разрывы. К примеру, в разных связках встречается один и тот же пассаж, причем в разной редакции. А вот особенно показательный пример, относящийся к археографии: термин *дао* до 13-й таблички записывался нестандартным знаком, а далее – всегда общепринятым, как будто писец забыл о своей прежней манере письма.

В идейном отношении к числу наиболее заметных особенностей годяньских фрагментов могут быть отнесены следующие:

1. В годяньских текстах нет явных выпадов против конфуцианского учения, а те пассажи, где в современном издании такая критика присутствует, не имеют откровенной антиконфуцианской направленности (см. А1). Не менее примечательно и то, что текст «Лао-цзы» был положен в могилу вместе с текстами конфуцианской школы. По этому поводу исследователями было сломано немало копий. Если попытаться сделать наиболее взвешенный и объективный вывод из указанных фактов, то, вероятно, можно сказать, что конфуцианская и даосская традиция долгое время существовали параллельно, не осознавая идеологических различий, заложенных в их мировоззренческих посылках. Физическое присутствие знака и верность ему в древности решительно заслоняли собою понимание и верность идее. Интересно, что и у второго крупнейшего даосского философа древности Чжуан-цзы, который был младшим современником человека, погребенного в годяньской могиле и жителем соседнего с царством Чу удела, в наиболее ранних разделах его книги тоже нет прямых нападок на конфуцианскую мораль, а Конфуций представлен в положительном свете. Надо полагать, причины такого мирного соседства и даже сплетения конфуцианства и даосизма (некоторые ученые считают Чжуан-цзы выходцем из конфуцианской школы) были, с одной стороны, исключительное внимание современников к текстологическим вопросам и, с другой стороны, узость образованных кругов и недостаточная острота общественных и идеологических противоречий в китайском обществе до IV в. до н.э.

2. Бросается в глаза отсутствие в годяньских текстах высказываний на метафизические темы, которые вызывают как раз наибольший интерес у западных читателей. В нем не упоминаются сами термины «сокровенный» (*сюань*), «таинственный» (*ао*), «матерь мира» (правда, он встречается в тексте «Великое Единство порождает воду») и проч. Ряд исследователей делает на этом основании вывод о том, что годяньский «Лао-цзы» представляет собой первоначальное ядро даосской традиции, имевшее отношение к, так сказать, житейской мудрости и искусству управления.

(Интересно, что еще до открытия годяньских текстов подобный взгляд на эволюцию даосского учения высказал М. ЛаФарг). Тем не менее, отсутствие суждений такого рода в годяньском «Лао-цзы» еще не позволяет судить о всей ранней истории даосской мысли. Все дело в том, насколько репрезентативен найденный в Годяне корпус текстов, а ответа на этот вопрос пока нет. И каких-то сведений, позволяющих существенно уточнить раннюю историю канона Лао-цзы, в годяньских фрагментах тоже нет. Но примечательно, что среди нескольких цитат из книги Лао-цзы, вошедших в древнейшие исторические памятники той эпохи, нет ни одной, которая была бы представлена в годяньских текстах. А в том случае, когда мы можем сличить тексты разных версий этой книги – как, например, в случае с 46-й главой, приводимой в трактате Хань Фэй-цзы, – налицо явное несходство письменных преданий.

Подчеркнем, что тексты из Мавандуя и Годяня требуют чрезвычайно сложной археографической и текстологической работы. Они изобилуют фонетическими заимствованиями (когда иероглифы записываются по признаку фонетического подобия) и нестандартными начертаниями знаков. Нередки в них и ошибки переписчиков. Все это означает, что дошедшие до нас тексты являются плодом неоднократного копирования, причем они записывались одновременно на слух и визуально. При всем их несовершенстве эти тексты, особенно годяньские, существенно расширяют наше понимание «Дао-Дэ цзина» в его современной версии и в целом ряде случаев позволяют ее скорректировать или даже кардинально переосмыслить. Надо сказать, что в целом они дают больше аргументов противникам «гиперкритического» подхода к «Дао-Дэ цзину», который был особенно распространен в 20-40-х годах XX в. Оказалось, что многие фразы, которые филологи-скептики того времени сочли позднейшими вставками, присутствуют уже в годяньских фрагментах[1]. Исключение составляют, пожалуй, лишь концовки глав, которые начинаются словами: «Вот почему мудрец…». По мнению известного современного исследователя «Дао-Дэ цзина» Д. Лау, подобные фразы были добавлены к первоначальному тексту позднее. Догадка Д. Лау получила дополнительные подтверждения в годяньских фрагментах, где в ряде случаев такая характерная для традиционного списка концовка отсутствует.

[1] Новейшие исследования рифмованных пассажей в «Дао-Дэ цзине» подтверждают их близость системе рифм в древнейшем китайском каноне «Книга Песен». Эти пассажи могут восходить ко времени жизни Конфуция. См. Лю Сяогань. Лао-цзы. Тайбэй, 1996. С. 14-67.

Что же такое годяньские тексты как памятник даосской литературы? И что можно сказать в свете годяньских находок о ранней истории главного даосского канона? На сегодняшний день исследователи выдвинули три основные версии происхождения годяньского «Лао-цзы»:

1. Китайский ученый Го И выдвинул гипотезу о том, что нынешний «Дао-Дэ цзин» имеет два источника. Один из них восходит к тому, кто известен под именем архивиста Ли Эра и жил во времена Конфуция, и именно это вполне самостоятельное произведение, которое является «не разнородным собранием, а великим памятником гиганта мысли»[2], было найдено в Годяньском захоронении. Второй прототип будущего «Дао-Дэ цзина» был создан чжоуским историографом Лао Данем в начале IV в. до н.э.. Этому автору, по мнению Го И, в основном принадлежат главы об «искусстве правителя», на которые ссылается Хань Фэй-цзы. Таким образом, заключает Го И, годяньский «Лао-цзы» представляет собой более или менее законченное произведение[1]. Точку зрения Го И развили Инь Чжэньхуань и Гао Хуапин, которые отстаивают тезис о тематической и лексической целостности годяньских текстов и об их принципиальном отличии от главной линии преемственности «Дао-Дэ цзина». Эти исследователи полагают, что по сравнению с мавандуйскими текстами в «Лао-цзы» из Годяня значительно приглушены антиконфуцианские мотивы, темы метафизической реальности, «естественной силы» (*дэ*), политической стратегии и «оглупления народа», но вместе с тем годяньские тексты в большей степени ориентированы на личность правителя.

   С подробной критикой этой позиции выступил Сунь Икай и Не Чжунцин. Первый , как мы помним, весьма остроумно доказывает, что историограф Ли Эра никогда не существовал, а живший позднее Лао Дань не мог быть автором «Дао-Дэцзина». Кроме того, в памятниках более раннего времени зафиксированы изречения из «Дао-Дэ цзина» (они, по аргументации Го И, должны принадлежать Ли Эру), которые отсутствуют в годяньских текстах. Со своей стороны, Не Чжунцин указывает на отсутствие цельности в годяньских записях и в тематическом, и в лексическом, и в археографическом отношениях, а также на отсутствие самого понятия «целостной книги» в ту эпоху: книги представляли собой

---

[2] Инь Чжэньхуань, Чуцзянь лао-цзы бяньси (Анализ текста «Лао-цзы» на чуских бамбуковых дощечках), Пекин, 2001. С.61.

[1] Го И, Чу цзянь лао-цзы юй лао-цзы гунъань («Лао-цзы» на Чуских табличках и дело Лао-цзы). – Чжунго чжэсюэ. Вып. 20, Ляонин, 2000.

анонимные, лишенные заголовка «связки», куда с течением времени вносились дополнения.

2. Вторая точка зрения состоит в том, что годяньские тексты представляют собой конспект, сокращенную запись полного текста «Дао-Дэ цзина», который к тому времени уже существовал, по крайней мере, одно столетие. Первым ее выдвинул Ван Бо, затем к ней присоединились Чжан Дайнянь, Цю Сигуй, Пэн Хао, Чэнь Гуин, Сунь Икай и другие. Эти ученые указывают на фрагментарный, но тематически подобранный характер записей, технические трудности переписывания книг в ту эпоху, что нередко вынуждало переписчики делать сокращенные записи, а также специфические преподавательские интересы учителя наследника престола (если погребенный в могиле человек в самом деле был таковым). В пользу этой гипотезы свидетельствует и сравнительное изучение системы рифм в годяньских и мавандуйских текстах, позволяющее говорить об их почти полном (если быть точным – на 93%) совпадении[2]. Тем не менее, ни один из аргументов ее сторонников не имеет под собой строго объективных данных, а сам характер записей не позволяет со всей уверенностью сделать вывод о том, что перед нами конспект более пространного текста. Нет никаких оснований считать, что сам Лао-цзы или его ближайшие последователи одним махом произвели на свет знаменитую «книгу в пять тысяч слов». Кроме того, данная точка зрения не в состоянии объяснить очевидных археографических различий в самом корпусе текстов.
3. Третья точка зрения, выдвинутая Дин Сысюнем и поддержанная Сюй
Каншэном, Ли Цуньшанем и в значительной мере Не Чжунцином, исходит из предположения о том, что три связки годяньских текстов является не единовременными копиями, а продуктом разных времен и разных письменных традиций. В пользу этой точки зрения говорит уже сам характер обнаруженных связок: тексты в каждой связке записаны на табличках разного формата и различаются по манере письма, лексике и стилю. Сторонники этой версии указывают на более архаический характер текстов связки А и более последовательный, несущий на себе явные следы редакторской правки текст связки С. По мнению Дин Сысюня, тексты связки А восходят, по меньшей мере, к середине V в. до н.э. Однако годяньские списки не имеют какого-либо единого прототипа, а отразили длительный процесс формирования даосского канона.

---

[2] Чэнь Гуанчжун, Цун цзянь бо юн юнь бицзяо лунь лаоцзы ды чжуцзо (Книга Лао-цзы в свете сопоставления рифм в годяньских и мавандуйских текстах). – «Аньхой дасюэ сюэбао», 2000, № 4.

4. Наконец, по мнению Ляо Минчуня, тексты из Годяня представляют собой древнейший список собственно «Дао-Дэ цзина». Ляо отмечает, что последовательность глав в списке А выглядит более логичной, чем в современном списке и образует некое тематическое единство.

В любом случае загадка ранней истории «Дао-Дэ цзина» еще далека от разрешения. Ответ может быть самым разным. Имеют право на существование и версия о наличии некоего общего прототипа позднейших письменных традиций «Дао-Дэ цзина», и версия о том, что разные источники годяньских текстов Лао-цзы А и Лао-цзы В послужили источником для складывания «Дао-Дэ цзина», который стал прототипом его позднейших письменных традиций, не исключая и мавандуйские списки, и, наконец, предположение о том, что годяньский «Лао-цзы» и традиционный «Дао-Дэ цзин» представляют разные линии преемственности некоего общего прототипа.

Вероятно, легкого и однозначного решения вопроса о формировании «Дао-Дэ цзина» никогда и не будет. Но годяньские тексты заставляют по-новому осмыслить мудрость основоположника даосизма, и это гораздо важнее знания отдельных эмпирических фактов.

Наряду с подробными исследованиями годяньских текстов китайскими учеными, имеются и их полные переводы на западные языки. – английский (Р. Хендрикса) и немецкий. (А.). В интернете доступен и их русский перевод автора под псевдонимом Yu Kan. К сожалению, этот перевод, имеющий свои достоинства, в целом не соответствует требованиям научной критики.

Как читать «Дао-Дэ цзин»

Чтобы понять «Дао-Дэ цзин», надо его *прочитать.* Но как читать автора, который заявляет, что «говорящий не знает» и что мудрый должен нести миру «учение без слов»? Автора, который, говоря словами другого древнедаосского философа, «говорит, чтобы ничего не сказать, и молчит, чтобы все высказать»? Что означает процесс «чтения» применительно к книге, которая состоит из разрозненных изречений и афоризмов, часто нарочито темных и парадоксальных? Не требуются ли от читателя такой книги какие-то особенные навыки мышления и, более того, особая мировоззренческая и даже нравственная позиция? Вообще говоря, афоризм есть такая литературная форма, которая ставит предел выражению, ограничивает сама себя, в конечном счете – упраздняет слово,

выносит смысл вовне сказанного. Афористическая речь – это, поистине, язык *патетического безмолвия*. Она созидается паузой, разделяющей и обступающей слова, и всегда сообщает о чем-то «другом» – неназванном, сокровенном и все же интимно внятном. В этом качестве, заметим сразу же, афоризм выражает саму сущность коммуникации, каковая, согласно Н. Луману, всегда предполагает самоустранение, утверждает парадоксальное единство названного и неназванного. Недаром афоризм – лучшее украшение беседы. «Темные» же афоризмы Лао-цзы с древности воспринимались в Китае как прообраз «передачи» мудрости Дао от учителя к ученику. За долгую историю Китая сотни, если не тысячи, ученых толкователей пытались их разъяснить, плодя в результате лишь новые сомнительные попытки объяснения. Но не свидетельствует ли самое обилие комментариев на книгу Лао-цзы, даже независимо от мнений их создателей, о том, что понимание, к которому даосский патриарх ведет своих читателей, каким-то образом неотделимо от *вечно длящегося* толкования; что это понимание не существует вне непроизвольных и потому неисчерпаемых метаморфоз смысла, вне той игры бесконечно сложного *кристалла бытия*, которая, собственно, и составляет творческую жизнь сознания? И не значит ли это, что «аутентичного» писаного текста даосского канона просто не существует и что этот канон должен снова и снова домысливаться, воссоздаваться или, лучше сказать, *осуществляться* и притом не просто в уме, а в самой жизни его читателей, сиречь воссоздателей? Находки в Мавандуе и Годяне по-своему подтверждают эту странную догадку: в предлагаемых ими разночтениях открываются новые горизонты смысл даосского канона. Эта догадка не чужда и современной мысли. Она соответствует некоторым новейшим, философией Хайдеггера подсказанным, тенденциям в герменевтике, которые видят задачей понимания не восстановление потерянной субъективности и ее смысла, а «передачу сообщения, смысл которого сокрыт»[1]. Такое возможно лишь там, где вместо фиксированного значения мы имеем дело с ветвящейся глоссалалией или разночтениями равных по статусу текстов.Вот и для Лао-цзы смысл, и сама жизнь, есть не что иное, как «сокрытое преемствование света» или «вечно вьющаяся нить», неуловимая для субъективного познания. Всеобщий Путь хорош не тем, что его кто-то может «знать», а тем, что им могут идти все.

[1] Libbrett, J.S., Interruptions of Necessity, in: On Jean-Luc Nancy. The Sense of Philosophy. L-NY: Routledge, 1997, p. 127.

Одно из ранних суждений, касающееся воздействия книги Лао-цзы на читателя, принадлежит ученому IV в. Инь Чжунканю, который однажды шутливо заметил: «Если я три дня не почитаю «Дао-Дэ цзин», то язык у меня становится будто деревянный»[1].

Инь Чжункань жил во времена, когда дискуссии на отвлеченные философские темы пользовались небывалой популярностью среди образованных верхов общества, и даосские каноны сыграли решающую роль в становлении нового умонастроения. Собственно, китайская традиция герменевтики и началась с предпринятой за сто лет до Инь Чжунканя ученым Ван Би попытки истолковать «Дао-Дэ цзин» как текст, хранящий в себе некий «сокровенный смысл». Но еще до Ван Би среди древних китайцев утвердилось мнение о том, что человеческое творчество воплощено в акте «рассеивания» (*сань*), т.е. скольжения мысли за пределы предметного знания, и формального тождества. Этот акт экстатического самораскрытия мысли еще – но и всегда! – неопознанному и неизведанному всеединству, как раз и составляет существо герменевтического усилия. Именно идея цельности опыта является залогом осмысленности текста, каким бы темным и непонятным он ни казался на первый взгляд.

В современной семиологии после Р. Барта принято противопоставлять произведение и текст. Теперь мы можем сказать, что в «Дао-Дэ цзине» -- или, точнее, в современном образе этого канона – модус текста решительно преобладает над модусом произведения. Обостренный интерес древних китайских переписчиков к числу знаков в этой книге и в ее отдельных частях (в мавандуйских списках численность иероглифов в каждой части обозначена особо) красноречиво об этом свидетельствует. Текст и есть не что иное, как пространство *рассеивания*я смысла. его растворения в чистой множественности пустотного всеединства, т.е. в актуальности опыта. Не существует «доктрины Лао-цзы». Книга «темного» мудреца выражает не тот или иной предметный смысл, а чистый жизненный порыв, пульсацию живого тела бытия, случайность, превосходящую всякое правило.

Удивительное свойство «Дао-Дэ цзина» состоит в том, что его текст обнажает производность произведения. Возможно, именно поэтому наследие Лао-цзы долгое время не было вовлечено в доктринальные споры. В даосской же традиции этот примат

---

[1] Шишо синьюй (Новое изложение рассказов, в свете ходящих»), гл. IV, 63. – Сер. «Чжуцзы цзичэн», Т. 8, Пекин, 1956. Многие высказывания, вошедшие в это собрание анекдотов из жизни ученой элиты тех времен, кажутся экспромтом, шутливыми или полемическими репликами, но в китайской традиции они приобрели весомость классических суждений

текстового начала породил одну важную особенность культурного бытования главного даосского памятника: его полагалось читать громко, нараспев и по возможно непрерывно – и наяву, и даже во сне. А все потому, что в тексте канона воплотилось *реальное* жизни всегда отсутствующее в мысли. О необходимости именно декламировать канон Лао-цзы напоминает то обстоятельство, что более половины его текста записано рифмованными пассажами. Уже во времена Инь Чжунканя даосы приписывали декламации книги Лао-цзы чудодейственные эффекты: искренняя приверженность этому занятию могла избавить от недугов, продлить жизнь и узреть в самом себе богов. Непрерывное чтение «Дао-Дэ цзина» позволяло как бы телесно усвоить его текст, делала канон неотъемлимой частью и даже нормативной инстанцией реального опыта переживания и, можно сказать, животворения жизни. Один из ранних даосских текстов обещает, что тот, кто прочитает «канон пяти тысяч слов» десять тысяч раз, узрит воочию самого Лао-цзы. По даосскому преданию, начальник заставы Инь Си именно это и совершил в течение трех лет, после чего достиг бессмертия. Его примеру последовали многие другие поклонники Дао. Конечно, на всякое действие есть противодействие: уже старший современник Инь Чжунканя, ученый даос Гэ Хун, заявлял, что механическое повторение текста главного даосского канона само по себе не даст желаемого результата. Со временем чтение «Дао-Дэ цзина» стало частью медитативной практики: его чтение полагалось сопровождать визуализацией Лао-цзы в его божественном облике. Естественно, декламация «Дао-Дэ цзина» была важной частью даосских молебнов[1].

Мы можем сказать теперь, что между структурой даосского канона и образом его автора в традиционной агиографии имеется определенный параллелизм. Подобно тому, как под покровом легенд, выросших вокруг имени Лао-цзы и со временем приобретавших все более фантастический колорит, скрывается, возможно, обычная земная жизнь одинокого ученого по фамилии Лао, под напластованиями толкований «Дао-Дэ цзина» таится простой факт наличия текста, указывающего на безыскуснейший факт «жизни, как она есть». Тот же дуализм безымянно-актуального и умозрительного прослеживается и в форме бытования даосской школы с ее иерархией учителя и учеников, причем учителю полагается хранить молчание, а толкованиями и апологетикой занимаются ученики.

---

[1] Подробнее см. Kohn, L., The *Tao-te-ching* in Ritual, in: *Lao-tzu and the Tao-te-ching,* Albany: SUNY, 1998, p. 145-155.

Но вернемся к проблеме собственно понимания. В указанном выше смысле усилие понимания есть, в сущности, жизнь подлинная, она же свободная жизнь духа. По этой же причине толкование текста – это всегда *ис*-толкование, т.е. преодоление наличного знания, выход за горизонты понятого и понятного, который в действительности представляет собой движение *вовнутрь*, погружение во всеединство осмысленной жизни (кстати, процесс визуализации Лао-цзы посредством декламации «Дао-Дэ цзина» трактовался именно как углубление во внутренний центр своего опыта). Речь идет о как бы непрерывном расширении и даже, можно сказать, рассеивании, ветвлении мысли, позволяющим охватить полноту смысла, придти к со-мыслию. Толкование снимает логику тождества и различия и предполагает – всегда только предполагает – сходство по видимости несходного. Оно свидетельствует о жизни углубленной и, следовательно, возвышенной, наполненной сознанием. Оно есть вестник жизненной метаморфозы как саморазличающегося различия и бесконечной действенности, переживаемая, но неизъяснимая инаковость всего сущего и всякого действия, покой среди непрестанного волнения мира. Эта реальность есть событие, которое удостоверяет себя в самом акте самопревращения и, следовательно, сама содержит в себе условия своего возобновления. Она способна непрерывно возвращаться к себе, вечно ускользая от себя. Великий Путь, по слову Лао-цзы, возвращается, когда «уходит далеко»; он «как бы существует» и «вьется без конца». В XVI в. Цзяо Хун удачно определил истинный результат чтения «Дао-Дэ цзина», уподобив его «накоплению без накопления». Понять Лао-цзы, добавил Цзяо Хун, сможет только тот, кто способен «забыть слова и постигать сердцем». Забывая понятия, человек предвечного Пути возобновляет *здесь и сейчас* присутствие непреходящего. В предисловии к своему собранию комментариев на «Дао-Дэ цзин» Цзяо Хун делится опытом познания даосского канона.

«Я в молодости был крут и горяч, и читать Лао-цзы было для меня все равно, что есть пищу ушами. В 23 года я услышал наставления учителей и друзей и стал понемногу приобщаться к учению, познав его трудность. Я принял к сердцу наставления учителей, и они стали для меня как узда для лошади и косяк для двери. Я тогда думал, что Путь в этом и заключается...» Но прошло еще двадцать лет и однажды ночью, сидя один в своей комнате, рассказывает Цзяо Хун, я вдруг понял, что, «всегда ценил не-сознание, а не знал, что сознание само по себе есть отсутствие; поклонялся чистоте, а не знал, что нет ничего грязного, где не было бы чистоты; знал, что

есть подлинное «я», а не знал, что нет никого, в ком не было бы его. И я понял, что все мои прежние представления были ошибочны»[1].

Этот честный рассказ учит, что чтение «Дао-Дэ цзина» бесплодно, если оно не обнаруживает вдруг ненужность своих идей, не приводит к метанойе, внезапному и радикальному перевороту в самом способе восприятия мира и притом такому, который освобождает нас от оков самоутверждающегося интеллекта и позволяет прозреть истину по ту сторону нашего понимания и, значит, в непосредственной, простейшей данности жизни.

Теперь выражение «загадка Лао-цзы», которое кажется на первый взгляд журналистским штампом, приобретает для нас глубокий и отчасти даже – страшно сказать! – юмористический смысл. Мудрость перемен, исповедуемая Лао-цзы (а вслед за ним и всей китайской традицией), требует признать реальностью *самоотсутствие* мысли, искать единство в акте умственного «рассеивания», в бесконечном богатстве разнообразия – принципиально не-понятном. В этом постоянном утончении смысла, или, что то же самое, ограничении ограниченного, выявляющим истинно безграничное, реальна только актуальность опыта (сама по себе вездесущая и потому неисчерпаемая), открытость сознания бездне метаморфоз, которая не позволяет возникнуть самовластному субъекту, замыкающему бесконечность бытия в конечности понятий.

Для даосского патриарха мысль и бытие – одно, но Лао-цзы – мастер «темных речей», потому что у него не язык навязывает свой порядок бытию, а само бытие проступает сквозь язык. Это язык, который, говоря словами Х.-Г. Гадамера, хранит в себе «всеохватывающую предистолкованность мира»[2] или «всецело-охватывающую разомкнутость бытия»[3]. Это язык, возвращающий к чистой сообщительности; в нем *зияет* бытие. Такой язык-логос – не сущность, не субстанция, не идея, не форма, не значение, а, как уже было сказано, событие, именно: со-бытие, событийность жизненных миров, встреча открытости сердца с безусловной открытостью существования. Центральное понятие Лао-цзы – понятие «всеохватывающей пустоты» – со всей определенностью об этом свидетельствует. Зиянию бытия как основе сущего как раз и соответствует язык до-означающий и ино-сказательный, поэтизирующий, недоступный объективации, оберегающий опыт живой близости мира.

---

[1] Цзяо Хун. Лао-цзы и (Крылья Лао-цзы), Тайбэй, 1962, С. 3-4.

[2] См. В.В. Бибихин. Язык философии. М., 1993, С. 87.

[3] Ф-В. фон Херрманн. Фундаментальная онтология языка. Минск, 2001, С. 11 и сл.

Осмысленность речи не существует вне всего множества словесных значений в языке, но, разумеется, не сводится к ним. Логически она предстает чистым, беспредметным различием, уникальностью всеобщего. Так пустота зеркала (любимая метафора даосов) не существует отдельно от отражаемых в ней образов, но и не сводится к ним. Таковы же отношения, к примеру, между чистым динамизмом воображения и представляемыми образами, даже между телом и тенью, звуком и эхом, которые, не будучи тождественными, не существуют друг без друга и даже вне друг друга. Одним словом, о чем бы ни говорил Лао-цзы, он имеет в виду «другое» и даже «вечно другое». Он постоянно указывает на присутствие скрытого средоточия существования, «плода», незримой глубины опыта, некоего «этого», о которых можно сказать только, что они есть нечто «иное» по отношению к видимому, «поверхностному блеску», «легкому», какому-то «тому», но недоступны определениям. Их надо переживать непосредственно, интуитивно. Не удивительно, что даосский патриарх выговаривает свои «темные речи» как бы предположительно, в сослагательном наклонении, под знаком неистребимого «как будто». Лао-цзы говорит о Матери мира, о Прародителе и даже о том, кто «как будто предшествует верховному предку». Было бы ошибкой считать подобные высказывания попыткой описать первоначало мира и создать, так сказать, миф бытия. Этот проблематичный исток всего сущего (и превыше всего самой речи) есть только предположительное тождество, скрытое в различении, первозданная не-целостность и вечное не-возвращение Хаоса или, пользуясь термином Ж. Делеза, «темный предшественник», который посредует между разнородными сериями явлений, сохраняя анонимность. Лао-цзы и сам говорит о наличии в его речах непостижимого, неизъяснимого в словах «прародителя», который каким-то образом собирает воедино, обнимает собой «безымянное» и «именуемое» («Дао-Дэ цзин», гл. I). Это реальность, которая настолько же предположительна, насколько и пред-положена всякому знанию и опыту, всегда задана, но никогда не представлена сознанию, и есть то, что Лао-цзы называет «великим *дао»*. Понятие Дао указывает на некий всеобщий, все предвосхищающий путь бытия, но уже в первой главе «Дао-Дэ цзина» оно связывается с человеческой речью и одновременно ставится в оппозицию к ней. Истина Лао-цзы – это не имя, а чистsq зов, исток и условие всякой речи. Неслышная и немыслимая, она предстает реальностью извечно чаемой и заданной уразумению.

Так истина Лао-цзы обосновывается актом превозмогания или, лучше сказать, претворения субъективности в полноту

бытийствования. Это истина именно бытийствующая; она жива и деятельна тогда, когда не предъявлена умозрению. И сам образ «Лао-цзы» в китайской традиции есть только заместитель отсутствующей реальности, своеобразная анти-икона, которая устанавливает различие в видимом сходстве, стирает самое себя, маскирует собственную маску.

Не следует ли сказать в таком случае, что наследие Лао-цзы только и может жить как (ис)толкование, загадочные ино-сказания, умение говорить «наоборот» и с с точки зрения общепринятых значений «невпопад»? Древние глоссы, определяющие смысл терминов по, казалось бы, случайному признаку омонимии, и в еще большей степени вновь открытые древние списки «Дао-Дэ цзина», где большая часть знаков записана по принципу того же фонетического заимствования, с особенной наглядностью свидетельствуют о присутствии в «темных» речах даосского патриарха неисповедимого «прародителя» всех значений, этого сокровенного истока бесконечной игры смысла. Опознание этой преобразовательной силы языка превращает текст в тайнопись и заклинание. В таком тексте, говорит Ж. Делез, «все вещи имеют смысл при условии, что слово молчит о себе или, скорее, в слове молчит смысл»[1]. Не случайно поэтому канон в Китае, как мы уже знаем, воспринимался как пред-словесный -- или, если угодно, за-словесный – прообраз мироздания. Лао-цзы «наставляет без слов» не потому, что ему нечего сказать, а потому, что он способен, как гласит позднейшая чань-буддийская сентенция, «все сказать, прежде чем откроет рот». Знаменитая начальная сентенция «Дао-Дэ цзина» служит тому наглядной иллюстрацией: объявляя все слова пустыми и излишними, она как бы возвращает мысль к истоку всего сказанного. Первая фраза канона оказывается, в сущности, и последней. Для даосского патриарха каждое слово – лишнее.

Такая позиция Лао-цзы до некоторой степени предопределена особенностями китайской письменности с ее относительной семантической самостоятельностью каждого иероглифа, очень слабо развитыми морфологией и синтаксисом. Но языковая специфика в данном случае находит прямое продолжение в характере мышления даосского патриарха. Мысли Лао-цзы свойственно «ходить кругами», следуя некоему центростремительному движению. Это мысль, выражающая принцип, как говорил сам Лао-цзы, «удержания срединности», проникнутая почти инстинктивным стремлением уйти в глубину, в тень и так сохранить и укрепить свои жизненные

[1] Ж. Делез. Различие и повторение. СПб, 1998, С. 156.

силы, а следовательно, добавим, власть. Ибо власть действенна, когда она не видна.

Этот принцип свертывания или попятного движения можно заметить и в композиции отдельных глав «Дао-Дэ цзина». В них часто присутствуют вводные афоризмы, задающие тему и тональность главы. Нередко в середине главы помещено ключевое понятие, всегда неординарное, отсвечивающее таинственной глубиной смысла. Как правило, этот фокус главы, будучи сам шедевром смысловой метаморфозы, обозначает преемствование смысла между ее начальной к заключительной частями. Регулярные же разрывы между отдельными высказываниями и пассажами указывают на *противотечение* смысла – этого не-мыслимого образа жизни подлинной или, точнее, подлинности жизни.

А в результате Лао-цзы взыскует «тихое», «пресно-безвкусное», невообразимо простое и безыскусное слово, которое должно раствориться в безмолвии вечного покоя; слово, не держащее своих словарных значений. (Другой древний даосский философ, Чжуан-цзы, призывал вернуться к первозданной «обыденности» (*юн*) слов, или к чистой актуальности языка.) Это слово не получают и не открывают, его *достигают*. Простейший способ придти к такой метафизически нейтральной, но бытийно-насыщенной речи – столкнуть между собой несовместимые значения и в огне этого столкновения сжечь общепринятый смысл. «В прямых речах все говорится как будто наоборот», – утверждает Лао-цзы. В его книге можно насчитать до пяти десятков как бы парадоксальных суждений, в которых сводятся воедино несходные противоположности. В подобных афоризмах менее всего софистики и поверхностного остроумия. Все они отсылают к чему-то совершенно непреложному, безусловному, всему пред-положенному и всему дающему жизнь, к некоему «нулевому градусу» смысла, который делает возможными все смыслы. Упомянутый выше Чжуан-цзы, назвал эту нейтральную и вместе с тем животворную среду всего сущего «одной весной мира» .

Мы можем сказать теперь, что в гирлянде речений, составляющих текст «Дао-Дэ цзина», каждый афоризм представляет некую полноту смысла и в в этом качестве – определенную ситуацию, еще точнее – известное преломление, превращение, *событие* смысла. Перед нами как бы смысловые водовороты, увлекающие мысль вовнутрь, к ее сокрытому фокусу. Очень метко заметил о «Дао-Дэ цзине» средневековый комментатор Ван Пан, сказавший, что в писаниях Лао-цзы «постоянно присутствует один поворот».

Итак, Лао-цзы может говорить лишь тогда, когда мысль открывается не-мыслимому. Он говорит по праву не-говорения. Между его отдельными суждениями как будто нет логической связи, но все сказанное им проникнуто внутренней преемственностью. О чем бы Лао-цзы ни говорил, он всегда говорит об *одном и том же.* «Хранить срединность» означает в каждый момент времени претворять полноту всеединства.

Академическая наука, так жаждущая понимания, немало преуспела в том, чтобы сделать наследие Лао-цзы непонятным и неинтересным широкому читателю именно потому, что всегда стремилась установить предметный смысл речений провозвестника Великого Пути. Но ни метафизические или мифологические теории, ни математические схемы, особенно модные у нас в последнее время, не раскроют той последней глубины смысла, которой странные писания «Старого Ребенка» обязаны своей долгой жизнью. Структура сказки никому не интересна кроме горсти кабинетных ученых. Сказка всегда будет интересна детям. Но сознание пробудившееся будет вечно интересоваться той неисповедимой бездной, тем предвосхищающим все сущее зиянием, которые отверзаются в нашем опыте, когда начинает звучать *осмысленная* речь. Это речь как меч. Меч, который рассекает формальное тождество субъекта, не оставляя на нем следов (тема, гениально раскрытая в притче о поваре в гл. III книги «Чжуан-цзы»).

Лао-цзы сродни ребенку в том смысле, что живет в сердечной *близости* с миром и лелеет по-детски целомудренное нежелание разбивать обыденно-безличным словом полноту и цельность бытия. Вот почему, чтобы прочитать «Дао-Дэ цзин», мало быть грамотным, а чтобы понять его – мало уметь логически мыслить. Здесь требуется, как заявляет сам Лао-цзы и свидетельствует пример Цзяо Хуна, идти всегда другим, *обратным* путем: разучиться читать и думать и научиться открывать себя истоку происходящего, разучиться накапливать и научиться «каждый день терять» и… давать жизни жительствовать, открывая для себя радость существования, освобожденного от бремени знания. Это означает, помимо прочего, что книга Лао-цзы требует чтения углубленного, чтения как погружения в *пропасть* бытия, зияющую бесконечностью творческих метаморфоз. Это чтение, которое вырывает из автоматизма обыденности, взламывает скорлупу привычки, побуждает к самообновлению души и ума, увлекает к вечно отсутствующему всеединству. Этот даосский канон, подобно Евангелию, и вправду предназначен для ежедневного чтения, ибо он в действительности не сообщает о реальности, а… приобщает к ней.

Он призван не отягощать ум понятиями, а очищать и освобождать его.

Современник Цзяо Хуна, буддийский монах Дэцин в предисловии к своему комментарию на «Дао-Дэ цзин» тоже поведал о своем опыте чтения даосских канонов:

«Я смолоду любил читать Лао-цзы и Чжуан-цзы, но мучился оттого, что не мог уразуметь их смысл. Обратившись к различным их толкованиям, я увидел, что каждый комментатор излагает свое собственное понимание, и поэтому смысл тех книг стал еще более недоступным для меня…

В пустынных горах, проводя время в медитации и предаваясь вольным размышлениям, я брался за кисть, когда на меня вдруг находило прозрение. Порою я десяток дней обдумывал одно слово, а бывало и так, что целый год обдумывал одно речение. Лишь по прошествии пятнадцати лет я закончил свою работу. Вот так я понял, что древние не записывали свои слова легкомысленно…»[1].

Итак, чтение «Дао-Дэ цзина», если верить опыту Дэцина и Цзяо Хуна, есть именно событие, которое при всей его внезапности приуготовляется размышлением, вынашивается во времени и само несет в себе неисповедимую глубину времен. Для Дэцина чтение Лао-цзы равнозначно медитации, но понимаемой не как техническое упражнение или состояние сознания, а как *созревание* духа, протекающее, так сказать, в реальном времени. Это время чистого переживания, мгновенная всевременность, которая как раз отсутствует в абстрактной длительности физического процесса или субъективной длительности переживания.

Понятно, почему Лао-цзы апеллирует к народной памяти: «сердечный разум» его мудреца – это сама «душа народа». Народная память равнодушна к переживаниям и даже судьбе отдельных индивидов, но предъявляет как раз, то, чего никто в отдельности не помнит. Она и есть ближайший прототип сокровенной вечнопреемственности духа.

Лао-цзы называет Путь «предельно малым» и «мельчайшим», ибо природа сознания и есть предельная конкретность. Между тем в позднейшей даосской литературе Путь часто приравнивался к несчислимо малой «паузе», «перерыву» (*си*) в опыте[2]. Речь идет, в

---

[1] Ши Дэцин. Гуань лао чжуан инсян лунь (О влияниях Лао-цзы и Чжуан-цзы), Тайбэй, 1974. С. 37.

[2] Ср. высказывание из даосского трактата танского времени «Гуань Инь-цзы»: «Одна искра огня можеть спалить все деревья в лесу, но когда сгорят деревья, где пребывать огню? Одна пауза Пути может обратить в небытие все вещи, но когда исчезнут все вещи, где пребывать Пути?» Комментатор той же эпохи Ли

сущности, о бесконечно малой длительности кругового движения «от себя к себе», событии вечного (не)возвращения. Путь никогда не является данностью, но как бы непрерывно приходит, в нем все исчезает прежде, чем проявится вовне, и поэтому его истина постигается не умом, а *сердцем*. Это момент откровения, открывающего внутреннюю правду и скрывающего внешнее правдоподобие. В древней даосской книге «Чжуан-цзы» этот момент прозрения уподобляется «прыжку скакуна через расщелину» или «промельку солнечного луча в щели», а у Лао-цзы на него указывает понятие «сокровенного преемствования духовного светоча», каковое и есть встреча, со-бытие par excellence. Откровение Лао-цзы есть постижение бытийственной основы языка как со-бытия – схождения вещей несоизмеримых и несовместных: предельной конкретности и высшего единства, глубинности глубины и явленности явного; схождения, не имеющего, конечно, логических определений.

Действительность вечно отсутствующего не может быть предметом знания и не имеет внешних признаков. Она постигается *потаенным просветлением*, которое предстает, согласно Лао-цзы, «самоуподоблением праху», отождествлением духа с чем-то предельно внешним и вещным. Уподобиться праху означает достичь предела саморассеивания, самоостранения – предела метаморфоз, в котором свет сливается с мраком. Как пишет в своих комментариях к «Дао-Дэ цзину» император Сюань-цзун, «Путь пребывает и в сиянии, и в прахе, объединяя их в одно. Но хотя сияние и прах – одно, утонченная основа – это не то и не другое» (комм. к гл. IV).

Всякое помышление требует усилия, но способность открыться абсолютной открытости бытия, подобной зиянию беспредельного, бесплотного, лучезарного неба, предполагает некое сверхусилие духа, способность «оставить себя» или, лучше сказать, пред-оставить себе (и миру) свободу творческих метаморфоз, свободу быть. Быть – кем? Так ли важно это знать? Важно то, что воистину быть собой означает быть непохожим на себя.

«Диалектика» Лао-цзы не просто придана его речи в качестве некоего «понятийного аппарата», а встроена непосредственно в ее семантику. Сокрытие, чтобы воистину быть собой, должно сокрыться и стать... пределом явленности. Потеря должна быть потеряна и стать чем-то вездесущим и неизбывным и т.д. Парадоксы Лао-цзы, в которых сгорает обыденный смысл слов, возвращают к безыскусности речи как вестника бытия. И это движение не

Жун пользуется выражением «перерыв в отклике» (*си ин*) или «перерыв в движении», которые представляют собой момент «возвращения к подлинности».

придумано, не «постулировано», а свершается само собой, повинуясь внутренней логике самого смысла. И язык Лао-цзы не был бы воистину символичен, если бы его неизменная иносказательность не отсылала бы к чистой выразительности слова *как оно есть*, отменяющей (*как бы* отменяющей!) все фигуры речи, выводящей глубину метафор на поверхность смысла. Этому «возвращению к актуальности» в тексте «Дао-Дэ цзина» соответствуют, казалось бы, обыденные, вполне тривиальные суждения, которые кажутся результатом наблюдений над повседневной жизнью и напоминают бесхитростные народные поговорки. Нередко они помещены в начале или в конце речения, как бы обрамляя собой парадоксы, обнажающие внутреннюю *глубину* кружной и кружащей мысли о Великом Пути
Мы еще сможем убедиться в том, что отмеченное вверху опрозрачнивание, «опустошение» речи, лишающейся своей предметности, косной материальности с безупречной точностью соответствует самой природе бытия или, точнее, действенности Пути. Эта посылка должна напоминать нам, помимо прочего, что читать даосский канон – все равно, что реально, совершенно непроизвольно проживать жизнь, в сущности – *дышать*. Нужно ли удивляться тому, что чтение канонов и, в особенности «Дао-Дэ цзина», имело в древнем Китае и иную, не оговариваемую Дэцином, но уже известную нам сторону: книгу полагалось декламировать без остановки, прерываясь лишь для того, чтобы сделать вдох (структура текста Лао-цзы со всей наглядностью об этом свидетельствует).

Наконец, то же отношение к слову представлено в малопонятном европейцу преклонении китайцев, особенно древних, перед физическим присутствием знака, в их склонности тематизировать содержание исходя из формального тождества или сходства иероглифов, чему, помимо прочего, мы обязаны самим названием главного даосского канона (а также многими другими особенностями композиции древних текстов и необъятной литературой энциклопедического содержания в Китае).

Подобное отношение к чтению и тексту как будто бы противоречит высказанному выше требованию вдумываться в слова (или, вернее, в то, что присутствует *до* слов), но крайности, как известно, сходятся, и мы уже знаем почему: в обоих случаях мы наследуем вечнопреемственному, обретаем покой в движении и притом *приникаем* к реальности, лежащей за гранью понимания, но всегда заданной в живой актуальности, чистой качественности опыта. Мудрец даосов «обнимает» реальность или «держится» ее.

Не есть ли непрерывная декламация канона – этот словесный слепок потока бытия – воспроизведение той самой «вечно вьющейся нити», которая у Лао-цзы символизирует «предвечный Путь»? Бросив взгляд на традиционную культуру Китая, мы легко убедимся в том, что имеем дело с универсальным принципом китайского миросозерцания, тончайшим ритмом как преемственностью в разрыве, которая играет важную роль и в китайском искусстве каллиграфии, и в китайской живописи или ландшафтной архитектуре, и в китайских боевых искусствах[1]. Ключевое слово здесь – опять-таки «перемены» (*и*), которые обозначают также «легкость» и «безыскусность» жизни. (То же понятие составляет заглавие главного китайского канона – «Книги Перемен».) Поистине, нет ничего более легкого и непринужденного, чем перемены в жизни, которые всегда случаются внезапно и спонтанно. Но чтение «Дао-Дэ цзина», согласно Дэцину, есть нечто большее: оно завершается событием в его изначальном смысле со-бытия или даже – сделаем еще один шаг – «со-бытийности» сущего. Оно знаменует погружение в символическое, всегда отсутствующее пространство «сердечной встречи», или, как еще говорили даосы, «утонченного резонанса» (*мяо ин*) вещей. Эта сила бытийственности бытия, круговорота вечно начинающегося Начала определяют природу существования в двух его главных измерениях, – актуальном и виртуальном, присутствии и отсутствии -- а равным образом жизнь сознания в двух ее основных модусах: воспоминания и воображения, даже если речь идет о воспоминании ни о чем и чаянии невозможного. Событие «сердечной встречи» случается редко – точнее, оно пребывает вне охватываемой опытом длительности существования, поскольку вмещает в себя всю двойную, но недвойственную (что и соответствует событийности бытия) бездну незапамятного и предвосхищаемого. Но только оно подлинно.

Здесь, пожалуй, не обойтись без некоторых метафор. Одна из них – образ *кристалла,* искрящегося своими бесчисленными гранями. С ним сходен образ жемчужин, катающихся на блюде и переливающихся всеми цветами радуги. Этот образ прилагали к тексту военного канона «Сюнь-цзы», но он подходит и для «Дао-Дэ цзина». Но наиболее поучительным и, кстати, восходящим к наследию самих древних даосов, учивших о «вечнопреемственности света» и «блуждающем свете», является, пожалуй, образ водного потока под ясной луной, в котором то там, то здесь вспыхивают

[1] См. В.В. Малявин. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового Времени. М., 2002

призрачно-прозрачные блики, высвечивающие всеединство мировой пустоты-ночи. Эти всполохи – как вспышки понимания, промельки бездны смысла в осмысленной речи, не дающей логической точки опоры, но вечно увлекающей вперед, подобно водам быстрой реки. И эти вспышки – моменты чистого общения, преемствования, которые составляют память сердца и одновременно образуют первичный слой даосского канона, очерчивают непонятную толпе (но бессознательно чувствуемую ею!) *глубину* слов Лао-цзы. По этой же причине «Дао-Дэ цзин» есть превыше всего памятник традиции, т.е. духовной преемственности, извечного возобновления со-бытийности и, следовательно, открытости миру, подобно тому, как луна явлена (в конечном счете даже не «отражается») в бесчисленных блестках ее света, рассеянных на воде.

Эта словесная лава с ее вспышками прозрения, до бесконечности проницающими друг друга, принадлежит стихии устного общения – текучего, переменчивого, окутанного пеленой слов, словно личинка в коконе. Из нее, как выпадающие из перенасыщенного раствора кристаллы, и возникли лаконичные, невероятно емкие изречения даосского канона. Печать той же «животворной пустоты» несут на себе и решительно все образы изобразительных и зрелищных искусств Китая: тающие в бесплотной экспрессии письмена китайской каллиграфии, кукольные и легкие, как тени, персонажи китайского театра, жесты и звуки, превращенные в декорум телесного присутствия.

А теперь вернемся к свидетельству Дэцина. Последний в своих записках разъясняет подробнее смысл чтения «Дао-Дэ цзина» как медитации:

«Сначала нельзя позволять словам книги обманывать себя. Потом нужно в совершенстве овладеть искусством успокоения себя, научиться всем тонкостям владения сердцем, и только тогда можно досконально вникнуть в корень своей духовной обремененности. В постижении самоочевидной действительности опыта и сокрыта радость, о которой говорит Лао-цзы. Так можно прозреть суть всех мирских событий и проникнуть в исток всех людских чувств…

В мире же о Лао-цзы судят не по собственному опыту духовного свершения[1], а только по его словам, а потому не могут понять его.

[1] В оригинале употреблено уже широко известное у нас слово *гунфу*, которое в китайской традиции означает вершину духовного совершенствования, а если говорить конкретнее, – ту чистую действенность, которая пронизывает все моменты актуализации реальности. Заметим, что этот термин обозначает как раз реальное время духовной практики, о котором говорилось выше. Речь идет о *вечносущем событии* и, следовательно, бесконечно эффективном действии.

Есть и такие, которые в безумном упоении пишут на него ученые толкования и не понимают, что его мудрость нужно постигать, водворяя в сердце безмятежный покой»[2].

Итак, истина Лао-цзы – это само действие, но действие неимоверно тщательное, тщательное до полной беспредметности и потому как бы… бездеятельное. Даосский канон – это не система умозрения, но и не руководство к действию, а, скорее, указание на сами условия действенности действия. Он есть повод к нескончаемому вдумыванию – нескончаемому потому, что оно не позволяет ничего «придумать», а только освобождает от оков деловитого «думания». А цель чтения «Дао-Дэ цзина» – возвращение к чистой, не поддающейся именованию актуальности жизни.

*

Попробуем теперь оценить особенности языка и стиля «Дао-Дэ цзина».

Как уже говорилось, самая примечательная черта писательской манеры Лао-цзы заключается в его пристрастии к афористически кратким и притом парадоксальным суждениям. «В прямых речах все говорится наоборот», – гласит уже знакомое нам писательское кредо даосского патриарха. Слово «наоборот» (*фань*) у Лао-цзы обозначает природу той самой непроизвольной и безусловной «перемены» в жизненном опыте, которая увлекает в *незапамятную будущность*, возвращает к вечно начинающемуся началу. Это слово указывает на «возвращение», которое всегда противоположно видимым тенденциям, любому «ходу событий». Подобно тому, как Лао-цзы от рождения молодел, подвижник Пути воистину «живет наоборот»: он не-мыслит в мысли, не-действует в действии, не-говорит в речи, не-желает в желании. Его мудрость заключена в *пределе* всякого выражения. Позднейшие даосы называли это «движением вспять в промежутке срединности».

Но и афоризм, о чем напоминает уже греческая этимология этого термина, призван указывать предел выражения – ту предельную конкретность опыта, которая есть вечный *исход* и вездесущность «иного». Истинное обоснование афоризма заключено не в нем самом, а в чем-то другом и даже противоположном словесности. Это «иное» слова и мысли есть безмолвие чистой действенности. Оттого же афоризм устанавливает не общую истину, а истинность *особого*, всегда «другого» взгляда на вещи. Он утверждает конкретные,

---

Подробнее о феноменологии *гунфу* см.: В.В. Малявин, Китай управляемый. Москва: Европа, 2006, С. 266 и сл.

[2] Ши Дэцин, ук. соч., С. 45-46.

исключительные и притом всегда «другие» качества опыта. Лао-цзы, напомним, называет себя человеком, который «не таков, как другие». Его мудрость такова, что он живет в мире одиноким и неузнанным. А его «темная» афористическая речь – точный образ его истины как вездесущей границы, бесконечной конечности.

Мы легко опознаем присутствие в речи Лао-цзы «обратного» движения по наполняющим его книгу парадоксальным суждениям, в которых утверждается, что приобретет тот, кто все отдаст, мягкое победит твердое, великое искусство выглядит неумением (главная заповедь китайских художников), а умалившийся возвысится. Любовь Лао-цзы к слову, отрицающему себя или, лучше сказать, освобождающемуся от самого себя, уже не покажется нам ни оплошностью неумелого мыслителя, ни произвольно выбранным литературным приемом, ни позой конспиролога. Она задана даосским представлением о реальности как самопревращении (превращении превращения); которое в равной мере существует и осознается, присуще и жизни, и человеческому творчеству. Парадоксальность суждений Лао-цзы есть самый верный признак осмысленности речи, и, следовательно, искренности говорящего. Что же касается повествования в собственном смысле слова, то оно в даосской литературе получает форму притчи или анекдота. И притча, и анекдот имеют нечто общее с афоризмом, ведь они тоже указывают на реальность, пребывающую вне сказанного, и в этом смысле представляют собой способ сказать, ничего не называя[1]. Принцип самоограничения литературной формы объясняет, во-первых, сведение словесности к толкованию и, во-вторых, всегда присущую традиции идею иерархии словесности, в которой собственно сообщению отводится низшее и подчиненное место. Это обстоятельство позволяет выявить определенный порядок а организации даосской литературы. В свое время А. Уэйли высказал мысль о наличии в даосской традиции разных хронологических пластов. Древнейший ее слой он определил как «гимны для посвященных». Речь идет об изречениях, в которых содержатся загадочные и туманные образы, вроде Сокровенной Женщины, Матери мира, Первозданного Древа, Небесных ворот, Пустоты, Срединности и проч. Подобные образы, по мнению А. Уэйли, не были призваны что-то определить или о чем-то сообщить. Они играли роль своеобразных опознавательных знаков, указывавших на принадлежность к определенному кругу идей. Что же касается

[1] Интересно, что параллелизм афористического высказывания и анекдота свойствен литературной традиции другого важнейшего учения Китая – конфуцианства См. В.В. Малявин. Конфуций. Москва: Молодая Гвардия., 1992. С.40 и сл.

жанра притч и анекдотов, то он сложился позднее и, будучи обращенным к внешней аудитории, являлся ответом на вызов публичности[1]. В «Дао-Дэ цзине» английский синолог видит произведение поэта, который не заботится о логических связях понятий, всецело доверяясь мистической силе своего «внутреннего совершенства». Читая это собрание разрозненных изречений, пишет А. Уэйли, мы то и дело должны «с беспечностью пьяного :перешагивать через пропасть, почти не сознавая, как мы попали на другой берег»[2]. В этом отзыве легко увидеть отражение известного нам мотива внутренней амплитуды анафорической речи даосского патриарха. Правда, сравнение явно неточное: прыжки Лао-цзы через «пропасть», в которой без труда угадывается неартикулируемый разрыв в опыте, порождающий смысл, – это свидетельство не «опьяненности», а, напротив, полнейшей трезвости саморефлексии, сопутствующей «мысли о смысле»; той рефлексивности, которая порождает параязык канона как речь о зиянии событийственности. По той же причине трудно согласиться с мнением А. Уэйли (и многих других), который считает «Дао-Дэ цзин» «крайне полемичным произведением». Даосский polemos имеет отношение к самопознанию и не притязает заменить одну объективную истину другой.

Было бы большим упрощением полагать, что концепция А. Уэйли описывает действительную хронологию становления даосской традиции. К тому же в ней отсутствует центральное звено даосской словесности – парадоксальные афоризмы, являющиеся, несомненно, плодом рефлексии на внутренний опыт. Тем не менее с учетом этого звена мы можем говорить об определенной последовательности в развитии даосской словесности как формы иносказания. Если первичные метафоры являют самый простой и наглядный образ апофатического, не-называющего слова, а парадоксальные афоризмы раскрывают смыслообразующие антиномии, то в анекдоте и в притче иносказательность (и, соответственно, смысл сообщения) убраны в подтекст: и притча, и анекдот всем понятны, но всегда сообщают о чем-то неназванном и даже неназываемом. В то же время их повествовательный характер сближает их с чуждым афористическому языку жанром рассуждения. Вот почему канон, этот язык чистой действенности бытия, предлагая свое псевдооправдание в виде анекдота, с неизбежностью требует комментария как формы знания о бытии.

---

[1] A. Waley, The Way and its Power. London: Allen & Unwin, 1934. P. 99.

[2] Там же, С. 96.

Развивая взгляды А. Уэйли, американский исследователь М. ЛаФарг выдвинул свою гипотезу происхождения «Дао-Дэ цзина». По его мнению, изречения, составляющие костяк главного даосского канона, первоначально имели хождение в узком кругу образованных людей, которых М. ЛаФарг условно именует «лаоистами». Эти изречения употреблялись на манер народных поговорок, то есть когда для этого представлялись подходящие случаи. Последние имели отношение либо к практике личного совершенствования, либо к полемике с враждебными школами мысли. Текст «Дао-Дэ цзина», продолжает М.ЛаФарг, был составлен «представителями лаоистской школы во втором или третьем поколении, когда они стали размышлять над традиционными устными изречениями, уже воспринимавшимися как великая сокровищница мудрости» [1].

Предположения М. ЛаФарга остаются на сегодняшний день, пожалуй, наиболее конкретными и убедительными. Но они требуют некоторых уточнений. Во-первых, нет никаких свидетельств существования сколько-нибудь устойчивых организационных форм традиции «лаоизма». Есть основания полагать, что эта традиция была рассеяна по всему сообществу ученых людей, и становление «Дао-Дэ цзина» была в значительной мере результатом индивидуальных усилий поклонников Лао-цзы. Это можно с большой долей уверенностью утверждать в отношении знаменитой академии Цзися в столице царства Ци, где даосский канон, очевидно, общим достоянием собравшихся там ученых.

Во-вторых, можно говорить лишь о *подобии* изречений Лао-зы народным поговоркам, учитывая при этом, что подобие есть основной принцип даосской картины мира, где реальна пустота чистого различия (отсюда и «утонченность» как главное свойство писаний Лао-цзы). Высказывания Лао-цзы подобны поговоркам в том, что указывают на некий особый и тем не менее общепонятный случай. Когда мы говорим: «тише едешь, дальше будешь», мы противоречим законам физики, но намекаем на истину духовной жизни, которая вполне доступна здравому смыслу.

Итак, Лао-цзы лишь подражает фольклорной мудрости, ибо он мыслит «наоборот», в каждое мгновение возвращается к истоку, предоставляя всему идти своей дорогой. Его «движение вспять» не есть метафизический постулат и не можеть иметь словесную форму. Оно всецело действенно и, как говорит Лао-цзы, «вмещает в себя» мировое движение, не будучи ни его условием, ни его следствием. Правда Лао-цзы не существует отдельно от мира, но и не зависит от

[1] M. LaFargue, The Tao of the Tao Te Ching. Albany: State University of New York Press, 1992.. P. 197 –199.

него. Она есть постольку, поскольку есть мир в его неисчерпаемом разнообразии. Она бросает отблески сокровенного сияния в каждой перемене мира. И если мы поймем, что в жизни, воистину, всегда есть место подвижничеству и нет ничего обыденнее прозрения, мы поймем и секрет непритязательной, скромной, но в высшей степени серьезной проповеди Лао-цзы. Последняя, конечно, не всегда маскируется под парадоксы здравого смысла. Время от времени она непосредственно заявляет о себе в парадоксах, в которых прорывается наружу неповторимый гений Лао-цзы. Кто еще из великих философов мог бы сказать с такой обезоруживаюшим равнодушием к доказательности своих слов: «мудрый, сияет, а никого не слепит»? Тут мы сталкиваемся с опытом, который нельзя понять с позиций только житейской мудрости.

Афоризмы представляют собой лишь наиболее сжатую, но не более аутентичную, чем все прочие, форму «речения о Пути». Тот же эффект может достигаться в «Дао-Дэ цзине» соположением отдельных фраз или даже целых пассажей и, конечно, самим выбором слов. Не следует поэтому переоценивать различий между отдельными жанрами в даосских текстах. В даосских писаниях «все едино», но это единство – подобие, утверждающее бесподобные качества жизни. Анафорическая речь проявляется и в отдельных словах, и в парадоксальных афоризмах, и в соположенности взаимоисключающих суждений (этих «прыжках пьяного через пропасть», по А. Уэйли), и даже в композиции целых глав.

Ясно, что было бы ошибкой ставить афоризмы Лао-цзы на одну доску с народными поговорками, даже если даосский патриарх порой пользуется ими, чтобы пояснить свою мысль. Лао-цзы не комментирует жизненные ситуации, а фиксирует *память сердца*. Тема и главная движущая сила его писаний – духовное самопознание, которое заведомо не имеет своего «предмета» и заявляет о себе лишь как качество со-состояния в мире, раскрытость сознания чистой «таковости» существования. Этот мотив даосского «прозрения» пронизывает все пласты текста даосского канона, обеспечивая его необычайную смысловую цельность. Что, конечно, допускает присутствие в нем фрагментов, которые имеют характер пояснений к базовым афоризмам и, скорее всего, были добавлены позднее.

Многие китайские комментаторы, отмечая слабую логическую связь между отдельными пассажами канона, предлагают изменить традиционную разбивку текста по главам и композицию отдельных глав. Подобная перекомпоновка в последние столетия стала чуть ли не делом чести китайского филолога-эрудита. Но все сказанное выше о характере текста «Дао-Дэ цзина» заставляет с крайней

осторожностью относиться к подобным предложениям. В «Дао-Дэ цзине» гораздо большее значение имеет внутренняя *преемственность прозрений*, и именно на ее постижение должно быть в первую очередь ориентировано чтение даосского канона. Что же касается структуры отдельных глав, то заслуживает внимания оценка М. ЛаФарга. Последний считает их «искусно выстроенными коллажами изречений, составленными с определенными намерениями и умственными ассоциациями, которые часто подсказываются краткими дополнениями или комментариями, сделанными составителем коллажа»[1]. Этот вывод, впрочем, не помешал М. ЛаФаргу в своем переводе «Дао-Дэ цзина» расположить отдельные главы канона в соответствии с выделенными им тематическими рубриками.

Из сказанного не следует, что в переводе на западные языки «Дао-Дэ цзин» можно записывать сплошным текстом, как традиционно принято в Китае. Публикации этой «темной» книги должны показывать неоднородность ее отдельных пассажей и главенствующую роль разрыва, паузы, безмолвия в ее композиции. Разумно предположить, что нынешний текст «Дао-Дэ цзина» складывался в течение длительного времени, измеряющегося столетиями (что не исключает наличия в нем высказываний, отмеченных печатью авторской индивидуальности и откровенно личных) Это обстоятельство, конечно, не снижает, а, напротив, подтверждает его ценность как памятника породившей его традиции. Долгая и даже бесконечно длящаяся временная перспектива опыта – перспектива народной памяти! – и, как следствие, внутренняя прерывность, свойственная отдельным суждениям канона, являются, как мы уже выяснили, даже необходимым условием постижения истины, которой учит Лао-цзы. Автор «Дао-Дэ цзина» есть именно «сокровенный человек», который при всей его личной, порой на удивление доверительной интонации лишен своей субъектной самости, но присутствует в *пределе* индивидуального опыта. Свойственные его речи «прыжки через пропасть», так смущавшие А. Уэйли, есть на самом деле форма существования «всеохватывающей разомкнутости» смысла. Принять эту разомкнутость, жить ею – значит решительно отречься от себялюбия и признать безусловный приоритет этического отношения к миру. Если Лао-цзы не хочет говорить, поскольку он, как ребенок, не хочет разрушить чарующую интимность мира общепонятным и, стало быть, пошлым словом людского суемудрия, то говорить его заставляет *нравственно оправданное мужество.*

[1] M. LaFargue, ук. соч., P. 198.

В самом Китае, начиная с III в. до н.э., а, может быть, и раньше «Дао-Дэ цзин» стали рассматривать как вместилище совершенной мудрости, странным на современный взгляд образом совмещавшей, с одной стороны, поучения о стяжании бессмертия и вечного блаженства, а с другой стороны, вполне практичную концепцию управления государством. Позднейшие даосские наставники единодушно считали канон Лао-цзы трактатом о методах религиозной аскезы, и с немалой изобретательностью трактовали в этом ключе употребляемые в нем понятия и образы, благо они достаточно туманны для того, чтобы соответствовать какому угодно истолкованию. Эта традиционная точка зрения популярна и в современной науке, хотя общая основа личного мистицизма и политической мудрости ускользает решительно от всех определений. Западная мысль не имеет даже приблизительного аналога подобного универсализма. Американский синолог Г. Рот, один из самых горячих сторонников подобной трактовки даосизма, даже указывает конкретную разновидность практики, о которой говорится в главном даосском каноне: дыхательные упражнения[1].

Невозможно отрицать присутствие в «Дао-Дэ цзине» мистических мотивов, связанных с «внутренней просветленностью» и «бодрствованием сердца», которые освобождают сознание от бремени предметного знания. Лао-цзы прямо говорит о «просветленности» (*мин*) духа, которая дарит внутреннее знание как уверенность в подлинности своего бытия. Более того, в суждениях Лао-цзы о природе подлинного и чистого (всецело внутреннего, обращенного на себя) знания можно обнаружить немало общего с мистическими учениями других цивилизаций. Остается фактом, однако, что мы не найдем в даосском каноне сколько-нибудь

---

[1] Вот что говорит Г. Рот о происхождении даосизма: «»Даосизм берет свое начало в преемствовании наставников и учеников, которые практиковали и передавали особую форму дыхательной медитации, связанной с циркуляцией жизненного дыхания». H.D. Roth, The *Laozi* in the Context of Early Daoist Mystical Praxis, in: Religious and Philosophical Aspects of Laozi, ed. by M. Csikszentmihailyi and Ph.J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 1999, P. 89. Сходной точки зрения придерживается М. ЛаФарг, полагающий, что «Дао-Дэ цзин» возник из потребности зафиксировать опыт духовной практики, а метафизика и политическая программа даосов – плод позднейшего развития. Есть и другие подходы. Например, Ч. Хансен полагает, что учение Лао-цзы имеет отношение прежде всего к семиотической проблематике, а В.М. Спирин увидел в тексте «Дао-Дэ цзина» не столько литературное произведение, сколько определенную математическую структуру. Еще один американский исследователь, Б. Ван Норден, считает главной в «Дао-Дэ цзине» политическую тему.

отчетливых описаний техники медитации или мистических состояний, не говоря уже о религиозном идеале в собственном смысле слова и сопутствующих ему догматах, доказательствах, практических рекомендациях для духовной практики и т.п. Да и трудно ожидать действительного интереса к какой бы то ни было методике от того, кто превыше всего почитал в жизни «естественность» и призывал позволить всем вещам быть такими, какие они есть.

Одним словом, лаконичные и туманные упоминания о духовных «прозрениях» не делают «Дао-Дэ цзин» трактатом о мистическом посвящении подобно тому, как встречающиеся в нем упоминания о церемониях, ремеслах или повадках животных не делают его руководством по этикету, хозяйственной жизни, зоологии и проч. Все дело в том, что суждения «Дао-Дэ цзина» вообще не являются описаниями какого бы то ни было «предмета». Они призваны научить отличать речь *подлинно осмысленную*, укорененную в самой себе, от обыденного языка и устанавливаемого этим языком предметного знания. Афоризмы Лао-цзы, другими словами, выявляют саму реальность практики – чистую качественность опыта, фактичность факта. Их принципиальное отличие от технического или объективирующего отношения к действительности хорошо сознавалось в самом Китае. К примеру, в жизнеописания древнего поэта Жуань Цзи, большого поклонника даосссской мысли, аскеза достижения бессмертия названа «учением о деянии», каковое явно противостоит идеалу «недеяния» у Лао-цзы. Впрочем, еще Сыма Цянь называл идеалом Лао-цзы «чистый покой и недеяние», т.е. как раз наиболее «беспредметные» ценности. Вполне типично в своем роде мнение комментатора танской эпохи Ли Юэ, который определил учение Лао-цзы как «искусство очищения сердца, пестования духа, достижения покоя в государстве и сбережения семьи». Подобный максимально широкий взгляд на наследие отца даосизма в позднейшее время стал еще более популярным.

Мы можем заключить, таким образом, что и полемическая риторика, и методы духовной аскезы возникли в даосизме, скорее, как вторичные, хотя и законные, продукты «лаоистского» наследия. Не исключено, впрочем, и обратное движение: тема «правды жизни» выросла из опыта отдельных практик. В любом случае ядро традиции «Дао-Дэ цзина» составляет особая жизненная позиция и самобытный склад мышления, в которых утверждается парадоксальное единство чистого знания и чистой практики, другими словами – рефлексивности рефлексии и действенности действия, возможности всякого знания и условия всякого действия по их пределу. Лао-цзы – из тех ироничных парадоксалистов, у

которых сходятся как раз крайности и все понятия оказываются реальными именно тогда, когда обнаруживают свою «пустоту» и, казалось бы, должны быть отброшены. Вот почему самоуглубленность даосского патриарха не создает никакой психологии, никакой отдельной мистической доктрины, но имеет единственной областью своего приложения человеческую деятельность в ее самых обыденных, типических, естественных формах – едва ли не в формах *жизнедеятельности*

Лао-цзы учит, собственно, одному чрезвычайно простому и невероятно трудному делу: умению *занять себя*, каковое и является лучшей помощью другим.С одной существенной оговоркой: занимать себя следует *отсутствием занятости.* Вот почему мистицизм Лао-цзы мгновенно и совершенно беспрепятственно изливается в политику, а та в свою очередь понимается им как способ пестования и высвобождения стихии народной – одновременно странно-родной и родовой – жизни. Сущность послания Лао-цзы миру состоит в том, чтобы одновременно сделать осмысленными и собственную жизнь, и жизнь других людей.

Английский синолог А. Грэхэм удачно определил природу «Дао-Дэ цзина», когда назвал его «философской поэмой, структура которой помогает увидеть конфигурации (patterns), пронизывающие множество разных сторон жизни»[1]. Еще Ду Гуантин различал в «Дао-Дэ цзине» целых 38 тем (буквально: «учений»), начиная с «упорядочивания государства посредством недеяния» и «упражнении в Пути» и кончая наставлением о том, как «меньше горевать и больше иметь прибытку»[2]. Этим внутренним единством запечатленного в «Дао-Дэ цзине» жизнепонимания, без сомнения, объясняется отмечаемая многими исследователями необычайная смысловая цельность книги, тем более поразительная на фоне ее редкостного стилистического разнообразия: прозаические фрагменты чередуются в ней с рифмованными пассажами, причем рифмы не подчиняются какому-либо единому образцу. Композиция отдельных глав подчинена некоему неформальному, слитому с течением самой жизни порядку: здесь есть зачин, экспозиция темы и концовка, а смежные главы, как уже говорилось, имеют сходную тематику. В результаты текст «Дао-Дэ цзина» выстраивается по образу музыкального произведения с его сменой ритмов и регистров, акцентами, кульминациями и вариациями темы, одним словом – с его диалогичностью и прерывностью формы, без которых не бывает истинной гармонии. Это в конце концов музыка самой жизни,

[1] A.C. Graham, Disputers of the Dao. La Salle: Open Court, 1989, P. 234.

[2] Дун Эньлинь, ук. соч., С. 214-215.

которую нельзя сделать объектом «понимания». Ей можно только открыться, ей нужно довериться, ею нужно жить.

Сказанное позволяет отчетливо видеть принципиальное различие между каноном и комментарием к нему. Об этом различии со всей очевидностью свидетельствуют и приведенные выше суждения Дэцина. Назначение канонического текста – удерживать связь между опытом и выражением, что в случае «Дао-Дэ цзина» принимает в своем роде радикальную форму совпадения повседневной практики и до-мыслимой «таковости» существования. Канон обосновывает себя посредством афоризма, анекдота, притчи. Комментарий (обычно выделяющий из себя субкомментарий как способ самокорректировки), напротив, сводит принципиальную открытость и подспудную иносказательность канонического высказывания к однозначности, на основе которой создаются метафизические и идеологические системы[1]. Тем не менее, мы сочли необходимым как можно полнее отразить в этом издании китайскую комментаторскую традицию, каковая составляет неотъемлимую часть понимания канона в его историческом бытовании и, более того, фиксирует канонический статус текста. В любом случае канон с комментариями к нему в их единстве и разделяющих их разрывах отображает во всей полноте структуру человеческой практики, санкционированную данной цивилизацией.

Путь, или реальное жизни

Упоминавшийся выше монах Дэцин в своем предисловии к толкованию канона Лао-цзы выделяет несколько понятий, которые, по его мнению, наилучшим образом характеризуют реальность, как ее понимает даосский патриарх. Дэцин (основывающийся на тексте «Дао-Дэ цзина») пишет:

«Темное-претемное, а в нем есть семена, и эти семена в высшей степени подлинны. Поэтому сие тело предельно пустотно и предельно велико. Не имеет свойств, но способно порождать все живое. Не пусто оно, но нельзя знать, что все вещи Неба и Земли являются отсюда. Зовется это таковостью. Нежданно исчезает, нежданно изменяется, поэтому зовется чудесным действием. Предельно тонко, ни с чем не смешивается, поэтому зовется подлинным. Небо и Земля сгинет, а оно не прейдет, человек умрет, а

[1] Собственно комментарий выступает здесь как первая ступень редукции смысла, имеющая отношение к предметному значению слов. Обычно первичная форма комментария – глоссы.

оно будет всегда существовать, поэтому зовется постоянством. Все превращения вещей проистекают отсюда, поэтому зовется корнем Неба и Земли, вратами всех чудес»[2].

Дэцин намечает здесь ряд внутренне связанных между собой, подобно ячейкам сети или граням кристалла, понятий: «пустотность», «таковость», «подлинность», «постоянство» и превыше всего – «чудесное действие» или «утонченность». Последний термин служил наиболее общим определением истины, которую поверил миру родоначальник даосизма. Несомненно, потому, что предел утонченности оборачивается самой безыскусной простотой, невозможностью и нежеланием лукавить. Примечательна сама форма рассуждений Дэцина: вместо логической цепочки тезисов мы имеем дело с рядом относительно самостоятельных высказываний, оправдываемых литературными прецедентами, а по сути дела — внутренним прозрением, которое называется «утонченным» именно потому, что неуловимо для логических формул, содержит в себе некое неуследимое движение, спонтанную метаморфозу. Примечательно, что все названные свойства истины у Лао-цзы указывают на нечто «утонченное» и «сокровенное», а потому недоступное именованию. Иными словами, к ним неприменимы какие-либо общие определения, которых требует умозрительная мысль. Исключение составляет вроде бы термин «постоянство», но Лао-цзы сам заявляет, что для этого постоянства нет имени. Если перед нами и метафизика, то такая, которая обходится без определений понятий и обращается непосредственно к жизненному опыту.

Слово, охватывающее все эти неметафизические понятия, – это так называемое *дао.* Что оно означает? Древние китайские толкователи, обычно разъясняющие смысл терминов с помощью сходно звучащих слов, дают для него глоссы «вести», «направлять» или «идти». Некоторые комментаторы понимают его просто как «дорога», «путь». Классический комментатор Хэшан-гун определяет *дао* как «то, что порождает все вещи». А ученые даосы средневековья Сыма Чэнчжэнь и Ду Гуантин называют *дао* «вездесущей жизнью». Звучит очень похоже на определение реальности в древнейшем китайском каноне «Книга Перемен», где принципом перемен названо «животворение живого». Недаром древний ученый Хуань Тань прямо отождествлял *дао* Лао-цзы с «переменами», составляющими предмет «Книги Перемен».

Жизнь, говорит Э. Морен, – это «не субстанция, а чрезвычайно сложная само-эко-организация». В таком случае Путь как

[2] Ганьшань даши, Лао-цзы дао-дэ цзин чжу, Тайбэй, 1973, с. 41.

возвращение к (не)себе в спирали самовосхождения, про-из-растание в питательной среде, со-бытийность всего случающегося и есть лучшее название для жизни. Это мир предвосхищения и памятования, которыми живет человек.

Эти предварительные замечания позволяют уяснить важную особенность мировоззрения Лао-цзы, породившую множество недоразумений в комментаторской и особенно западной литературе: Хотя Лао-цзы много говорит о «начале» вещей и их природе, он не стремится опереться на умозрение, не ищет теоретического знания и не имеет в виду ничего предметного, будь то субстанция, идея, сущее, материя или даже отдельное явление. Отсюда – универсальность и загадочная беспредметность ключевого понятия даосизма. *Дао*, как пишет американский автор У. Праудфут, «систематически исключает всякое различающее описание или определение. Данное понятие действует так независимо от того, что оно может означать или подразумевать»[1]. Отечественный исследователь В.М. Спирин даже предлагает – правда, непонятно с какой целью – закрепить за главным даосским понятием чисто математическое обозначение: «график».

Язык Лао-цзы беспредметен, т.е. символичен, но по-своему очень точен, мбо относится к досущностной имманентности опыта или, другими словами, природе самой жизни. Это язык самоотрицательный, неопределенный, «блеклый», но глубоко осмысленный. Характеризуя реальность, Лао-цзы пользуется метафизически наиболее нейтральными понятиями «вещь» («нечто»), «великий образ», «цельное дерево» или просто «множество». Мир для древних даосов – это полнота конкретности, сверхлогическое единство множественности, неопределенная цельность хаоса, Великий Ком (так у Чжуан-цзы) всего сущего, где вследствие отсутствия претензий умозрения, нельзя даже провести грань между «объективной действительностью» и явлениями человеческой психики, порядком мира и порядком языка. Такое всеединство предстает одновременно как единое и единичное, внутреннее и внешнее, конкретность и всеобщность, вечное отсутствие и неизбывное присутствие. Тот же Чжуан-цзы уподобляет «всю тьму вещей» раскинутой сети, где «нет начала» и где вещи «друг в друга вмещаются». В таком мире, по сути, нет вещей, а есть отдельные перспективы созерцания, условные точки пространственно-временного континуума – столь же отличные друг от друга, сколь и тождественные.

---

[1] Wayne Proudfoot, Religious Experience. Berkeley: University of California Press, 1985, P. 127.

Таким образом, реальность у Лао-цзы есть все сущее *и* его противоположность, А и не-А, слово *и* молчание, именованное и безымянное, наличное и отсутствующее. Именно такой смысл имеет у Лао-цзы понятие «единого», превосходящее все понятийные различия. Его природа – проницать и *удерживать*, хранить мир во всем разнообразии жизненных миров. Сам Лао-цзы говорит об «образе, непредставимом в образах». Чистая явленность на самом деле невидима, и такую реальность, пожалуй, было бы точнее всего назвать собственной тенью – настолько же реальной, насколько и нереальной, существующей вне себя, не имеющей ничего вне себя. Эта реальность в самом деле *как бы* существует. Таково понятие пустоты у Лао-цзы, которая есть ничему не подобное *подобие несуществующего*, которое предшествует оппозиции истинного и ложного (самое понятие образа в Китае определялось через понятие подобия). Пустота у Лао-цзы предполагает, помимо прочего, способность прозреть пустотность (т.е. неадекватность себе, обманчивость) всех образов.

Искать опору как во внешнем мире, так и в собственном «я» – значит обманывать себя, вновь и вновь повторяет даосский патриарх. Мы стоим здесь у истока очень важного мотива китайского миросозерцания, которому свойственно воспринимать опытный мир не как нечто естественное, обыкновенное и т.п., но прежде всего как нечто фантомное. Значит ли это, что нужно отвернуться от видимого мира? Ни в коем случае! Отворачиваться некуда. Природа реальности у Лао-цзы в том и состоит, чтобы «пребывать в ином». Перед взором даосского мудреца вещи «проходят в великолепном разнообразии», мудрый только постигает *через* них чистое, беспредметное «возвращение» в пустоту. Реальность Лао-цзы в качестве «пустотного образа» эстетична по природе (отсюда решающее влияние даосизма на становление китайского искусства). Но эта эстетика, как станет ясно ниже, приуготавливает этическую позицию.

Тень мира невозможно опознать, о ней нельзя ничего сказать – ведь от нее нельзя отстраниться. Здесь корни свойственной даосским авторам апологии незнания и безмолвия. Точнее сказать, знающего незнания и говорливого молчания. Знание предметно, а осознанное незнание, будучи внешне неопределенным, с полной ясностью внутренне определяет и удостоверяет себя. Это сознание несчислимой внутренней дистанции – а Лао-цзы неоднократно говорит о некоей «глубине» и «толщине» нашего опыта – как раз и представляет собой состояние духовного бодрствования, каковое впоследствии даст о себе знать в доходящей до гротеска

экспрессивности, откровенной условности классической китайской живописи.

Что же касается безмолвия, то оно, конечно, не равнозначно чистой отрицательности ничто, но указывает на безусловную открытость существования, которая хранит полноту смысла и побуждает говорить. Когда Лао-цзы призывает «опустошать головы и наполнять животы» людей, он хочет только подчинить рассудок органической полноте существования, заставить мысль искать опору не в самой себе, а непосредственно в жизни, в темной глубине телесной интуиции, в бесконечности не-мыслия, ответом, реакцией на которую на самом деле и является мысль. Очень современная позиция, коль скоро современной мысли свойственно задумываться над собственным несоответствием своему предмету.

Для Лао-цзы (как и для Конфуция) не существует словесного образа трансцендентной реальности. Канон в китайской традиции, как можно видеть по цитированным выше словам Чэн Сюаньина, есть продукт постепенного овеществления чистой, без-образной структуры первозданного Хаоса и несет в себе ее непроницаемую глубину. В культурной же практике прототипом канона был, как мы увидим ниже, ритуальный жест. Соответственно, подлинной основой китайской традиции была не ортодоксия, то есть «правильное мнение» (китайцы всегда признавали относительность всех истин и стремились согласовать разные учения), а ортопрактика, то есть «правильное», оно же безусловное, бесконечно действенное действие. Такое действие неизбежно опознается как *недействие,* ведь оно есть только то, чего нельзя не делать, и никак не выделяется из целостного потока жизни.

Как ни странно, старейший китайский мудрец не проповедует истин, которых следует познавать и понимать. Если он и учит чему-нибудь, то лишь тому, как разучиться уже выученному, забыть свое знание. Невозможно «учиться Пути», но есть один очень простой способ постичь его: измениться самому. Это значит: *пробудиться.* По замечанию М. ЛаФарга, когда автор «Дао-Дэ цзина» говорит о чем-то «изначальном», «великом», «вечном» и проч., он имеет в виду не метафизические принципы, а только «экзистенциально основополагающий характер Дао… который переживается и как внутренний личностный центр, и как основание смысла в изменившемся мире»[1]. Постоянная дислокация смысла в тексте «Дао-Дэ цзина» как раз призвана открывать новые, неизведанные горизонты опыта.

[1] M. LaFargue, ук. соч., P. 208.

В конце концов, желание пробудиться, прозреть определяет все, что есть ценного в нашей жизни. Жизненные ценности – вещь неосязаемая, наблюдению и анализу практически недоступная. Однако без них невозможна человеческая коммуникация, и поэтому именно они составляют живое тело культуры. Искусство политики есть, собственно, умение организовывать с их помощью пространство человеческой социальности. Мы можем назвать эту реальность символической и притом рассматривать ее как в своем роде первичную и самодостаточную реальность человеческого существования, реальность сущностно человеческую или, точнее, человекопорождающую, антропогенную (лишь случайно и временно антропоморфную). Лао-цзы не проводит сколько-нибудь четкого различия между человеком, царем и «прародителем» человечества. Человек, по его убеждению, должен во всяком случае следовать «Пути Неба».

Понятие пути наилучшим образом выражает самобытную природу символа, ведь путь как таковой принадлежит жизненному порыву, не является вещественной данностью, его нельзя свести к идее. Тем не менее, оно определяет внутреннюю, всяегда *грядущую* идентичность каждого, ибо человек истинно человечен как раз в том, что способен превосходить сам себя . Человек, по выражению французского философа М. Дешу, – это «животное в пути».

Путь дается в каждое мгновение и не нуждается ни в каких «горизонтах», не имеет ни начала, ни конца. Он начинается, как замечает Лао-цзы, с любого шага, ибо предвосхищает всякий опыт. Но путь немыслим вне соположения предшествующих и последующих моментов жизни, вне опыта прерывности существования. В сущности, он есть не что иное, как связь разных и всегда несопоставимых жизненных миров, сущего и несущего и в конечном счете – вездесущая среда-средоточие. Об этом напоминает определение Великого Пути у Лао-цзы, которое дает Чэн Сюаньин:

«Путь – это утонченное пространство совершенной сообщительности».

Слово «утонченный», «чудесный» (но также и действенный) в суждении Чэн Сюаньина соответствует принятому нами понятию символического или даже, точнее, действенности символизма (ибо символизм есть реальность всецело практическая, действенная). То же суждение показывает, что истинный, или верховный, путь, «путь всех путей» есть вездесущий переход, одно, то есть всеобщее и сплошное, Великое Превращение, абсолютное Событие как со-

бытийность вещей, непреходящая метаморфоза мира[1]. По отношению к любому наличному бытию он выступает как нечто «иное» и отсутствующее, как предел этого бытия, однако только в нем и через него все сущее реализует себя, претворяет свою судьбу. Путь удостоверяет себя самим фактом своего отсутствия. Речь идет, следовательно, о такой реальности, которая сама стремится к своему пределу, пребывает в состоянии само-превращения. Поистине, превращение в пределе своего существования должно само превратиться и стать… постоянством. А отсутствие должно отсутствовать в самом себе и стать полнотой бытия. Такая же текучесть свойственна и другим понятиям философского лексикона Лао-цзы, и это обстоятельство воспрепятствовало превращению даосской «философии Пути» в метафизическую доктрину.

Если Путь несет в себе свой собственный предел, он есть не что иное, как *беспредельная предельность,* неисчерпаемое богатство разнообразия без идеи и принципа, без формы и субстанции. Он существует, но не имеет сущности, действует, но не имеет ни субъекта, ни предмета действия. Как «утонченность» бытия, он вечно сокрыт, но обладает бесконечной действенностью. Отсюда следует, что в нем есть своя глубина, свое «второе дно», но эта глубина – отсутствующая, *символическая*, опознаваемая как движение в противоположную всем видимым тенденциям сторону. «Возвратный ход есть действие Пути» (гл. XL). Подвижник Пути всегда «возвращается» к истоку бытия или, точнее, незыблемому покою вселенского средоточия. Это возвратный ход накладывает ограничение на плоско-логическую рациональность. И ограничивает он ее во имя высвобождения жизни. Недаром Лао-цзы – патрон здоровья и всевозможных методов оздоровления, которыми так богата даосская традиция.

Нет движения более незаметного и «непонятного» поверхностному уму и в то же время более жизненного, подлинно целительного и эффективного. Мудрый муж у Лао-цзы, как искусный полководец в китайском военном каноне «Сунь-цзы» (появившемся в одно время с «Дао-Дэ цзином») умеет «выйти позже всех, а придти раньше всех», ведь он только на-следует Изначальному. По той же причине он «изготавливается раньше других». Познание «возвратного хода» делает мудреца владыкой мира, ведь это пра-действие предшествует всем явлениям и позволяет владеть ими. Оно же дарует полную удовлетворенность: чем больше отступаешь, тем больше высвобождаешь и сохраняешь для будущего!

---

[1] Дэцин определяет «утонченное» (или действенное) у Лао-цзы следующим образом: «Внезапно возникает, внезапно превращается и поэтому зовется утонченным».

Эта мудрость постоянного возвращения окрашивает наставления Лао-цзы в иронические тона, ведь она вскрывает ограниченность всякого «положительного» суждения. О всем предположенном можно говорить только предположительно, и вот даосский патриарх, говоря об абсолютном Начале, прибегает к, казалось бы, совершенно неуместному в контексте разговора об истинно сущем слову «как будто». (Заметим, что у Чжуан-цзы та же философская позиция выражается иным способом – посредством как бы недоуменного вопрошания.) Фигура речи по-своему закономерная: возвращение к истоку само себя возвращает к актуальности мира, наполняя опыт символической глубиной и преображая рефлексию в свидетельствование.

Итак, движение по Великому Пути не имеет пространственных координат; подобно «углубленному» чтению «Дао-Дэ цина», оно есть *погружение* вне противостояния поверхности и глубины, внутреннего и внешнего, прошлого и будущего. Это погружение в *легкость* бытия, чистую действенность, пустоту декорума, где вещи теряют свою физическую весомость в свете сокровенной глубины Одной Метаморфозы, глубины ограничения границы. То же и со временем: Великий Путь не имеет длительности, доступной измерению. Он опознается, повторим, как несчислимо малый промежуток между моментами существования, непостижимо тонкая *трещина* бытия, *промельк* опыта, беспредметное отличие чреватое бездной перемен. Это не количественное время, а, чистая (все)временность, которая, если воспользоваться глубоким замечанием Гельдерлина о природе времени, «обладает буквальной точностью»; это время, которое всегда приходит вовремя, предстает свое-временностью. В его восприятии все зависит от уровня нашей духовной чувствительности, от способности распознавать все более мелкие превращения жизни. В чистом само-различении противоположности уже нераздельны, отчего Путь предстает и всеобщей средой, вездесущим декорумом, и воплощает средоточие всего сущего, срединность в существовании. Через него проходит ось мирового круговорота; им держится всеединство неисчерпаемого разнообразия.

Позднейшие комментаторы определяют реальность как «утонченное присутствие», соответствующее спонтанным переменам жизни так же безупречно, как тень следует за телом. «Утонченное присутствие» есть название идеально тонкого баланса присутствия и отсутствия, актуального и виртуального. Оно – как судьбоносный случай, вечно возможное Другое. Лао-цзы и вправду часто говорит о свойстве Пути обеспечивать безукоризненное соответствие в любых отношениях, ведь Путь есть именно

пространство всеобщей со-общительности, «совместного рождения» вещей и пребывает в «средоточии», т.е. «внутри», и «прежде» всякого опыта. Мир для Лао-цзы предопределен действием Пути и в пустоте своей «утонченности» являет собой, в сущности, пространство коммуникации и осмысленного существования. Он проистекает из совершенной гармонии, собирающей несопоставимое и уравнивающей несоизмеримое. В его начале – пространство, свернутое в точку самопревращения, взаимного проникновения внутреннего и внешнего, вещи и ее зеркального образа. Поэтому Лао-цзы так много говорит о Начале: все начинающееся само только начинает начинаться и непрерывно кладет начало самому себе. Следовательно, пространство Пути, обращенного вовнутрь, или, что то же самое, постоянно возвращающего к вечно новому Началу, есть такое – по сути, символическое – пространство вездесущей «срединности», которое предваряет, *предвосхищает* предметное бытие. Являя собой вечный круговорот от (не)себя к (не)себе, разрывая цепи «слишком человеческого» языка тавтологий и предметных соответствий, выводя в безбрежный простор Неба, такое Начало обладает, тем не менее, внутренней завершенностью. Оно есть та неосознавамая «прочная основа», от которой ничто не может отойти.

Здесь уместно вспомнить один загадочный мотив книги Лао-цзы, говорящего о «вечности» или «вечном взгляде» мудреца (в этой связи в древних списках «Дао-Дэ цзина» систематически употребляются знаки *хэн* и *цзю*). Мудрый как бы во все времена наполняет собой мир, все в мире окрашено его присутствием, всякий момент времени хранит в себе «преемствование света разума». Одни комментаторы полагали, что речь идет об индивидуальном бессмертии, другие считали, что Лао-цзы говорит о бессмертии, воплощенном в памяти потомков (тем более что некоторые контексты «Дао-Дэ цзина» и его вновь найденные списки дают повод так думать). Тем не менее, оригинальный текст, отличающийся в таких случаях намеренной неопределенностью, не позволяет вынести вполне точное суждение на этот счет. Перед нами, скорее, указание на непосредственно за-данную актуальность существования, которая переживается с тем большей внутренней уверенностью, чем менее доступна она формальным определениям. Вот и ответ на вопрос, почему Лао-цзы, будучи верховным патроном даосской (да и общекитайской) традиции, не создал своей отдельной школы. И почему в наши дни учителя даосских школ, в отличие от светских культуртрегеров, не обеспокоены возможной смертью их традиций. Последние, подсказывает Лао-цзы, просто не могут прерваться, ибо они представляют первичную правду человека. Так

или иначе, в том или ином месте она обязательно возобновится и, существуя от века, будет существовать до скончания времен. Таково условие *органического* единства природы и культуры в миросознании Лао-цзы.

Что такое эта невидимая, скорее, едва осязаемая в *просветленном мраке* духовного бдения основа наших мыслей, действий, переживаний? Не что иное, как наше живое со-присутствие в мире, текучее и непрерывное, как «вечно вьющаяся нить». Эта реальность может быть обозначена – никогда не определена – только иносказательно. Поэтому загадочные, излучающие свет мистического прозрения афоризмы Лао-цзы не требуют каких-либо технических описаний и остаются именно афоризмами, взывающими не к пониманию, а к воображению и даже точнее, к его темной глубине, самой силе воображения. Но указывают они на нечто как нельзя более простое: на чистую, несотворенную, полную в себе имманентность жизни. В «Дао-Дэ цзине» уже заметна тема святости мира в его (имманентной) цельности, прообразом которой выступает телесное бытие. В позднейшем даосизме мотив самодостаточности и полноты внутреннего опыта, предъявленного в телесном самоощущении жизни, звучит еще отчетливее.

Вечно начинающееся начало может быть понято только как бесконечная перспектива взаимных замещений противоположностей, как свое собственное неизбывное «иное». Лао-цзы называет его «вечным отсутствием» (*у*) или «пустотой» (*сюй*) каковая сравнима со все вмещающей в себя пустотой сосуда или комнаты, пустотой колесной втулки, в которой сходятся все спицы колеса или пустотой материнской утробы, вскармливающей все сущее. Отступая к несотворенной цельности жизни, оставляя хватку сознания над миром, мудрец Лао-цзы как раз еще больше сохраняет, «накапливает без накопления».

«Технология решает все» – говорил один диктатор XX в. Лао-цзы предлагает не решать, тем более сразу «все», а разрешить всему быть всем. Он говорит не о контроле, а о сообщительности, которая тем более внятна, чем менее понятна – как отношения между матерью и ребенком. Мать и дитя составляют одно тело (хотя и двоящееся, неизгладимую щель, полость в себе несущее) и понимают друг друга безмолвным, интимным пониманием. Но Лао-цзы напоминает, что первенство принадлежит все же матери и что забвение людьми своего «общего прародителя» (*цзун*), внутренней полноты своего опыта – начало всех бед человечества.

Идея реальности как «отсутствия» породила целый ряд однотипных понятий в «Дао-Дэ цзине»: «не-желание» (*у-юй*), «не-сознание» (*у-синь*), «не-знание» (*у-чжи*), «не-действование» (*у вэй*) и проч. Все

эти термины имеют в действительности положительное содержание и обозначают способ сбережения собственной цельности и полноты бытийствования, иными словами – самоутверждение жизни, «жизнь жительствующую», которая всегда есть жизнь всемирная, жизнь в мире и с миром. Секрет покоя даосского мудреца состоит в «знании своей матери», то есть в его безотчетной приверженности порождающему корню бытия, вселенскому корневищу, рассеивающемуся в бесконечном разнообразии жизни. «Знание своего корневища», т.е. своего рассеянного корня, которое проповедует Лао-цзы, требует возвести чувственное восприятие к одухотворенной чувствительности, тончайшему трепету, чистому, эмпирически неопознаваемому ритму жизненных сил, представляющему спираль духовного бдения. Оно открывает дух миру, освобождая его от какой бы то ни было предметности. Это знание идет изнутри – из тех глубин опыта, где еще некому воспринимать и нечего вспоминать. Оно вписано в сознание, как смертная память, и доступно не уму, но единственно *бдящему сердцу*. Эта мудрость Пути укоренена в себе самой, самодостаточна и безусловна. Вот почему покой даосского мудреца исполнен неизбывной радости.

Позднее в даосской традиции появляется понятие «небесного импульса» (*тянь цзи*) – движущей силы вечноотсутствующего круговорота Пути. В бесконечно малой дистанции этого круговорота присутствие и отсутствие, начало и конец, актуальное и виртуальное измерения бытия сменяют друг друга с бесконечно большой скоростью вплоть до полной неразличимости, создавая чистый аффект как подлинный состав жизни и исходную точку сознания. Весь мир есть тень этого вечноотсутствующего круговорота, в свете которого реальное воистине неотделимо от фантастического и даже более того: нет ничего реальнее фантастического.

Мы должны ввести теперь понятие символического различия, которое нужно отличать от различия формального, выраженного в логических понятиях. Речь идет о чистом различии как бесконечном саморазличении, которое в конце концов неотличимо от постоянства; о неуклонном самоуклонении творческого импульса жизни. Такое различение есть существо вечно длящегося Начала, которое воплощается, например, в вариативности музыкальной гармонии или непрерывном нарождении живого. Народ – это нарост, вырастающий на мировом древе жизни; индивидуальное же сознание, по китайским представлениям, подобно пузырю на поверхности океана жизни.

Мы приходим к фундаментальному для символического миропонимания даосов принципу недвойственности бытия. Этот

принцип утверждает, что в мире все настолько же едино, насколько и различно – и в этом заключено некое абсолютное различение, порождающее бесконечно разнообразный мир. Реальность, как прямо сказано в «Дао-Дэ цзине», есть «множество множеств», бездна творческих потенций жизни. Наш видимый мир и тем более принятый среди людей порядок есть лишь один из бесчисленного множества возможных миров и притом заведомо ограничивающий полноту бытия. Держаться за него – глупость, а пытаться на основании своих представлений переделать мир – и вовсе безумие. Мудрый видит мир во всех ракурсах, в том числе и лежащих «вне человеческих понятий» (таков «Небесный путь»). Цельность его видения на самом деле обусловлена непостижимо тщательным, превосходящим все различия между понятиями различением моментов опыта. Лао-цзы подчеркивает, что он лишь условно принимает за единое то, что невозможно разделить в понятиях. В мире, согласно Лао-цзы, вообще нет чистых сущностей. Единство мира, как уже говорилось, обосновывается бесконечностью саморазличения. Прежде всех явлений существует символический круговорот начинающегося начала, саморазличающегося различия. Все, что кажется нам простым и однозначным, содержит в себе бесконечно сложный мир[1]: песчинка хранит в себя вселенную, цвет составляется из утонченных градаций тона, молчание Неба вмещает в себя бесконечно разнообразный хор земных голосов. Такова единственная тайна Лао-цзы, – поистине, самая неутаимая из всех тайн, – которой даосский патриарх честно делится с читателем. Тем не менее, акцент даосов на сокровенности истины – это не поза и не игра в таинственность, а следствие уже известного нам тезиса о слоистой природе реальности, о наличии в ней внутренней, или символической, глубины: глубины жизненного *смысла*. Исторически такое миропонимание есть параллель эзотеризму архаической религии и мистике империи.

Где искать культурный прототип «священного молчания» даосского мудреца? Прежде всего – в древней ритуальной практике с ее темой «правильного» действия. Современному человеку, привыкшему считать ритуал не более чем формальной (не сказать лицемерной) церемонией, пристальное внимание к ритуалу тех, кто

[1] Согласно традиционным даосским формулам, «в сердце (точнее: в срединности сердца) есть еще сердце», «жизнь хранит в себе еще большую жизнь» и т.д. Столь же показателен характерный для даосской литературы сюжет о присутствии «еще одного мира» внутри священной пещеры или состоящей из двух полусфер тыквы-горлянки – традиционного символа мироздания в Китае. Я бы даже сказал, что сам Китай – это всегда «еще один мир».

приобрел репутацию поклонников «естественности», покажется, скорее всего, странным и неуместным. Лао-цзы, живший в эпоху глубокого кризиса чжоуской ритуальной традиции, едва ли верил в спасительность старинных обрядов (в одном месте он прямо противопоставляет себя веселящимся участникам весенних жертвоприношений). Но он выступает подлинным *знатоком* (каковым и слыл в традиции) ритуалов в том смысле, что проповедует всегда *иное,* непонятное профанам видение мира. Он видит в таинствах ритуала ключ к жизненной мудрости и сравнивает мир со священным сосудом, следование Пути – с почитанием семейного алтаря, людей – с жертвенными предметами и т.д.

Ритуал, как и его неизменный спутник миф, устанавливает статус всех вещей во всеобщем порядке мироздания. Но делает это посредством утверждения События, в конечном счете – всеобщей изменчивости. Миф всегда повествует о про-ис-хождении вещей, а потому связывает всякое существование с его инобытием. Ценность ритуала, согласно даосской традиции, как раз в том, что он устанавливает безусловную и непосредственную связь между единичным и вечным, внутренним и внешним и даже, более того, между бездонной глубиной внутреннего опыта и декорумом жизни – этим пределом явленности. Такое дауединство как раз характерно для родового бытия, являющего собой, по сути, единство множества. Французский этнолог М. Оже замечает по этому поводу, что «обряды утверждают самую идиосинкратическую идентичность, отмеряя присущую каждому часть уникальной, даже внутренней, «интимной» инаковости, специфическую наследственность человека в форме прошлого его предков, воплощенной в нем»[1]. Лао-цзы как раз утверждает «идеосинкратическую идентичность» в виде некоего Прародителя (*цзун*), который «как будто предшествует Верховному Владыке» и притом совершенно непознаваем для взгляда со стороны. Идентичность Лао-цзы – это Иное как Единое (слова однокоренные). Оставаясь верным идее реальности как метаморфозы, Лао-цзы не дает повода для отождествления Прародителя с фигурой Отца и патриархальным строем. Он предпочитает говорить о «Сокровенной Родительнице». Но и эта метафора имеет на самом деле не биологические, а именно духовные корни. Она указывает на первичные состояния сознания (см. комм. к гл. VI). В позднейшем даосизме утверждается понятие «своего изначального облика» (*бэньлай мяньму*), который «предшествует родителям» и притом представлен в образе новорожденного. Культурные последствия

[1] Marc Augé, An Anthropology for Contemporaneous Worlds, Stanford University Press, 1999, P. 58.

такого самообраза предвидеть нетрудно: даосизм утверждает анонимную идентичность, внесубъективную преемственность, сообщающие даосской литературе откровенно фантастический колорит. Но правда Пути и есть его фантасмагории.

Итак, проповедуемый Лао-цзы Путь опознается как возвращение к чистой имманентности жизни, которая дана нам в качестве «интимной инаковости» ритуального действия, символической матрицы опыта. Это движение противоположное процедурам умозрения и рефлексии, выделяющим субъект из мира, и в этом смысле – *обратное* умопостигаемым, доступным объективации тенденциям. Его цель – обрести как раз то, что оказывается забытым во всех понятиях. Речь идет не об усилии воспоминания и прояснения мысли и не о познании какой бы то ни было «данности», а о способности сознания открыть себя за-данности телесного присутствия, телесного бытия-в-мире, каковая и составляет подлинную основу ритуальной практики. Высшая ценность для Лао-цзы – сбережение тела, а смысл его «антифилософии» – отучиться от мыслительных привычек ради чистого само-не-знания и взрастить в себе одухотворенную чувствительность, очищенную от субъективной чувственности, одним словом – достичь слияния духа и жизни.

Итак, речь идет о восстановлении в ее первозданной полноте способности *восприятия* -- подлинно первичной реальности человеческого существования. Это первозданное восприятие не предполагает, конечно, зависимости от «объективной» действительности, поскольку в нем еще нет самого разделения на объект и субъект. Восприятие есть именно событие, встреча, взаимопроникновение сил. Воздействие и отклик в нем еще неразличимы или, точнее, в нем всякое воздействие предстает откликом. Восприятие – это наследование без образца. Поэтому, как признано в традиции Лейбница – Бергсона – Делёза, оно носит характер *отражения* или, точнее, воплощает саму зеркальность бытия с ее символической, не поддающейся измерению глубиной. Китайцы и в самом деле развили в себе вкус к созерцанию далей или пропастей, тающих в тумане или дымке, что делает невозможным опознание «объективного» расстояния. В восприятии мир предстает «как мираж» (А.Бергсон), образ мира в нем – первичный образ! – есть продукт смещения и носит характер фантасмагории. Фантазм условно реален, он находится вне противостояния сущего и несущего, только им оправдывается тезис о совпадении образа и действительности, который, заметим, Лао-цзы отстаивает вполне убежденно (см. гл. IV, XXXV). Такое совпадение возможно лишь

благодаря принципу уподобления, каковое в Китае отождествлялось с внешними образами вообще.
Неопределенность фантазма в свете принципа подобия делает его гарантом того избытка смысла, бездны творческих метаморфоз бытия, которые соответствуют избыточности «живой жизни». Вот почему в опыте фантасмагорической реальности, самоуподобления всего сущего сокрыта неизъяснимая уверенность в подлинности бытия, еще вполне анонимной. Лао-цзы сообщает об этой реальности в нарочито туманных образах «сокровенной родительницы», «высшего предка» и т.п., но не скрывает и того, что исповедует безукоризненное доверие к первоистоку всего сущего, нашему «высшему предку» и, следовательно, всему, что случается в мире. Он доверяет бесконечной сложности вселенского ритма также потому, что открытость восприятию высвобождает творческую силу сознания и вообще не нуждается в поиске соответствий «объективному» миру (какового в чистом восприятии еще нет). Наконец, то же восприятие, будучи в высшей степени естественным состоянием, дарит покой абсолютного отдохновения.

Обращение к истоку восприятия означает решимость предать себя *собирающему рассеиванию*, хаотическому всеединству, дающему «опору без опоры», открывающему бесконечность само-подобия – подобия бесподобного. Путь – реальность самоизбыточная, поэтому даосское совершенствование знаменует все более ясное осознание неисчерпаемой конкретности существования: в нем свет сознания пронизывает *прах* бытия и скрывает себя в нем. Речь идет о совершенствовании столь же духовном, сколь и телесном, хотя и чуждом какой бы то ни было «тренировке», инструментальному использованию интеллекта или тела. Это совершенствование заключается не в наращивании физической силы, технической оснастки или сноровки, вообще не в применении чего-либо, а, напротив, в расслаблении, самовысвобождении, вживании в цельность мировой жизни, что предполагает свободу естественной жизнедеятельности, способность позволить «глазам видеть, как они видят, ушам слышать, как они слышат», без фиксации на предметной данности окружающего мира. Бодрствующее сознание фиксируется на заданности самого акта бодрствования, на «мельчайшем промежутке», на скрытом в истоке нашего опыта и сопутствующем ему чистом аффекте. Чтобы сохранить свою цельность нужно уметь *вос-принимать* и, следовательно, уступать и сгибать(ся). Сознание бодрствующее, т.е. раскрытое вечнопреемственности превращения, живет, по слову Лао-цзы, «утонченно-чудесным» в нашем опыте и как раз по этой причине пребывает в сообщительности с инобытием, «сокровенно

проницает» все сущее. Оно обладает качеством всемирности среди бесконечного разнообразия миров.

Подчеркнем еще раз, что анархический и иносказательный по своей природе язык беспредметной пустоты у Лао-цзы принципиально несходен с техническим по своей сути языком позднейшей даосской йоги. Опредмечивание символизма в тех или иных технических рассуждениях соответствует, по отзыву древних даосов, «забвению» или «нанесению ущерба» Пути. Отрицая метафизическое первоначало и сводя абсолют к уникальности единичного, Лао-цзы проповедует нераздельность живой индивидуальности и полноты бытия.

Полноту жизненных свойств, обретаемую не-усилием духовного самовысвобождения, древние даосы называли *дэ*. В западной литературе этот термин обычно переводят словом «добродетель», а после А. Уэйли применительно к даосским текстам его нередко трактуют как «сила» или «мощь», иногда – как «потенция». В конфуцианстве понятие *дэ* приобрело значение неотразимого нравственного воздействия, «моральной харизмы» (определение Ф. Айвенго), отличающей правителя-мудреца. У Лао-цзы мудрец, обладающий *дэ*, воздействует на мир посредством самоумаления, ставя себя ниже всех. В этом он уподобляется воде, которая всегда течет вниз и притом обладает сокрушительной силой.
Этимологически понятие *дэ* имеет отношение к процессу органического роста и, следовательно, жизненной гармонии. Поэтому оно может обозначать одновременно индивидуальность и сферу гармонизации жизненных сил, формирующей культурную традицию и этос общества.
Чэн Сюаньин ставит *дэ* в пару с Путем (*дао*) по образцу понятий «отсутствия» и «наличия», отводя Пути, как мы помним, высшую позицию символического пространства пустоты:
«Путь – это утонченное пространство совершенной сообщительности.
Совершенство – это премудрость забытья. Премудрость и пространство сходятся: они не составляют одно, но и не отличаются друг от друга.
Путь – это отсутствие, Совершенство – это наличное. Суть Пути – в не-Пути. Суть Совершенства – в не-Совершенстве»[1].

[1] Толкованию Чэн Сюаньина близка предложенная недавно Р. Эймсом и Д. Холлом трактовка Пути как «поля», которое задает условия существования его отдельных «фокусов», соответствующих индивидуальным «совершенствам». В обоих случаях Путь предстает «отсутствующей основой» любой перспективы созерцания. D. Hall, R. Ames, Thinking from the Han. Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture. Albany: SUNY Press, 1999.

Лао-цзы определяет свой путь совершенствования как достижение «срединности», или абсолютного покоя, в жизни. Движение к «срединности» воспитывает постоянство душевных устремлений, каковое, впрочем, тоже свободно от принудительности: идущий Великим Путем постигает в существовании качество безусловной «таковости». Отсюда столь важная в даосизме тема *вечнопреемственности* внутреннего прозрения, которое превосходит оптическое зрение, не имеет собственного содержания, но предстает как некая априорная и притом личностно определенная структура душевных актов. Идентичность, укорененная в восприятии, этот «верховный предок» опознается как сокровенная, отсутствующая фигура, представленная в собственном рассеянии – в своих бесчисленных отблесках и следах.

Поскольку символическая реальность «срединности» задана всякому состоянию, предшествует всему сущему подобно тому, как семя предвосхищает и в известном смысле уже содержит в себе плод, даосский мудрец ничего не познает и ничего не делает, а только наследует Изначальному и «питается», т.е. расширяет цельность своего существования, от сокровенной цельности бытия. Даже сам Путь, насколько он осознается нами как некая идея, по слову Лао-цзы, «следует тому, что таково само по себе». Мы видим уже, что эта таковость или, можно сказать, сама бытийственность бытия не имеет ничего общего ни с метафизикой первоначала, ни с натуралистическими теориями «естества» или природы вещей. Она указывает на чистую силу самопревращения, символически присутствующий круговорот бытийствования. Она соответствует полноте смысла как априорной структуре духовного опыта, где различие присутствует в тождестве, а тождество – в различии. Средоточие Пути есть нечто «мельчайшее»: не будучи локализовано в пространстве и времени: оно «пронизывает» (*тун*) все сферы бытия и пласты времени. Собирая в себе мир, оно выявляет бесчисленное множество миров. Будучи чисто вероятностным в своей предположительности и вместе с тем всему предположенным, оно воплощает абсолютную неизбежность. Оно, поистине, невозможно, но, по уже цитировавшемуся суждению Дэцина, предстает «непосредственно действительным». Мы сталкиваемся

(Подробнее о современных интерпретациях этой важной категории китайской мысли см. От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. Ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев.М., 1998.) Некоторые западные исследователи продолжают настаивать на правомерности толкования *дэ* как «добродетели», особенно с учетом исходного латинского значения («мужество», «сила») этого слова. См. Chan, Wing-tsit (tr.). The Way of Lao Tzu. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 11-12.

здесь с метапроблемой недвойственности символического и действительного измерений бытия, которая позднее отчетливо выразится в известной буддийской формуле: «*Это* сердце – вот Будда».

Великий Путь Лао-цзы и есть взаимная связь или, как говорили в Китае, «чудесное совпадение», «чудесное соответствие» (*мяо ци, мяо ин*) единого и единственного, внутреннего и внешнего, срединности и среды. Его природа есть чистая сообщительность, связующая несвязное. Истина Пути, согласно китайской традиции, дается лишь как «тень» и «след», т.е. в собственной инаковости, как нечто несубстанциальное, «пустое», но недоступное воздействию и потому, как ни странно, неуничтожимое – нечто более прочное и долговечное, чем весь физический космос. Собственно, мир у Лао-цзы как «образ без образа» и есть такая тень: чистый, невещественный, всегда только чаемый образ.

Понятое таким образом действие Пути весьма напоминает символическое по сути действие посредующих сил воображения, которые выявляют, по наблюдению Г. Башляра, состояние чистого пред-чувствия, вселенско-интимное пространство «утонченного резонанса», взаимной проницаемости воздействия и отклика, того утонченного «душевного трепета» или, говоря языком даосской традиции, «мерцающего света» духовной просветленности, в котором все пребывает во взаимной близости, все существует как знак, или сигнал, прежде чем стать явлением[1]. В мире воображаемого (imaginaire), пишет К. Касториадис, «существование есть обозначение. Обозначения же не имеют определенности. Они неопределенно соотносятся между собой… и не соединены необходимыми и достаточными условиями и причинами»[2]. В даосской мысли сообщительность доведена до логического предела и радикально превосходит само сообщение. Момент сообщительности китайцы уподобляли «вспышке молнии» или «полету птицы в воздухе», не имеющих ни признаков, ни следов. Трудно отделаться от впечатления, что уже сама литературная форма «Дао-Дэ цзина» являет собой словесный слепок этого символического кристалла бытия: здесь течение разрозненных,

---

[1] G. Bachelard, La poetique de la reverie, Paris, 1960, P. 125. Ср. предложенное А. Бергсоном понятие эндосмосиса, творческой реверберации в срединном пространстве между восприятием и памятью, этой зоне неопределенности и творческой свободы. Французский феноменолог М. Анри определяет силу жизненного самоаффекта как «внутренний трепет знания». В даосской традиции жизнь бодрствующего сознания уподоблялась «летучему свету», «трепету пламени свечи на ветру» и т.п.

[2] C. Castoriadis, World in Fragments. Stanford University Press, 1997, P. 11.

поэтически иносказательных изречений, сообщает о присутствии «сокровенного прародителя» бесконечно разнообразных метаморфоз смысла. Этот исток всего пред-ставленного в мире удостоверяет себя в самом качестве *серийности* явлений, в череде моментов существования, отмеченных печатью одной и той же индивидуальности, одним словом – в вечнопреемственности бытия. Присутствие в «Дао-Дэ цзине» безошибочно личного и притом строго анонимного голоса – это тоже составная часть традиции. Интересно, что описанная здесь природа Великого Пути как «совершенной сообщительности», опознаваемой через фантомные образы, воспроизводится в литературной форме даосского предания. Последнее складывается из рассказов о блаженных старцах, которые предстают, скорее, характерными и притом откровенно фантастическими типажами, лишенными индивидуальности, ибо они воплощают символическую предисторию опыта. Эти странные праведники – не боги и не люди – как будто нечаянно, по случаю передают избранному ими лицу какую-нибудь неведомую книгу, в которой раскрывается «мудрость древних». Нередко со смертью ее обладателя книга теряется, после чего по прошествии столетий ее чудесным образом находят вновь и т.д. Мотив нисхождения мудрости в мир, ее преломления в обыденную жизнь закономерно требует анекдотической манеры повествования, и анекдот здесь – литературный образ бытия Пути как вечносущего события, со-бытийности противоположного и вместе с тем неизбывной «инаковости».

Сам Лао-цзы, конечно, менее всего мечтатель и фантазер. Он учит просветлять светом внутреннего знания жизненный импульс каждого момента, а эта задача вглядывания в *утонченность* вещей требует необыкновенной обостренности сознания и особой духовной чуткости. Мы встречаем в «Дао-Дэ цзине» целый ряд понятий, относящихся к этому сокровенному опыту погружения в имманентность жизни. Даосский патриарх говорит об узрении неких внутренних «образов» (*сян*), а затем – мельчайших «семян» (*цзин*), или «множества чудесных действий» (*мяо*), которые проявляются в потоке непрерывного самообновления, но внушают опыт бесконечного самоподобия, вечного не-возвращения Хаоса, неуклонного самоуклонения и потому опознаются как нечто «подлинное» (*чжэнь*), «действительное» (*ши*) и внушающее «уверенность» (*синь*). Дэцин подчеркивает, что опыт прозрения, о котором сообщает Лао-цзы, есть нечто «непосредственно данное и действительное», хотя, как указывал уже сам основоположник даосизма, этот опыт кажется посторонним людям невероятным и невозможным.

Итак, прозрение даосского мудреца – столь же внутреннее и сокровенное, сколь и вселенское. Оно подчиняет интеллект и индивидуальное самосознание идеалу свободной и гармонической жизнедеятельности; и этот идеал раскрывается как самовосполнение, *произрастание* человеческого духа в творческих метаморфозах жизни. Сама идея символического круговорота «срединности» имеет своим ближайшим прототипом динамическое единство телесной интуиции. Отсюда уже отмеченный «соматический» уклон в даосском представлении о человеческой личности, что, впрочем, не имеет ничего общего со спортом и прочими видами инструментального использования человеческого тела в современной цивилизации. Лао-цзы – и это сделало его патриархом *традиции* в Китае – проповедует не форсирование воли, не мобилизацию жизненных сил (в своей книге он прямо высказывается против этого), а духовное освобождение, или восполнение жизни, достигаемое через духовно-физическое распускание-как-собирание. Он говорит о способности, если так можно выразиться, *воз-немочь,* о хранении цельности духа, которое не требует усилий. Оттого же реализация человеком своих личностных потенций имеет в даосизме подлинно вселенские масштабы: «настоящий человек» даосизма побеждает пространство и время (возвращаясь к их символическому протобытию) и обнимает собой мироздание.

Что же такое формы культуры в свете символической реальности? Феноменологически они суть отчужденные следы, орнамент, бесплотные тени извечно скрывающейся реальности. В историческом же плане они оказываются результатом огрубленного, избирательного восприятия первичных «утонченностей» опыта, в сущности, – стереотипами, иллюзией, которые не имеют реальных прототипов и обладают только качеством правдоподобия. Их можно уподобить копиям утерянного оригинала, метафорам, чья специфика стала неразличимой от долгого употребления. Вероятно, здесь кроются истоки характерного для древней даосской литературы мотива *реальности фантастического*: экспрессия, гротеск, карикатура побуждают искать реальное в фантастике. Европейская мысль всегда была больше обеспокоена прямо противоположной проблемой: возможной иллюзорностью того, что кажется реальным. О преломлении или, можно сказать, претворении внутреннего и мельчайшего в нечто предельно явленное (что и составляет суть «превращения» в даосской традиции) говорится уже в первом изречении «Дао-Дэ цзина». Речь идет о вещах полярно противоположных и все же нераздельных. Эта же тема определила многое в понимании китайцами культурной практики. В свете

даосской мудрости человеческая деятельность *не* отличается от бытия первозданного Хаоса именно вследствие текучего, временного, чисто конкретного характера того и другого. Небесное и человеческое едины не по аналогии, а по *пределу* своего существования. Оттого же китайская традиция обязывает постигать в каждом явлении и даже в каждом мгновенном впечатлении преломление абсолютной метаморфозы, «утонченнонго совпадения» несопоставимых величин.

Эта идея чистой качественности состояния, которая указывает на внутренний предел вещей, нередко выражена в терминах *пинь*, *гэ*, которые обычно переводят понятиями «категория» или «разряд». Русское слово «чин» здесь подходит как нельзя лучше. Вспомним, что для Чэн Сюаньина канон есть вместилище «всех *категорий».* Такие «категории» не имеют идентичности, не принадлежат ни миру вещей, ни миру идей. Как воплощение одухотворенного динамизма жизни или жизни как со-бытийности, они представляют собой, скорее, акт самопревращения вещей, который имеет характер типизации действительности и, следовательно, выявление в опыте его непреходящих свойств. Их подлинная природа – динамизм одухотворенной жизни, движение сознания, открывающегося восприятию, доверяющего жизни[1]. Речь идет не о формах или образах и тем более не о постигаемых идеях, а о качествованиях и событиях, которые имеют свой темный фон, свое, как выразился, говоря о каноне, Чэн Сюаньин, «вместилище», которое само не поддается тематизации и заявляет о себе как серийность («вечно вьющаяся нить») событий. Единичность типа не существует вне «темного» всеединства архетипа, она всегда указывает на нечто непреходящее Она есть именно «чудесная действенность», имманентное откровение жизни: выявление сокрытого и сокрытие явленного.

Преломление человеческой практики в явлениях культурного стиля, всегда уникальных и неповторимых, знаменует слияние творчества и традиции: здесь всякое обновление подтверждает непреходящие качества бытия и носит характер *восполнения.* Стиль, как Путь, вызревает в бесконечной перспективе времени. Сами художники при этом старались запечатлеть на своих пейзажах не ту или иную реальную гору или идею горы, а момент ее «превращения», открывающий тот или иной тип ее существования. А тот, кто обучался, к примеру, игре на цитре, должен был усвоить 82 нормативных аккорда, составлявших канон исполнительского

[1] Вновь напрашивается отсылка к А. Бергсону, превыше всего ценившего в жизни сознания действие, «жизненный порыв», оказывающий воздействие на вещи. И для Лао-цзы природа реальности есть «чудесная действенность» (*мяо*).

мастерства. Свой канонический набор типовых форм имелся решительно во всех областях культурной практики китайцев. Назначение их состояло в том, чтобы внести в жизнь опыт предельности существования и тем самым наполнить ее волей к совершенствованию, сделать делом культуры.

Тип всегда проявляется в серийности явлений. В нем уникальность каждой вещи удостоверяется бытием «иного», подобно тому как в китайском саду цветы или декоративные камни выписываются стеной, а в даосской притче жизнь мудреца Чжуан-цзы проживается наивно-счастливой бабочкой. Типовые образы вещей в китайском искусстве суть приметы того или иного качества духовной энергии, которые сообщают о «вечно вьющейся нити» Прозрения (и приобщают к ней). Они предназначены не для умственного созерцания, а для соучастия в абсолютном, «всевременном» действии – претворении Пути. Они являются лишь для того, чтобы тотчас раствориться в символическом протобытии, каковое есть всеохватывающая пустота всеединства.

Так в китайском мировосприятии вещи призваны рассеяться в бесконечно сложной паутине соответствий, где мельчайшая метаморфоза равнозначна превращению всего мира. Творческий акт здесь знаменует не создание и не совершенствование формы, а, наоборот, потерю форм, как бы пресуществляющихся, врастающих в текучую непосредственность живого опыта. В этом моменте «самопотери», неизбежными спутниками которого были ирония и даже гротеск, искусство сливается с природой, культура примиряется с естеством. Со временем искусство в Китае было осмыслено как продолжение жизни, но жизни, проникнутой одухотворенной волей, возвышенно и интенсивно проживаемой. Эта *иная*, но вечносущая жизнь, движимая «небесным импульсом» и зияющая символической глубиной, была формой бессмертия Мастера, несла на себе безошибочно узнаваемый отпечаток творческой индивидуальности.

«Жизнь, рассматриваемая с позиции Лао-цзы, есть то же самое, что творящая сила в «Книге Перемен», – пишет тайваньский ученый Томе Фан (Фан Дунмэй). – Эта порождающая стихия, будучи сконцентрированной на одной точке, может достичь индивидуального совершенства Более того, творить вещи и не владеть ими – значит жить непрерывно в магическом процессе превращения, идущего от действительного к духовно идеальному»[1].

Мало сказать, что все богатство мира дается нам буквально за ничто – за один (вечносущий) миг самоотсутствия. Усилие

[1] Thomé Y. Fang, The Chinese View of Life, Taipei: Linking, 1980, P. 99.

самоустранения (совершенно естественное, ненарочитое) ведет от жизни бренной, физической к жизни возвышенной и духовной. Из жизни рождается еще большая жизнь. Ряд пассажей в «Дао-Дэ цзине», в частности гл. X, описывают этот путь даосского совершенствования. Его основная тема – предел уступчивости, покоя, который есть одновременно недостижимая полнота бытия (как заметил М. Бланшо, покоя никогда не бывает достаточно) и момент превращения, лишающий вещи субстанциальности. Реальность в даосизме – это сама зеркальность бытия, обеспечивающая взаимотражение всего и вся. Вот почему, согласно Лао-цзы, мы становимся самими собой именно тогда, когда не живем для себя; мы живем в других и посредством них. Позднейшие даосские авторы любили сравнивать реальность самоотсутствия с облаками, свободно проходящими сквозь горы (этот мотив намечен уже в «Дао-Дэ цзине»). Даосское превращение-как-проницание есть именно сгибание, складка одной «вечно вьющейся нити» бытия. Путь – слоистая реальность, где отражения охватывают друг друга, образуя «хаотическое единство», или всеединство, где ничто не тождественно, но и не отличается друг от друга. В пределе же рассеяния выявляется безусловное единство. По Лао-цзы, мысль должна согнуться, чтобы стать целой, и это свертывание, как мы знаем, он и сам практиковал в своих писаниях.

Теперь уже легко видеть, что искусство есть подлинный прообраз *дао*, ибо оно должно рассматриваться как *тень* – пустотный образ реальности, неуничтожимый именно потому, что являет собой собственное подобие и оправдывает себя в своей инаковости[1]. Путь и есть это «утонченное пространство» взаимопроникновения единого и единичного, сокровенного и явленного, в котором «опустошаются» все оппозиции подобно тому, как в речи Лао-цзы опустошаются все значения. Можно убрать вещь, но нельзя устранить тень. Мир пройдет, но его тень останется навеки. Есть глубокая правда в том, что самое зыбкое и хрупкое в мире – чем и является красота мира – оказывается на поверку самым долговечным. И, как станет ясно ниже, даосский эстетизм неотделим от нравственной позиции, сопутствующей первичному акту сообщительности и растворенной в неформализуемой, но типизированной и потому внутренне определенной стихии этоса, выработанного традицией. Единство же прекрасного и должного наилучшим образом удостоверяет истину.

---

[1] Сходный взгляд на искусство представлен в памятной статье Э. Левинаса «Реальность и ее тень» (1948 г.): См: E. Levinas, Reality and Its Shadow, in: The Levinas Reader. Ed. by Sean Hand, Oxford: Basil Blackwell, 1989, P.129-144.

Великая польза смирения

В приведенном здесь изложении даосская мудрость Пути может показаться слишком невнятной и парадоксальной, а потому непрактичной. Недаром в «Дао-Дэ цзине» есть упоминания о том, что уже современники Лао-цзы, отдавая должное его глубокому уму, считали старого историографа скорее чудаком, а его учение – совершенно непрактичным и непригодным для мирской жизни. Лао-цзы и сам не без сарказма признает, что «низкий человек, услышав о Пути, смеется над ним. Если бы он не смеялся, то это не был бы Путь». Дело, однако, в том, что Лао-цзы говорит не о приемах или содержании мысли, а об условиях ее возможности и притом говорит очень последовательно и искренно. Сказанное в предыдущем разделе позволяет нам кратко сформулировать основные положения его жизненной философии.

Даосский патриарх исходит из простейшего факта чистого восприятия, бытия-в-мире, которое предшествует рефлексии и самосознанию. Лао-цзы говорит о всегда заданном Присутствии, которое предвосхищает все сущее и остается, когда все в мире пройдет подобно тому, как звучание колокола дано сознанию еще до удара в него и остается звучать после того, как звук умолкнет. Это значит, что бытие несет в себе собственную инаковость, его природа – и одновременно природа сознания и языка – есть бесконечно утончающееся само-различение. Мудрый действует так, что не делает ничего предметного и понятного, и чем тщательнее и эффективнее он действует, тем незаметнее его деятельность. Ибо истинно действенное действие есть не что иное, как сбережение безбрежности несвершенного, этого подлинного залога величия человека. Оно всегда сводит сознание с собственным пределом, вездесущей граничностью, каковая есть сама суть существования. Это действие преображающее все в мире, вечно не-возвращающее к своему само-отсутствию. Соответственно, жизнь подлинная, по Лао-цзы, есть непрерывное бдение, где просветленность неотличима от помраченности собственной границы. Поэтому Лао-цзы не смотрит на мир; в состоянии духовной чуткости он, скорее, осязает его и пребывает в срединности бытия, испытывая неопределенность и несоизмеримость всех жизненных превращений. Его мудрец все делает как разделывает, решает вопросы как всех *разрешает.* Таинством всепроницающего покоя он умеет преобразить прикосновение в соприкосновение, общение – в сообщительность, творчество – в сотворение. Эта мудрость требует безусловного доверия и утверждает со-трудничество, синергию человеческого и

небесного. Она дает всему сущему вернуться к себе в новом и даже незнакомом для себя облике.

Пусть разрыв между профанами и знающими, вечно разделенными тайной преображения, остается для Лао-цзы неустранимым. Сила и жизненность философского учения измеряется не только и не столько его доказательностью и тем более популярностью, сколько его внутренней целостностью, способностью привести мир к единству, ничего и никого не ущемляя. Ибо Лао-цзы учит развязывать все узелки жизни до того, как они завяжутся.

Учитель живет в до-мирном и не нуждается в мире, но он потому и учитель, что знает, как *жертвовать* миру. Все оставляя, мудрец Лао-цзы *вмещает в себя* мир. Более того, чем больше он отстранен от себя, тем больше становится самим собой; сокровенный свет его сознания изливается в самоочевидность мира. Мудрый «смиряет свой свет», «замутняет себя», «уподобляется праху» для того, чтобы слиться с миром, вобрать в себя мир. И – как ни странно – именно поэтому он ни на кого не похож и останется навеки неузнанным и непонятым миром, даже осмеянным им. Что не мешает даосскому мудрецу иметь «одно сердце» с народом, ведь он пребывает в чистой сообщительности сердца (сердец) – вечноотсутствующей, но предвосхищающей мир во всем его многообразии. Лао-цзы должен был уйти из Китая, чтобы воплотить собой, даже в своем иконографическом образе (см. ниже) дух Китая.

Итак, Лао-цзы не учит тому, как познавать мир, и поэтому ему не о чем спорить с другими. Он учит быть всегда (с) другим – таким, каким нельзя быть и все же именно поэтому нельзя не быть, ибо только «вечно другое», инаковость самой инаковости неизбежны. Подсказывая, что человек велик не сделанным им, а еще не свершенным и, может быть, вовек несвершаемым, он учит тому, как претворить в себе, дать претвориться безмерной мощи самого бытия. Позиция чисто этическая, побуждающая служить *всемирности* без отвлеченной идеи всеобщности.

Способность увидеть подобное себе в чужом – первый признак моральной ангажированности. Мы уже имели случай отметить, что Лао-цзы-писателем двигала сила морального убеждения: он не мог отказать просьбе помочь миру, даже зная, что мир не примет и не оценит его помощь. Этот парадокс в действительности объясняет секрет жизненности даосского мировоззрения, которое требует от человека даже больше, чем тот готов или хочет дать. И оттого же обещает такому альтруисту даже больше, чем способен дать человек, больше всего человеческого...

Лао-цзы «не таков, как другие». Его идеал – старец и младенец, живущие вне банально-практичных истин света. Он учит

нечеловечески-грандиозной истине в том смысле, что эта истина требует нечеловеческого усилия приобщения к несотворенному покою, бездонной пустоте небес. Он требует принятия поистине безмерного масштаба ответственности перед миром. Горные пики и бескрайние потоки, безбрежное небо и океанская пучина – вот его вселенная. И этот нечеловеческий масштаб истины Лао-цзы держится жертвенностью любви, хотя и начисто лишенной сентиментальности. Просто любовь по самой своей сути надчеловечна, потому что она «крепка, как смерть».

Все философские школы древнего Китая учили о преемственности человеческого и Небесного бытия, но даосы с особенной глубиной и последовательностью развивали идею не просто связи человека и вселенной, а *внутренней* преемственности человеческого сердца, с одной стороны, и трансцендентной пустоты, с другой; идею, которая устраняет оппозицию субъекта и объекта и все сопутствующие ей трудности и неувязки умозрительной мысли. В сердце человека, учил Лао-цзы, сокрыто нечеловеческое, подлинно небесное величие, и оно-то и есть обетование человечности. Обетование невероятного – вот название для неисчерпаемого, по-младенчески невозмутимого доверия даосского патриарха. Это доверие свидетельствует, что люди сообщаются не как отдельные индивиды и «субъекты», уже все знающие про себя и мир. Напротив, они сообщаются по своему незнанию и как раз в акте встречи, где еще нет индивидуальных «я», творят пространство сообщительности, открывают в себе неистощимый творческий потенциал со-творения мира без всеобщности, но всем родного. Они прозревают способность «скрытно поспешествовать» друг другу, что и значит: быть вместе.

Эта позиция Лао-цзы, при всей ее видимой непрактичности, в высшей степени реалистична, поскольку позволяет определить не просто цели и средства отдельных действий, а условие всякой деятельности. Другими словами, Лао-цзы интересует не нормативное действие, даже не свершение само по себе (он – убежденный враг всякой законченности), а сама практичность практики. Для него полнота знания сходится с чистым действием в не-усилии духовного бодрствования, благодаря чему человек и мир соединяются в одно, не ущемляя, а восполняя друг друга.

Как мы уже видели, свойства даосского Пути несут в себе свой собственный предел, свою противоположность: сокрытие должно само сокрыться и стать явленностью, забытье должно забыться и стать вечносущим присутствием, потеря должна быть потеряна и стать вечнопреемственностью «так приходящего» бытия и т.д. Аналогичным образом Лао-цзы относится решительно ко всем

понятиям: он видит прямизну в искривленности, мастерство в видимом неумении, высокую добродетель в кажущейся невоспитанности, мудрость в простодушии и т.д. Этот принцип он прилагает также к этике и политике, рисуя общество, где верхи и низы живут в неизреченном и даже несознаваемом согласии друг с другом. Великий Путь есть условие и среда связи вечно разделенного.

Итак, Лао-цзы указывает на подлинно жизненную общность людей прежде общества. Его главное понятие – «таковость» (*цзы жань*) всего сущего – наглядно выражает предбытийную трансформативность бытия, ибо оно относится одновременно к безусловной единичности существования и столь же абсолютному единству бытия, самодостаточности Начала как пути на-следования, возвращения к непреходящему. Семантика этого понятия отражает и динамическую природу реальности, которая не просто есть, но всегда становится, *приходит.* Сошлемся еще раз на Дэцина, который определяет *цзы жань* как «то, отчего все сущее превращается в действительное». То, что только приходит, невозможно назвать. И в классическом комментарии Ван Би «таковость» трактуется как «слово, которое не служит именованию». Идея «таковости» лишена предметного содержания и не имеет отношения к миру форм. Ван Пан отметил, что «таковость выше вещей». Однако «таковость» одновременно и *ниже* вещей, ибо она соответствует предельной конкретности существования, вездесущей и неуловимой «срединности» бытия. Живущий ею един со всеми и никому не подобен. Кроме того, это понятие у Лао-цзы в равной мере относится к спонтанности жизни и к уместности, видимой естественности действия, определяемой обстоятельствами или даже обычаем (природа, как заметил Паскаль, есть «первый обычай»). Поэтому попытки приписать «таковости» только натуралистическое или, наоборот, только метафизическое содержание заведомо ошибочны. Лао-цзы – не метафизик, не натуралист, не идеалист и не материалист. Говоря языком китайской традиции, «таковость» есть вечно отсутствующая точка схождения Беспредельного (первозданного не-единства Хаоса) и Великого Предела. И в этом качестве она есть воплощенное подобие поверх всякого сходства. Очень хорошо сказал о природе «таковости» Го Сян, заметивший: «чем больше вещи отличаются друг от друга по своей форме, тем более они тождественны в своей таковости». Отсюда следует, что и мир умозрения, и чувственное восприятие суть только подобия, прозрачные *тени,* сквозь которые просвечивает реальность. «Таковость» – это беспредельное поле рассеивания, самоуклонения, самого по себе неуклонного: «нет повелений, но все извечно таково

само по себе». Речь идет не просто о спонтанности актуального существования, а о реальности вне и прежде всяких оппозиций, соответствующей состоянию сокрытия сокрытости, символической глубине бытия.

Вот глубочайшая интуиция китайского гения: точка совершенного покоя, недостижимая и вездесущая; подобие, существующее прежде всякой идентичности, и шепот, рожденный прежде губ; бесконечно малая дистанция, вмещающая все; абсолютная близость, неотличимая от вечно другого; не что-то и не ничто, а непрерывное про-ис-шествие, неуловимо быстрое перетекание актуального и виртуального измерений существования. Мы имеем дело с оригинальным пониманием бытия как со-бытийственности, внеметафизической цельности, которая предстает совпадением всеобщего и уникального, повторением исключительного. Здесь исток знаменитой формулы (правда, отсутствующей в древнейших списках книги Лао-цзы): «ничего не делай – и не будет ничего не сделанного». Существует и другой, возможно, более ранний ее вариант: «делай, не делая» («действуй так, чтобы ничего не делать»).

Речь идет, очевидно, о некой чистой практичности. Лао-цзы постоянно говорит о «пользовании» реальностью, да и Путь есть не идея, а дело: чтобы его знать, им надо идти. Эта практика равнозначна сбережению высшей цельности опыта и одновременно переживанию конкретности момента, поэтому она исключает противостояние субъекти и объекта и требует (не)усилия обоюдного «оставления мира» и само-оставления. Это своего рода мета-практика или даже мега-практика равнозначная присутствию бесконечной действенности в конечном действии, еще проще – самой бытийственности бытия. Реальность совершенно самодостаточная: чистое благо-деяние или «пользование во благо».

Бессмысленно спрашивать, почему бытие таково. Бытие не может не бытийствовать. В этой между-бытности всех сущностей чистая практика совпадает с чистым знанием; действенность действия неотличима от созерцательности созерцания. Возможность такого понимания задана природой «таковости», которая сама себя устанавливает и в себя возвращается, предстает и как средоточие, и как среда всего сущего, являет собой одновременно нечто самоочевидное и непостижимое.

В даосской литературе такое действие нередко трактовалось как «глубинный», или «небесный импульс» жизни, скрытно предопределяющий течение событий. Ведь круговорот бытийственности соответствует интенсификации существования, сгущению времени до вечности. Вот почему даосский мудрец обадает силой *неотразимого* воздействия на вещи – этой

мистической «добродетелью». Речь идет, говоря словами Ж. Делёза, о «действии адекватном вечности» и, следовательно, не столько о том или ином явленном действии, сколько о волевой и ценностной ориентации, определенной «смыслонаправленности» действия, которой удостоверяется гармония жизненных метаморфоз. В свете этой гармонии все понятия сходятся по своему пределу, взрывают рамки общепринятых значений и обращаются в свою противоположность. Путь у Лао-цзы «безымянен» потому, что его надо называть двумя именами сразу: в нем всякое «да» есть также «нет». Его структуру можно представить в виде двойной спирали, где всякое поступательное движение оказывается также движением возвратным, а символический Великий .Путь – путь «вечного возвращения» – соответствует оси этого вселенского спиралевидного, одновременно центробежного и центростремительного, вращения.

Природа «таковости» есть согласие (*хэ*), безграничная гармония всеединства. В ней все причастно «одному телу» бытия и подобно друг другу тем больше, чем больше друг от друга отличается. Гармония имеет свои ступени совершенства и притом не имеет предела. Гармония музыкальных звуков, создаваемых человеком, хранит в себе стихийную гармонию мирового хора, а над этим хором или, точнее, внутри него таится непостижимо-безмолвная гармония Неба. Прикровенное совершенство (*дэ*) каждого существа определяется его причастностью определенному уровню гармонии, отчего даосские авторы оценивают совершенство подвижника по его способности со-бытийствовать с миром, другими словами – по сфере воздействия или, лучше сказать, действенности его *дэ*. (В Китае было даже принято оценивать уровень мастерства учителя по количеству его учеников.) В пределе своего роста совершенство, согласно Лао-цзы, становится «вечным», «всеобъемлющим» или «сокровенным»: оно вмещает в себя ту отсутствующую, символическую глубину опыта, в которой сходятся крайности предельной индивидуации и предельной всеобщности. Это состояние соответствует предельному самоумалению мудрого, удостоверяющему истинное величие. О нем сообщает традиционная даосская формула: «так мал, что не имеет ничего внутри себя, и так велик, что не имеет ничего вовне себя».

Высшее совершенство в даосизме есть *абсолютность имманентного*: оно пронизывает мир, не будучи сводимым к вещам, оно воплощает собой «сокровенное подобие этого и того», сокровенное именно потому, что оно связывает несопоставимые

величины[1]. Как выразился император сунской династии Хуэй-цзун в своем комментарии на «Дао-Дэ цзин», «Неслышное одиноко стоит над вещами, но не противостоит вещам». Высшее совершенство есть жизнь, наполненная сознанием и, следовательно, освободившая свои творческие потенции, радующаяся себе (отметим связь радости с деятельностью в славянских языках). Такая жизнь, в сущности, равнозначна личностно определенному социуму типизированного бытия. Ее прообразом у Лао-цзы выступает долина, вбирающая в себе все окрестные воды, или ребенок, не противопоставляющий себя миру и потому не терпящий никакого урона.

Таким образом, «таковость» бытия в даосизме утверждает одновременно и тождество, и бесконечное разнообразие всего сущего. «Все вещи в мире возникают совместно, я через них прозреваю возврат…», – говорится о сущности даосского прозрения в главе XVI «Дао-Дэ цзина». В этом символическом по своей природе мире-голограмме, где все пребывает во всем, бытие неотличимо от собственной тени, существование неотделимо от творчества, и реальна только бездна перемен, сливающаяся в Одно Превращение. Это, как мы знаем, цельный, всегда в себе полный мир «воображаемого», где нет причинно-следственных связей и все происходит «само собой» – совершенно спонтанно и все же с абсолютной неизбежностью; где случай обладает весомостью мировой судьбы. Великий Путь неотличим от пути самих вещей, хотя вовсе не сводится к «законам природы».

Мир подобен… самому себе. Весь мир есть метафора. И Лао-цзы предлагает «в семье прозревать все семьи, в мире видеть все, что есть мир», одновременно учась *не-видеть* и, следовательно, не сравнивать себя с другими. Поэтому каждый рожден для счастья: он всегда может жить в согласии со своим совершенством. Жить так означает удостоверять собою вселенскую гармонию. Делать это можно только одним способом: отказываться от самовольных действий (что требует скрытного «удержания желаний»), но не просто по причине благоразумной осмотрительности, а для того, чтобы удостоверять этим этическим поступком всеединство сущего. Мудрый, говорит Лао-цзы, «в постоянстве своей не-устремленности делает своими устремлениями устремления народа». Запутанность этого суждения для философского анализа не должна скрывать его великой простоты: мудрый жертвует себя миру, вмещает его в себя,

[1] Заметим, что у китайских мыслителей речь идет именно о сосуществующих и до некоторой степени даже соотнесенных друг с другом перспективах созерцания. Понятия «субъекта» и «объекта» появились в китайском языке лишь в XX в. и обозначаются словами «хозяин» и «гость», по-прежнему подчеркивающими взаимную обусловленность того и другого.

и мир *оживает* в его сердце. Таково «действенное недействие», которое носит, как нам уже известно, характер (на)следования и потому оказывается условием – в сущности, единственно необходимым и достаточным – сохранения цельности бытия. Лао-цзы так и называет мудреца (которого в Китае всегда представляли правителем) бережливым «хранителем» мира, берущим пример с рачительного домохозяина или земледельца, оберегающего посевы. Этот мудрец, подобно Гераклиту, считавшему местом обитания богов свой очаг, хранит самое отдаленное и возвышенное в глубине собственного дома. Ничего не делая для себя, он взращивает родовое «вечное совершенство» и потому становится… сокровенным владыкой мира! В главе LXIV «Дао-Дэ цзина» жизнь в согласии с «таковостью» вещей определяется как скрытое «поспешествование» (*фу*) всему сущему – антипод произвольного вмешательства в чужую жизнь.

Итак, мудрец Лао-цзы, избегая показной доброты, отнюдь не равнодушен к миру. Он именно *дает жить* другим. Но, все отдавая другим, он «получает еще больше». Почему? Не потому ли, что в этике безграничной любви у Лао-цзы, как в этике бесконечности Э. Левинаса, пожертвовать собой означает удостоверить подлинность своего существования?[1] Только такая жертва *спасает.*

Естественно, что и «недеяние» у Лао-цзы, как способ сохранить цельность и полноту бытия, противоположно инструментальному пользованию вещами. В даосском недеянии воплощается Великая Польза, неизбывная «полезность непользования», тогда как целенаправленное действие ценно тем, что приносит выгоду – неизбежно ограниченную и преходящую. Наше собственное тело служит лучшим примером такой бесполезной пользы: оно ценно для нас просто тем, что оно *есть* и притом является непосредственно воспринимаемым нами прообразом цельности Пустоты. А поскольку мудрый подражает
не-деятельному действию Пустоты, он способен стяжать незыблемый покой (признак цельности), и чистую радость (спутницу духовной трансценденции). Истинное же значение этого покоя, как неустанно подчеркивают комментаторы, заключается в безупречном соответствии «превращениям вещей» или «обстоятельствам момента» – действие в высшее степени полезное для самого действующего!
Действенное неделание Лао-цзы не знает, разумеется, отвлеченных норм и потому исключает принуждение. Но оно руководствуется

[1] На это обстоятельство обращает внимание А. Нуен. См. A.T.Nuyen, The Dao of Ethics: From the Writings of Levinas to the *Daodejing.* – *Journal of Chinese Philosophy,* Vol. 27, n.3, 2000l

моральным императивом «сохранения срединности» и предполагает воздержание от всего нарочитого и чрезмерного, некое «выправление» и даже, точнее, «удержание» ситуации по ходу событий. Лао-цзы предлагает «удерживать полнотой первородства» излишне себялюбивых, зацикленных на себе. Это значит – раскрывать полноту жизненных потенций в стороне противоположной устремлениям корыстолюбцев. Выход есть во всех ситуациях, но он всегда – с другой стороны. Мы спасаем других, когда с любовной сдержанностью родителя игнорируем их шаловливые притязания, исподволь внушая им, что довольство и счастье достигаются *противоположным* способом. Мы оказываем благо-деяние людям, когда побуждаем их к метанойе.

Конечно, в свете субъектно-объектного разделения мира и порождаемого им технического проекта идеал «бесполезной полезности» и «благодатного самооставления» у Лао-цзы кажется нелепостью, если не прямо безумием. Не удивительно, что европейцы эпохи Нового Времени, вольно или невольно сводившие рациональность к технологической эффективности, просто не могли понять и оценить наследие древних даосов. Для них «недеяние» Лао-цзы было в лучшем случае экзотической гипотезой или благим, но совершенно утопическим пожеланием. Только сейчас, когда эпоха «постмодерна» и «информационной цивилизации» заново открыла первостепенную роль со-общительности в человеческой жизни и поставила вопрос о сохранении духовной цельности в человеческой деятельности, символическое миропонимание Лао-цзы оказалось на удивление созвучным проблематике современности. Более того, оно способно указать выходы из тупика потребительского общества, в который завело себя человечество.

Главное требование, предъявляемое даосским патриархом к человеку, – это отказ от отождествления себя со своей субъективностью. Это не значит, что Лао-цзы неразумно требует отказа от собственной индивидуальности и тем более внутренней (ино)идентичности. Он говорит о «не-именовании», «не-думании» «не-обладании», «не-я», но имеет в виду не отрицание (культ негативности свойствен как раз самоутверждающемуся субъекту), а неотождествление себя с той или иной ограниченной перспективой созерцания, произвольно установленной субъективностью. Следовательно, он говорит о сохранении всех потенций человеческого существования, сбережении полноты человеческого в человеке. Мир и сердце мудрого относятся друг к другу как зеркало и отраженные в нем вещи: они не тождественны друг другу, но и нераздельны. Они открыты друг другу и взаимно выявляют свою глубину. Истинное условие «недеяния» у Лао-цзы – по-детски

доверчивая открытость миру, в равной мере делающая возможными как человеческое со-чувствие, так и самовыражение личности в творчестве. И та же открытость есть условие полной безопасности мудрого, предстоящего миру в смиренно-предупредительном жесте. Так даосский идеал «таковости» жизни, одновременно всеобщей и индивидуальной, формирует особый вид этоса: этос *забытья*, предлагающий безотчетно-творческую, спонтанно возникающую, изменчивую связь между людьми помимо и прежде поверхностного, как кожная болезнь, индивидуализма. Люди, подсказывает Лао-цзы, на самом деле более едины, когда забывают друг о друге. И гораздо счастливее, ибо вполне способны «без приказаний выправлять себя», что, согласно Лао-цзы, соответствует «постоянству таковости». Это означает, вообще говоря, что вместо самотождественного «я» человеческая практика у Лао-цзы имеет как бы два полюса: с одной стороны, типовые, или нормативные действия, определяемые типом отношений, с другой стороны, – потенциал творческого самообновления личности как прообраза всеединства. Уступчивость становится здесь способом водворить гармонию в отношениях между людьми и в этом смысле – вместить в себя мир (в старорусском смысле общественности). Лучшим способом подобного расширения или, лучше сказать, восполнения своего жизненного мира служит все та же церемонность светских ритуалов. Заметим, что исполнение ритуала вовсе не исключает элемента творчества и импровизации: мы каждый раз исполняем знакомый обряд по-новому, одновременно, как ни странно, удостоверяя этим исполнением внутреннюю преемственность своей жизни.

Теперь не будет удивительным узнать, что альтруист и противник войн Лао-цзы стал одним из главных патронов китайской военной стратегии. Победу в войне одерживает тот, кто, во-первых, умеет беречь свои силы, соблюдать принцип «бережливости» (и, стало быть, не-действовать), сообразовываясь с «обстановкой в целом» и подспудно накапливая стратегическое преимущество; во-вторых, умеет действовать творчески, заставая противника врасплох и, в-третьих, обладает искренней открытостью сознания, что позволяет нанести удар в системообразующую точку неприятельской позиции, каковая всегда есть точка «срединности» – все предваряющая и все в себе держащая. Лао-цзы первым обосновал эффективность указанных выше стратегических приемов. И он же более других восставал против жестокостей открытого противоборства, заведомо бессмысленного. Он учил «приобретать мир, не предпринимая усилий». При равенстве сил на поле брани, говорится в «Дао-Дэ цзине», «побеждает тот, кто скорбит». Чувствительность, позволяющая вместить в себя мир и увидеть в другом себя, «в

человеческом прозреть всечеловеческое» – вот настоящий залог успеха.

Лао-цзы говорит о великой пользе жизни-с-миром, о величии с-мирения. Мир же дается не каждому, а только тому, кто сумел «сделать себя пустым» или «удержать свои желания». Не устранить желания вообще (такой поклонник естественной жизни, как Лао-цзы, пожалуй, счел бы подобное требование и неразумным, и невозможным), а именно овладеть ими, соблюдать их разумную меру, что значит: устранить все субъективное и корыстное в своих желаниях, высвободив порождающую их творческую мощь жизни. Собственно, подлинное знание, которое, согласно Лао-цзы, укоренено в самом себе, имеет аффективную природу и переживается непосредственно. А чувственность, утонченная до чувствительности, становится источником неизбывного наслаждения, потому что мы становимся способны вновь и вновь возвращаться к полноте жизни в нас самих Оттого же мудрый правитель, согласно Лао-цзы, руководствуется внутренней просветленностью, которая предстает «недеянием», причем это недействование, будучи действием абсолютно самодостаточным, подлинной вершиной добродетели, само по себе является высшей наградой.

Описанный переворот в отношении человека к себе и к своей чувственной природе знаменует настоящую революцию в жизненных ценностях, в самом режиме человеческого существования. Сегодня такая революция более чем когда бы то ни было возможна и необходима. Речь идет о смене самоутверждающегося субъекта с его культом господства и потребления субъектом самоустраняющемся, приверженном аскезе, имеющим опору не в отвлеченных постулатах, а в сознании этически оправданной ответственности. Точкой отсчета здесь должно выступать человечество в целом, но, повторим, не наличная совокупность «индивидов», а взятое в его символическом измерении – как предел со-общительности людей, спонтанно созидающей, со-творяющей культурную традицию. Этим требованием оправдывается и главная посылка этики Лао-цзы – проповедника безусловной и безграничной любви, не различающей между своими и чужими, хорошими и плохими (т.е. сознательными и несознательными) людьми. В подвижнике даосского Пути поражает решимость жить заодно со всем, что на-рождается на вселенском теле жизни, претворить свою личную судьбу в судьбу человечества. Решимость эта дорогого стоит. Она предполагает способность принять все потенции и возможности жизни и ее главное обетование: смерть.

Если «таковость» Лао-цзы есть «сокровенное тождество» противоположностей, то средоточие Великого Пути – это место, где жизнь вмещает в себя смерть или, точнее, где рождение есть также смерть. где все кончается, не успев начаться. Через весь «Дао-Дэ цзин» проходит мотив парадоксальной метаморфозы мудреца, который возвращается к себе, вмещая в себя темное зияние не-сущего, обретает безопасность, открывая себя опасности. Пребывание «у начала вещей», в символическом круговороте вечно не-возвращающегося к себе Хаоса, лишенного пространственных и временных характеристик, предстает как «уход» из мира, потеря себя для мира (такова судьба самого Лао-цзы). Духовная чувствительность, которой учит даосский патриарх, есть обостренное чувствование смерти как «абсолютного другого» (см., в частности, начало гл. XX). Поистине, в той мере, в какой этика Лао-цзы ориентирована на цельность бытия, она имеет своим основанием смерть. В символическом пространстве взаимной открытости субъекта и мира бытие «просветленного сердца» не имеет в себе «места смерти», потому что претворяющий «недеяние» лишен точки фиксации своего «я» и не держится за жизнь. В нем, говорит Лао-цзы, нет места, в которое смерть могла бы вонзить свое жало. Мудрый пребывает в состоянии, когда он «еще не начал быть»; он *абсолютно отсутствует* в мире, отсутствует даже в своем отсутствии. Но только в этой «великой смерти» его бытие обретает завершенность и потому являет собою чистое наслаждение[1]. Только в этой смерти мудрый... является в мир! Но в совершенно «безответственном» акте само-забвения мудрый обретает великую ответственность перед миром и... живет вечно. Пастернак прав: «Безумие – естественное бессмертие».

Автор «Дао-Дэ цзина» несколько раз подчеркивает важность серьезного и даже благоговейного отношения к бренности жизни. Ужас, внушаемый смертью, есть неотъемлемая часть его духовного прозрения. Тем не менее физическая смерть сама по себе не составляет для него проблемы. Позднейшие даосы и вовсе запрещали оплакивать умершего. Нельзя согласиться с И.И. Семененко, когда он пишет, что «Дао-Дэ цзин» «относится к самым

[1] Г. Башляр отмечает нечто подобное в отношении мира грез, где «человек и мир пребывают в сообществе опасностей». И в другом месте: «Грезящий не чувствует себя брошенным в мир. Скорее, мир предстает его гробом». G. Bachelard, Poetique de l'éspace. P. 163; его же: Poetique de la reverie. Paris, 1960, P. 135. О радостном приятии смерти как стихии творческй метаморфозы в даосизме см. заключительные сюжеты в гл. VI книги «Чжуан-цзы», а также рассказы о смерти жены Чжуан-цы и самого философа (гл. XVIII и XXXII).

трагическим произведениям мировой философии»[2]. Ни даосизм, ни вся китайская традиция не знали мотива героического противостояния личности ее судьбе, который формирует трагическое миросознание. Этого мотива и не может быть там, где личность оказывается *рассеянной* в поле «сокровенной сообщительности», соответствующей бытию «верховного предка». Лао-цзы протестует лишь против насильственной смерти и ее самой распространенной причины – войны, будучи при этом весьма далек от гуманизма западного склада: насилие для него есть бессмысленное и неплодотворное (притом пагубное для самого насильника) нарушение принципа сбережения целостности бытия. Напомним, что в противоборстве, согласно Лао-цзы, побеждает *самый чувствительный*, наиболее тонко чувствующий всеединство сообщительности, и это значит – тот, кто больше сострадает страдальцам брани.

Тема смерти у Лао-цзы позволяет в одном существенном отношении и подтвердить, и скорректировать результаты исторического развития европейской цивилизации. На Западе переход к «современности» сопровождался отождествлением высших ценностей человеческого существования с овладением природой ради жизненного комфорта. Со временем стало ясно, что стремление к благополучию заставляет человека метаться между бездушной формалистикой технического господства и культом чувственного наслаждения, порождая смутное чувство тревоги, которое прорывается в почти маниакальной заботе о «безопасности» – личной, государственной и даже планетарной. Наследие даосов содержит радикальное средство от современных неврозов: человек, открывшийся всеединству и, следовательно, обнявший смерть, будет в безопасности. Как гласит шутливый, но в высшей степени серьезный совет Чжуан-цзы, «спрячьте мир в мире – и ему некуда будет пропасть!» Невероятное, поистине без-умственное усилие мудрого: жить под знаком забытья и ничего не терять в череде жизненных превращений. Даосский мудрец властвует потому, что *живет смертью:* он воплощает собой взрывчатую силу саморассеивания[1] бытия, творческую и вместе с тем ужасающую мощь первозданного Хаоса – ужасающую именно своей бесформенностью, которая есть «иное» всякого присутствия. (Как проницательно заметил С. Кьеркегор, ужас сопутствует восприятию себя как «другого».)

---

[2] Лао-цзы. Обрести себя в Дао, С. 98.

[1] Напомним, что «рассеивание» (*сань*), «разграничивание» (*цзи*) отождествлялмсь в китайской традиции с творческим принципом.

Не будем снижать высоты мысли Лао-цзы. Один из главных уроков чтения «Дао-Дэ цзина» состоит в познании того, что истинно свободный дух не расчетлив, а мужествен: он выбирает себя и, значит, принимает *все*. Но этот высокий пафос даосской мудрости не мешает Лао-цзы выступать в роли знатока «реальной политики» и управления государством. Многие из его советов уже нетрудно предвидеть: Лао-цзы требует от правителя не нарушать покоя (читай: цельности) народного быта, «не утеснять жизнь» людей и править большим государством так, как варят мелкую рыбешку, чистить которую – занятие хлопотное и неблагодарное. Мудрый правитель, вновь и вновь повторяет он, не должен вникать в административную рутину, за всем надзирать и все контролировать. Он вообще не должен (не может?) обнаруживать себя, но люди со всей определенностью знают о его существовании, ведь в нем воплощена сама сила душевной сообщительности.

Мы сталкиваемся с идеей управления в корне отличной от западного понятия политики – действия всецело публичного, доступного наблюдению, часто откровенно зрелищного. Здесь, напротив, политика есть среда, сила и искусство интимной и врожденной сообщительности людей – нечто незаметное, чуждое публичности, но в высшей степени эффективное как средство умиротворения и, следовательно, подспудного сплочения народа. Подлинное основание такого рода политики как внутреннего воздействия есть, конечно, «сокровенное совершенство», которое предстает разрывом в опыте, *тайной* власти, ибо мощь жизненного Хаоса не имеет формальных критериев легитимности. Но эта сила внушает безукоризненное доверие. Даосский патриарх вновь и вновь подчеркивает важность безмолвно-доверительных отношений между людьми.

Как видим, политическое кредо Лао-цзы не лишено «макиавеллистских» обертонов, с воодушевлением развитых и раздутых впоследствии идеологами китайскими деспотизма. Настоящий государь должен быть – да и не может не быть – непонятным, недоступным и даже незаметным для толпы, ведь он знает как раз то, что не может быть предметом общедоступного знания. Он принимает метафизический ужас пустоты – невыносимый для простого смертного. Он, именующий себя «одиноким» и «сиротой», держит в себе дистанцию рефлексии совместности жизней, отделяющую его непреодолимой гранью от общепонятных истин, тогда как последние, указывая формальные принципы единения людей, на самом деле неисправимо разъединяют их. Он – подвижник Великого Пути, превозмогший корысть и пристрастность. Но как раз это обстоятельство сообщает

моральный авторитет его власти и позволяет ему поддерживать некий негласный консенсус со своими подданными, иметь «одно сердце с народом» и притом честно соблюдать правила благопристойности. (И то, и другое – тоже тема Макиавелли, о чем часто забывают.). Но правитель един с народом по *пределу* знания.

С завидным радикализмом Лао-цзы развивает смелые посылки своей общественной позиции. Он вводит мотив неотвратимого и быстрого возмездия за отступление от принципа «недеяния». И все потому, что природа Пути – безупречное «соответствие переменам». В «Дао-Дэ цзине» и других древнедаосских памятниках можно найти мысль о том, что возмездие это вершит само Небо. Нет оснований считать подобные заявления свидетельством приверженности даосов древней религии в ее традиционном виде. Скорее, реальной их подоплекой была даосская идея чистой, самодостаточной действенности, в которой вообще отсутствует различие между мотивом и результатом, целью и средствами действия. Признать несоответствие между тем и другим означало бы для Лао-цзы поставить под сомнение его идею «действенного неделания». Даосское недеяние оправдывает само себя и немедленно приносит полное удовлетворение. Правда, познание такого «абсолютного» действия опять-таки предполагает наличие необыкновенной духовной чувствительности, или «внутреннего просветления», каковое есть способность прозревать символические «семена» явлений. Мудрость для Лао-цзы – это умение «рассеивать» все затруднения еще до того, как они проявятся, и удостоверять сообщительность сердец до того, как она станет фактом сознания. Попытка же судить о действительном положении дел, исходя из внешнх явлений и абстрактных понятий (Лао-цзы называет это «знанием, основанном на прошлом»), неминуемо закончится неудачей: поступающий так подобен неопытному дровосеку, который, взявшись рубить дрова, только поранит себе руку, а дела не сделает.

Мудрый прозрачен: сквозь него просвечивает *небесная глубина*. Действительность всегда *тоньше* и *проще*, чем нам представляется. А всякая идеология – топорная работа.

В конце концов, отшельник Лао-цзы, проповедующий выведение вовне своей внутренней самости, совпадение истока и исхода бытия, не может не быть «мастером публичности», каковым по определению является политик. Но он достоин успеха в политике только потому, что знает ее истинный, сокровенный исток: *сердечную* глубину человеческой жизни. Он учит быть среди людей, не стесняя их. Награда его политическому мастерству – добродушная безмятежность его подданных.

Так даосская идея «таковости» бытия возвращает к непосредственности жизненного опыта, к миру повседневности, одновременно сообщая им некую метафизическую глубину. Лао-цзы рисует свою «утопию» (см. гл. LXXX), которая поражает сочетанием натуралистических и импрессионистски-символических черт. Обитатели его идеальной страны живут простыми человеческими радостями, получая удовольствие от еды, радуясь обновам, празднуя свои праздники, отдыхая в своем доме. На каждого из них приходится по «десятку и сотне орудий», но этими орудиями не пользуются (очень современная ситуация!). Примечательно, что Лао-цзы демонстрирует уникальное для древней литературы участливое внимание к народному быту. И действительно, быт есть прообраз непостижимой для рассудка имманентности жизни. Но он же есть среда всеобщей связанности людских поступков и мнений. Быт и этичен (как стихия этоса, спонтанной сообщительности сердец), и эстетичен. Не удивительно, что выделяемые Лао-цзы черты быта предстают на самом деле как декорум жизни, но только декорум совершенно естественный, безыскусный. В этом внимании к эстетическим качествам повседневности и их соединении с этическим началом, этосом общества Лао-цзы удивительно современен. Отсюда вытекает и другая очень современно звучащая тема: человеческая социальность постигается по ту сторону формальностей социума и даже вне понимания. Правда Лао-цзы придает этой очень глубокой теме свое уникальное звучание: его мудрец-правитель «привечает народ, как детей». Его простодушные дети природы не ведут счета, ведь «тот, кто претворяет Путь, всегда теряет». Не знают они и письма, а только завязывают узелки – этакие «узелки на память». Не на смертную ли память? Что еще требует помнить дух? Эти люди не имеют желания путешествовать, потому что «боятся умереть на стороне». Возможно, отголосок реального обычая, но с явно метафизическим объяснением: люди, преданные Пути, действительно хранят в сердце смертную память и никуда не уклоняются, но верны «срединности» в себе.

Перед нами взгляд на общество из неизмеримой дали просветленного сознания или, лучше сказать, глубины бодрствующего сердца, для которого все внешнее – только тень, помрачение внутреннего света. Эта жизнь, сотканная из проблесков красоты в мире, есть образ ритуального опыта, в котором вещи сводятся к типам, к одной типической черте. Глубокая правда даосского патриарха высветилась в его традиционном, почти шаржевом образе забавного старичка, уезжающего куда-то на «темном быке». Куда уезжает Лао-цзы? Никуда. Он уезжает, чтобы

вернуться. Потому что мудрый умирает, чтобы явиться миру. И не случайно утопия Лао-цзы даже не имеет временного измерения, принадлежит какому-то вечному настоящему. В других даосских книгах она отнесена все же к «глубокой древности», но это не значит, что в ней изображено некое первобытное состояние общества. Перед нами аллегория первозданной спонтанности и притом образ «возвратного движения» сознания к своим забытым истокам, образ духовного бдения. В этом мире никто никуда не уезжает, но лишь возвращается к себе. В этом мире все соучаствуют в том, чего никто не имеет в отдельности. Ибо ничто не связывает людей прочнее, чем то, что недоступно обладанию.

Подобный взгляд из «глубины древности» соответствует внутренней дистанции духовного видения Лао-цзы. В нем уже неразличимы детали повседневности кроме разве что самых ярких и импрессионистских; многокрасочная ткань жизни сливается здесь в один пестрый узор, указывающий, несомненно, на извечно забываемое в мирской суете прикровенное всеединство Совершенства-*дэ* – условия всякой сообщительности в обществе. Примечательно, что в утопии Лао-цзы оказываются несколько стертыми, низведенными до тривиальной обрядности черты собственно патриархального строя – для Лао-цзы, очевидно, слишком разделяющего людей.

Если рисуемая Лао-цзы идиллия кажется нереальной, то лишь потому, что фантазм и есть самое чистое воплощение естественности жизни – естественности, извечно ускользающей, опознаваемой лишь в отблеске ее творческих метаморфоз. Эта картина являет собой воображаемое незапамятное и потому в равной степени извечно забываемое будущее. Описывающие ее экспрессивные метафоры, свидетельствуют о мудрости, которая есть забытье, несвершение, постоянное «развязывание узлов» – нечто настолько безыскусное и непроизвольное, что этому даже нет имени. Но оно есть то, что остается, когда все проходит.

Может быть, самая поразительная черта даосской утопии состоит в том, что люди, населяющие ее, «до самой смерти не хотели знаться друг с другом». Надо думать, оттого, что «открытие себя открытости бытия» не вписывается ни в одно общественное устройство или внешнюю форму правления, но, скорее, определяет саму возможность человеческого общества. Оно творит социум великой цельности, лежащий за пределами всех форм общественного устройства. В книге «Чжувн-цзы» мы тоже встречаем сходное описание идеального общества, где царит «небесная освобожденность», так что «каждый живет сам по себе и не угождает другим». Жизнь согласно «таковости» освобождает от

внешних утеснений, заставляет людей «забыть друг о друге» (т.е. о своем маленьком «я»), но обостряет их духовную чувствительность, способность сознания к сердечной сообщительности. Люди этой фантастически-реальной древности пребывают в среде *тайного* опознания «небесной» цельности бытия, которая превосходит все социальные связи. Это общество есть *семья одиноких.* В нем люди едины поверх их формальной разобщенности. Что прямо противоположно государственной организации, которая основана в действительности на разобщении людей, формально ею отрицаемого. Такова правда Пути: быть с людьми умеет только тот, кто умеет не быть с ними.

Между тем Лао-цзы,как нам уже известно, в этике занимает радикальную позицию: он исповедует безусловную и всеобщую любовь, неполным, несовершенным подобием которой служит любовь родителей к своему ребенку. Лао-цзы говорит о «великой доброте», которая не кажется добротой[1]. Почему? Не потому ли, что истинная любовь неподвластна никаким законам, не предполагает симметричности и тем более взаимности в отношениях, а, в силу своего абсолютного характера, подразумевает только неотвратимое и безупречное воздаяние? И что по той же причине совершенная любовь невыразима в слове, не имеет образа, но является в действительности упованием души о высшем свершении? Поистине, любящие, как говорил Морис Бланшо, принадлежат «недостижимому сообществу».

Нравственный максимализм Лао-цзы находится в теснейшей связи с его пониманием политики. Он указывает на подлинный исток власти, которая коренится в естественной мощи самой жизни. Власть, как знал еще Гераклит, действует наподобие удара молнии – с непостижимой быстротой и сокрушительной силой, Чистая сообщительность молниеносно пронизывает всю толщу общественной жизни прежде и помимо всякого понимания. Секрет эффективного управления (и это тоже важное открытие Макиавелли) как раз и кроется в этом как бы негласном сговоре между правителем и подданными по поводу власти – сговоре неявном и даже почти несознаваемом. Но нетрудно видеть, что такого рода отношения воспроизводят, в сущности, двухслойную структуру события-событийности, где отсутствующее всеединство («пустота») преломляется бесконечной изменчивостью эмпирического существования, причем и то, и другое не имеет идентичности, но принадлежит «иному», пребывает как бы в собственной «тени».

---

[1] Имеется в виду понятие *жэнь*, которое обычно переводится на русский яхык словами «человеколюбие» или «гуманность», а автором этих строк – как «человечность».

Подобно удару молнии, событие-сообщительность невозможно локализовать в пространстве и времени; в своей постоянной изменчивости, саморазличении оно всегда оказывается там, где его нет, в конечном счете – везде и нигде. По этой же причине подлинным секретом власти является декларируемая Лао-цзы действенная пассивность мудрого правителя, который воплощает собой среду-средоточие всего сущего. Правитель, управляющий государством «беспечно», представляет центростремительное движение, вечное возвращение в двойной спирали Великого Пути. Он держит собой внутреннюю глубину сознания и тем самым содержит в себе мир. Простой же люд, который сохраняет – или, точнее, которому позволяют сохранить – по-детски простодушную радость жизни, соответствует параллельному действию *дао* как «самопотери», «исхода в тень».

Перед нами не просто апология «первобытной земледельческой общины», а, скорее, любование жизнью, превращенной в «театр теней», преображенной в мир легких грез, «утонченного бытия», безукоризненно соответствующего «реальному» как упомянутому выше символическому круговороту мирового бытия. Эта жизнь, по сути, прозрачна: сквозь нее просвечивает *небесная* глубина бодрствующего духа. Управляющие и управляемые связаны здесь неизреченной, почти неосознанной связью – примерно так, как младенец понимает свою мать без слов и даже самого «понимания». Сообщительность и есть тот благодатный мрак «таковости», в который погружено человеческое существование и которое открывается бодрствующему сердцу в виде темного зияния всеединства. Таково символическое пространство «сокровенного подобия» (*сюань тун*) всех вещей, в котором все называется, но ничего не названо и все передается, но никто никому ничего не передает.

Народная жизнь у Лао-цзы, ее вездесущая и неуловимая правда есть «иное» власти, ее декорум, :которыми, согласно закону «сокровенного подобия» вещей, воистину оправдывается власть. Власть опознается по спонтанной и анонимной стихии повседневности. Только такая власть и может быть хороша, потому что она не проявляет себя[1]. Покой, разлитый в мире, указывает на могущество власти, а власть в свою очередь исподволь смиряет своих подданных, вводя их в сферу мирового средоточия. Впрочем, она даже может, храня полную беспристрастность, наказывать выродков, находящих удовольствие в самоуправстве.

[1] Ф. Ницше резонно заметил, что «настоящая власть, как все доброе на земле, в конце концов упраздняет себя».

В «Дао-Дэ цзине» подобный консенсус власти и народа не называется прямо (ибо, поистине, недоступен именованию), а выражен, скорее, игрой намеков и метафор, тонкой и в своем роде очень оригинальной оркестровкой терминологии[1]. Лао-цзы – в высшей степени серьезный мыслитель именно потому, что наделен чувством колоссальной ответственности за свои слова и поступки и стремится наилучшим образом согласовать сознание и жизнь, интересы власти и общества. Созданный западными переводчиками и толкователями Лао-цзы образ проповедника детской наивности и опрощения – это карикатура, в которой нет подлинной глубины и умудренности прототипа.

Чем ценно наследие Лао-цзы в истории? На этот вопрос дают самые разные, порой диаметрально противоположные ответы. Лао-цзы называли и ретроградом, и пособником деспотизма, и анархистом, и либералом. Один американский толкователь отметил, что идеи Лао-цзы смогли найти реальное воплощение разве что в концепциях свободного рынка и либерального правления. Между тем в древнем Китае нашлись государственные деятели, – они принадлежали к школе так называемых «легистов», или «законников» – которые попытались приспособить почти утопически звучащую теорию Лао-цзы к нуждам самого что ни на есть авторитарного правления. Законники исходили из широко распространенной в древней китайской мысли посылки о том, что сознание в его «естественном», чистом состоянии способно иметь достоверное знание о мире. Правитель – это тот, кто воспринимает мир в наименее искаженном, даже совершенно неискаженном состоянии и потому обладает привелегией законодательно определять значение понятий. Законники явно стремились доказать слишком много: достоверность восприятия еще не оправдывает истинности законотворчества и наоборот, так что их первый тезис оказался бесполезным. Главная же их ошибка заключалась в том, что они попросту не заметили символического измерения языка Лао-

[1] Интересно, что в средневековой комментаторской традиции (возможно, под влиянием буддизма) сложилось представление о двух видах *дао*, относящихся соответственно к миру «бесформенного», и к миру «форм»». К примеру, толкователь танской эпохи Ли Жун различал «*дао* предела пустотности», которое «превосходит слова и образы», и «*дао* людских обычаев», которое предполагает «почитание ритуала и долга, любовь к внешнему блеску, пренебрежение собой ради славы и забвения себя ради выгоды». Эти два порядка жизни образуют определенную иерархию ценностей: метафизическое *дао* предваряет и превосходит «*дао* обычая». Надо помнить, однако, что принцип «двойного сокрытия» истины предполагает равноценность метафизической реальности и мира вещей, всеединства пустоты и актуальности существования.

цзы и приняли его иносказания за объективные понятия[2]. В результате законники, в явном противоречии с собственными посылками, сочли, что правитель может самовольно устанавливать законы и жестоко карать за малейшее отступление от них, поскольку в этих установлениях содержится «объективное знание». Одним словом, законники сделали с текстом Лао-цзы как раз то, против чего он предостерегал в первой же главе своей книги. Их трактовка «Дао-Дэ цзина» служит примером самой распространенной и пагубной профанации даосского учения.

Тем не менее, тот же Лао-цзы был знаменем тех, кто восстал против тоталитаризма законников и проповедовал мудрое невмешательство власти, пусть даже формально авторитарной, в народную жизнь. В этом качестве мировоззрение Лао-цзы оставалось очень важной частью традиционной китайской мысли и государственности вплоть до XX в.

Здесь нет возможности оценить значение наследия Лао-цзы для современного мира. Но будет полезно хотя бы перечислить его главные достоинства.

Лао-цзы оставил необычайно цельное учение, в котором органично сходятся воедино теория познания и практика, этика и стратегия, политика и личное совершенствование, правда духа и устои быта. Он – мудрец истинно китайский в том, что для него знание, умение, власть, авторитет, здоровье, счастье и богатство – вещи нераздельные. Современному человеку, вечно воюющему с самим собой, мечущемуся между бездуховным практицизмом и заведомо непрактичной «духовностью», было бы поучительно узнать, как это возможно.

Лао-цзы – создатель на удивление современно звучащей онтологии множества и феноменологии события, снимающих затруднения и тупики метафического мышления западного типа. Его идея символической протопрактики позволяет превзойти противостояние умозрения и действия, техники и духа, что открывает новые горизонты человеческой истории.

Учение Лао-цзы вносит свой вклад в теорию сложных систем, особенно в плане их соотнесенности с нравственной проблематикой жизни. Свойственный ему прочный и совершенно ненасильственный союз этики и стратегии, жертвенной любви и успеха способен изменить весь строй наук о человеке.

И последнее по порядку, но не по важности. Снискавший репутацию утописта Лао-цзы на самом деле смотрит на политику и общество в высшей степени реалистически, ибо прозревает сам

[2]

предел социальности и условие всякого политического действия. Лао-цзы предлагает убедительную версию даже не политики, а, так сказать, метаполитики: общего, не вмещающегося ни в какую перспективу условия политических стратегий, в котором власть оправдывается вниманием к жизни, вниканием в жизнь *как она есть*. Его мудрость освобождает от гнета политики, ставшей профессиональным поприщем. По той же причине немногие среди политиков способны вместить ее в себя.

Учитель уходит из мира, чтобы вернуться в него. Лао-цзы достоин того, чтобы вернуться в мир не курьезным фетишем, а мудрым наставником, строгим и добрым. Более того: Лао-цзы станет незаменимым учителем, когда рассеется морок современной технократии.

Перевод «Дао-Дэ цзина»: пути и цели

В заключение сформулируем основные задачи и принципы перевода «Дао-Дэ цзина», какими они предстают в свете этого краткого обзора книги и учения Лао-цзы.

Существуют два вида или, точнее, два этапа работы переводчика «Дао-Дэ цзина»:

во-первых, стадия истолкования оригинального текста, опознания всего богатства заключенного в нем смысла

во-вторых, перевод в собственном смысле слова, то есть создание литературного аналога оригинала, адекватно выражающего его смысл.

Соответственно, первоочередная задача настоящего перевода состоит в том, чтобы использовать все ресурсы текстологической критики и предоставить читателю возможность в полном объеме *прочитать*, разобрать даосский канон. «В полном объеме» означает: определить представленный в оригинальном тексте опыт с учетом достижений современной герменевтической методики и недавно найденных древних списков памятника. Только вся полнота грамматических и лексических свойств оригинала позволяет понять текст как *откровение*, т.е. свидетельствование об истине бытия, которой открывается бодрствующее сердце. Несводимый к грамматике, смысл, тем не менее, нуждается во всей полноте заложенных в ней выразительных средств. И грамматика языка, позволяющая различать все более тонкие оттенки смысла, оказывается с этой точки зрения прообразом акта «рассеивания», который ведет к постижению чистого различия, уже неотличимого

от *вечнопреемственности разрыва* в нашем опыте. Поэтому переводчик не может пренебречь даже мельчайшими нюансами грамматических особенностей оригинала.

Для начала спросим себя: где кроется изначальный импульс создания главного даосского канона? Ответ прост: этот импульс – в самой бытийственности бытия, чистом событии, которое носит характер событийности, собирания и восполнения бытия, в конечном счете – преображения. Поэтому проблема перевода «Дао-Дэ цзина» есть прежде всего проблема внутренней трансформации, смещения и в конечном счете *возвышения* смысла, засвидетельствованных неподражаемой, но подлинно вездесущей двусмысленностью высказываний Лао-цзы. Не забудем, что сам Лао-цзы и вся комментаторская традиция за ним называют главным свойством его речи недоступную непосвященным «утонченность». Невежда, говорит даосский патриарх, не может не насмехаться над истиной, что и служит верным признаком ее истинности. Лао-цзы не оперирует словами, не выстраивает понятий, а, в сущности, следует, дает претвориться имманентной трансформативности смысла, соответствующей внутреннему динамизму жизни. Эта установка и позволяет Лао-цзы «с беспечностью пьяного», как выразился А. Уэйли, перешагивать через пропасти, разделяющие отдельные ряды значений. Она заявляет о себе и в композиции целых глав, и в структуре отдельных фраз, и в необыкновенной смысловой насыщенности ключевых понятий, чаще всего стоящих в центре главы или заключающих ее.

Надо признать: «Дао-Дэ цзин» не претендует на лавры философского или литературного шедевра. В нем есть квазидискурс и квазипоэзия, но его смысл артикулируется молчанием. Лао-цзы говорит многозначительными афоризмами, которые, как литературная форма, получают жизнь от собственного ограничения, сами стирают себя, обращаются в молчание. Переводчик «Дао-Дэ цзина» должен сделать как можно более весомым и значимым каждое слово оригинала, и это значит: вскрыть в слове бездну безмолвия. Поэтому парафраз представляется уместным и необходимым дополнением к переводу. Парафраз есть негативный слепок перевода: он выявляет внутреннюю преемственность смысла, скрытую в видимой прерывности афористической речи.

Той же цели выявления игры смысла служат и лексические особенности канонического текста. Вот почему, хотя вновь обнаруженные тексты сделали наше понимание Лао-цзы более сложным, а возможность реконструкции или, точнее, конструирования идеального, исчерпывающего все тонкости оригинального смысла перевода еще более призрачной, их наличие

очень плодотворно с точки зрения указанной выше «герменевтики откровения». Становящееся возможным благодаря грамматической структуре и богатству семантики чтение как последовательное «рассеивание» смысла делает усилие понимания истинным прообразом духовной трансценденции.

Перевод становится, таким образом, полем противоборства двух противоположных стратегий интерпретации и понимания. Он должен конкретизировать смысл оригинала, выявить его особенности как памятника своего времени и одновременно способствовать прояснению общего «духа» даосского и всего китайского миропонимания. Эта задача уже превосходит собственно исторические рамки китайской цивилизации и ведет нас к вершинам общечеловеческой мудрости. Итак, предельная конкретность должна в идеале раскрывать истину родовую и вселенскую.

Сформулированные здесь задачи перевода «Дао-Дэ цзина» не относятся к области собственно философского или литературного исследования, что, конечно, не отрицает правомерности переводов, преследующих чисто философские или литературные задачи. Такие переводы должны были бы опираться только на традиционный текст даосского канона и его классический комментарий, поскольку их целью является максимальная концептуальная ясность и стилистическая выверенность[1]. Предложенный путь перевода по его духу и методике имеет, скорее, духовно-практическую ориентацию: он призван способствовать духовному пробуждению, перевороту сознания, изменяющему наше видение мира. И в этом, как можно предположить, он точно соответствует природе оригинала.

Поставленная задача обязывает переводчика, с одной стороны, стремиться к выявлению изначального и, как правило, вполне конкретного и обыденного значения слов Лао-цзы, а, с другой стороны, выявить все богатство «семантического поля» и бесконечно разнообразную игру смысла в «глаголящем безмолвии» даосского патриарха. Говоря конкретнее, перевод даосского канона должен передать смыслопорождающую матрицу текста, эту как бы универсальную и потому не имеющую отличительных признаков словесную фигуру: о чем бы ни говорил Лао-цзы, он всегда говорит о «другом», и все же он говорит именно то, что говорит. Лао-цзы

[1] Именно так сформулировал основные посылки *философского* перевода «Дао-Дэ цзина» американский синолог Ч. Хансен. См. Hansen, C. Interpretive Theory and rules for translation: A proposal for the *Daode jing*. Доклад на международной конференции по даосской культуре, Тайбэй, 2006. Вопрос, конечно, в том, достижима ли вообще «концептуальная ясность» применительно к наследию Лао-цзы.

открывает не смыслы, а пространство жизне-смысла. Он свидетельствует об абсолютном событии как возвращении-уходе или прекращении-продолжении.
Отсюда все сложности перевода «Дао-Дэ цзина», вынуждающие переводчика искать нелегкие компромиссы. И все же это задание – единственно достойное серьезной переводческой работы над «Дао-Дэ цзином». Нужно увидеть и передать непритязательную ясность туманных сентенций Лао-цзы. Нужно выразить целостность миропонимания, осмысленную цельность речи даосского патриарха в неисчерпаемом разнообразии стиля и лексики. Цель не только теоретически, но и, поистине, жизненно важная.

Исходя из высказанных здесь соображений о методах и задачах перевода, переводчик счел необходимым указать в примечаниях все существенные разночтения в параллельных версиях «Дао-Дэ цзина». Нет нужды пояснять, что эти разночтения тоже являются источником перевода. В тех же, довольно частых, случаях, когда варианты мавандуйских списков оказываются предпочтительнее, они принимаются за основу для русской версии. Кроме того, в примечаниях с достаточной полнотой излагаются мнения китайских толкователей и западных переводчиков о значении ключевых понятий и образов «Дао-Дэ цзина». В итоге читатель получит достаточно полное представление о значении первого даосского канона как памятника китайской традиции.

Перевод в собственном смысле слова предполагает, как было уже сказано, нечто гораздо большее: способность определить в тексте и его подтекст, и его контекст. Только так можно установить соотношение грамматического и лексического срезов литературного памятника и, это знание может служить основой для оценки его культурно-исторического значения. Такая работа требует, как ни странно, одновременно творческой интуиции и крепкого здравого смысла, а ее результаты неизбежно несут на себе отпечаток индивидуальности переводчика. Последняя, впрочем, не существует вне определенного литературного стиля. Коль скоро сам Лао-цзы искал простоты и безыскусности речи, в переводе искомый смысл не должен быть скрыт за экзотическими деталями и обманчивой цветистостью слога. Кроме того, следует избегать употребления слов, выражающих ту или иную черту национальной специфики России или какой-либо другой страны.

В конце концов главной проблемой перевода оказывается подбор словесных образов той «пресно-безвкусной», «едва слышной» речи даосского патриарха, которая часто, но не всегда, выявляется благодаря взаимной аннигиляции предметных значений слов в как-будто нарочитых «парадоксах» Лао-цзы. Эта речь – тень и эхо самой

правды жизни, данной в непрерывном превращении и потому *памятуемой в забвении*, бессознательно сознаваемой. Потребность в поиске такого «пресно-безвкусного» языка особенно остро чувствуется там, где дело касается перевода ключевых понятий даосской традиции, например «таковости», или существования «самого по себе», «превращения», «следования», «движения вспять» или «возвращения» и целых рядов понятий, имеющих отношение к *сокровенному* прозрению и столь же сокровенной *сообщительности* вещей как основы этики Лао-цзы.
Нередко Лао-цзы отделяет свои оригинальные понятия от общепринятых значений, добавляя к ним эпитеты «великий» или «сокровенный». Но во многих случаях переводчику приходится подыскивать слова нарочито общие, обыденное, многозначные, но в то же время особенные, внушая читателю, что ключевые понятия Лао-цзы ничего *в сущности* не значат, но значат всегда *не то* и, следовательно, неизъяснимое *это*, ибо выражают чистую актуальность существования. Недаром люди повсюду выражают эту неизъяснимую правду жизни простым восклицанием: «Вот так!» (ср. с «таковостью» Лао-цзы). В любом случае переводчик Лао-цзы должен искать слова, которые удерживали бы понимание текста о Пути и Совершенстве от чрезмерного крена в сторону предметности и формального знания. Сам Лао-цзы, заметим, посредством своей «туманной» речи виртуозно поддерживает эту беспредметность его рассуждений.

Решить поставленные здесь задачи перевода «Дао-Дэ цзина» совсем не просто, особенно если учесть лингвистическое и культурное своеобразие древнекитайского канона, который, как было сказано выше, не будучи шифрованным сообщением, имеет характер *тайнописи* или, по крайней мере, иносказания. Не следует забывать, что видимая простота и переменчивый ритм речи Лао-цзы (которые, конечно, нужно сохранять в переводе) обманчивы и что Лао-цзы часто употребляет слова в необычном значении и еще чаще прибегает к остроумной игре слов, стремясь извлечь из общеизвестных понятий новый и удивительный смысл. Нельзя забывать, что импульсом и одновременно целью письма Лао-цзы служит опыт «утонченности» бытия, нераздельность и даже неразличимость метафизического и вещественного измерений жизни.

Есть, разумеется, и чисто литературные проблемы. Например, более двух третей книги Лао-цзы составляют рифмованные пассажи, культурная подоплека и стилистические особенности которых до сих пор почти не разгаданы и, конечно, не имеют аналогов в европейской словесности. Новейшие исследования не позволяют выявить какой-либо единый или даже преобладающий порядок в

размере строк и в рифмах даосского памятника, т.е. рифма в «Дао-Дэ цзине» не имеет отношения к тому или иному поэтическому жанру. Ее назначение, как можно предположить, не только или даже совсем не эстетическое. Рифма в «Дао-Дэ цзине» служит выражению глубинного ритма самой жизни, но также декламации и запоминанию. Он равнозначна декоруму бытия. Разумеется, соблюсти в русской версии рифму оригинала нет никакой возможности. Сама попытка переводить стихами (такие попытки предпринимались в русской литературе) не только показалась бы русскому читателю претенциозной и неуклюжей, но и, надо думать, неверна по сути. Тем не менее, можно и нужно воспроизвести в переводе строение китайского текста и отметить изменения в его ритмической организации. Добавим, что жанровая неоднородность – примечательное свойство всей даосской литературы, свидетельствующее о большой степени творческой свободы ее создателей.

Еще одна задача этого издания состоит в том, чтобы познакомить читателя с основами китайской комментаторской традиции. Задача эта тем более важна, что мудрость Лао-цзы не просто тесно срослась с ее толкованиями в китайской истории, но, не будучи законченной, вполне объективной истиной, по сути своей не существует вне усилия человека переопределить себя, открыть для себя новые горизонты опыта. Наибольшее внимание уделяется, естественно, классическим комментаторам Лао-цзы: Ван Би и Хэшан-гуну, определившим восприятие наследия Лао-цзы в традиционной китайской мысли. Вообще же говоря, за свою двухтысячелетнюю историю книга Лао-цзы породила в Китае более 700 комментариев, из которых около 250 сохранились до наших дней. К этому следует добавить более трех сотен комментаторов в Корее и Японии.

Крайне трудно понять загадочный канон в отрыве от комментаторской и духовной традиции, которая определяла его восприятие в странах Дальнего Востока. И даже если бы такая попытка была возможна, есть сильные сомнения в том, что она будет продуктивной. В то же время обозреть весь корпус комментаторской литературы – задача почти невыполнимая. Приходится довольствоваться самым важным. В примечаниях и комментариях к переводу почти полностью отражены классические комментарии Хэшан-гуна и Ван Би. При этом учтены появившиеся в последние годы новые редакции этих текстов, в которых исправлен ряд ошибок в традиционных списках (эти исправления отмечены в тексте). Частично использованы толкования Хань Фэй-цзы, Янь Цзуня и наиболее известных авторов танского времени: Чэн Сюаньина, императора Сюань-цзуна, Ли Жуна, Ли Юэ, Ли Яня, Ду

Гуантина[1]. Суждения комментаторов династий Сун и Мин цитируются в основном по антологии Цзяо Хуна с добавлениями из некоторых других интересных толкований, в частности, Ван Пана, императора Хуэй-цзуна, Чэнь Цзинъюаня. Есть в этом издании и новшества, отсутствующие в западных публикациях и исследованиях «Дао-Дэ цзина»: в нем используются и практически неизвестные научному миру толкования современного наставника даосской школы Лунмэнь Цао Синьи и его учителей – Хуан Чжэньжэня и Цзян Шэна. Эти комментарии дают редкую пока возможность познакомиться с восприятием книги Лао-цзы в среде современных даосских учителей.

В целом автор стремился отобрать наиболее интересные, оригинальные и вместе с тем наиболее показательные суждения китайских толкователей и западных переводчиков, не отрекаясь, конечно, от собственного понимания даосского канона и даже от своих личных симпатий. Насколько интересны и поучительны выбранные материалы – пусть судит читатель. Все же можно надеяться, что они дают возможность составить достоверное представление о том, как воспринималось наследие родоначальника даосизма в образованном обществе старого Китая.

Для каждой главы избранные толкования китайских авторов предваряются парафразом переводчика, который отчасти раскрывает философский и жизненный подтекст оригинального фрагмента. Парафраз, как уже говорилось, выступает здесь как бы негативом оригинала: если оригинальный текст созидается пределом выражения, разрывом между суждениями, то парафраз, наоборот, выявляет внутреннюю преемственность смысла и тем самым делает возможной свободу осмысленной речи. Он служит в своем роде промежуточным звеном между прочтением оригинального текста и авторским переводом. И он же в наибольшей степени несет на себе печать индивидуальности толкователя и переводчика. Западные переводчики «Дао-Дэ цзина», надо сказать, довольно часто прибегают к этому приему, и это вполне соответствует духу даосского канона, который как бы приглашает читателя в каждом мгновенном впечатлении и переживании заново открывать неисчерпаемую осмысленность жизни. Есть у парафраза и более конкретные цели: определить главную тему речения, раскрыть смысловые связи между его отдельными частями, указать совпадение метафизики и практической мудрости в даосской традиции и проч.

---

[1] Фрагменты комментария к «Дао-Дэ цзину» танского знатока военной стратегии Ван Чжэня опубликованы в книге: Китайская военная стратегия. Сост. В.В. Малявин. Москва, 2002.

Третья, и главная, задача переводчика «Дао-Дэ цзина» – создание русского аналога символического по своей сути языка древних даосов; языка, являющего собой словесный образ безмолвствующий истины. Этот иносказательный язык неожиданных и чудесных соответствий опознается как вечно продолжающаяся глоссалалия, единый кристалл бытия, в бесчисленных гранях которого отражаются бесконечно разнообразные вспышки бодрствующего духа. Все слова даосских канонов, заметил один старый комментатор, говорят только о Пути. Проникнутые иронией парадоксы Лао-цзы, жанровая многоголосица его книги, рассеянные здесь и там перлы анонимной, как бы народной мудрости, свидетельствуют о некоей всеобщей и вечносущей истине, освещают одним сокровенным, но немеркнущим светом безбрежное *марево* жизни, текущей из незапамятной древности в невообразимую будущность. Оттого же попытки некоторых современных толкователей и переводчиков изменить традиционный порядок глав, распределив их по отдельным тематическим рубрикам, представляются ненужными и даже вредными. Не говоря уже о том, что традиционная композиция «Дао-Дэ цзина» отнюдь не произвольна и не бессмысленна, подлинная цельность – и ценность – даосского канона определена не темой, а неизъяснимо-внутренним и притом требующим большого духовного мужества отношением к жизни; отношением, которое предваряет субъективное знание и опыт, превосходит любую ограниченную «точку зрения». Лао-цзы учит светить, скрывая свой блеск, и убеждать, не имея собственного мнения. Переводчик должен полностью принять эту позицию.

Ясно, что в деле перевода «Дао-Дэ цзина» не может быть формальных правил. Этот перевод призван быть подлинно творческим актом. Непреходящее обаяние книги Лао-цзы в немалой степени обусловлено умением ее автора осмысленно изменять, даже *искажать* общепринятые значения слов. Лао-цзы – великий мастер игры слов и парадоксов, но его стиль столь же изыскан, сколь и безыскусен. Оттого же удачный перевод даосского канона предполагает творческую свободу духа, открытость миру, всегда свежий и оригинальный взгляд на вещи, тонкое чувство парадокса и, превыше всего, здоровую, жизнерадостную иронию. Менее всего здесь уместно ученически-аккуратное буквалистское понимание текста. Далеко не всегда оказывается возможным и желательным придерживаться выбранных эквивалентов китайских понятий, ибо контекст, неподражаемая тональность, «настроение» даосского канона, созданное темной, беспредметной саморефлексией, важнее отвлеченных значений слов и объективного знания. Многое в

предлагаемом переводе, особенно там, где он отступает от буквы оригинала, объясняется этими требованиями внутренней осмысленности правдивой речи, которая, как не раз напоминает Лао-цзы, лишена красивости, но внушает несокрушимое доверие. Более того, перевод «темных речений» Лао-цзы может и даже должен быть местами невнятным и на первый взгляд малопонятным читателю. Именно в этом отношении он будет в наибольшей степени конгениален оригиналу. Замыкая герменевтический круг, образованный текстологическим анализом, парафразом и суждениями комментаторов, он вновь приводит к опыту разрыва, трансформации смысла, указывающего на чистую бытийственность мира.

Неудивительно, что книга Лао-цзы наряду с писаниями другого великого даосского мудреца, Чжуан-цзы, располагает к разного рода вольным переложениям, обработкам и фантазиям. Подобные опыты не только правомерны, но, пожалуй, и необходимы, и неизбежны. Книге Лао-цзы суждено жить в жанре поэтических экспериментов. Но не будем забывать, что творческие импровизации убедительны и плодотворны только там, где они основываются на твердой почве текстологических разысканий и методах научной герменевтики..

Глубина мысли Лао-цзы не требует выспренного или нарочито усложненного слога. Напротив, она на удивление непринужденно изливается в пластичные образы и формулы, которые служат наглядным подтверждением старинной китайской истины: «слова мудрецов просты». Свести воедино возвышенный, неподдельно-патетический строй мысли даосского патриарха с его правдиво-непритязательной, лаконичной речью, дышащей то мягкой, то саркастической иронией, – еще одна важная задача переводчика «Дао-Дэ цзина»

Отдельного упоминания заслуживает перевод основных понятий мировоззрения Лао-цзы.

Заглавие книги Лао-цзы составлено из двух ключевых терминов даосизма: *дао* и *дэ*. Считается, правда, что это название возникло – как было принято в древнем Китае – по формальным причинам: именно с них начинаются обе части даосского канона. Слово *дао* везде переводится как «Путь», что соответствует общепринятой практике в современных западных переводах. В комментаторской традиции оно толкуется чаще всего как «основа» или «начало» всего сущего, всеобщая «большая дорога», всеединство, «сообщительность в пустоте», «природа» всех существ.

Термин *дэ* представляет более труден для перевода. Большинство комментаторов трактоуют его как то, «чем живут все вещи», т.е. некую виртуальную полноту жизненных свойств, что сближает

китайское *дэ* с понятием энтелехии у Аристотеля. Считается также, что *дао* есть как бы сущность (букв. «тело») *дэ,* а последнее являет собой «применение» *дао*, его конкретные качествования. В западной литературе он обычно передается словами «сила» (power), «полнота» (integrity) «природная потенция» (natural potency), «внутреннее совершенство» (intrinsic excellence) или «моральная сила» в исконном латинском значении добродетели как virtus. Отечественные исследователи, помимо соответствующих русских эквивалентов, нередко пользуются понятиями «потенция», «благо», «благость» и даже «благодать». Здесь термин *дэ*, как уже говорилось, переводится словом «совершенство» и лишь в единичных случаях, когда он употребляется в обыденном, конвенциональном значении, – как «добродетель».

Термину *цзы жань* во избежание ложных ассоциаций с современными понятиями «природы» или «естественности» всюду дается буквальный перевод: «то, что таково само по себе». Заметим, что в современных английских переводах это понятие нередко трактуется как «спонтанность» или нечто «само-удостоверяющееся» (self-evidencing).

Отдельную группу составляют понятия, указывающие на различные свойства реальности *дао* как внутренней, или, согласно принятой здесь терминологии, символической глубины опыта. Таково понятие *сюань*, которое повсюду переводится как «сокровенное» или «сокрытие», а также понятия *мяо* («утонченность»), *вэй* («мельчайшее»), *цзин* («семена»), *чжэнь* («подлинность»), *синь* («доверие», но и внутреннее убеждение). Термин *мяо,* помимо прочего, обозначал природу мудрости Лао-цзы, иносказательный характер его речей, которых, как мы знаем, надо понимать *сердечным разумом.* Отчасти *мяо* указывает на совпадение мудрости и естоественных человеческих мнений, морали и стратегического действия. Лао-цзы проповедует *веселую* мудрость.

Выражение *шэн жэнь* вслед за И.И. Семененко переводится обычно как «премудрый человек», поскольку мудрость Лао-цзы, с одной стороны, превосходит обычный здравый смысл и отвлеченную рассудочность, а, с другой стороны, не отличается от простейших истин и правил человеческой жизни. Добавим, что в китайской традиции «премудрость» всегда считалась истинным основанием власти, так что «премудрый человек» – это прежде всего правитель. Единство премудрости и власти блестяще обосновывается в книге Лао-цзы.

Подлинное знание Лао-цзы систематически обозначает термином *мин*, который переводится здесь, в соответствии с его исходным значением, как «прозрение» или «просветленность». В отдельных

случаях ему придается его общепринятое значение «свет», «сияние». Отметим, что Лао-цзы пользуется также нейтральным термином «знание» (*чжи*), но крайне скептически относится к знанию, добываемому интеллектом. (Соответствующий знак тоже читается как *чжи* и сходен по начертанию со знаком «знание». Предметное знание обозначается также словом *ши*) Такого рода, согласно учению Лао-цзы, вредное, избыточное знание можно обозначать словами «многознайство», «суемудрие», «хитроумие»[1]. За термином *синь*, часто трактуемым в западной литературе как «ум» или «разум», сохраняется его изначальное значение «сердце». В англоязычной литературе ему нередко соответствует словосочетание «сердце-ум» (heart-mind)

Еще один важный термин Лао-цзы – *фань* может означать и «возвращение», «движение вспять», и «перевертывание», «действие наоборот», а также приписывание словам значения обратного общепринятому. Речь идет о природе Великого Пути как круговороте бытия, всегда возвращающего к истоку, корню существования.

Принятая в даосской мысли оппозиция терминов *ю* («имеется») и *у* («отсутствие», «нет»), нередко трактуемая в западной литературе как противоположность «бытия» и «небытия», в действительности не носит метафизического характера и поэтому переводится здесь как оппозиция «наличествующего», или «присутствия», и «отсутствующего», или «неналичия». Следует помнить, что термин *у,* образующий понятия «не-я» (*у во*), «не-желание» (*у юй*), «не-сердце» (*у-синь*) и т.п., по существу не содержит в себе отрицания, а, напротив, указывает на природу просветленного сознания, которое становится всеобъемлющим в акте уступления и не отождествляет себя ни с данностью опыта, ни с данностью умозрения.

Из сказанного можно понять, что настоящий перевод носит, по сути дела, подготовительный характер. Переводчик должен подняться над филологической критикой и создать свой образ древнего памятника – близкий и понятный современному читателю, но не отменяющий неизбывной таинственности даосского канона. Еще раз: переводчик такой книги мудрости, как «Дао-Дэ цзин», должен быть не передатчиком чьего-то частного мнения, а восприемником вечной тайны жизни. В конце концов великие книги существуют не для того, чтобы их переводили, а для того, чтобы они жили в сердцах людей.

---

[1] Отметим, что такого рода интеллектуальное знание входит в число главных добродетелей конфуцианства, а в древних книгах по военной стратегии объявляется первым достоинством полководца.

Краткая библиография

Условные сокращения

ДЦВХЯЦ. Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования по даосской культуре), Вып. 1-23, Тайбэй-Пекин, 1992-2008.
ДСЦХ. Даосюэ цзинхуа (Важнейшие сочинения даосизма). Т. 1-3, Пекин, б.г.
ДЦЦЯ. Даоцзан цзияо (Собрание важнейших сочинени даосского канона). Т. 2. Цзилинь, б.г.
ЛЛЧСЦББ: Лао ле чжуан сань цзы цзи бу бянь (Дополнительный свод изданий Лао-цзы, Ле-цзы и Чжуан-цзы). Тайбэй, б.г.
ЦШЦЧСБ (1): Цуншу цзичэн синьбянь (Новое издание свода книжных серий). Тайбэй, 1991.
ЦШЦЧСБ (2). Цуншу цзичэн сюйбянь (Продолжение свода книжных серий). Тайбэй, 1991.
ЧГЦСМЧЦЧ: Чжунго цзысэе минчжу цзичэн (Собрание знаменитых произведений китайских философов). Тайбэй, 1978.
RPAL: Religious and Philosophical Aspects of the Laozi. Ed. by M. Csikszentmyhalyi & P.J. Ivanhoe. Albany: State University of New York, 1999.

Текстологические исследования и публикации «Дао-Дэ цзина»

Ван Бансюн. Лао-цзы ды чжэсюэ (Философия Лао-цзы). Тайбэй, 1983.
Ван Хуай. Лао-цзы тань и (Разыскание о смысле Лао-цзы). Тайбэй, 1990.
Вэй Ципэн. Чуцзянь лао-цзы чэньши (Истолкование Лао-цзы на бамбуковых планках из Чу). Тайбэй, 1999.
Гао Динъи, Лао-цзы даодэцзин яньцзю (Исследование «Дао-Дэ цзина» Лао-цзы), Пекин, 2001.
Гао Мин. Бошу лао-цзы цзяочжу (Список Лао-цзы на шелку с редакцией и примечаниями). Пекин, 1996.
Гун Шигао. Цзуаньту чучжу лаоцзы даодэцзин (Иллюстрированный комментарий к «Дао-Дэ цзину» Лао-цзы). – ЛЛЧСЦЦББ. Т. 1.

Го И. Цун Годянь чу цзянь лао-цзы кань лао-цзы цижэнь цишу (Лао-цзы и его книга в свете списка «Лао-цзы» из Годяня). – «Чжэсюэ яньцзю», 1998, № 7.
Дао-Дэ цзин, ред. Цзян Синьбо. Пекин, 2006.
Дин Юаньчжи, Лао-цз и шу ды синчэн юй ци чжэсюэ вэньти ды фашэн (Формирование книги «Лао-цз» и ее философские проблем. Доклад на международной конференции по даосской культуре. Тайбэй, 2006.
Е Шусянь, Лао-цзы юй шэньхуа (Лао-цзы и мифы), Сиань, 2004.
Жэнь Цзиюй. Лао-цзы синьи (Новое толкование Лао-цзы). Шанхай, 1985.
Лао-цзы сычжун. (Четыре списка Лао-цзы). Тайбэй, 1999.
Ли Мянь. Лао-цзы цюаньдэн (Толкование Лао-цзы). Тайбэй, 1986.
Ли Сюэцинь. Шэньлун лао-цзы ды няньдай (О времени составления книги Лао-цзы). ДЦВХЯЦ, Т. 6.
Ли Сяньгэн. Лао-цзы синь си (Новый анализ Лао-цзы), Пекин, 2002.
Ли Шуйхай. Лао-цзы Дао-дэ цзин чуюй каолунь (Разбор чуских диалектизмов в «Дао-Дэ цзине» Лао-цзы), Сиань, 1990.
Лю Сяогань, Лао-цзы (Лао-цзы). Тайбэй, 1997.
Ма Сюйлунь. Лао-цзы цзяогу (Редакция текста Лао-цзы). Пекин, 1974.
Ма Хэнцзюнь. Лао-цзы чжэнцзун (Правильное толкование Лао-цзы). Пекин, 2007.
Мэн Вэньтун, Лао-цзы чжэн вэнь (Сводный текст «Лао-цзы»), Тайбэй: 1998.
Нань Хуайцзинь. Лао-цзы ташо (Иное толкование Лао-цзы). Пекин, 1991.
Се Цинго, Тайшан даоцзу шэнчжуань (Житие Высочайшего предка Дао), Пекин, 2005.
Пэй Чжэнь. Дао-Дэ цзин таньсюань (Разыскания сокровенного смысла «Дао-Дэ цзина»). Пекин, 2000.
Сунь Икай, Лао-цзы тунлунь (Полное истолкование Лао-цзы), Пекин, 2003
Сюй Каншэн. Бошу лао-цзычжцши юй яньцзю (Разъяснение и толкование списка Лао-цзы на шелку). Ханчжоу, 1985.
Тань Сюйцюань. Лао-цзы чжэсюэ пинлунь (Критические рассуждения о Лао-цзы), Тайбэй, 1992.
Сюй Каншэн. Лао-цзы яньцзю (Исследование Лао-цзы). Тайбэй, 1992.
Сяо Бин, Е Шусянь. Лао-цзы ды вэньхуа цзеду (Разъяснение культуры Лао-цзы), Ухань, 1993.
У И. Лао-цзы цзеи (Разъяснение Лао-цзы). Тайбэй, 1993.

У Чанси, Лао-цзы чжэн и (Истинный смысл Лао-цзы). Тайбэй, 1967, с. 47-48.
У Чжисюэ. Лао-цзы фаньмин янь лунь (Теория Лао-цзы о «назывании наоборот»), Тайбэй, 2002.
Фу Пэйжун. Лао-цзы шоучжан ды вэньи шанцюань (Рассуждение о смысле начальной главы «Лао-цзы»). – Дао вэньхуа гоцзи сюэшу яньтаохой луньвэнь цзи. Т. 1. Тайбэй, 2006.
Фэн Дафу. Лао-цзы ичжу (Толкования и комментарии к Лао-цзы). Шанхай, 1991.
Хуан Дэншань. Лао-цзы шии (Разъяснение смысла Лао-цзы). Тайбэй, 1991.
Цао Синьи, Тайшан даоцзи лао-цзы юаньлю (Происхождение Лао-цзы, Высшей опоры Пути). Б.м., б.г.
Цзэн Вэйхой. Лао-цзы чжунъюн сысян (Представление о срединности у Лао-цзы). Тайбэй, 1990.
Цзэн Вэйхой. Лао-цзы бяньнань (Толкование трудных мест у Лао-цзы). Гаосюн, 1995.
Цзэн Сяньнян. Лао-цзы линдао сысян яньцзю (Исследование мыслей о руководстве у Лао-цзы). Чанша, 2005.
Цзян Синьбо. Дао-Дэ цзин, Пекин, 2006.
Цзян Сичан. Лао-цзы цзяогу (Редакция текста Лао-цзы). Шанхай, 1937. Репринт: Тайбэй, 1971.
Цянь Му. Лао-цзы бянь (Критический разбор Лао-цзы). Тайбэй: 1988.
Чжан Сунжу. Лао-цзы цзешо (Разъяснение Лао-цзы). Тайбэй, 1993.
Чжао Ючунь. Во ду лао-цзы (Мое прочтение «Лао-цзы»). Чанша, 2006.
Чжоу Цыцзи. Лао-цзы каошу (Разыскания о Лао-цзы). Тайбэй, 1984.
Чжу Дэчжи. Лао-цзы тунъи (Толкование Лао-цзы). Тайбэй, 1971.
Чжу Цяньчжи. Лао-цзы цзяоши (Редакция и толкование Лао-цзы). Шанхай, 1958.
Чжэн Ляншу. Лунь бошу бэнь лао-цзы (О списке Лао-цзы на шелку). – «Шуму цзикань», Т. 13, № 2, 1979.
Чжэн Ляншу. Лао-цзы синь цзяо (Новая редакция Лао-цзы). – «Далу цзачжи», 1977-1979.
Чжэн Чэнхай. Лао-цзы сюэшо яньцзю (Исследование учения Лао-цзы). Тайбэй: Хуачжэн, 1992.
Чэнь Гуин. Лао-цзы цзиньчжу цзиньи (Современные комментарии и разъяснения Лао-цзы). Тайбэй, 1997.
Чэнь Гуин, Бай Си. Лао-цзы пинчжуань (Критическая биография Лао-цзы), Тайбэй, 2002.
Чэнь Сиюн. Лао-цзы цзяочжэн (Исправленный текст Лао-цзы). Тайбэй, 1999.

Шачжоу эршилю цзы (Двадцать шесть списков из Края Песков). Тайбэй, б.г.
Чэнь Цюаньлинь, Дао-Дэ цзин чжэньи (Истинный смысл «Дао-Дэ цзина»). Пекин, 2008.
Ю Пэйлинь, Лао-цзы дубэнь (Лао-цзы. Книга для чтения), Тайбэй, 2001.
Юань Баосинь. Лао-цзы. Ван Би чжу (Лао-цзы с редакцией комментария Ван Би.
Тайбэй, б.г.
Ян Хунжу. Чунду лао-цзы (Перечитывая Лао-цзы). Чэнду, 1997.
Янь Линфэн. Лао-чжуан яньцзю (Исследования Лао-цзы и Чжуан-цзы). Тайбэй, 1966.
Ян Минъюй, Бэньсэ дао жу (Сущность даосизма и конфуцианства). Хэфэй, 2008.
Янь Линфэн. Мавандуй бошу лао-цзы шитань (Предварительный разговор о списке Лао-цзы на шелке из Мавандуя). Тайбэй, 1976.

Ames, R.T. Putting the Te back into Taoism, in: *Nature in Asian Traditions of Thought.* Ed. by J.B. Callicot and R.T.Ames. Albany: SUNY, 1989.
Boltz, W. Textual Criticism and the Ma-wang-dui Lao tzu. – Harvard Journal of Asiatic Studies, 44, no. 1, 1984.
Boxter, W. Situating the Language of the *Lao-tzu*: The Probable Date of the *Tao-te-ching*. – *Lao-Tzu and the Tao-te-ching*. Ed. Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: SUNY, 1998.
Creel, H.G. What is Taoism? Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
Csikszentmihalyi, M. Mysticism and Apophatic Discourse in the *Laozi.* – *RPAL.*
Hall, D.L., Ames, R.T. Thinking from the Han. Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture. Albany: State University of New York, 1998.
Graham, A.C. The Origins of the Legend of Lao Tan. – *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature,* Albany: SUNY, 1990.
Hansen, C. A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation, Oxford University Press, 1992.
Hansen, C. Interpretive Theory and rules for translation: A proposal for the *Daode jing.* Доклад на международной конференции по даосской культуре, Тайбэй, 2006.
Henricks, R.G. Re-exploring the Analogy of the Tao and the Field. – RPAL.
Huang, P. Lao Zi. The Book and the Man, Helsinki, 1996.
Kaltenmark, M. Lao Tseu et le taoisme. Paris: Le Seuil, 1965.

Kamatsuka Yo., Lao-tzu in Six Dynasties Taoist Sculpture. -- *Lao-Tzu and the Tao-te-ching*. Ed. Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: SUNY, 1998
Kohn, L. Early Chinese Mysticism : Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition, Princeton : Princeton University Press, 1992.
Kohn, L. The Lao-tzu Myth. – *Lao-Tzu and the Tao-te-ching*. Ed. Livia Kohn and Michael LaFargue, Albany: SUNY, 1998.
Kohn, L., The *Tao-te-ching* in Ritual, in: *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: SUNY, 1998.
Ivanhoe, Ph. The Concept of *de* ("Virtue") in the *Laozi*. – RPAL.
Liu Hsiaogan, On the Concept of Naturalness (Tzu-ran) in Lao-tzu's Philosophy, *Journal of Chinese Philosophy*, 25, no 4, 1998.
Loy, D. *Wei-wu-wei:* Nondual Action, *Philosophy East and West*, 35, no 1, 1985.
Nuyen, A.T. Naming the Unnameable: The Being of the Tao. *Journal of Chinese Philosophy*, 22, no 4, 1995.
Nuyen, A.T. The Dao of Ethics: From the Writings of Levinas to the *Daodejing*. – *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 27, n.3, 200l
Robinet, I. The Diverse Interpretations of the *Laozi*. - RPAL
Qingjia Wang, On Lao Zi's Concept of Zi Ran, *Journal of Chinese Philosophy*, 24, no 3, 1997.
Schipper, K. The Inner World of the *Lao-tzu chung-ching*. – Time and Space in Chinese Culture. Ed. by Chun-Chieh Huang and E. Zurcher. Leiden: Brill, 1995.
Van Norden, B.W. Method in the Madness of the *Laozi*. – RPAL.
Wagner, R.G. A Chinese Reading of the Taotejing. Albany: SUNY, 2003.
Zhang, Longxi. Qian Chongshu on Philosophical and Mystical Paradoxes in the *Laozi*. – RPAL.

А.Е. Лукьянов, Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. М., 2000.
А.А. Маслов. Мистерия Дао. М., 1996.
От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. Ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев.М., 1998.
Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М., 1950.

Публикации и исследования текстов из Мавандуя и Годяня

Ван Бо, Гуаньюй годянь чуцзянь лао-цзы ды цзегоу юй синчжи (О структуре и природе «Лао-цзы» на чуских бамбуковых дощечках из Годяня) – «Ханьдай вэньхуа яньцзю», № 17, Пекин, 1999.

Вэй Ципэн. Чуцзянь лао-цзы дунъи (Толкование «Лао-цзы» на чуских бамбуковых дощечках). Тайбэй, 1999.
Гао Мин, Бошу лао-цзы цзяочжу («Лао-цзы» на шелку с редакцией текста и комментариями), Пекин, 1996.
Гао Хуапин, Чуцзянь бэнь, бошу бэнь, хэшан-гун чжубэнь сань чжун лао-цзы жэнь и гуаньнянь чжи бицзяо (Сравнение понятий «человечности» и «долга» в текстах «Лао-цзы» на чуских табличках, на шелке и в списке с комментариями Хэшан-гуна), – «Чжунго лиши вэньу»), 2003, № 1.
Го И, Чу цзянь лао-цзы юй лао-цзы гунъань («Лао-цзы» на Чуских табличках и дело Лао-цзы). – Чжунго чжэсюэ. Вып. 20, Ляонин, 2000.
Го И, Годянь чуцзянь юй сяньцинь сюэшу сысян (Тексты на бамбуковых дощечках из Годяня и ученость доциньского времени), Шанхай, 2001.
Годянь лао-цзы. Дун-си фан сюэ чжэ ды дуйхуа («Лао-цзы» из Годяня. Диалог ученых Востока и Запада). Ред. Син Вэнь. Пекин, 2002.
Годянь чуму чжуцзянь (Тексты на бамбуковых дощечках из чуского погребения), Пекин, 1998.
Дай Вэй, Бошу лао-цзы цзяоши («Лао-цзы» на шелке с редакцией текста и толкованиями), Чанша, 1998.
Дин Сысинь, Годянь чуму чжуцзянь сысян яньцзю (Исследование идеологии текстов на бамбуковых дощечках из Годяня), Тайбэй, 2000.
Дин Юаньчжи, Годянь чуцзянь лао-цзы шиси юй яньцзю (Истолкование и исследование текста «Лао-цзы» на чуских бамбуковых дощечках из Годяня), Тайбэй, 1998.
Инь Чжэньхуань. Бошу лао-цзы ханьи бутун ды вэнь (О разночтениях в списках «Лао-цзы» на шелку), ДЦВХЯЦ, Т. 10.
Инь Чжэньхуань, Чуцзянь лао-цзы бяньси (Анализ текста «Лао-цзы» на чуских бамбуковых дощечках), Пекин, 2001.
Нин Чжэньцзян, Лао-цзы цзаоци чуаньбэнь (Ранние списки «Лао-цзы»), Шанхай, 2006.
Лао-цзы дао-дэ цзин. Годянь чуцзянь бэнь («Дао-Дэ цзин» Лао-цзы. Список на чуских бамбуковых дощечках из Годяня), Пекин, 2004.
Ли Жохуэй, Годянь чжушу лао-цзы лунькао (Разыскания о тексте «Лао-цзы» на бамбуковых дощечках из Годяня), Цзинань, 2004.
Ли Лин, Годянь чуцзянь цзяо ду цзи (Тексты на чуских бамбуковых дощечках с редакцией и примечаниями), Пекин, 2002.
Ли Цуньшань, Лао-цзы цзянь, бо бэнь юй чуаньшибэнь гуаньси ды цзигэ мосин (Несколько типов отношений между списками «Лао-цзы» на дощечках и шелке и традиционным списком) – « Чжунго чжэсюэ ши», 2003, № 3.

Лю Чжао, Годянь чуцзянь цзяоши (Редакция и истолкование текстов на чуских бамбуковых дощечках из Годяня), Фучжоу, 2003.
Мавандуй Ханьму бошу лао-цзы (Текст «Лао-цзы» на шелке из ханьского погребения в Мавандуе), Пекин, 1976.
Ляо Минчунь, Годянь чуцзянь лао-цзы цзяоши (Комментарии и толкования к «Лао-цзы» на чуских табличках), Пекин, 2003.
Не Чжунцин, Годянь чуцзянь лао-цзы яньцзю (Исследование текста «Лао-цзы» на бамбуковых дощечках из Годяня), Пекин: Чжунхуа, 2004.
Пэй Сигуй. Годянь лао-цзы цзянь чутань (Первичное обследование текстов «Лао-цзы» на бамбуковых дощечках из Годяня. – ДЦВХЯЦ, Т. 17, Тайбэй, 1998.
Пэн Хао, Годянь чуцзянь лао-цзы цзяоду (Редакция текста «Лао-цзы» на чуских дощечках из Годяня), Ухань, 2000.
Сюй Каншэн, Бошу лао-цзы чжуши цзи яньцзю (Толкование и исследование текста «Лао-цзы» на шелке, Ханчжоу, 1982.
Сюй Чжицзюнь, Лао-цзы бошу цзяочжу («Лао-цзы» на шелке с редакцией текста и примечаниями), Шанхай, 2002.
Сюн Тецзи и др., Чжунго лао-цзы сюэ ши (История изучения Лао-цзы в Китае). Фучжоу, 1995.
Хань Болу. Чу бо лао-цзы яньцзю (Исследование текста Лао-цзы из Чу и на шелке). Пекин, 2002.
Цзоу Аньхуа, Чуцзянь и бошу лао-цзы (Лао-цзы на чуских дощечках и на шелке). Пекин, 2000.
Цуй Жэньи, Цзинмэнь Годянь чуцзянь лао-цзы яньцзю (Исследование «Лао-цзы» на бамбуковых дощечках из Годяня в Цзинмэне), Пекин, 1998.
Чжао Цзяньвэй. Годянь чжуцзянь Лао-цзы цзяоши (Редакция и истолкование текстов Лао-цзы на бамбуковых дощечках из Годяня. – ДЦВХЯЦ, Т. 17, Тайбэй, 1998.
Чэнь Гуанчжун, Цун цзянь бо юн юнь бицзяо лунь лаоцзы ды чжуцзо (Книга Лао-цзы в свете сопоставления рифм в годяньских и мавандуйских текстах). – «Аньхой дасюэ сюэбао», 2000, № 4.
Чэнь Гуин, Лао-цзы чжуши цзи пинцзе (Комментарии и разъяснения к «Лао-цзы»), Тайбэй, 1984.
Чэнь Сиюн, Годянь чуцзянь лао-цзы луньчжэн (Критический разбор «Лао-цзы» на чуских бамбуковых дощечках из Годяня), Тайбэй, 2005.

A.M. Gerstner. Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian-Bambustexte.

Trier, 2001. http://ub-dok.uni-trier.de/diss/diss27/20010129/20010129.htm
Henricks, R.G. (tr.) Lao-tzu, Te-Tao Ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts. New York: Ballantine Books, 1992.
Henricks, R.G. (tr.). Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian. New York: Columbia University Press, 2000.

Yu Kan. Годяньские тексты Лао-цзы. *http//daolao.ru/guodian/htm*

Комментарии

Бадун сяньцзу хэчжу. Тайшан Дао-Дэ цзин цзе (Сводный комментарий небожителей Восьми пещер к толкованиям «Канона Пути и Совершенства» от Наивысшего). – ДЦЦЯ.
Бай Юйчжань. Чжань-сянь цзе лао (Толкование Лао-цзы небожителем Чжанем). – ЦШЦЧСБ (1). Т.19.
Ван Пан, Лао-цзы чжу (Комментарии к Лао-цзы), в: Инь Чжихуа, Бэйсун лао-цзы чжу яньцзю, Чэнду, 2004.
Ван Фучжи. Лао-цзы янь (Толкование Лао-цзы). – ЧГЦСМЧЦЧ.. Т. 51.
Вэй Юань. Лао-цзы бэньи (Изначальный смысл Лао-цзы). Тайбэй, 1966.
Гэ Сюань. Лао-цзы «Дао-Дэ цзин». – ЧГЦСМЧЦЧ. Т. 46.
Ду Гуантин. Дао-Дэ чжэнь цзин гуан шэн и (Дополнение к августейшему изъяснению «Истинного канона Пути и Совершенства»). – ДСЦХ, Т. 2.
Дун Сыцзин. Тайшан лао-цзы дао-дэ цзин цзицзе (Собрание толкований «Канона Пути и Совершенства» от Наивысшего Лао-цзы). ЦШЦЧСБ (1). -- Т. 19. Тайбэй, б.г.
Дун Эньлинь, Тандай лао-цзы цюаньши вэньсянь яньцзю (Исследование толкований «Лао-цзы» в эпоху Тан), Цзинань, 2003.
Е Мэндэ. Лао-цзы цзе (Разъяснения Лао-цзы). – ЦШЦЧСБ (2). – Т. 34. Тайбэй, б.г.
Инь Чжихуа, Бэйсун лао-цзы чжу яньцзю (Исследование комментариев на Лао-цзы в эпоху Северная Сун), Чэнду, 2004.
Ли Линь. Дао-дэ чжэнь цзин цю шань цзи (Собрание лучших толкований на Истинный канон Дао и Дэ). – ДСЦХ, Т. 2.
Ли Шэнь. Тандай ды лао-цзы чжу шу (Комментарии к Лао-цзы в эпоху Тан). – ДЦВХЯЦ, Т. 2.

Лу Голун. Бэйсун жусюэ саньпай лао-цзы сань чжу (Три комментария на Лао-цзы трех течения конфуцианства в эпоху Северная Сун), ДЦВХЯЦ, Т. 8.
Люй Янь. »Дао-Дэ цзин» шии (Разъяснение смысла «Дао-Дэ цзина»). – ЧГЦСМЧЦЧ. Т. 47.
Пэн Хэлинь. Тайшан Дао-Дэ чжэнь цзин цзичжу (Собрание комментариев к подлинному канону Дао и Дэ от Наивысшего).— ДЦЦЯ.
Си Илинь «Дао-Дэ чжэнь цзин» чжу (Комментарий на «Подлинный Канон Пути и Совершенства»). – ЧГЦСМЧЦЧ. Т. 48.
Сюань-цзун. Юй чжу «Дао-дэ цзин» (Высочайший комментарий на «Канон Пути и Совершенства». – ЧГЦСМЧЦЧ. Т. 47.
Сюн Тецзи, Ма Лянхуай, Лю Шаоцзюнь. Чжунго лаосюэ ши (История китайского лао-ведения). Фучжоу, 1995.
Сюэ Хуэй. Лао-цзы цзицзе (Собрание толкований Лао-цзы). – ЦШЦЧСБ.
Тайшан Дао-Дэ чжэнь цзин сыцзы гудао цзицзе (Свод толкований четырех мужей древнего Пути на подлинный канон Дао и Дэ от Наивысшего). – ДЦЦЯ.
У Чэн. Дао-Дэ чжэнь цзин чжу (Комментарии к подлинному канону Дао и Дэ). – ЦШЦЧСБ (1). Т. 19.
Фань Инъюань. Лао-цзы Дао-Дэ цзин губэнь цзичжу (Древние списки «Канона Пути и Совершенства» Лао-цзы с собранием комментариев. ЦЦШЦЧСБ (2). – Т. 37.
Хуэй-цзун. Юй цзе Дао дэ чжэнь цзин (Высочайшее толкование на «Подлинный Канон Пути и Совершенства»). – ЧГЦСМЧЦЧ. Т. 48.
Цзинь Дуйюн, Ду Гуантин дао-дэ чжэньцзин гуан шэнъи ды даоцзяо чжэесюэ яньцзю (Исследование даосской философии в «Дополнениях к императорским толкованиям подлинного канона пути и Совершенства» Ду Гуантина), Чэнду, 2005.
Цзяо Хун. Лао-цзы и (Крылья Лао-цзы), Тайбэй, 1962.
Чжао Бинвэнь. Дао-Дэ чжэнь цзин цзицзе (Собрание толкований на подлинный канон Дао и Дэ). – ЦШЦЧСБ (1). Т. 19.
Чжу Банфу. Лао-цзы чжи сяо тань (Когда перестают смеяться над Лао-цзы), Тайбэй, 1994.
Чжу Дэчжи. Лао-цзы тун и (Общий смысл Лао-цзы). – ЧГЦСМЧЦЧ. Т. 50.
Чжэнь Ян-цзы (Цао Синьи). Дао-Дэ цзин чжу цзе (Комментарии и разъяснения к «Канону Пути и Совершенства»), Далянь, 1993.
Ши Дэцин. Гуань лао чжуан инсян лунь (О влияниях Лао-цзы и Чжуан-цзы), Тайбэй, 1974.

Юань Баосинь. Лао-цзы чжэсюэ чжи цюаньи юй чунцзянь (Истолкование и переосмысление философии Лао-цзы). Тайбэй, 1991.
Янь Цзунь. Лао-цзы чжигуй (Истолкование смысла Лао-цзы), Пекин, 1994.

Chan, Alan K.L. Two Visions of the Way. A study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the *Lao-Tzu,* Albany: State University of New York Press, 1991.
Erkes, E. Ho-shang-Kung's Commentary on Lao-tse. Ascona: Artibus Asiae, 1958.
Robinet, I. Les commentaires du Tao To King jusqu'au VIIe siècle. Memoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Vol. V. Paris, 1977.

Переводы на японский язык

Фукунага М. Ро-си (Лао-цзы). Т.1-2. Токио: Асахи симбун ся, 1978.
Хатия К. Ро-си (Лао-цзы). Токио: Иванами сётэн, 2008.

Переводы на западные языки

Ames, R.T., Hall, D.L. (tr.). Daodejing. A Philosophical Translation, New York: Balantine Books, 2003.
Blackney, R.B. (tr.). The Way of Lao Life, Lao Tzu. New York: American Library, 1955.
Bynner, W. (tr.). The Way of Life according to Laotzu. New York: John Day, 1944.
Chan, Wing-tsit (tr.). The Way of Lao Tzu. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
Chang Chung-yuan, Tao: A New Way of Thinking. New-York: Perennial Library, 1977.
Chen, E.M. Tao Te Ching. A New Translation with Commentary. NY: Random House, 1989.
Ch'u Ta-kao (tr.). Tao Te Ching. London: The Buddhist Society, 1945.
Grigg, R., The New Lao Tzu. A Contemporary Tao Te Ching, Boston-Tokyo: Charles E. Turtle, 1996
Debon, G. Lao-tse, Tao-Te-king. Zürich: Manesse, 1959.
Degen, R. Tao Te Ching for the West. Prescott: Hohm Press, 1999.
Duyvendak, J.J.L. (tr.). Tao Te Ching. London: Murray, 1954.
Giles, L. (tr.). The Sayings of Lao Tzu. London: Murray, 1917.
Henricks, R.G. (tr.) Lao-Tzu. Tao Te Ching. A New Translation. New York: Ballantine Books, 1989.

Hu Ching-ni. The Complete Works of Lao-tzu. Tao Te Ching & Hua Hu Ching. Santa Monica: Seven Stars, 1979.
Huang, Kia-Tcheng, Leiris, P. (tr.) Tao The Ching, Paris, 1949.
Julien, S. (tr.) Lao-Tzeu . Tao-te-king. Paris, 1842.
LaFargue, M. (tr.). The Tao of the Tao Te Ching. Albany: State University of New York Press, 1992.
Larre Claude. Lao Tseu. Tao Te King. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.
Lau, D.C.(tr.). Lao Tzu. Tao Te Ching. Hong Kong: Chinese University Press, 2000.
Le Guiu, U.K. Lao Tzu. Tao Te Ching. A New Englih Version. Boston : Shambala, 1997.
Legge, J. (tr.). The Tao Teh King. New York: The Julien Press, 1959.
Lin Yutang (tr.). The Wisdom of Laotse. New York: Modern Library, 1948.
Liu Kia-hway (tr.). Lao-tseu. Tao-to king. Paris: Gallimard, 1967.
Mair, V.Y. Tao Te Ching. The Classic Book of Integrity and the Way. New York: Bantam Books, 1990.
Schwartz, E. Laudse. Daudedsching, Leipzig: Reklam, 1978.
Star, J. (tr. and comm.). Tao Te Ching. NY: Putnam, 2001.
Strauss V. von. Lao-tse. Tao-te-king. Leipzig, 1924.
Waley, A. (tr.). The Way and its Power. London: Allen & Unwin, 1934.
Wilhelm, R. Tao Teh Ching. Jena: Eugen Diederichs, 1921.
Wing, R.L. The Tao of Power: A Translation of the Tao Te Ching by Lao Tzu. New York: Doubleday, 1986.
Yang Liping. The Tao Inspiration. Essence of Lao Zi's Wisdom. Singapore: Asiapac, 2005.
Yi, Wu (tr.). The Book of Lao Tzu. San Bruno: Great Learning Publ., 1989.

Источники в интернете

Tao Te Ching. Tr. by T.Byrn. *http://www.edepot.com/dao13html*
Tao Te Ching. Tr. by C.Ganson. *http://www.edepot.com/dao13html*
Tao Te Ching. Tr. by C.Hansen.. *http://www.edepot.com/dao5html*
Tao Te Ching. Tr. by J. McDonald. *http://www.edepot.com/dao15html*
Tao Te Ching. Tr.by S. Mitchell .
http://academic.brooklyn.cuny.edu/core9/phalsall/texts/taote-v3.html
Tao Te Ching. Tr. by P. Merel. *http://www.edepot.com/dao6html*
Tao Te Ching. Tr.by S. Rosenthal.
http://www.religiousworlds.com/taoism/ttcstan3.html

Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Вступ. статья, пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. М., 1967.

Дао дэ цзин. Пер. В. Перелешина. М., 1994.
«Дао-Дэ цзин». Пер. Е.А. Торчинова. – Е.А. Торчинов. Даосизм, СПБ, 1999.
Канон Дао и Дэ. Пер. А.Е. Лукьянова. – А.Е. Лукьянов, Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. М., 2000.
Лао-си. Тао-Те-кинг. Пер. Д.П. Конисси под ред. Л.Н. Толстого. М., 1913.
Лао-цзы. Дао Дэ цзин. Пер. А.А. Маслова.. – А.А. Маслов. Мистерия Дао, М., 1996.
Лао Цзы. Дао дэ цзин. Пер. с англ. С. Батонова. М., 1999.
Лао-цзы. Дао Дэ цзин. Пер. А. Кувшинова. М., 2001.
Лао-цзы. Книга о Пути и Благодати. Пер. И.С. Лисевича. М., 1994.
Лао-цзы. Обрести себя в Дао. Пер. и комм. И.И. Семененко. М., 2000.
Лао-цзы. Трактат о Пути и Потенции. Пер. Б.Б. Виногродского. – Антология даосской философии. Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногродский, М., 1994.

Источники в интернете

Дао Дэ цзин. Пер. О. Борушко. *http://www.agni-yoga.net/BASE/dao/index.html*.
Дао Дэ цзин. Перевод Александра Кувшинова. *http://www.agniyoga.net /BASE/dao/index.html.*
Дао Дэ цзин. Пер. В Перелешина *http://www.agni-yoga.net/BASE/dao/index.html*
Дао Дэ цзин. Книга о естественных основах нравственности. Пер. А.П. Саврухина. *http://www.agni-yoga.net/BASE/dao/index.html*.
Дао Дэ цзин. Пер. М. Соловьевой. *http://www.agni-yoga.net/BASE/dao/index.html*.
Дао Дэ цзин. Трактат о Пути и Доблести. Пер. Г. А. Ткаченко. http://www.agni-yoga.net/BASE/dao/index.html.
Даодэцзин. Перевел Юй Кан. Основы Дао и Дэ или Канон выявления изначального. http://daolao.ru/ddc1.htm.
Дао Дэ Цзин. Пер. Ян Хиншуна. *http://www.agni-yoga.net/BASE/dao/index.html*

Канон Пути

Глава 1.

1 О пути можно судить, но то не предвечный Путь.
Имя можно назвать, но то не предвечное Имя.
Как несущее, в себе все несущее, зовется началом всех вещей,
Как сущее, вне себя существующее, зовется матерью всех вещей.

5 **Посему, обращаясь к полноте несущего, постигаешь его исток;**
Обращаясь к полноте сущего, постигаешь его исход.
То и другое являются вместе, но по-разному именуются.
Совместность их зовется сокровенностью.
Сокроет и еще сокроется:
10 Врата бесчисленных чудес.

Примечания к переводу

1. Трижды упоминаемый в первой строке термин *дао* (Путь) в первом случае
имеет значение «истина», тогда как во втором случае речь идет о словесном обосновании истины или свидетельствовании о ней. Такое толкование подтверждается, в частности, первым изречением из даосского трактата «Гуань Инь-цзы»: «Без присутствия *дао* нельзя говорить, но о чем сказать нельзя – это *дао*». Правда, употребление этого понятия в глагольной функции и тем более в смысле глагола «говорить» не характерно для древнекитайской литературы и является здесь, вероятно, намеренной игрой слов, что очень характерно для Лао-цзы-писателя. Наконец, как подчеркивает Чэнь Гуин, третий случай употребления термина *дао* представляет фактически новое понятие, вводимое Лао-цзы. Таким образом, начальная сентенция «Дао-Дэ цзина» по-своему особенно примечательна: она показывает, каким образом Лао-цзы вплетает свой *особенный* смысл в общепонятную речь.
В комментаторской традиции сложились три разные трактовки начального афоризма даосского канона. С древности большинство толкователей полагают, что понятие «настоящего пути» у Лао-цзы указывает на некую «неизменную», «вечную», «не имеющую начала и конца» реальность, тогда как путь или, вернее, пути, «о которых

можно говорить», соответствуют людским мнениям и установлениям – неизбежно ограниченным и изменчивым. Средневековые толкователи часто соотносят «предвечный» Путь с «пределом пустоты» или «корнем утонченности», одним словом – с неизменной «основой» сущего, а «путь, доступный определениям», – с «пользой», конкретным и текучим характером человеческой практики, функциональностью всех вещей. Даосский комментатор эпохи Тан Ли Жун предложил совершенно иное понимание этой фразы. Определив Путь как «истину предела пустоты», он утверждал, что о Пути как раз можно говорить с точки зрения этой истины, но такая истина «не есть путь постоянных обычаев людей... Она означает возвращение к первозданному, и потому о ней говорится: «не постоянный Путь». Наконец, в эпоху Сун появилось мнение, что о пути *можно* говорить, но это не будет предвечным путем. Так, Сыма Гуан полагал, что «о пути можно говорить, но это не то, что люди обычно называют путем». Другой комментатор, Ван Пан, фактически дезавуировал самое понятие «предвечного пути». «Путь – это путь всех вещей, – писал Ван Пан. – Даже высшие мудрецы всегда передают только одну его грань. Однако же их слова содержат истину, ибо они могут только соответствовать своему времени и не более того... Путь, о котором можно говорить, есть просто следование текущим обстоятельствам. Время бежит без остановки, и путь тоже должен изменяться». В свою очередь даосский ученый Чэнь Цзинъюань небезосновательно усматривал высшее постоянство в самом факте изменчивости жизни: «Путь премудрых изменяется с каждым днем, обладает беспредельной пользой соответствия, и поэтому о нем сказано: «предвечный». На посылке о равноценности двух видов пути-истины, восходящей, по-видимому, к императору Сюань-цзуну, основывается версия перевода Д. Лау, который предлагает разбить эту фразу на две части: «О Пути можно говорить. Но это не будет постоянный Путь». Такому прочтению близок и предлагаемый здесь перевод. Здесь, как и повсюду в «Дао-Дэ цзине», присутствует тонкая двусмысленность в сопоставлении «предвечного» и изменчивой актуальности жизни: первое как будто истиннее второго и все же не противостоит ему. Отметим, наконец, что даосской традиции свойственно понимание «предвечного пути» как «преемственности внутреннего совершенства» (определение Ду Гуантина). Следует добавить, что в древности знак *чан* записывался близким по смыслу иероглифом *хэн*, который в годяньском списке «Лао-цзы» заменяется очень близким ему по начертанию знаком *цзи* (предел). Речь идет, очевидно, не о метафизическом понятии неизменной субстанции. Это позволяет назвать последнее понятие

первой строки просто «истинным» или «высшим» Путем, своеобразным *пределом* внутренней преемственности осмысленной жизни. Заметим, что многие средневековые комментаторы предлагают определения Пути, так или иначе содержащие отсылки к его природе как некоего предела: «принцип пустоты, доведенной до предела» (Ли Жун), «утонченный корень пустоты, доведенной до предела» (Сюань-цзун), «общий корень десяти тысяч превращений» (Ду Гуантин).

Некоторые китайские комментаторы считают, что в данной фразе повсюду имеется в виду именно «путь», «дорога». Им следует часть переводчиков, которые предлагают следующее – надо признать, весьма неуклюжее – прочтение «Путь, что можно пройти» (Н.И. Конрад, Е.А. Торчинов), или – что совсем уже далеко и от оригинала, и от грамотной речи – «Путь, что кончается целью» (А. Кувшинов). Подобные парадоксы встречаются уже в древнедаосских памятниках. Например, во 2-й главе «Чжуан-цзы» можно прочесть: «Великий Путь непроходим», что можно понять и как «нехоженый путь». Наконец, некоторые англоязычные переводчики предпочиают термин «вести» (guide): «Вести то, что может быть ведомо, не есть постоянное водительство» (Ч. Хансен). Более удачным выглядел бы вариант: «Путь, который может вести...». Как бы там ни было, предлагаемый здесь перевод в большей мере соответствует общему контексту главы.

В мавандуйских текстах начальная часть двух первых фраз выделена посредством служебного слова *е*, что придает ей большую законченность. Р. Хенрикс чрезмерно акцентирует эту особенность древних списков в своем переводе: “As for the Way, the Way that can be spoken of is not the constant Way…”.

2. Во 2-й строке Хэшан-гун сводит понятие «имени» к «богатству, знатности, почету и славе, высоким прозваниям в миру». Позднейшие китайские комментаторы приписывали ему более широкий смысл, отождествляя его, согласно даосскому трактату начала н.э. «Вэнь-цзы» со всем, что «записано на бамбуке и шелке и вырезано на металле и камне».

3. Строки 3 и 4 тоже задают немало загадок. Начнем с того, что понятия «начала» и «матери» для китайского читателя отстоят не так далеко друг от друга, как кажется читателю русскому. Графически иероглиф «начало» являет образ женского чрева. В упоминании же о «матери всех вещей» китайские комментаторы единодушно усматривают аллегорию той силы, которая «вскармливает все живое». Здесь, как и везде, Лао-цзы трактует творение не как единовременный акт, но как спонтанный и непрерывный жизненный рост подобно тому, как жизнь

вскармливается в материнской утробе и дитя живо благодаря жизненным силам и заботе матери. Выражение «начало всех вещей» зафиксировано в Мавандуйских списках, и оно принимается подавляющим большинством современных текстологов. В традиционном варианте сказано: «начало Неба и Земли». Эта замена, надо признать, не лишена смысла, поскольку вводит между вещами и Началом промежуточное звено: мироздание как таковое, т.е. континуум пространства-времени. Тем не менее, наш перевод следует древнейшей версии. Самое простое толкование «имеющего имя» и «безымянного» было предложено У Чэном, который отождествляет первое с Путем, а второе – с Совершенством. От Пути, поясняет У Чэн, все рождается, поэтому он зовется началом, а Совершенством все на свете взращивается, поэтому оно названо матерью.

Наибольшие сложности связаны с толкованием первых двух знаков в каждой строке. Большинство комментаторов трактуют их как цельное словосочетание, и в таком случае перевод должен выглядеть так: «Безумянное: начало всех вещей. Именуемое: мать всех вещей». Тем не менее, чуть выше Лао-цзы допускает существование «предвечного имени» и не упоминает о безымянном. Скорее, Лао-цзы говорит о каком-то неведомом, небывалом имени, которое не может стать обозначением и тем более определением, но сокрыто, «просится на язык», смутно угадывается в многоголосице земных голосов (важная тема другого даосского канона: «Чжуан-цзы», см. также гл. XXIII). Такое прочтение было предложено еще в минскую эпоху Чэнь Шэнем, и его поддерживает ряд современных китайских филологов: Ван Цян, Лу Юйсань, Сунь Икай и др. Из западных переводчиков ему следует Ч. Хансен. Еще одно достоинство этой версии состоит в том, что она придает весомость каждому знаку в строке, что ближе духу древних текстов. М. ЛаФарг предлагает свою оригинальную версию (воспроизвожу его перевод так, как он выглядит в оригинале): «Будучи безымянным, это исток тысяч вещей (*именованное, это »Мать» всех вещей*») . Недостаток перевода М. ЛаФарга в том, что он предполагает взаимозаменяемость имени и безымянного. Это сильно огрубляет мышление Лао-цзы. Отметим, что мысль Лао-цзы движется скачками, не теряя преемственности: значение употребляемых им терминов постоянно смещается, не теряя связи с общим контекстом его суждений.

4. В строке 5 во многих списках «Дао-Дэ цзина» в начале фразы отсутствует слово «посему» или «итак» (у А. Уэйли – «поистине»). Оно не столько указывает на логический вывод, сколько выполняет роль связки. Перевод знака *хэн* содержит отсылку к представлению о

Пути как *предела* вещей и силы их превращений. Последний знак в строке (*мяо*) Ван Би трактует как «предел мельчайшего», а Хэшан-гун – как «самое главное в Пути», отождествляя последнее с «единым». Оба толкования приняты и в комментаторской традиции, и в западных переводах. Варианты русских переводов: «скрытая суть» (Н.И. Конрад), «чудесная тайна» (Ян Хин-шун), «тончайшая тайна» (Б.Б. Виногродский), «недоступное» (И.С. Лисевич), «утонченно-неуловимая сущность» (А.А. Маслов). В любом случае перевод данного термина зависит от того, как мы понимаем его связь с последним знаком следующей строки. Нужно учитывать также, что этот знак созвучен последнему слову в следующей строке (см. ниже).

5. Конструкция фраз в 5-й и 6-й строках может быть понята двояко. Ван Би и Хэшан-гун полагают, что речь идет о наличии или отсутствии желания, причем Ван Би связывает «отсутствие желания» с пребыванием в «пустоте». Выражение «не имея желаний» встречается также в III, XXXVII, LVII главах «Дао-Дэ цзина». Тем не менее, слово «желание» трактуется многими китайскими комментаторами как «обращенность», «устремление» к чему-либо. По мнению комментатора XIII в. У Чэна, слово «его» относится здесь к внутреннему совершенству (*дэ*) мудрого: «отсутствие желаний» или полный покой души позволяет узреть «сокровенную утонченность» совершенства, каковая есть Путь; наличие же желания соответствует отклику мудреца на воздействия вещей, и оно означает «применение совершенства», которое позволяет узреть «оконечность Пути», т.е. его законные выражения в действиях мудрого. Фу Пэйжун полагает, что здесь имеются в виду «правильные желания», соответствующие вселенскому Пути. Между тем, начиная с эпохи Сун, большинство старых комментаторов и целый ряд современных толкователей и переводчиков объединяют в обеих строках первые два знака, получая понятия «постоянного отсутствия» (*чан у*) и «постоянного наличия» (*чан ю*). (Заметим, что уже согласно «Чжуан-цзы», Лао-цзы учил о реальности как «постоянном отсутствии наличия».) В результате две эти фразы читаются примерно так, как представлено в нашем переводе. Более того, эта версия уже предопределена нашей трактовкой двух предыдущих фраз. Перевод Вин-Тсит Чаня гласит: «Посему, пусть всегда будет небытие, чтобы мы могли видеть их утонченность, и пусть всегда будет бытие, чтобы мы могли видеть их проявления». Правда, грамматическая конструкция фраза при таком прочтении отчасти теряет целостность. В мавандуйских текстах против подобной трактовки: после слова «желание» в них стоит субстантивная частица *е*, знаку *цзяо* в них предшествует слово *со*

(все), которое придает ему глагольное значение, а сам иероглиф *цзяо*, имеет несколько другое начертание, которое сближает его с глаголом «искать». Таким образом, речь здесь идет о том, что «ищут (видят вовне?) люди». Р. Хенрикс попытался учесть эту особенность мавандуйских списков, не избежав, однако, модернизации: «Те, кто постоянно имеет желания, тем самым будут видеть лишь то, что хотят видеть». М. ЛаФарг предлагает эксцентрический вариант такого же прочтения: «Всегда: не имея желаний, видишь сокрытые сущности. Всегда: имея желания, видешь только то, что ищешь». В том же духе, но сдержаннее высказывался еще А. Уэйли: «Тот, кто не освободился от желания, может видеть лишь то, что получается в конце». У. Р. Эймса: «будут обозревать их границы». Указанная трактовка восходит еще к Чэн Сюаньину, полагавшему, что здесь речь идет о тех, кто «видит только наличное и не понимает, что все наличествующее пустотно». Понятию «исток» (*мяо*) Чэн Сюаньин дает глосс «семенное-мельчайшее». Знак этот систематически употребляется в даосской литературе для обозначения высшей реальности – творческой силы превращений. Ду Гуантин также полагает, что те, кто ослеплен страстями, способны видеть лишь «кончики» Пути. Среди отечественных переводчиков подобную трактовку разделяет И.С. Лисевич, чей перевод, впрочем, звучит двусмысленно: «Кто вечно во власти страстей, зрит лишь предельное». Чэн Сюаньин видит в рассматриваемых строках оппозицию истинного и ложного взглядов, но большинство комментаторов избегают столь категорического противопоставления. Новейшая версия в русле этой второй линии интерпретации, принадлежащая Фу Пэйжуну, выглядит так: «Устраняя желания, можно узреть тайну происхождения всего. Сохраняя желания, можно видеть величие матери вещей». Заметим, что в даосской традиции «исток» и «исход» отождествлялись с неотличимыми друг от друга «мельчайшим» и «величайшим», а также «прежденебесным» бытием (символическим пред-бытием) и «посленебесным» бытием (миром форм) или с двумя способами «питания жизненной энергии» в организме. Последние знаки в рассматриваемых строках (соответственно *мяо* и *цзяо*) рифмуются, т.е. подобраны еще и по фонетическому признаку. В сущности, оба понятия указывают на общую для всей китайской традиции идею двуединства начала и конца, сокровенного и явленного, субстанциального и функционального, беспредметного и предметного аспектов Великого Пути, причем двуединства, так сказать, условно иерархического. Оригинальный текст допускает и тезис о превосходстве «отсутствия желания» на его обладанием, и признание равноценности того и другого.

6. Китайские комментаторы приписывают иероглифу *цзяо* (в переводе: «исход») значение «предел», «выход на поверхность», «окончание», «видимость». И Хэшан-гун, и Ван Би, и Чэн Сюаньин дают для него глосс «приходить к концу». Согласно Хэшан-гуну, речь идет о том, чтобы «созерцать то, в чем завершается повседневная жизнь». Средневековый комментатор Ли Сичжай отождествляет «утонченность» с Великим Путем и «отсутствием», а «исход» – с Малым Путем и «наличием». По мнению же Чжу Цяньчжи, знак *цзяо* следует заменить на аналогичный, но пишущийся с ключом «солнце» и означающий свет луны или отсвет (sic!) белой яшмы. Имеется в виду, очевидно, нечто явленное (противостоящее сокровенной утонченности) и притом призрачное. Вместе с тем в комментаторской традиции весьма влиятельным было мнение Лу Дэмина, который трактует знак *цяо* как «граница», «окончание» (у Е.А. Торчинова – «предел», у И.И. Семененко – «окраина»). Дэцин усматривает здесь связь с понятием Великого Предела, свойственного каждой вещи, то есть вездесущей предельности существования. Речь идет о предельности, которая представляет собой предел проявления реальности – своего рода «тень» реальности, «отблеск» внутреннего света. Согласно Дэцину, «в каждом событии и явлении повседневной жизни нужно прозревать действительную оконечность Пути, ибо нет места, где бы не было Пути». В даосской традиции оба указанных у Лао-цзы модуса существования («несущее» и «сущее», созерцание «утонченности» и созерцание «очевидности») трактуются как два равноценных аспекта духовного совершенствования, причем, согласно Цао Синьи, «обладание желанием» соответствует второй стадии «сокрытия Пути», а именно: сокрытию сокрытости и «возвращению к корню». Лао-цзы, подчеркнем, отнюдь не проповедует пассивность и помрачение. Заметим, наконец, что в литературе о даосской медитации знак *цзяо* замеяется на сходно звучащиее слово, означавшее проход, отверстие в сети энергетических каналов организма. Уже в средневековье некоторые комментаторы энергично оспаривали эту трактовку.

7. Некоторые комментаторы и переводчики следуют другой разбивке фраз в 6-й и 7-й строках, разделяя знаки «совместно» и «являться». В таком случае эти фразы переводятся следующим образом: «Эти двое – одно и то же, но, появившись, имеют разные имена» (перевод Вин-тсит Чана). Между тем в мавандуйских списках отсутствует противительный союз «но», и каждая из последних четырех строк состоит из четырех знаков, что придает им характер финальной части, своего рода ритмического каданса всей главы. Таким образом, мавандуйские тексты подтверждают

преобладающее толкование данного фрагмента, принятое и в нашем переводе. Вероятно, речь идет о соприсутствии безымянного и поименованного в опыте духовного прозрения и подвижности этой оппозиции в человеческой практике. Как отмечает Су Чэ, «несущее перетекает в сущее, а сущее опять становится несущим: они всегда составляют единое».

8. В строке 9 знак *сюань* изначально означал фиолетовый или «черный, с проблеском красного» (пояснение Люй Хуэйцина), цвет небосвода в сгущающихся сумерках и по традиции выступал обозначением бездонной, но невидимой, абсолютно прозрачной глубины небес и вместе с тем – взаимной дополнительности сил Инь и Ян. Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Сокровенное – это Небо. Здесь говорится о том, что люди, которые обладают и не обладают желаниями, в равной мере принимают воздух от Неба». Согласно Ван Би, *сюань* означает «мрак, безмолвие, отсутствие», общий исток «начала» и «матери» всех вещей. Эта сокровенность бытия, однако, не равнозначна небытию и принципиально неназываема именно вследствие своей имманентности. Чэн Сюаньин трактует понятие *сюань* как нечто «глубокое и отдаленное, ничем не обусловленное», несводимое ни к присутствию, ни к отсутствию, превосходящее даже самое себя, и природа этого «двойного сокрытия» в действительности и есть «таковость» существования. Фань Инъюань определяет *сюань*.как «глубинное и недоступное различению», Су Чэ – как нечто «глубинное, отдаленное, представляющее предел всего». Большинство позднейших комментаторов подчеркивают, что речь идет о «сведении воедино отсутствующего и присутствующего», «силы Инь и силы Ян». Принятое в даосской традиции толкование к этой фразе гласит: «тело и дух проникнуты утонченностью, из несущего рождается сущее». Между тем грамматическая структура фразы в 9-й строке располагает к тому, чтобы рассматривать знак *сюань* как глагол. Ученый Ян Сюн, живший на рубеже н.э., разъясняет смысл термина *сюань* в следующих словах: «Сокровенное – это то, что охватывает все роды вещей и не выказывает своего образа». Младший современник Ян Сюна, Чжан Хэн, предлагает такое толкование: «Сокровенное – это то, что не имеет формы и является корнем таковости (*цзы жань*); ничто не может быть прежде него». Позднейшие комментаторы толкуют принцип «сокрытия сокрытия» как две последовательных стадии совершенствования, в результате чего «забываются и внутреннее состояние, и внешние вещи, а повсюду есть только чудесное» (Дэцин). Даосы особенно отождествляли «сокрытость сокрытия» с «внутренностью внутреннего», или, пользуясь термином Э. Сведенборга, «внутреннейшим» в человеке. Отметим,

что древнее начертание знака *сюань* являет картину двух помещенных друг над другом пересекающихся кругов под крышкой (т.е. во внутреннем, сокровенном пространстве).Два выточенных из яшмы и вложенных друг в друга кольца – важный атрибут даосского учителя.

8. Знак *мяо* обычно переводится в западной литературе как «утонченности» (subtleties), во французском переводе Дуйвендака – les prodiges. Другой – и менее точный – вариант перевода: «тайны», «сокрытые сущности». В русском языке он ближе всего, пожалуй, к понятию «чудеса» в его старинном значении имаанентного откровения бытия, как об этом сказано в известном выражении Ф.И. Тютчева: «час явлений и чудес». Выше это слово употребляется как будто в качестве антитезы «исходу», или «явленности», сущего, но, как мы уже знаем, даосская традиция утверждала нераздельность присутствия и отсутствия, «семени» и «кончика», и сама недвойственность того и другого именовалась в китайской мысли «чудесной». Ду Гуантин разъясняет: «Правильное созерцание *как будто* таково, это и есть бесчисленные чудеса. Хотя чудеса бесчисленны, они все исходят отсюда, поэтому сказано: «врата бесчисленных чудес». Суждение Ду Гуантина указывает, помимо прочего, на фантомную природу первичного видения, пребывающего вне присутствия и отсутствия. В любом случае «утонченность» сопряжена с откровением *потерянной* в опыте символической глубины, как засвидетельствовано в известном понятии «чудесное сущее» (*мяо ю*), т.е. сущее как несущее, взаимное проникновение присутствующего и отсутствующего, что делает опытный мир несубстанциональным. Реальность Пути есть соотнесенность, чистая сообщительность, связывающая несвязуемое, по природе чудо-действенная. Лао-цзы говорит о бесчисленных «чудесах» бытия, поскольку последнее имеет характер неисчерпаемой конкретности (и, следовательно, бесконечного разнообразия), а кроме того представляет собой абсолютную явленность, которая как раз не может быть предъявлена физическому или умственному взору и опознается только в опыте предельности существования. Чудо и есть такое явление сокрытого и сокрытие явленного. Понятно теперь, почему в даосской духовной практике оно обозначало также эффект, действенность действия.

9. В данной главе строки рифмуются попарно, а именно: 1-я рифмуется со 2-й, 3-я – с 4-й, 5-я – с 6-й и т.д.

Комментарии

«Постижение Пути» или, еще точнее, «воплощение Пути в себе» – так определена тема данной главы в комментарии Хэшан-гуна. »Постижение» здесь буквально означает знание как ведение, ибо истина Пути существует лишь в савоем *осуществлении.*

Эта глава выглядит наиболее отвлеченной и загадочной во всей книге Лао-цзы, и недаром считается в Китае чем-то вроде общего введения в «темную» мудрость даосского патриарха. В комментаторской традиции по-разному определяется сам предмет главы. Большинство толкователей видят в ней синопсис даосской метафизики. Между тем уже Хэшангун трактовал ее как наставление для личного совершенствования, а позднейшие даосы отождествляли «врата бесчисленных чудес» с Небесными Вратами в срединной точке человеческого тела, откуда исходят «все духовные силы». Средневековый комментатор Ван Чжэнь усмотрел в этой главе обоснование принципов военного искусства: обманчивости видимых маневров войск, чередования «регулярных» и «нерегулярных» действий, сокрытости планов стратега и проч. Комментаторы позднего средневековья находили здесь их излюбленную идею соподчинения «принципа» (*ли*) и «энергии» (*ци*). Буддисты отождествляли даосское «присутствие» и «отсутствие» с буддийскими понятиями «формы» и «пустоты». Основоположник минской династии Чжу Юаньчжан открыл в ней поучительные советы для правителя. Существовала даже комментаторскаая традиция, и весьма древняя,, трактовавшая данную главу как наставление по части сексуальных отношений, благодаря которому «путь соития мужчины и женщины может существовать вечно».

В действительности перед нами не метафизический фрагмент и не техническая инструкция, а свидетельствование о самых что ни на есть естественных основаниях человеческого бытия, эскиз феноменологии человеческой практики, в которой нечто новое, смутно предчувствуемое, еще не отлившееся в слова всегда соседствует с плодами рефлексии, устойчивыми и общеизвестными понятиями. Смутную интуицию вечно отсутствующего, но и всегда грядущего нужно доводить до предела: «предвечное» у Лао-цзы – это абсолютное самоотсутствие («несущее»), которое делает возможным всякое существование, не творя мир актом воли, но, как мать, невольно питая, давая произрасти всему живому. В бытии и в сознании (именно: в живом, растущем, *бытийственном* сознании Пути) существует некая точка абсолютного покоя или, скорее, вечноотсутствующая перспектива всеединства, совершенной уравновешенности, взаимной обратимости или взаимной проницаемости всех моментов существования. В этой перспективе присутствие и отсутствие, именуемое и безымянное, очевидное и

сокровенное в своей неопределимой утонченности, постоянном внутреннем скольжении оказываются собранными воедино, причем в свете этого круговорота бытия, взятого как целое, отсутствующее и безымянное выступает условием всего наличного и предметного. Речь идет не об умозрительно постигаемом единстве, а о переживаемой конкретности существования, вечно уникального и притом вечно смещающегося «здесь и теперь». Это смещение великолепно передано композицией главы, где значение отдельных понятий постоянно меняется, как бы ускользает за свои пределы, оставаясь в рамках единой, хотя и не обозначенной явно структуры миропонимания. Живя конкретностью опыта, мы нигде не находимся, не находим себя. «Здесь и теперь» – это всегда «еще и здесь» и «еще и теперь». Оно есть везде и всегда, и его... нигде и никогда нет. Познание пути жизни не позволяет ничего фиксировать, но предполагает вживание в текучесть самой жизни, рост духовной чувствительности, способность проводить все более тонкие различия в опыте, одухотворение сознания. Премудрый человек теряет предметное знание, но приобретает способность видеть бытие бездной чудес, кладезем откровений.

Высказанное в первой главе «Дао-Дэ цзина» – это одновременно плоды размышлений о недостижимом и по-детски чистой веры в него. Тот же, кто движим желанием представить и определить реальность, будет воспринимать только поверхность вещей и знать лишь то, что сам определит предметом своего знания (согласно одному из толкований, которое, возможно, только имплицитно содержится в тексте Лао-цзы). Предметная деятельность человечества, однако, *не* отделена от истины бытия, – всегда имманентной опыту! – а ограничивается лишь умопостигаемым измерением сущего. В конечном счете Великий Путь превосходит различие между наличным и отсутствующим, известным и неизвестным, мыслью и бытием, духом и материей. Он есть реальность мета-символическая, не-двойственность чистой духовности и чистой вещественности, данная во внешней неопределенном, но внутренне внятном содержании опыта, где действительное уже неотделимо от первозданной фантомности опыта, ибо только так и предстает реальность бесконечно малых превращений. Эта реальность есть образ безмерной внутренней дистанции с ее неопределимой точкой схода всех явлений, где вещи достигают своего предела и не могут не быть именно потому, что... не могут быть. Будьте не в себе – и вы пребудете вечно: вот завет Лао-цзы, на которым непременно посмеются «здравомыслящие люди».

Если перед нами формула континуума сознания, значит мы имеем дело не с различиями, а, строго говоря, различениями, не попыткой описания мира/ а свидетельством внутреннего опыта. Другими словами, здесь есть только единичности, отмечающие проблески сознания, в которых проявляет себя жизнь духа. В отличие от различия различение не разрушает, а удостоверяет единство опыта. Отсюда вся двусмысленность отношений между «истоком» и «исходом» мира, «началом вещей» (или «началом мира») и «матерью вещей». Эти понятия отмечают не состояние, а Путь и притом Путь абсолютный, который вечно возвращает к себе. Поэтому «исток» может оказаться завершением пути (причем одновременно бытия и познания*.
Не так уже трудно вообразить мир «сокровенности», о которой толкует Лао-цзы. «Сокровенное» -- это глубина сумеречного неба. Взглянем вдаль в густых сумерках, скрывающих формы предметов и расстояние между ними. Если мы будем покойны, расслабленны и, следовательно, способны открыться миру или, вернее, впустить его в себя, мир предстанет для нас бездной нюансов, полузнакомых «обрывков смутных фраз». Это будет чужой и все же интимный мир, отменяющий самое различие между внутренним и внешним, доверительно шепчущий о близости недоступного, навевающий грезы о невообразимом величии. Это будет мир, где, согласно Ж. Делезу, «речь доведена до предела и стала чем-то одновременно неизъяснимым, но по этой же причине доступным только произнесению, а зрение доведено до границы, которая одновременно незрима и может быть только наблюдаема». Вот так сущее и несущее, фантазм и действительность становятся неразличимы, не лишаясь своеобразия. Но есть еще и второй этап «сокрытия», относящийся к открытию внутренней осиянности бодрствующего духа, ясному ведению *подлинности* жизни. Лао-цзы неоднократно настаивает на том, что речь идет о познании «постоянства». Очевидно, постоянства одухотворенной, наполненной сознанием и сознательно прожитой жизни, где мгновение и вечность сливаются воедино. Этой интенсивно проживаемой жизни соответствует избыточность образов и звуков вовне нас. Но бормотанье сумеречного мира внезыпно прерывается гулким ударом колокола, пронзительным криком живого существа, вспышкой далекой зарницы. И мы пробуждаемся среди несказанных чудес...

Ван Би разъясняет: «Все наличное исходит из отсутствующего. То, что не имеет формы и имени, – это начало десяти тысяч вещей. То, что имеет форму и имя, есть мать всего сущего: оно растит,

вскармливает и приводит к завершенности. То и другое исходят из сокровенного». Понятие «очевидности» (или «окраины») Ван Би трактует как «возвращение к концу», то есть «предел» кругового развертывания Великого Пути. Поэтому «постоянное наличие желания», согласно его интерпретации, позволяет дойти до конца в познании, «узреть границу сущего».

Комментарий Ли Сичжая: «Желая созерцать утонченное, мы входим в утонченность и возвращаемся к отсутствию. Желая созерцать явленное, мы выходим в явленность и пребываем в наличествующем. Исток – это исход, исход – это исток. Наличествующее – это пустота, пустота – это наличествующее. В свое корне они подобны, в своих ветвях они различны. Когда мы достигаем сокровенности в сокровенном, мы можем пребывать среди бесчисленных чудес. Тогда и в отсутствующем и в наличествующем будет без разбора только чудесное».

Комментарий Ван Ицина (даосский ученый эпохи Мин): «Есть путь мирской, и есть путь, лежащий вне мира. Для мирского пути есть форма и имя, принципы и явления, поэтому в его свете можно судить и можно давать имена. А в пути, лежащем вне мира, нет ни форм, ни имен, смотришь на него – и не видишь, вслушиваешься в него – и не слышишь. Поэтому он не вмещается в слова и не поддается именованию».

Цао Синьи отождествляет «постижение Пути» со «срединностью», точкой «прямизны и равновесия человека», а также «великой всеобщностью», собранностью воедино явленного и сокрытого. В свете Великого Пути, заключает учитель Цао, «вся вселенная и вся вечность времен – это ничто иное, как чудесное бытие подлинной пустоты», где сущее и несущее друг друга проницают.

Глава 2

1 **Когда в мире узнают, что прекрасное – прекрасно,**
является уродство.
Когда в мире узнают, что доброе – добро,
является зло.

Наличное и отсутствующее друг друга порождают.
Трудное и легкое друг друга создают.
Длинное и короткое друг друга выявляют.
Высокое и низкое друг друга устанавливают.
Музыка и голос друг другу откликаются.
Предыдущее и последующее друг другу наследуют.
Так всегда бывает в мире.

Вот почему премудрый человек предается делу недеяния
И претворяет учение, не вмещающееся в слова.
Дает всему случиться и ничего не затевает.
Дает всему появиться и ничем не владеет.
Дает всему завершиться и ни за что не держится.
Достигнув успеха. не присваивает его себе.
Ничего не считает своим – и от него ничего не уходит!

Примечания к переводу

1. В мавандуйском тексте А в первой строке отсутствует знак *чжи* (это), и в результате фраза читается несколько иначе: «Когда в Поднебесной узнают, что прекрасное прекрасно…». Кроме того, в обоих мавандуйских текстах, а также в тексте из Годяня во второй строке сказано просто: «Когда все узнают доброе, появляется недоброе». Вероятно, мы имеем дело с ошибками переписчиков.
2. Строки 3-8 написаны четырехсловным размером и в некоторых случаях рифмуются.
3. В строке 5-ой список Хэшан-гуна и мавандуйские тексты содержат знак *син* (форма, образ), тогда как в тексте Ван Би фигурирует знак *цзяо* (сравнивать, противопоставлять), который вовсе не употреблялся в древности. Кроме того, слово *син* рифмуется с последним словом следующей строки *цин.* Я следую Мавандуйским текстам. *С*лова «длинный» (*чан*) и «короткий» (*дуань*) имеют также значение «преимущество» и «недостаток», «сильные» и «слабые» стороны..
4. В строке 6 в мавандуйских списках фигурирует знак *ин* (наполнять) вместо знака *цин* (опрокидывать) в традиционной версии. Этот вариант принимается большинством современных публикаторов «Дао-Дэ цзина». Значение традиционного термина трактуется переводчиками по-разному: «взаимно соотносятся» (И.И. Семененко), «друг к другу тянутся» (И.С. Лисевич), «служат друг другу» (А. Кувшинов), “give content to one another” (М. ЛаФарг).

5. Строка 9 отсутствует в традиционном тексте «Дао-дэ цзина», а также в
тексте из Годяня и добавлена здесь на основании мавандуйских списков.
6. В 10-й строке в оригинале фигурирует общепринятое в древнем Китае
наименование мудреца – *шэн жэнь*. Данный термин обычно переводится в русскоязычной литературе словами «совершенномудрый» или просто «мудрец».Мы следуем предложенному И.И. Семененко словосочетанию «премудрый человек», имея в виду, что мудрость Великого Пути превосходит обыденное человеческое разумение.
7. Нужно помнить, что «слово», о котором говорится в 11-й строке, означало в древнекитайской литературе, в том числе в «Дао-дэ цзине», некое приказание, речь в императивнлом наклонении. Мудрец у Лао-цзы наставляет и направляет без принуждения.
7. Строка 12 записана по разному в списках из Мавандуя и Ван Би. У Ван Би
сказано просто «случаться», в мавандуйском тексте употреблен знак, который большинство комментаторов отождествляют с глаголом «происходить», «проходить», «прошедшее». Далее у Ван Би сказано: «ничего не отклоняет», «не противится». В списке Фу И, в одном из дуньхуанских манускриптов и в мавандуйских списках говорится: «ничего не начинает» или, как толкует это слово Чжао Ючунь, «не берется делать сызнова». Данная формулировка кажется более удачной и принимается большинством современных китайских публикаторов и западных переводчиков. Версия Чжао Ючуня: «то, что произошло, не пытается повторить снова». Тем не менее, выражение «ничего не отвергает» в сходном контексте повторяется в гл. XXXIV.
8. Строка 13 отсутствует как в мавандуйских списках, так и в годяньском
тексте, поэтому с большой степенью вероятности можно предположить, что она является позднейшим добавлением. Хэшан-гун, а вслед за ним многие комментаторы и переводчики полагают, что здесь и далее речь идет о мудреце-правителе, так что следует читать: «Он порождает всю тьму вещей, но не стремится владеть ими…» (Вин-Тсит Чан). Вариант Р. Хенрикса «Он действует ради них, но не делает их зависимыми. Он свершает их предназначение, но не помещает себя в них».
9. Перевод двух последних строк основан на толковании, предложенном Вэй Юанем (которое в свою очередь исходит из традиционного определения мудрости Лао-цзы): «Если в себе не

иметь, где пребывать, то что может уйти?». Предпоследняя строка буквально гласит: «нигде не находится», «не имеет места обитания».

Комментарии

Лао-цзы остроумно критикует субъективность человеческих оценок и поступков, не отрицая объективного характера добра, истины и красоты. Он отлично понимает относительность всех понятий, но он совсем не софист, который высмеивает людские мнения, полагая, что он-то умнее всех. Даосскому патриарху претит любая ограниченность, и поэтому он учит как раз ничего не отвергать в жизни. А для этого нужно прежде осознать тщету всех доказательств и устремлений. Вы хотите быть довольными и спокойными? Научитесь ни за что не держаться, потому что только такой человек умеет ничего не терять. Он каждое мгновение предстоит вечности и поэтому... счастлив. Боязно, конечно, на это решиться, а надо. Другого пути нет. Те же, кто живут мирскими понятиями, хотят выглядеть красивыми только потому, что боятся казаться уродливыми. Но нельзя быть красивым нарочно. Тот, кто *старается* выглядеть красивым, на самом деле выказывает свое уродство. Тот, кто щеголяет своим умом, демонстрирует собственную глупость**.** Тот, кто имеет одно неизменное (стало быть, формальное) понятие о добре и зле, становится рабом этого понятия и потому, между прочим, навлекает на себя страхи и беды. «Премудрый человек» Лао-цзы достигает всеобъятно-целостного видения и не разделяет мир на противоположности. Он пребывает в средоточии всеобщего круговорота, в «оси Пути». Оттого же он способен признавать за каждой вещью, каждым моментом существования полную самоценность. Он никого и ничего не утесняет, но, напротив, предоставляет (именно: пред-оставляет) всему сущему свободу быть тем, что оно есть или, проще говоря, свободу быть… Он и сам свободен *от* всего, чтобы быть свободным *для* всего. Вот это и значит, как ни странно, воистину быть собой. Мудрый радуется радостью мира. Но всевременно-текучая мудрость Лао-цзы требует особенного мужества духа, само-превосхождения ума, *метанойи,* в которой сознание преодолевает абстрактные противопоставления, закабаляющие его. Об этой цели, возможно, напоминает традиционное название главы: «Питание жизни».

Комментарий Ван Би: «Человеческое сердце радуется красоте и ненавидит уродство. Прекрасное и уродливое – как радость и гнев, а доброе и недоброе – как истина и ложь. Радость и гнев растут из

единого корня, истина и ложь исходят из одних ворот, поэтому их нельзя рассматривать по отдельности…
Таковость сущего сама в себе полна, и когда ее претворяют нарочно, терпят неудачу. Мудрость сама себя обосновывает, и когда ее применяют к делу, она становится ложью. Когда всем пользуются, следуя вещам, успех приходит сам собой».

Комментарий Ду Гуантина: «В мире людей, знающих Путь, мало, а людей, погрязших в пошлости, много. Умеющие совершенствовать себя редки, а порабощенные вещами многочисленны. Все знают, что такое красота и добро, а не могут претворить их. Все знают, что такое уродство и зло, а не могут исправить себя. Премудрый человек весьма сокрушался о невозможности искоренить уродство и зло».

Комментарий Ли Сичжая: «В этой главе говорится о нашей изначальной природе, которая существует прежде, чем появятся вещи. Что же в ней красивого и уродливого, благого и худого? Но коли есть жизнь, то вослед ей появляются формы и имена. Все знают, что красивое – красиво, но не знают, что понятие об уродстве рождается вслед за понятием о красоте.. Исповедовать бессловесное учение означает всегда держаться единого и никогда не держаться единого, все время делать, ничего не делая, и говорить, не говоря».

Цао Синьи разъясняет смысл этой главы в следующих словах:: «Даосские учителя говорят: «Когда идешь, сидишь или лежишь, не отвлекайся от этого». Что такое «это»? Не что иное, как наш подлинный дух и небесная природа. От них нельзя отвлекаться ни на мгновение. Это подлинность, в которой нет ни добра, ни зла, и пестование ее требует «сбережения срединности». Как только появляются мысли и образы, тотчас проваливаешься наружу и оказываешься привязанным к этим образам». В этой главе говорится о том, как от противопоставления наличного и отсутствующего возвратиться к подлинному единству, воплощенному в сохранении срединности. Только премудрый способен рождать и действовать, претворять Путь и воздвигать его совершенство (*дэ*), а в себе самом ничего не иметь».

Глава 3

Не возвышайте «достойных» –
И люди не будут соперничать.
Не цените редкостные товары –
И люди не будут разбойничать.
Не выставляйте напоказ привлекательные вещи –
И в сердцах людей не будет смущения.

Вот почему премудрый человек, управляя людьми,
Опустошает их головы
И наполняет их животы,
Ослабляет их стремления
И укрепляет их кости.
Он всегда делает так, что у людей нет ни знаний, ни желаний,
А знающие не осмеливаются ничего предпринять.

Действуй недеянием – и во всем будет порядок.

Примечания к переводу

1. В 1-й строке упоминаются «достойные» (*сянь*), к которым со времен Конфуция относили тех, кто достоин государственной службы. Ван Би поясняет, что имеются в виду «умелые люди». В комментарии Хэшан-гуна к этой категории причислены те, кто «отбрасывают естество и почитают изящные манеры, увлекаются спорами, произносят красивые речи, отворачиваются от Пути и жаждут власти». Дэцин предлагает более отвлеченное толкование, указывая, что «почитание достойных» вызвано «жаждой славы», которая порождает соперничество среди людей.
2. В одном из древних копий списка «Дао-Дэ цзина», который восходит к Ван Би, в 3-й строке сказано просто: «не цените редкостные товары». Ма Сюйлунь предложил считать именно этот вариант аутентичным. Правда, мавандуйские и традиционный списки в этом месте совпадают.
3. В 4-й строке в ряде древних списков говорится «разбойничьи действия».
4. В 6-й строке в мавандуйском тексте Б сказано: «в людях не будет смущения». В списке Хэшан-гуна и в тексте «Хуай Нань-цзы» значится, наоборот, «в сердцах не будет смущения». Я следую редакции Ван Би.

5. Строки 6-9 рифмуются. Их можно прочитать как наставления, относящиеся
к самому «премудрому человеку», т.е. правителю, что, впрочем, не меняет существа дела, ведь, по словам Лао-цзы, «у премудрого человека сердце подобно сердцу народа».
6. В 8-й строке говорится буквально об «опустошении сердца». Древние
китайцы считали «сердце» вместилищем разума. Китайские толкователи единодушно отождествляют «опустошение сердца» с его «упокоением» и «отсутствием желаний». Как поясняет Чэн Сюаньин, у мудрого «в разуме (сердце) нет разума». Согласно пояснению Ван Пана, «когда сердце пусто, оно не проводит различий». Чжан Чжунъюань переводит: «дает отдохновение уму» (relaxing their minds). Что же касается «наполнения живота», то Хэшан-гун разъясняет смысл этого наставления в следующих словах: «Лелеять в себе Путь, обнимать единое, хранить в себе пять видов духов». Комментарий Ван Пана: «Когда живот наполнен, нет жадности». В даосской традиции «пустота в сердце» и «наполненность в животе» являются важными принципами психофизического совершенствования. Авторы переложений «Дао-Дэ цзина» на современный китайский язык нередко смягчают смысл оригинала в этом месте, говоря, как Жэнь Цзиюй, о «насыщении желудка».
7. В мавандуйском списке 10-ая строка выглядит следующим образом: «Он
делает так, что знающие не осмеливаются что-либо предпринимать – и все».
8. В мавандуйском списке в 14-ой строке отсутствует выражение «действуй
неделанием», а сказано просто: «Тогда во всем будет порядок». Смысл понятия недеяния Хэшан-гун разъясняет следующим образом: «Не делай ничего произвольно, действуй, следуя течению событий». Дэцин замечает, что у Лао-цзы последняя строка главы часто резюмирует содержание всей главы.
9. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

В этой главе излагаются, по определению Хэшан-гуна, принципы «успокоения народа». Мудрый правитель, по Лао-цзы, не подстрекает людей к соперничеству, не обольщает их наградами и не запугивает наказаниями. В конце концов, и то, и другое

бессмысленно: злодея никакими наказаниями не устрашить, а порядочный человек и без наград будет трудиться честно. Мудрое правление вообще не должно устанавливать каких-либо норм. Оно лишь обеспечивает минимальные материальные условия для человеческого благосостояния, но, что гораздо важнее, учит ценить индивидуальное своеобразие людей, благодаря чему только и возможно достижение или, точнее, восстановление органической цельности жизни. Для этого потребны смирение и терпение, то есть разумное ограничение претензий рассудка – источника чрезмерных желаний. Великий Путь мироздания исключает всякое насильственное, нарочитое действие и сам собою осуществляется там, где нет соблазнов, порождаемых богатством, властью или славой. Политики же, которые кормят людей красивыми словами о «прогрессивном развитии» и «общественных инициативах» в лучшем случае не ведают, что творят: рано или поздно они станут жертвой собственной близорукости.

Секрет успешной политики – в «упорядочивании себя» (по-китайски буквально «упорядочивания своего тела»), что означает отречение от своего эго или, что то же самое, освобождение от гнета себялюбия. Лао-цзы учит внутренней самодостаточности духа, не поддающегося соблазнам чувственного восприятия и подстегиваемого им воображения. Но свобода от чувственного восприятия не делает человека аутистом. Напротив, она позволяет обрести самую непосредственную, подлинно живую связь с реальностью. Эту мысль Лао-цзы поясняет, не без элемента эпатажа, советом правителю «наполнять животы» своих подданных. Живот – физический центр тела и одновременно средоточие жизненных энергий организма. Он вбирает в себя и материальную пищу, и духовные токи жизни. Он дает устойчивость нашей жизни. Отказываться от основы и средоточия своего бытия ради чего-то пустячного и вторичного не есть ли большая глупость? Хэшан-гун поясняет: «Премудрый человек управляет государством как собственным телом. Он устраняет желания и прогоняет заботы. Он умиротворен и безмятежен, скромен и уступчив и не прибегает к силе. Если преобразующее влияние внутреннего совершенства (*дэ*) достигает своего предела, люди обретут покой». Мудрость, говорили древние даосы, – это способность забыть себя и мир. Надо иметь в виду, что Лао-цзы говорит не о технике духовного совершенствования, а об условиях, делающих это совершенствование возможным. Заниматься йогой, не сделав сознание «пустым», – все равно, что, как выразился один позднейший писатель, «отгонять мух тухлятиной». А тот, кто воплотил в себе покой, уже не нуждается ни в какой технике.

Комментарий императора Сюань-цзуна: «Тело человека – образ государства. Тот, кто знает, как вразумить себя, знает, как упорядочить государство. Совершенный человек предотвращает еще не проявившиеся несчастье и врачует хворь, еще не ставшую болезнью. Даже если дух бодр, он легко ослабевает. Людей трудно объединить, а рассеиваются они легко. Приводить в порядок нужно до того, как неустройство проявило себя, нельзя браться за дело только после того, как все стало ясно».

Комментарий Вэй Юаня: «Сущность Пути – пустота, а польза его идет от слабости. В отношении того, что наполнено и крепко, не нужно предпринимать никаких действий. Поэтому наполненным может быть только живот, а крепкими могут быть только кости. Пустота и слабость должны принадлежать сердцу и воле, а наполненность и прочность – тому, чем нельзя пользоваться».

Цао Синьи приводит разъяснения Цзян Шэна и Хуан Чжэньжэня:
Цзян Шэн: «Когда в сердце нет пустоты, в человеке много корыстных желаний. Когда живот не наполнен, страдаешь от голода. Когда стремления не ослаблены, тебя обуревают фантазии. Когда кости не крепки, в теле слабость. Опустоши сердце – и сердце охватит собою даже то, что превосходит Великий Предел, ничего не имея в себе. Наполни живот – и живот заполнит все пространство между Небом и Землей, вместив в себя все сущее. Сделай стремления слабыми – и сможешь оставить себя и следовать за другими, став тем самым благородным мужем. Укрепи кости – и сможешь нести на себе вселенную, стоять на земле и упираться в небо».
Хуан Чжэньжэнь: «Премудрый человек затыкает глаза и уши и устраняет нечестивую самость. Он удерживает Единое, чтобы сделать пустым сердце. Когда сердце пусто, есть основа для взращивания эликсира бессмертия. Когда же растет энергия *ян,* наполняется живот, и тело достигает завершенности. Премудрый человек не-знает и не-желает, так что народ тоже лишен знания и желаний. Он весь без остатка возвращается к первозданной цельности, и тогда он может все делать, не делая ничего».

Глава 4

Путь всех напоит.
Пользуйся им – не переполнится чаша.
Пучина! Как будто прародитель всех вещей!

Притупляет свои острые края,
Развязывает свои узлы,
Смиряет свое свечение,
Уподобляется своему праху.

Ускользающее! Как будто есть оно и нет его.
Неведомо, чье оно дитя.
Являет себя прежде Верховного Владыки!

Примечания к переводу

1. Китайские комментаторы по-разному трактуют определение Пути в начальной строке. Большинство дают ему глосс «пустой», некоторые трактуют этот знак в том смысле, что Путь «наполняет», «пронизывает» мир, свободно обращается в нем, как «изначальная энергия» или обеспечивает «согласие энергий Инь и Ян». Между тем употребленный здесь знак *чун* отличается от наиболее распространенных в даосской литературе обозначений пустоты (*сюй, кун*). Традиционно его приравнивают к сходному по начертанию и звучанию иероглифом, который означает пустоту в сосуде или пустоту чаши. А. Уэйли переводит: «Путь есть пустой сосуд» (у И.С. Лисевича: «вместилище сосуда»). Речь идет, стало быть, о «полезной» пустоте, которая предоставляет человеку пространство для деятельности. Правда упомянутый перевод не соответствует грамматике оригинала. Второй иероглиф *чун* явно употреблен в глагольном значении. В древности он означал течение вод, струю источника, которая имеет свойство «проницать» и «заполнять» емкость, и в этом качестве соотносится с таким важным определением Пути, как способность «сообщать», пронизывать различные планы бытия (*тун*), быть осью мирового круговорота (что, как мы видели, нашло отражение во многих толкованиях). *Дао* у Лао-цзы обладает свойством, говоря языком супрематиста К. Малевича, «скважности». Удачен перевод К. Ларра: «Путь пустота в середине, течет на пользу всем...». Действительно, Хэшан-гун, Чэн Сюаньин и ряд других толкователей отождествляют

указанную «пустотность» с «серединой» (тот же знак, но без ключа «лед»). Согласно Хэшан-гуну, начальная строка означает, что Путь всегда «скрывает себя, и его польза – в средоточии». Чэн Сюаньин дает сходное толкование: «Путь пребывает в середине, и им пользуются без пресыщения». Нань Хуайцзинь сравнивает это действие Великой Пустоты с непрерывным течением вод, благодаря которому в конце концов образуется безбрежная и бездонная пучина. Заметим, что данная характеристика согласуется и с контекстом, и с определениями Пути, данными в начальной строке ряда других глав, в частности XXXIV, LXII. Самый необычный перевод принадлежит Ч. Хансену, который везде отождествляет Путь с «водительством»: «Водительство выливается, но в пользовании им нечто остается ненаполненным».

2. В строке 2 Хэшан-гун дает к знаку *хо* глосс «постоянно», что большинство современных исследователей считают ошибкой. В «Книге Перемен» этот знак систематически употребляется в значении «вроде бы», «как будто», что соответствует контексту данной главы. Д. Лау переводит: «Когда пользуешься им, что-то есть». Б. Карлгрен предложил нетрадиционное прочтение 2-й строки. По его мнению, здесь речь идет о «том, кто использует» пустоту *дао*. Основываясь на версии Б. Карлгрена, М. ЛаФарг предлагает следующий перевод: «Кажется, что тот, кто будет пользоваться им, не будет иметь устойчивости». Между тем в мавандуйском тексте B (текст A в этом месте не поддается прочтению) и в ряде древних списков вместо знака *хо* употреблен знак «иметь» (*ю*). Смысл фразы меняется не существенно: «пользуйся им, и никогда не понадобится вновь его наполнять» (Р. Хенрикс). В даосизме главным свойством «всепроницающей пустоты» Великого Пути является ее способность «вмещать в себя все сущее». Отсюда и заявление о том, что эта пустота «никогда не будет заполнена», т.е. опредмечена (более простое толкование, предлагаемое Сюй Каншэном). Вследствие табу на имя императора ханьской династии Хуэй-ди (194-187 гг. до н. э.) знак *ин*, фигурирующий в мавандуйских текстах был заменен на сходный по смыслу знак *мань*. В любом случае в этом строке мы имеем дело с искусной контаминацией понятий наполнения сосуда и пресыщения каким-либо действием. Сходная игра смыслов встречается в гл. XLV.
3. Знак «пучина» (*юань*) в строке 3 встречается в обоих мавандуйских текстах,
а также в дуньхуанском списке. Древний словарь «Шо вэнь» поясняет, что имеется в виду «бездонный водоворот», что согласуется с любовью Лао-цзы к воде и семантикой первой строки . Пояснение Хэшан-гуна: «Путь – это непостижимо глубокая пучина».

С эпохи Тан вследствие табуирования данного знака, последний был заменен на знак «глубокий» (*шэнь*).

4. «Верховный предок» (*цзун*) – распространенное в древней даосской литературе наименование Пути как укорененной в себе и животворной цельности бытия. Как поясняет средневековый комментатор Чэнь Сянгун, Путь есть «согласие энергий, все вещи рождаются из согласия энергий, и поэтому Путь зовется прародителем». Можно сказать, что Путь Лао-цзы течет сквозь поколения с незапамятной древности, и тот, кто живет им, переживает вечность в каждом мгновении. Уподобление «как» указывает на природу «таковости» существования, воплощающей бесконечный ряд поколений, череду самоуподоблений, равнозначную «бездонной пучине» жизни.
5. Строки 4-7 повторяются в гл. LVI (см. там же комментарии), где они, очевидно, имеют характер наставления. По мнению некоторых публикаторов, данный фрагмент не согласуется с контекстом главы. С этим мнением трудно согласиться. Речь идет как раз о родовом бытии, скрывающем себя в индивидуальном существовании. Здесь обозначена главная тема мировоззрения Лао-цзы – не-различение Пути и мира вещей. Отметим, что Лао-цзы подчеркивает слитность духовных качеств мудрого со *своей* «пылью», видимостью или «острием», обозначающими качества предметного мира. Логически пустотность не тождественна вещам, но и неотличима от них.
6. Строку 4 Хэшан-гун понимает как совет умерить свое тщеславие, ибо Путь
«сокрушает поползновение к славе».
7. Знак *фэнь* в 5-й строке, передаваемый здесь словом «узел», соотносится с
душевной стесненностью, порождаемой неистовством чувств. Согласно пояснению Хэшан-гуна, данный термин означает «связанность гневом».

8. Строку 6 Хэшан-гун комментирует следующим образом: «Пусть даже имеется собственное разумение – его надо скрывать, не следует его блеском смущать людей». Дэцин, соглашаясь с этим толкованием, замечает, что мудрец «светит внутренним светом» и потому кажется «как бы помраченным».О понятии «свечение» см. прим. к гл. LII. В русских переводах данное понятие переводится словами «умеряет» (Е.А. Торчинов), «смягчает свой свет» (И.И. Семененко). Тем не менее русское «смиряет» и семантически, и по культурному подтексту ближе китайскому понятию *хэ*.

9. Слово «ускользающее» в начале строки 8 в древних словарях трактуется как просто «отсутствующее». Си Тун дает ему глосс «незримое». Ему приписывают также значение «глубокое». В конце

той же строки в версии Хэшан-гуна гласит: «кажется, как будто существует», в версии Ван Би – «кажется, временами существует». В ряде списков говорится просто «вечно существует». К. Ларр отходит здесь от буквального смысла оригинала: «глубина бездны /ее можно было бы назвать присутствием». Наконец, вариант в списке «Дао-Дэ цзина» из Дуньхуана позволяет трактовать вторую часть фразы следующим образом: «оно только кажется вечно сущим».

10. Знак *сян* (образ) в строке 10, которому позднейшие комментаторы единодушно приписывают значение «подобный», «как будто» (ср. с 3-й строкой), понимался в древности как нечто «вдруг увиденное», т.е. некий (фантомный) первообраз. В свете миропонимания Лао-цзы, где образы имеют значение *подобия отсутствующего* и находятся на грани присутствующего и отсутствующего, явление смыкается с реальностью именно потому, что последняя никогда не тождественна себе («как будто существует»). Все это указывает на первичный фантазм как условие созерцания. Оттого же образ у Лао-цзы реален в той мере, в какой уклоняется от себя, отсутствует в себе и, подобно тени, сущностно пуст. Даосские комментаторы особенно подчеркивают, что в данном случае «образ» обозначает несотворенный «безбрежный свет» и самодостаточность первозданного хаотического всеединства. Это, конечно, «образ без образа» и «безначальное начало». Впрочем, Ду Гуантин называет помянутого здесь «владыку» «господином всей тьмы превращений», который имеет определенный образ. Комментатор сунской эпохи Ван Аньши трактует это выражение как «начало существования форм». Термин *сян* занимает важное место в «Книги Перемен», где в одном месте он определяется как просто «то, что видно». В западных переводах ему обычно соответствуют слова «образ», «символ», «форма». Некоторые западные переводчики, в частности А. Уэйли, Я. Дуйвендак, И.С. Лисевич, все-таки усматривают здесь сообщение о «невещественном образе», но их позиция не имеет широкой поддержки среди специалистов. Ряд современных переводчиков вообще опускают этот знак в переводе. Заметим, возвращаясь к традиционному прочтению этой фразы, что для китайских комментаторов выражение «как будто» – не признак сомнения, но по-своему устойчивое и четкое определение реальности, которая столь же внутренне определенна, насколько неопределенным остается ее внешний образ. Западные переводчики по-разному расставляют акценты в заключительном суждении. М. ЛаФарг больше следует традиционному пониманию как в Китае, так и на Западе: «Кажется, оно предшествует Богу». Р. Эймс держится ближе к исходному смыслу: «Оно предшествует предкам-богам» (It

prefigures the ancestral gods). Даосское прозрение, как легко видеть, превосходит образность архаической мифологии.
11. Верховный Владыка (*ди*) – имя верховного божества, восходящее к эпохе Шан. Позднейшие комментаторы единодушно трактуют это понятие как «предок всех вещей».
12. В этой главе рифмуются строки 1-3, 5-7, 8, 10.

Комментарии

Глава содержит очень деликатные, требующие тщательного продумывания суждения о природе Великого Пути как *вечнопреемственности отсутствующего.* В ней обозначен ряд фундаментальных положений феноменологии *дао*: онтологическая первичность Пути и его деятельная беспредметность, фантомная природа бытия, «прикровенность» Пути и его свойство предшествовать всему сущему, его уподобление «пыли» микровосприятий бодрствующего духа (ср. понятие «множества утонченностей» в гл. I), причастность к абсолютному само-подобию всегда нового и всегда прежнего Пути и, наконец, «великое сомнение» (традиционный элемент даосской мысли), сопутствующее моменту самопознания беспредметного духа, чистый динамизм которого предопределяет, не переходя в них, формы культуры. Реальность в горизонте этого мировосприятия как бы мерцает, или *пульсирует*: чем неопределеннее выражена она в словесных формулах, тем шире открыт для нас источник творческих превращений мира, тем больше радости сулит нам жизнь. И нет ничего долговечнее того, что постоянно прерывается. Что означает все это для нашей практики, нашего отношения к жизни? Лао-цзы учит развивать некое нравственное по сути
за-зрение, запредельное видение, каким-то «шестым чувством» угадывать звучащую в сокровенной глубине нашего опыта музыку мироздания. Эта музыка превосходит эмпирическое восприятие и умозрение, прорывается в непостижимых ритмах мировой жизни, в явлениях неожиданных и чудесных, но неотразимо действенных. Ей нельзя научиться, ей можно только внимать, и каждый может без усилий, совершенно спокойно жить ею. Эта бездна метаморфоз бытия внушает сознанию, ему предстоящему, подлинно священный ужас. Значит, принять ее дано только мужественному духу. Принять ни для чего – просто потому, что так требует сама жизнь. Лао-цзы учит благочестию без культа, сыновству без отца. Все его учение – гимн «величайшему», каковое есть просто то, что не может не быть, потому что его нигде нет в мире. Прообразом же Пути выступают богатство и полнота родового существования, в котором

открывается еще большая глубина опыта. Хэшан-гун дал этой главе название «Без истока», имея в виду, вероятно, что Лао-цзы не учит поклонению какому-либо божеству. И нельзя не видеть, что проповедь – вне доктрины! – даосского патриарха очень созвучна стремлению современной философии преодолеть метафизику «первоначала», «субстанции» или «истинно-сущего».

Ван Би комментирует эту главу в патетических словах, звучащих панегириком «вечно иному»:
«Тот, кто управляет семьей только как семьей, не достигнет полноты семьи. Тот, кто управляет государством только как государством, не достигнет полноты государства. Тот, кто напрягает силы при переноске тяжестей, не умеет использовать свои силы. Даже если человек знает, как управлять вещами, но не знает принципа (*дао*) использования сразу двух начал, он не обретет целостности. Земля наполняет жизнью все формы, но если она не будет следовать Небу, она не приведет к завершению свой покой. Небо – это образ семени сущего, но если оно не будет следовать Пути, оно не сбережет свое семя. Когда пользуются пустотой, ее не могут исчерпать. Эта неисчерпаемость есть поистине предел. Форма ее велика, а никого не обременяет. Деяния ее величественны, а переполнить ее не могут. Притупляет острые края, а ущерба не наносит. Развязывает узлы, а усилий не прилагает. Смягчает сияние, а тело не пачкает. Сливается с пылью, а подлинности не теряет. Небо принимает его образ, полнота жизни (*дэ*) не может ее превзойти, Небо и Земля не могут ее достичь. Разве не предшествует оно Верховному Владыке?»

Средневековый ученый-даос Ли Жун, следуя отождествлению «пустоты» с «серединой», истолковывает смысл данной главы в следующих словах: «Путь середины и согласия не пуст и не полон, не наличествует и не отсутствует, но превосходит и то, и другое. Лао-цзы употребил лекарство «Пути Середины», чтобы искоренить болезни двух крайностей. Когда болезнь проходит, лекарство выбрасывают. Когда от крайностей отходят, забывают о Середине и приходят к Великому Отсутствию».

Хуан Юаньцзе: «Как сказать (*дао*) об этой истине (*дао*)? Существует прежде Неба и Земли, смешивается с пределом пустоты и отсутствия. Такова сокровенная утонченность Пути. Это не более чем первозданный хаос, не вышедший наружу, великая цельность, еще не потерпевшая ущерба, чистая пустота Единого Дыхания – и не более того».

Цзян Шэн: «Кажется, что он являет себя прежде Верховного Владыки. Из этого явствует, что Лао-цзы сам говорит о своем происхождении, сам свидетельствует о своем совершенстве и сам рисует свой образ. И картина эта живая, точно дракон является взору. Здесь говорится: «как будто», «вроде бы», «кажется» – так дракон то появится, то скроется, в разное время покажет то рога, то когти, давая понять людям, что он – безмерен».

Глава 5

1 **Небо и Земля лишены человечности,**
Для них все вещи – что соломенные собаки.
Премудрый человек лишен человечности,
Для него все люди – что соломенные собаки.

5 **Пространство между Небом и Землей**
Подобно кузнечным мехам:
Пустое – а нельзя устранить,
Надави – и выйдет еще больше.

Кто смотрит по сторонам, быстро утомит себя,
10. **Не лучше ли блюсти срединность**?

Примечания к переводу

1. Д. Лау предположил, что данная глава составлена, по крайней мере, из двух первоначально самостоятельных пассажей. Эта гипотеза подтверждается годяньскими находками (см. годяньский текст A12). Более того, отсутствие в годяньском списке двух последних строк, логически не связанных с предыдущими, позволяет предположить, что и они первоначально имели самостоятельное хождение. В древних памятниках все три части данной главы цитируются порознь.
2. *Человечность* – фундаментальное понятие конфуцианской этики, мера всех
добродетелей. В древнем сочинении «Речи Чжоу» (*Чжоу юй*) «человечность» определяется именно как «сбережение людей». Китайские комментаторы понимают отсутствие «человечности» у Неба и Земли как отсутствие особой симпатии к чему бы то ни было

и безупречное следование «таковости сущего». Это мнение развивает, в частности, У Чэн: «Совершенство Неба и Земли есть великая всеобщность, и она не имеет никаких личных пристрастий. В отношении вещей оно полагается на то, что они сами рождаются и превращаются. Так же относится к народу и премудрый человек». В западных переводах встречается широкий спектр понятий от «недобры» и даже «безжалостны» до академически-обтекаемого: «не пристрастны к институционализированной морали» (Р. Эймс).

3. *Соломенные собаки* – имеются в виду изготовленные из соломы чучела
собак, которые с надлежащим почтением приносили в жертву духам, а по окончании церемонии выбрасывали за ненадобностью. Все же и Лао-цзы при всей его неприязни к «людским делам» и недоверии к житейским формальностям не мог освободиться от мысли, что мир устроен по законам ритуала.
3. Китайские комментаторы понимают образ кузнечных мехов как аллегорию «таковости» бытия.
4. Заключительный знак в строке 7 (*цюй*) означает буквально «сжиматься»,
«сходить на нет». Он рифмуется с последним словом 8-ой строки (*чу*).
5 Строки 5-8 встречаются во фрагментах книги Лао-цзы из Годяня, причем там они в точности соответствуют традиционному тексту. Это обстоятельство косвенно подтверждает предположение Д. Лау о том, что данная глава представляет собой результат соединения двух разнородных фрагментов по чисто формальному признаку – упоминанию о «Небе и Земле».
6. В начале 8-й строки употреблен глагол «двигаться», и большинство переводчиков передают смысл данной фразы иначе: «Когда они приходят в движение, из них выходит еще больше». Предложенный здесь перевод уточняет, о каком действии идет речь.
7. В начале строки 9 в традиционном списке сказано: «Много говорить». В даосской традиции эту строку толковали обычно следующим образом: «Тот, кто много говорит, истощит свои жизненные силы». Между тем в мавандуйских списках, а также в тексте древнего даосского трактата «Вэнь-цзы», списке Чэн Сюаньина и в тексте на стеле в храме Лунсингуань говорится: «Много слышавший» (т.е. «много узнавший» или «желающий много знать»). Данный вариант представляется более глубокомысленным. Ему следует Р. Эймс, изменяющий, впрочем, концовку фразы с позиции здравого смысла: «Многознайство, которое часто никуда не ведет». Я следую Сюй Каншэну и Чжан Сунжу, которые считают аутентичным именно данный вариант текста. В таком случае

последний знак в строке следует понимать не как «истощаться», а как «утомляться», «исчерпывать свое желание познавать». Знак *шу* (букв. «число», «много раз») Ван Би связывает с понятием «принципа», или «истины» (*ли*), а Хэшан-гун поясняет: «много говорить – вредить себе». В древних текстах этот знак был взаимозаменяем со знаком «искусство» (*шу*), что позволяет прочитать данную фразу (в ее традиционном написании) следующим образом: «Кто много говорит, тот (попусту) растратит свое умение». Между тем У Чэн расценил этот иероглиф как фонетическое заимствование знака *су* (быстро). Его предложение поддержано рядом современных исследователей и принято большинством западных переводчиков.

8. В последней строке я перевожу китайское понятие ч*жун* (середина, центр) словом «срединность» (так же поступает Б.Б. Виногродский). Следует помнить, конечно, что «срединное» – это всегда еще и внутреннее. Большинство китайских комментаторов отождествляют этот знак с понятием «всеохватывающей пустотности», которая упоминается в начале предыдущей главы. В известном смысле точнее было бы говорить о «центрированности», динамическом равновесии, всегда свойственном жизни. По поводу этой фразы Хэшан-гун поясняет: «лучше хранить совершенство внутри, питать дух, бережно относиться к жизненной силе (*ци*) и мало говорить». Люй Хуэйцин толкует выражение «держаться срединности» следующим образом: «не присутствовать и не отсутствовать, не брать и не давать, а соответствовать Пути. Кто непроизвольно умеет держаться срединности, тот знает, о чем говорят все слова». Сыма Гуан трактует это изречение в том смысле, что мудрый, «не произнося слов, пользуется доверием». У Чэн соотносит это понятие с внутренним пространством кузнечных мехов, упоминаемых выше. Речь идет о *пустоте* средоточия, каковая является, помимо прочего, центром человеческого тела в даосской медицине. Наконец, Гао Хэн указывает, что этот иероглиф мог обозначать в древности разного рода записи и видит здесь подтверждение легенды о том, что автор «Дао-Дэ цзина» был смотрителем придворных архивов. Чжан Сунжу считает это предположение надуманным.

В большинстве западных переводов здесь говорится о «центре» или о «том, что внутри». В конфуцианской традиции «срединность» обозначала состояние, когда чувства «еще не проявилась». А. Уэйли переводит эту фразу как «лучше хранить то, что есть в сердце». Из современных китайских ученых такого толкования придерживаются Чжан Сунжу и Сюй Каншэн. Чжан Чжунъюань, руководствуясь теми же соображениями, переводит: «оставаться в состоянии,

которое предшествует возбуждению». Из русских переводчиков с этой версией солидаризируется А.А. Маслов.
9. В данной главе рифмуются последние четыре строки, представляющие собой своего рода ритмический каданс всего речения.

Комментарии

Люди создают свой мир из того, что знают, и оправдывают его наспех придуманными словами. Они знают просто то, что знают. Они желают свое желание. Они верят лишь в то, что могут сами. И, столкнувшись с невозможностью разорвать этот порочный круг тавтологического понимания, срываются в насилие. Гораздо труднее принять самое простое: реальность, какой бы она ни была, не обязана соответствовать людским желаниям, она просто такая, какая есть. Для мыслителя столь непреклонно преданного истине, как Лао-цзы, человеческая речь именно в той мере, в какой она призвана оправдать все «человеческое», есть только попытка *заговорить* реальность. Напрасно люди убеждают себя, что владеют жизнью. На самом деле жизнь владеет ими, давая каждому его шанс пройти свой круг в ее вечном хороводе, прожить свой день – и уйти навеки. Но Лао-цзы далек от бескрылого фатализма, которым люди столь часто прикрывают свою немощь и умственную лень. Человек может и должен *свершить* свой Путь. У него есть шанс реально прожить свою жизнь и в урочный час сполна претворить свои жизненные возможности. Человек у Лао-цзы есть именно Царь мира. Держаться Срединности в бытии, где нам ежемгновенно открывается несказанное величие нашей жизни, методично и радостно *возвращаться к бесконечности в себе* – это работа, не имеющая конца. В глубине незыблемого покоя, в средоточии мирового круговорота все сходится, и мы существуем воистину, хотя там ничего нет. В этой точке человеческое в нас смыкается с бесконечно превосходящей все земное реальностью Неба. Это исток творческих метаморфоз, качественно отличных от всякой «данности», всякого существования. Он существует по противоположным, нежели земное бытие, законам: чем меньше он явлен, тем больше его мощь. А потому чем больше отдаешь, тем больше получаешь. Благодаря ему мы способны бесконечно *восполнять* в себе силу жизни (см. тему накопления и бережливости в «Дао-Дэ цзине»). Вот почему восьмая строка главы имеет особенное значение для даосской практики. Она указывает, как

человек может возобновлять, накапливать в себе одухотворенность жизни, не завися от ее материальных условий.

Комментарий Ван Би: «Небо и Земля полагаются на таковость бытия, не действуют и не производят, а все вещи сами между собой управляются и устанавливают порядок… Небо и Земля не рождают траву для зверей, но звери травой питаются; они не порождают собак ради людей, но люди едят собак. На вещи не оказывается никакого воздействия, но каждая вещь претворяет свое назначение и сама в себе полна. А на мудрость, которая в самой себе ищет основу, полагаться нельзя. Чем больше действуешь, тем больше теряешь. Каждый устанавливает свое понимание, каждое событие порождает особое суждение, но тут нет ни понимания, ни свершения, и вот истощают себя. Когда же уподобляются кузнечным мехам и блюдут в себе соразмерность, не знают истощения. Откажись от своего «я», положись на других, и жизнь твоя станет истинной. А если мехи будут петь самовольно, то как они смогут соответствовать требованиям согласного пения?»».

Комментарий Дэцина: «Те, кто рассуждают о Пути, не знают существа пустоты и того, что таково само по себе. Все эти споры и разговоры только уводят прочь от Пути. Вот почему сказано: «Многословие быстро истощится». Лучше забыть слова и постичь сокровенное. Удержание срединности – это способ продвижения в Пути»..

Цао Синьи, следуя традиции, называет темой данной главы «использование пустоты» и разъясняет смысл принципа «держаться срединнности» словами Хуан Чжэньжэня: «Между Небом и Землей есть одна светлая пустота, в которой вращается все сущее. Оно то открывается, то закрывается, подобно кузнечным мехам, и вращается неудержимо, не ведая преград. Так же и подвижник Пути: он должен держаться срединности, обнимать единое, будь совсем пустым и не иметь следов, действовать непроизвольно, не ведая препятствий, смотреть назад и созерцать внутреннее. Наука удержания срединности – это воистину основа совершенствования, а суть ее – в пестовании подлинной энергии Единого Начала. В этом же заключен секрет мудрого правления».

Глава 6

1 **Всевместительный дух не умирает;**
Сие зовется Сокровенной Прародительницей.
Врата Сокровенной Прародительницы
Назову корнем Неба и Земли.

5 **Вьется и вьется, не прерываясь.**
Пользу его исчерпать невозможно.

Примечания к переводу

1. В первой строке выражение «всевместительный дух» буквально означает
«дух долины». В мавандуйских текстах знак «долина» (*гу*) в 1-й строке написан со знаком «вода», что образует иероглиф *юй* («купание», «омовение). То же самое зафиксировано в списке Хэшан-гуна и некоторых других памятниках ханьской эпохи. По свидетельству Лу Дэмина, знак *юй* в этом месте истолковывали как «вскармливание» или «силу жизни». Современный текстолог Дай Вэй считает это толкование ошибочным. В комментарии «Сянъэр», т.е. в религиозном даосизме, термин «долина» отождествляется с половым возбуждением. Цзян Сичан видел здесь указание на скопление жизненной энергии в утробе. Вместе с тем в целом ряде древних текстов встречается именно словосочетание «дух долины», каковое в китайской традиции всегда служило основой для отвлеченных суждений о природе метафорического языка Лао-цзы. Еще у поэта VI в. Юй Синя есть строка: «Пустота и отсутствие вскармливают всевместительный дух». Позднейшие комментаторы единодушно считали образ «духа долины» аллегорией «одухотворенной пустоты», «срединной пустоты» (Сыма Гуан), «самоотсутствия» (Ван Би), которые «все могут вобрать в себя» (определение Чжу Си) и притом не владеют своим содержанием, не имеет пределов, не перестают быть, и, следовательно, «не умирают». Чэн Сюаньин и Ли Жун полагают, что речь идет о пребывании вне жизни и смерти. Император Сюань-цзун трактует выражение «не умирает» как «не приходит к покою», «не перестает быть». Что же касается сочетания понятий «дух» и «долина», то оно большинством комментаторов понимается как двуединство «сущности» и ее «использования». Современные переводчики нередко отходят от буквального значения данного образа, говоря о «жизненной силе долины» (Р. Эймс) или «долинной энергии» (Ч. Хансен), «тайне

долины» (Р. Григг), «духе бездны» (Р. Пушич) и даже «духовной реальности пустоты» (Чжан Чжунъюань).
Поминаемое здесь «бессмертие» многие комментаторы понимают как «вечное», «вечносущее» и даже как пребывающее «в покое», «в отдохновении». Относительно систематическое толкование Янь Фу (кон. XIX в.) гласит: «Поскольку полое, сказано: «всевместительный». Вследствие того, что откликается без конца, называется «духом». Поскольку, не уступая, производит еще больше, говорится: «бессмертен». Чжан Сунжу толкует данный термин как «изначальную энергию» мироздания.

2. Во 2-й строке знак *сюань* означает, согласно Цзян Сичану, «недостижимо
утонченную» сила произрастания всего живого, тогда как термин *пинь* означает буквально «самка». Лао-цзы, очевидно, говорит здесь о женском начале в самом широком смысле – как силе рождения и жизненного роста и, шире, условии порождения сознания. Гао Хэн видит в понятии *пинь* обозначение «матери» всех вещей. Я следую И.С. Лисевичу, который переводит китайский термин словом «родительница», но, памятуя о том, что речь идет о реальности в своем роде метафизической или,точнее, интрафизической, абсолютной имманентности жизни (что засвидетельствовано эпитетом «сокровенный»), предпочитаю говорить о «прародительнице». Хэшан-гун отождествляет «сокровенное» с Небом и носом, а «самку» – с Землей и ртом, и его интерпретация положила началу истолкования этой главы как методики медитации. Эту версию среди западных переводчиков особенно энергично поддержал А. Уэйли. Ван Би толкует данный образ как «предельную вещь», которая «пребывает внизу и хранит покой», «не может иметь имя» и в конце концов «составляет одно с Великим Пределом». Средневековые комментаторы обычно связывают «сокровенность» этого порождающего начала с его непознаваемостью. Разъяснение Чжу Си: «Женственность – это то, что все в себя вмещает и может порождать. Это принцип сокровенной утонченности, означающий животворение живого». Несомненно, образ «сокровенной женственности» стоит в одном ряду с метафорой «матери всех вещей» и является одним из метафорических обозначений Великого Пути. Даосский комментатор Ван Ицин отождествляет «врата Сокровенной Прародительницы» с истоком круговорота сил Инь и Ян. Чжан Чжунъюань предлагает отвлеченный образ: «тайна пассивности». Последнее толкование вкупе с указанием на свойственную женскому началу «сокровенную утонченность» позволяет перевести разговор о «прародительнице» в план феноменологии сознания. «Утонченность» женственного

(интуитивно всеми ощущаемая) есть, собственно, непрерывное самоуступление духа, непостижимо малое различие между «своим» и «чужим», предельно тонкий трепет душевной пассивности, которые делают возможным сознание. Женская пассивность есть то, чем она не является. Возможно, именно поэтому в даосской традиции такую важную роль играет понятие «матери-ребенка» (*му-цзы*), причем речь идет не о рождающем лоне, сколько о вечном раздвоении без разделения, самоуклонении или самопотере. По преданию, Лао-цзы родился сам от себя уже стариком. Суждение Ж.-Л. Нанси весьма близко рассматриваемому нами даосскому мотиву: «Мать и дитя составят непосредственную парадигму – «матрицу» – общей переменчивости, творящей душу... Душа в состоянии аффекта выявляет не просто материнство; посредством материнства выявляются социальность и эротика более первичные и неразрывные и более «материнские», чем само материнство, более архаические, чем любой жест» (Jean-Luc Nancy, The Birth to Presence. Stanford: Stanford University Press, 1993, p.29). В этом качестве душа эмбриона, замечает далее Ж.-Л. Нанси, имеет женский пол, что совпадает с китайскими представлениями. В данном случае, как и во многих других, суждения Лао-цзы плодотворнее рассматривать как плод познания самых глубоких, еще погруженных в полный покой состояний сознания.

3 В строке 5 словосочетание *мянь-мянь* этимологически восходит к образу
легкой, мягкой, эластичной шелковой пряжи. Толкование Чэн Сюаньина гласит: «*Мянь-мянь* – это образ очень тонкого и вечно тянущегося». Вторая часть фразы буквально гласит: «как будто существует». Комментатор танской эпохи Ли Янь поясняет, исходя из все той же истины самоизменчивости женственного: «Небесный корень, будучи вверху, не находится вверху, будучи внизу, не находится внизу, будучи в середине, не находится в середине, а порождает Единое дыхание подлинности». Чжао Ючунь видит в знаке *жо* (как будто) только усилительную частицу, так что вся фраза предстает эмфатическим утверждением реальность «вечно вьющегося» Пути. Вполне допустимое толкование, тем более что китайская мысль не знает различия между уподоблением и определением! Предлагаемый перевод подчеркивает связь образов данной строки с ключевой для китайской традиции метафорой «вечно вьющейся нити», выражающей идею вечнопреемственности жизни. Хэшан-гун толкует две последние строки как наставление касательно дыхания в медитации: дышать нужно тихо и плавно, без усилий, и тогда жизненная сила организма будет возрастать. У Ван Би, как обычно, более отвлеченное толкование: «Вскармливает все

вещи, а не утруждает себя». Некоторые современные толкователи (Гао Хэн, Чжан Сунжу) приписывают этому слову значение «иссякать», «исчерпывать себя». В древнем даосском трактате «Вэнь-цзы», лежащим в русле традиции «Дао-Дэ цзина», данный мотив сформулирован несколько иначе: «вьется-вьется, как будто существует. Это зовется корнем Неба и Земли».

4. Последнюю строку многие переводчики толкуют иначе: «пользуясь им, не нужно прилагать усилий». Впрочем, «неисчерпаемая польза» в известной степени предполагает и отсутствие усилий в использовании. И.С. Лисевич связывает эту фразу с фигурирующим выше образом «корня», домысливая отсутствующую в оригинале, но вполне адекватную мировоззрению Лао-цзы метафору *корневища*: «Тонкие-претонкие, словно едва лишь существуют. А до конца не размотать» (противительный союз «а» в русском тексте кажется, впрочем, неуместным).

5. Весь пассаж кроме последней строки имеет рифму, причем рифмуются
между собой 1 и 2, а также 3-5 строки.

Комментарии

Быть может, глубочайшая интуиция жизни скрывается в ощущении, что наше тело вмещает в себя *всю полноту* потенций бытия и что поэтому человек призван не познавать жизнь, тем более не ущемлять ее, а беречь ее божественную цельность. Цельность реальную именно потому, что она пребывает... вне себя самой! Оттого же жизнью нельзя овладеть, можно только дать ей быть. Но для этого нужно встать в известном смысле «прежде жизни». Данная глава, одна из самых загадочных во всей книге, дает понять, что такое подлинное бытие, которое существует прежде материального или мыслимого мира и хранит в себе изобилие жизненных сил. Хэшан-гун называет в качестве ее темы «приведение образа к завершению».

«Дух долины», «сокровенная прародительница» – это, несомненно, метафора, одна из многих в «Дао-Дэ цзине», *пустотной цельности* – духовного источника жизни. Самоопустошение обеспечивает самовосполнение; кто умеет отдавать, способен получать, и мать живет своим ребенком. Даосские же комментаторы усматривали здесь некое зашифрованное сообщение о секретах личного совершенствования. Характерно в своем роде разъяснение, которое дает Хэшан-гун:

«Долина означает «питать». Тот, кто умеет питать свои духовные силы, никогда не умрет. Дух означает духовные силы внутренних

органов. «Сокровенная» означает Небо в человеке: это соответствует носу. «Прародительница» означает Землю в человеке: это соответствует рту. Небо питает человека посредством пяти видов энергии, которые входят через нос и достигают сердца. Эти пять видов энергии порождают дух и семя, зрение и слух и внутренние органы. Земля питает человека посредством пяти вкусов, которые входят через рот и достигают живота. Они порождают телесный облик и скелет, кости и плоть, кровь и лимфу, а также чувства. Вдохи и выдохи, осуществляемые через нос и рот, должны быть плавными и не должны прерываться».

Комментарий Люй Хуэйцина (XI в.): «Долина имеет форму; когда благодаря пустоте обретаешь единое, тогда можно достичь наполненности. Дух не имеет формы; когда благодаря покою обретаешь единое, тогда можно достичь духовности. Когда могут держаться срединности и обрести единое, тогда тело, имеющее форму, сможет стать пустым, как долина. Сознание, не имеющее формы; может стать пустотным и одухотворенным. Тогда имеющее форму и не имеющее форму сливаются воедино и существуют вечно. У древних тело сливалось с сознанием, а сознание сливалось с энергией (*ци*), энергия сливалась с духом, а дух сливался с вечноотсутствующим».

Комментарий Дэцина: «Ворота – это место, откуда выходят и куда входят. Все вещи исходят из Пути и входят в него, поэтому он назван «корнем Неба и Земли». «Вьется и уходит вдаль» означает, что никогда не прерывается, а Путь по своей сущности достигает отдаленнейшего и мельчайшего. Когда есть помыслы, нужно что-то делать, и это называется «прилагать усилия». Путь по своей сути предельно пуст, не имеет помыслов, но всегда полезен, поэтому не прилагает усилий».

Глава 7

1 **Небо вечно, Земля неизбывна.**
Небо и Земля вечны и неизбывны потому,
Что не существуют для себя.
Вот почему они могут быть вечны и неизбывны.

5 **Оттого премудрый человек ставит себя позади, а оказывается впереди;**
Не заботится о себе – и умеет себя сберечь.
Не желает ничего для себя –
Не потому ли имеет все, что ему нужно?

Примечания к переводу

1. Начальная фраза главы до некоторой степени соотносится с известной
формулой китайской традиции, согласно которой «Небо укрывает, а Земля поддерживает все вещи».
2. Во 2-ой строке в древнейших списках «Дао-дэ цзина», включая мавандуйские тексты, между словами «вечны» и «неизбывны» стоит соединительный союз *це* – «да», «к тому же». В списках Хэшан-гуна и Ван Би сказано: «вечно живут».

3 В мавандуйском списке В между строками 5 и 6 имеется фраза: «не думает о себе – и оказывается впереди». Мы имеем дело, очевидно, с ошибкой переписчика.

4 В списке Хэшан-гуна две последних строки записаны в несколько упрощенном виде: «Не имеет ничего своего – и потому может обрести все свое». В списке Ван Би и некоторых других древних памятниках предпоследняя строка имеет форму вопроса: «Не оттого ли у него нет ничего своего (личного)?».Чэнь Гуин излагает концовку главу таким образом: «Поистине, не оттого ли, что он не держится за личное, он тем не менее может придти к завершению себя?» В последней строке говорится буквально о «претворении», «приведении к завершению» (*чэн*) своих личных свойств. В некоторых даосских текстах последняя фразы главы гласит: «приводит к завершению свой труп». В таком виде она трактовалась как указание Лао-цзы на конечную цель даосского совершенствования – так называемое «освобождение от трупа» и обретение бессмертия в новом, бестелесном теле. И.С. Лисевич заостряет парадоксальную форму заключительного суждения: «Не бескорыстием ли своим блюдет он свою корысть?»

5 По мнению некоторых толкователей в этой главе рифмуются строки 5 и 7,
поскольку в древности знак *сянь* (впереди) читался *си* и, таким образом, был созвучен знаку «свой» (*сы*).

Комментарии

Высшая, и самая надежная, мудрость Лао-цзы – в том, чтобы уподобить себя Небу и Земле, то есть предельной цельности и беспристрастности «мира в целом». Но эта предельная цельность есть не просто космос или «мироздание», но – Великая Пустота, «постоянное не-наличие», бесконечное само-различение., вездесущая *щель бытия*, в которой осуществляется круговорот бытийственности сущего, уход сущего от себя к себе и которая поэтому вмещает в себя всю бездну времен. Обычно люди стараются побольше успеть, побольше прибрать к себе. Им приходится не идти, а, поистине, бежать по жизни, и им кажется, что стоит им остановиться, как все в их жизни рухнет. Они сами создали себе свои проблемы. Человек Дао идет «обратным» путем: для него получить – значит отдать, обрести себя – значит потерять себя, жить вечно – значит вечно отсутствовать. В даосском идеале самоуподобления мудрого «Небу и Земле» нет никакого расслабляющего благодушия, в нем содержится властное требование превзойти себя, пойти против инерции бытия – и сполна себя осуществить! Мудрый правит миром или, лучше сказать, *направляет* мир потому, что бескорыстно служит ему. Отдавая себя миру, он приобретает больше, чем мир: он обретает свою подлинность. В круговороте Пути, в вечном не-возвращении Хаоса все существует «совместно», не образуя формального единства. Человек и Небо велики и живут *наравне* друг с другом не сами по себе, а в собственном пределе: подлинное бытие есть там, где… его нет. Такова мудрость, как выражается Хэшан-гун, «само-сокрытия света» (аналогичный образ встречается во 2-й гл. «Чжуан-цзы»).

Ван Би комментирует: «Кто живет для себя, тот всем враг, а к тому, кто не живет для себя, придут другие. Тот, кто не имеет ничего своего, тот ничего не делает для себя, а потому оказывается впереди и себя сохраняет».

В даосской традиции со времен Хэшан-гуна тема этой главы определяется как «сокрытие света». Хуан Чжэньжэнь разъясняет ее смысл в следующих словах:
«Премудрый человеком руководствуется Небом и сообразуется с Землей, не гонится за выгодой, а превыше всего ставит Великий Путь, очищает поле сердца, пестует семена жизни, открыт всему миру и претворяет Великую Общность, возвращается к подлинности первозданного Хаоса. У того, кто постигнет тайну чистого покоя, подлинный облик будет крепок, как горы и реки. Но разве можно взрастить подлинность внутри себя, не отрешившись от всех внешних соблазнов?».

Глава 8

Человек высшего блага подобен воде:
Вода – благодетель всех вещей и ни с чем не борется,
Скапливается в местах, которых люди избегают.
Вот почему она близка Пути.

Жилищу благо – твердая земля.
А сердцу благо – бездонная глубина.
Общению благо – радушие.
Словам благо – доверие.
Правлению благо – порядок.
Работе благо – умение.
Деянию благо – своевременность.

Никогда не вступай в борьбу – и не потерпишь ущерба.

Примечания к переводу

1. Слово «благо» (*шань*) неоднократно повторяется ниже и в большинстве
случаев употреблено в функции глагола или наречия. Большинство комментаторов и переводчиков видят здесь суждение о некоем абстрактном «высшем благе», но Хэшан-гун утверждал, что здесь и ниже речь идет о «человеке высшего блага» (аналогичным образом Хэшан-гун толкует сходную фразу в гл. XVII) Мнение Хэшан-гуна позволяет связать введение и основную часть главы, и ему следуют некоторые переводчики. К. Ларр еще больше развивает эту тему: «Высокопоставленный человек, творя добро...». В мавандуйском тексте А сказано: «Высшее благо – упорядочивание вод», что, по-видимому, является ошибкой переписчика. Тем не менее, оригинальный текст отличается, несомненно, намеренной расплывчатостью, и ее следоует сохранить в переводе.
2. Конец строки 2 в мавандуйском тексте А записан иначе: «и хранит покой». Интересно, что в годяньском тексте сказано: «не имеет покоя». Знаки «борьба» и «покой» имеют сходное начертание и звучание и в древности были взаимозаменяемы. Мавандуйские списки, по-видимому, отражают стремление писца согласовать присутствие слова «покой» с контекстом. Окончательный же

вариант текста яаляется, очевидно, результатом сознательного редакторования, и он в большей мере согласуется с контекстом. Ряд китайских исследователей принимает мавандуйскую версию, полагая что после того, как знак «покой» был заменен на знак «соперничать» (*чжэн*), фигурирующий в тексте В, слово «пребывает» тоже было изменено на отрицание «не». Р. Хенрикс оспаривает это мнение, ссылаясь на то, что в том же тексте В термины «покой» и «соперничество» четко различаются между собой. Как бы там ни было, слово «соперничество» кажется в данном контексте более осмысленным, и его ключевое значение для данной главы подчеркивается заключительной сентенцией. Почти все современные публикаторы «Дао-Дэ цзина» следуют традиционной версии.

3. В строке 3 слово «скапливаться» (или «пребывать», «находиться») в разных списках выражено сходными по смыслу знаками *цзюй* или *чу*.

4. В 4-й строке знак *цзи* («быть вблизи») является специфически даосским понятием, обозначающим «жизнь в *дао*» и вместе с тем – слияние с изначальным «импульсом» жизни. (См. «Чжуан-цзы». Перевод В.В. Малявина, М., 2002, С. 65.) Ван Би поясняет: «Путь есть отсутствие, а вода есть нечто наличествующее, поэтому и говорится, что только «находится близко». Мы имеем дело с обозначением Пути как абсолютной сообщительности, или «совместности» сущего.

5. Строку 5 большинство китайских комментаторов считают продолжением
предыдущего пассажа о воде, причем ей свойственна примечательная многозначность характерная для риторики Лао-цзы. Здравый смысл, политика и мистическое постижение связаны здесь воедино. Вполне допустимо соотнести помещенные ниже афоризмы с образом жизни «человека высшего блага», например: «В жилище ему любезна твердая земля (вариант: искусно выбирает место для жилища). В понимании ему любезна глубина...» и т.д. Однако грамматические показатели такой связи в оригинале отсутствуют, и нижеследующий пассаж можно читать как относительно самостоятельный фргмент, тем более что некоторые из составляющих его афоризмов были, по-видимому, поговорками. Заметим, что в древних текстах земля определяется как нечто «самое низкое» и в этом смысле тесно соотносится с низинами и заполняющей их водой. В военном каноне «Сунь-цзы» стратегу предписывается быть «ниже земли», т.е. действовать совершенно скрытно (что требует, кстати, необычайной твердости духа). Комментарий Сюэ Хуэя: «Ничего не добивается для себя, избегает

высоты, пребывает внизу: любезна твердь». В то же время строку можно прочитать и как наставление иметь «прочную опору» в жизни. Согласно толкованию Чэнь Гуина, когда место для дома выбрано хорошо, в душе воцаряется спокойствие. Эту точку зрения принимают многие западные переводчики, которые усматривают здесь указание о «лучшем» или «правильном» месте для строительства дома (см. особенно переводы А. Уэйли и Р. Эймса). М. ЛаФарг употребляет во всех случаях слово excellence: “Excellence in a house: the ground; Excellence in a mind: depth…” Красиво, но несколько неточно. К. Ларр отказывается от повторения связующего слова и предлагает метафизически насыщенное прочтение: «Тот, кто ближе всех к Пути, предпочитает утверждаться на своей почве и помещает свое сердце в бездне». Оказывается, «пребывать внизу» и «иметь прочную опору» – тоже вещи, тесно связанные.

6. Запечатленное в строке 6 представление о том, что подлинной стихией разума или сознание (по-китайски «сердца») является некая необъективируемая «глубина», «бездна» в своем роде традиционно для древней китайской литературе и зафиксировано уже в «Книге Песен». Но уже Хэшан-гун видел здесь отсылку все к той же воде: «Вода в сердцевине пуста и неосязаема. Пучина в глубине чиста и светла». Уподобление сознания воде – традиционный мотив китайской мысли. Комментарий Ван Пана: «В глубоком покое внутри просветленность, вовне помраченность». Пояснение Дэцина: «Сердце, погруженное в покой и безмолвие, не ведает блужданий».

7. В строке 7 имеются существенные разночтения. Стоящий в начале фразы глагол можно понимать и как «общаться», и как «жаловать», «оказывать милость» (последнее, вероятно, даже предпочтительнее). В последней строке гл. LXXIX встречается аналогичное выражение, где речь идет о том, что Путь «одаривает милостью» доброго человека. Подобная контаминация неудивительна: общение есть воистину дар и милость. Соответственно, фраза может быть прочитана в духе чжоуского аристократизма: «милости любезна щедрость». В мавандуйском тексте А значится «в общении ему любо доверие», а фраза о речи вовсе отсутствует. В тексте же В сказано: «в общении ему любо – (быть подобным) Небу». Р. Эймс принимает именно этот вариант и переводит, внося дополнительный смысл в оригинал: «Милуя людей, важно, насколько ты подобен небесной щедрости». К. Ларр переводит проще: «Просто давать сообразно своей гуманности, взращивать искренность помыслов». В традиционных списках значатся либо «человек», либо «человечность» (этот иероглиф являет собой сочетание знаков «человек» и «два»). За исключением первого случая, который кажется результатом ошибки переписчика,

все указанные варианты в принципе приемлемы. Я следую варианту, принимаемому большинством публикаторов, имея в виду, что термин «человечность» (*жэнь*) не имеет здесь специфически конфуцианского смысла и соответствует не столь техническому и более общему понятию «радушия», «доброты».

6. Разъяснение Хэшан-гуна к строке 8 гласит: «Вода вбирает в себя отражения
и высвечивает формы, не меняя своих свойств». Данная фраза близка по смыслу начальному высказыванию в гл. XV.
8. В строке 9 китайские комментаторы толкуют понятие «правление» как
«выпрямление» (что, вообще говоря, является традиционным для Китая способом истолкования идеи политики). В списке Ван Би так и сказано: «В выправлении благотворен порядок».
9. К строке 11 Хэшан-гун помещает следующее пояснение: «Нужно уметь быть то квадратным, то круглым, быть кривым или прямым сообразно формам».
9. По мнению Ма Сюйлуня, знак «ущерб» следует читать как сходный с ним по начертанию знак «преступление». Английские переводчики часто понимают его как «ошибка» (А. Уэйли) или «вина» (Р. Эймс).
9. В этой главе рифмуются строки 6-8, а также 9-11.

Комментарии

Воистину побеждает тот, кто умеет уступать. В противоположность известной западной поговорке китайская стратегическая мудрость учит, что тот, кто умеет сделать шаг назад, получить возможность сделать два шага вперед. Уподобление Великого Пути и его премудрости воде – один из самых примечательных мотивов «Дао-Дэ цзина», ведь вода не имеет собственной формы, бесконечно уступчива и подвижна без усилий, но питает все живое и заполняет всякое пространство. Вот лучшая иллюстрация силы, обретаемой в видимом бессилии. В традиции «Книги Перемен» вода считается «природой изменчивости» (так озаглавлена данная глава у Хэшан-гуна). Согласно традиционной формуле, она порождается «Небесным единством» и в соединении с Огнем творит все метаморфозы.

Но водный поток течет далеко. Как говорили в Китае, «вода навевает думы об отделенном…» Размышление о воде помогает постичь реальность, которые пребывает за пределами ощущаемого и мыслимого и вечнопреемственна в своей текучести. В своей жизни

мы должны иметь прочную основу. И чем ниже эта опора, тем она прочнее. Хотя латинская поговорка гласит: «кто ясно мыслит, ясно излагает», нашему уму, тем более уму китайскому, угодна глубина несказанного и немыслимого, а речь осмысленная всегда иносказательна. Оттого же человеческая речь ценна не красотами слога, а доверием, которое внушает говорящий; доверием, которое проистекает из чувства причастности к глубине смысла, хранимого в словах. Чтобы постичь смысл, говорил даосский мудрец Чжуан-цзы, нужно «забыть слова». Поистине, всякая вещь в мире обретает свое основание не в том, чем она является сама по себе. Подобная «метафизика» служит у Лао-цзы оправданию жизни, «как она есть», во всем ее *обыденном величии.* Лао-цзы при всех его «отрицаниях» – не нигилист, он безусловно *доверяет* жизни и даже самой простой, обыденной жизни, потому что он прозревает в ней бесконечное. Подлинным источником авторитета является то, что никогда не дано, не предъявлено, но всегда остается за кадром любой ситуации. Что никогда не есть, но вечно остается. Этим нельзя манипулировать, этому можно только открыться.

Мудрый завоевывает доверие людей и защищает себя беспристрастностью своей открытости миру. Это он, скрытный и неприметный, живущий вдали от толпы, погруженный в житейскую обыденность незаметно наполняет жизнь людей теплотой бдящего и понимающего сердца. Он всегда действует вовремя и уместно, ибо только тот, кто умеет быть целым, знает цену всего частного. А в жизни вообще-то ценно только уникальное, в ней всякое событие имеет собственную меру. Правила и нормы – ловушки для дураков, война – соблазн для слабоумных.

У Чэн так истолковывает среднюю часть главы, представляющую собой апологию самых простых и безыскусных ценностей человеческого существования: «То, что ценит сердце, должно быть подобным бездне. Бездной называется покойная глубина. То, что ценится в общении, должно быть участием и добротой. Такое зовется сотрудничеством. То, что ценится в речах, должно быть доверием. В управлении должен цениться порядок. В делах должно цениться умение. В действии должна цениться своевременность. Поступать своевременно – значит делать именно то, что нужно в данный момент».

Цзян Шэн напоминает: «Хотя Лао-цзы учил людей не соперничать, это не значит, что он хотел, чтобы люди были безвольными и вялыми и ничего не умели. Он лишь учил людей не драться за выгоду и избегать великого бедствия войны. Он учил творить благо

и ценить приниженность твердой почвы, ценить глубину, ценить радушие, ценить порядок, ценить умение и ценить обстоятельства времени. Это означает бороться внутри, а не вовне, бороться за то, чтобы не бороться, получать все, не домогаясь ничего».

Глава 9

Чем держать чашу, наполненную до краев,
Лучше вовремя остановиться.

Кто хочет точить лезвие до самого предела,
Ненадолго добьется желаемого.

Когда яшмой и золотом набит дом,
Невозможно их уберечь.
Кто кичится богатством и знатностью,
Навлечет на себя беду.

Подвиг сверши, а сам отойди –
Вот Путь Небесный.

Примечания к переводу

1. Данная глава без значительных изменений фигурирует в текстах из Годяня. В мавандуйских списках первое слово в 1-й и 3-й строках записаны другими знаками, смысл которых близок традиционной версии. Хэшан-гун разъясняет первую фразу следующим образом: сосуд, наполненный до краев, опрокидывается, и поэтому его приходится все время поддерживать, что слишком хлопотно. Кстати, начальный знак первой строки в мавандуйских списках означает именно «держать прямо».По мнению Ван Би, здесь речь идет о стремлении «удержать совершенство» (*дэ*), что ведет к «утрате влияния». А. Уэйли предлагает читать здесь: «Натяни лук до упора – и пожалеешь, что не остановился вовремя». Подобное прочтение, однако, не получило признания в научной литературе. Образец свободной интерпретации китайского оригинала являет перевод Чжан Чжунъюаня: «Обладать чем-либо и гордиться этим,

хуже, чем не обладать этим. Ибо, если настаивать на крайности, эта крайность долго не удержится». Более отвлеченный вариант предлагает и И.С. Лисевич: «Чем наполнять и поддерживать – не лучше ли бросить?»

2. Из суждений, высказанных в строках 5-8, Хэшан-гун делает нравоучительный вывод: «Ненасытные желания губят дух, а обилие богатств изнуряет тело».

3. В годяньском и мавандуйских списках, а также в списке Ван Би строка 9
представлена в укороченном виде: «заслуги пришли, а сам скрылся». Этому варианту следуют все русские переводчики. Между тем в списке Хэшан-гуна и, по свидетельству Цзян Сичана, в 50 других списках данная строка приводится в принятом здесь виде. М. ЛаФарг передает эту фразу чересчур лаконично: “Remove yourself: Heaven’s Way”). Р. Эймс, наоборот, меняет структуру фразы и излишне технизирует ее: “Уйти, когда подвиг свершен, – это путь, которое *тянь* претворяет».

4. В отношении заключительной сентенции комментатор танской эпохи Ван Чжэнь подчеркивает, что «отойти от успеха» не означает скрыться от мира. Речь о том, чтобы не держаться за свои достижения и заслуги, дабы не прибавлять себе хлопот.

5. В этой главе рифмуются 2, 4, 6, 8 и 10 строки.

Комментарии

Автор комментария Хэшан-гуна определяет тему данной главы как «Превратности жизни», словно предостерегая любителей совершенствовать все и вся от чрезмерного увлечения этим занятием. Поистине, лучшее – враг хорошего. А перфекционизм, во-первых, привязывает человека к тому, что тот сумел совершить, делает его рабом собственных успехов и, во-вторых, грозит ему большими неприятностями в мире, пронизанном соперничеством, завистью и злобой. Вообще говоря, стремление к совершенству от природы присуще людям, и отказываться от него равносильно нравственному самоубийству, но только тот извлечет из него пользу, кто поймет, что настоящий результат совершенствования есть внутреннее удовлетворение, открытие незыблемой опоры своей жизни в самом себе, а не в пустых понятиях света. Жить славой – значит губить себя. Истинное совершенство вовсе не требует совершенствования. Даосская мудрость учит жить просто живостью жизни – ежемгновенно и даже в еще более короткие промежутки времени. И это означает: не бежать вперед, а вновь и вновь *возвращаться* к

всегда уже заданной, внутренней полноте своего бытия. А кто возвращается, тот доволен и счастлив. Небесный Путь ведет в сторону противоположную людским путям, но как раз по этой причине не противостоит им. Просто, в отличие от решительно всех человеческих занятий, он дарит отдохновение. Вся глава служит иллюстрацией к максиме Лао-цзы: «Обратное движение – действие Пути».

Ван Би резюмирует смысл этой главы в следующих словах: «Четыре времени года сменяют друг друга, и достижения тоже изменяются».

Люй Хуэйцин усматривает здесь мудрый совет «через отсутствие всего личного сполна претворить свое личное».

Ван Юаньцзэ комментирует: «Только когда забываешь, что сущее является сущим, сущее становится сущим. Тогда не будет ни утрат, ни упущений. Совершенный человек претворяет истину соответственно обстоятельствам времени и ко всему относится с позиции «отсутствия я». Поэтому деяния его беспредельны, и точность его поступков неизбывна. Жара и холод друг друга вытесняют, вещи, достигнув предела, претерпевают превращения, силы Инь и Ян друг друга сменяют: таков Путь Неба. А невежды в свете держатся за какое-то одно превращение, цепляются за одно имя, и всю жизнь имеют о себе определенное мнение. Поэтому они не знают тонкости творческих превращений и соотнесенности удачи и несчастья».

Комментарий Вэй Юаня: «Добавлять к чему-то, что уже наполнено, и заострять нечто, что уже остро, не сулит ничего хорошего. Тем более нехорошо добавлять к тому, что уже не можешь удержать. Как же сделать так, чтобы не иметь ничего лишнего? Брать за образец Путь Неба – и только. Солнце, достигнув зенита, клонится к закату. Луна, став полной, становится ущербной. Каждое из времен года, свершив свое назначение, уходит. Если так поступают Небо и Земля, то что же говорить о человеке? Мудрый, достигнув успеха, не держится за него. Может ли он переполниться?»

Цао Синьи предлагает следующее разъяснение: «Быть довольным достигнутым совершенством хуже, чем быть покойным там, где нет совершенства. Свершить подвиг, стяжать славу, а самому отойти и не связывать себя с этим достижением – таков путь следования Небу».

Глава 10

Пестуй душевное чутье, обнимай Единое:
Можешь не терять его?

Сосредоточь дух, достигни высшей мягкости:
Можешь быть как младенец?

Очищай сокровенное зеркало:
Можешь убрать преграды видению?

Люби народ, блюди порядок в царстве:
Можешь претворить недеяние?

Небесные врата отворяются-затворяются:
Можешь женственным быть?

Внимай всем четырем пределам:
Можешь обойтись без знания?

Порождает и вскармливает,
Все рождает и ничем не обладает.
Всему пособляет, а не ищет в том опоры,
Всех старше, а ничем не повелевает:
Вот что зовется сокровенным совершенством.

Примечания к переводу

1. Ван Би толкует начальный знак *дай* в первой строке как «пребывать»,
«помещать себя» (или: *в себя*), Хэшан-гун – как «положиться на», а два последующих знака – как два вида души: «небесную» и «земную», или материальную. Этому мнению следуют большинство комментаторов и западных переводчиков, которые говорят просто об «обладании телом» (Гао Хэн), «сохранении и приведении к согласию души и тела» (Дай Вэй), «силах Ян и Инь» (Цзинь Цзинфан), «питании души» (Р. Хенрикс), «обладании (carrying) душой» (М. ЛаФарг) или, наконец, «обладании своими духовными и физическими аспектами» (Р. Эймс). Даосский комментатор Хуан Юаньцзе отождествляет второй знак с кровью, которая «выходит из

сердца», где хранится и упоминаемая следом «иньская», или телесная душа. Надо сказать, что начальное слово придает фразе смысл «вместить в себя», «носить в себе». Примечательно, что такое же выражение «пестовать душу» встречается в произведении поэта царства Чу Цюй Юаня (ок. 344-277 гг. до н.э.) «Чуские строфы». В древних комментариях к «Книге Перемен» тот же знак употреблен в смысле «общаться», «управляться» с чем-либо. Что касается «единства», то Гао Хэн трактует это понятие как цельность тела. Между тем в комментариях танского императора Сюань-цзуна начальный знак трактуется как служебное вводное слово, и это толкование было принято целым рядом позднейших комментаторов и современных текстологов. Одним из аргументов в пользу этой точки зрения является то обстоятельство, что начальная строка насчитывает пять иероглифов, а все остальные (не считая двух вопросительных предложений) – четыре. Впрочем, еще Цзяо Хун оспаривал трактовку Сюань-цзуна. Чжан Сунжу и Р. Хенрикс, основываясь на мавандуйских списках, допускают, что данный знак может отмечать окончание предыдущей главы.

2. Выражение «пестовать душу» (*ин по*) фигурирует также в древнекитайских
медицинских текстах, где оно имеет особый технический смысл: превращение дыхания в кровь, наполняющей тело. Китайское понятие души тесно связано с представлением о дыхании и прочих жизненных процессах организма, причем в позднейшие времена различались два вида «души»: легкая, или «духовная», душа (*хунь*), соотносимая с Небом, и тяжелая, или «материальная», душа (*по*), принадлежащая Земле. В оригинале упоминается последняя, но точное значение этого понятия у Лао-цзы остается неясным, и китайские комментаторы, начиная с Хэшан-гуна, придерживаются мнения, что здесь имеются в виду обе категории души. Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Человек живет, храня в себе души *хун* и *по*. В радости и в гневе он теряет душу *хунь*, в страхе и тревоге он вредит душе *по*». Г. Рот вслед за Э. Эркесом отождествляет знак *ин* с «легкой» душой (что едва ли правильно) и в результате отказывается видеть в этой строке указание на какие-либо приемы медитации, предлагая такой перевод: «В повседневной деятельности души можешь ли обнять Единое и не отходить от него?» (Amidst the daily activity of the psyche, can you embrace the One and not depart from it?) Этот вариант, однако, не соответствует явственно обозначенному в оригинале и принимаемому всеми комментаторами членению фразы. Кроме того, контекст свидетельствует, что речь идет не просто о душе (в любом случае обманчивое слово в переводе), но о духовной чувствительности.

3. Понятие «обнимать», «удерживать» (*бао*) в комментаторской традиции
отождествляется с «соединением», «слиянием» (*хэ*). Оно, несомненно, имеет также значение «хранить», «удерживать». Что касается понятия «единого», то большинство толкователей отождествляют его с *дао*, а некоторые – с опытом тела как единого целого. «Удержание Единого» стало одним из главных принципов даосской традиции духовного совершенствования.
4. В строке 3 словом «дух» передан китайский термин *ци*, который обычно
трактуют как «жизненная сила», «жизненная энергия», «пневма»; в большинстве переводов «Дао-Дэ цзина» он переведен словом «дыхание». Мы сочли возможным говорить о «сосредоточении духа», поскольку, во-первых, речь идет об акте, требующем духовного усилия, и, во-вторых, слово «дух» в русском языке имеет широкий спектр значений, смыкаясь, помимо прочего, со словом «дыхание». (ср. выражения: «присутствие духа», «быть в духе» и т.п.) Ср. также данное словосочетание с фразой из главы «Внутреннее делание» трактата «Гуань-цзы»: «Сосредоточь жизненную силу как дух». Так же понимает рассматриваемую фразу Чжу Си. Ван Би толкует слово «сосредоточь» как «положиться», «использовать», формулируя смысл всей фразы в следующих словах: «используй дух того, что само по себе таково, и достигни согласия предельной мягкости».
5. Ключевой образ в строке 5 можно понять и как «сокровенное зеркало»
(Хэшан-гун), и как «сокровенное видение». Последний вариант принимается Ван Би, говорящем здесь о «предельном видении» (или «видении предела»?), а также большинством даосских комментаторов, говорящими об «узрении утонченности». Хэшан-гун разъясняет: «Когда сердце пребывает в сокровенной глубине, оно видит насквозь все вещи». Хуан Юаньцзе разъясняет данную строку цитатой из даосского сочинения «Канон чистоты и покоя», где говорится: «В сердце нет того сердца, в вещи нет той вещи, в пустоте нет никакой пустоты, спонтанно и предвечно-покойно». Традиционную точку зрения выразил комментатор минской эпохи Сюэ Хуэй, согласно которому речь идет о «подлинном видении предельной утонченности», а под очищением следует понимать устранение внешних образов. По мнению Су Чэ, здесь говорится о способности видеть, что «все вещи выходят из природы». Таким образом, речь идет о чистом восприятии на уровне «семян» вещей, «утонченности мельчайшего», предваряющем разделение мира на субъект и объект, о безусловном «само-знании» самой жизни. В

западных переводах говорится о «видении Тайны» (А. Уэйли), «глубоком прозрении» (Вин-тсит Чан), «изначальном видении» (Лю Цзяхуэй), но также «таинственном зеркале» (Я. Дуйвендак, М. ЛаФарг), «глубинном зеркале» (Р. Эймс). Иную трактовку предлагает К. Ларр: «созерцание изначального». Между тем в мавандуйских списках фигурирует сходный по начертанию знак, который обозначает чашу с водой, в которой можно видеть свое отражение. В некоторых древних списках «Дао-Дэ цзина» знак «сокровенное» писался с ключом «глаз» и обозначал «помутнение зрения», «бельмо на глазу». Речь шла, таким образом, о том, чтобы устранить препятствия для достижения «духовной ясности» зрения. Разъяснение этого образа можно найти в позднейшем даосском трактате «Хуай Нань-цзы» (и многих других памятниках): «Храни в уме сокровенное зеркало, дабы все сущее освещалось ясно и четко… Помышления ума – все равно, что пыль на зеркале. Такова болезнь ума». Речь идет в конечном счете об *отсутствующем* зеркале просветленного сознания, в котором высвечивается не просто все сущее, но истоки опыта, сокрытые *семена* вещей. Таково «темное» прозрение премудрого, предвосхищающее мир, причем образ зеркала навевает мысль об «утонченном совпадении внешнего и внутреннего», каковое и есть «сокровенное самоуподобление» всего сущего. Другими словами, премудрый человек у Лао-цзы видит там, где еще ничего нет. О таком беспредметном видении хорошо высказался Г. Башляр, назвавший человека «зеркалом безбрежности». Вопрос в том, *кто* способен быть таким зеркалом? Дэцин видит в данной строке наставление преодолеть одностороннюю увлеченность внутренним опытом и «забыть о сознании, отрешиться от явлений». Упоминаемый Лао-цзы «изъян» следует расценивать, вероятно, как присущую рефлексии субъективность или, как выражается Цзяо Хун, «отдельный взгляд». Цзяо Хун напоминает, что надо заниматься не устранением сердца, т.е. способности к пониманию, а устранением озабоченности делами. Наконец, на философскую значимость рассматриваемого образа указывает замечание А. Бергсона о том, что восприятие сопровождается спонтанной рефлексивностью и имеет характер зеркального отражения.

6. В мавандуйском списке В и в списке Ван Би окончание 8-й строки гласит:

«можешь ли быть без знания?»

7. В строке 9 в списке из Дуньхуана сказано: «Небо и Земля». Понятия

«отворяться» и «затворяться» в комментаторской традиции отождествляются чаще всего соответственно с движением и покоем

или появлением и исчезновением вещей. Хэшан-гун считает «Небесные врата» центром вращения небесной сферы, а раскрытие и закрытие – названием дыхательной практики в даосской медитации. В даосской традиции Небесные врата отождествлялись с ноздрями или точкой *байхой* у темени, которая открывается, когда подвижник взрастит в себе «чистое Ян». В книге «Чжуан-цзы» это понятие означает «небытие», или «отсутствие» (*у*). Впрочем, там же выражение «открывать Небесные врата» уаотреблено в смысле быть расположенным внимать чужому мнению. Встречаются и «метафизические», но слишком расплывчатые трактовки этого понятия, например: «Небесные врата – это приницип таковости Неба и Земли» (Линь Сии). Напротив, по мнению Гао Хэна и Сюй Канцэна, здесь имеются в виду органы чувственного восприятия. В обоснование этого мнения иногда ссылаются на текст конфуцианского трактата «Сюнь-цзы», где словосочетание «небесные управляющие» относится к органам чувственного восприятия. Правда, эта книга не может считаться авторитетным арбитром при разборе «Дао-Дэ цзина». Наконец, некоторые комментаторы даже отождествляют Небесные врата с женскими гениталиями. Принимая во внимание позднейшую даосскую традицию, я склонен полагать, что речь идет о медитативном опыте пульсации, мерцания Пути, который в контексте дыхательного процесса предстоет внутреннему взору как чередовании моментов «открытия» и «закрытия». Упоминание о женственном, по-видимому, имеет отношение к начальному этапу филогенеза личности, когда, как в случае с ребенком в утробе матери, дух находится «в стадии помрачения», индивид есть «то, что он не есть», и его бытие составляет «первозданный трепет души» (см. J.-L. Nancy. The Birth to Presence. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 27.)

8. В традиционном тексте в строке 10 сказано: «можешь ли быть в недеянии?».

В мавандуйских списках и в надписи на стеле в монастыре Лунсин вновь говорится: «можешь ли быть без знания?» Согласно Хэшан-гуну, здесь имеется в виду Путь, который «ослепительно-светел и заполняет весь мир, а потому говорится: «смотрю на него и не вижу». Су Чэ более обоснованно полагает, что речь идет о «сердце, которое все ведает, но ничего не может знать, ибо сердце – это только одно, а если к нему добавляется знание о нем, то это уже два. Идя от одного к двум, перестаешь видеть, отчего все рождается». Цзяо Хун (из современных комментаторов ему следует Ли Мянь) полагает, что здесь речь идет о том, чтобы «зная, казаться незнающим» (см. гл. LXXI). Дэцин рассматривает данную строку как определение высшего совершенства (трактуя весь пассаж как изложение

последовательных ступеней духовного совершенствования). На этом уровне, согласно Дэцину, «сущность и использование достигают полноты, телом и духом пребываешь в утонченности». В любом случае это «просветленное незнание» мудрого государя можно поставить в один ряд с идеалом «отрешенно-бездумного правления», упоминаемого в гл. XLVIII.

9. В 11-й строке употреблен знак *мин,* означающий «светоч разума», духовную просветленность. По мнению Чжао Ючуня, речь идет о целостном постижении реальности, позволяющей превзойти условности и оппозиции рационального знания. Мудрый государь, хочет сказать Лао-цзы, относится беспристрастно к своим соседям во всех сторонах света и поэтому не имеет врагов.

10. Строки 13-14 приводятся в 6-й и 19-й главах «Чжуан-цзы». Чэн Сюаньин
разъясняет: «Делает добро другим, но не думает, что в этом можно найти опору».

11. По мнению китайских комментаторов, термин «сокровенное» в последней
строке имеет значение «бесконечно глубокое», т.е. «предельное».В большинстве английских переводов говорится о «глубокой и тайной» (profound and secret) добродетели.

12 По мнению М. ЛаФарга, концовка главы (строки 13-17), существенно отличающаяся в композиционном отношении от предшествующей части, является позднейшим добавлением. То же относится к строкам 7-8, тематически выпадающим из контекста. Между тем, как отмечают китайские комментаторы, для данной главы характерна сквозная рифма от начала до конца.

Комментарии

Глава написана как будто намеренно туманным, иносказательным языком, предоставляющим читателю свободу догадываться о конкретном значении упоминаемых в ней образов. Пожалуй, в ней зафиксированы главные установки даосской медитативной практики, в которой, надо сказать, нет опьяненности «измененными формами сознания» столь частой у современных авторов. Правда духовного опыта выражается в ней единственно возможным, истинно целомудренным способом – посредством многозначительных недомолвок. Но в них нет никакой нарочитой усложненности и таинственности – просто речь не идет о вещах зримых, мыслимых или воображаемых. Секрет даосского прозрения – умение видеть мир, *как он есть* в его первозданной и притом неотделимой от

конкретности момента цельности. Оттого же это секрет того, как жить привольно и даже воистину успешно. Недаром Хэшан-гун называет ее темой «способность свершить». Очень может быть, что употребленные здесь метафоры отнюдь не составляли загадки для первых читателей «Дао-Дэ цзина» – в конце концов, речь идет о конкретных, непосредственно переживаемых плодах духовной практики. У этих плодов свои законы: загадочные метафоры могут скрывать несомненную внутреннюю ясность, легко узнаваемое качество духовного состояния. Есть у этих законов и своя высшая закономерность: правда *самовосполнения*, или самовозрастания духа, не подверженного причинно-следственным связям. Всякое совершенствование предполагает достижение абсолютной, всегда не-данной, только *грядущей*, но с полной достоверностью переживаемой полноты жизненного опыта, в котором внутреннее и внешнее, субъективное и объективное сходятся в «сокровенном» единстве, и бытие становится бытийствованием, обретает качество *вечнопреемственности* или даже, точнее, наследования вечноотсутствующего. Такая цель может быть достигнута только уступлением; она предполагает способность «все вмещать, но ничем не владеть», жить предустановленным. Поэтому она дарит способность *предвосхищать* все сущее и притом оставаться неприметным, не вызывающим неприязни или зависти у окружающих. Счастливые качества! Они, конечно, присущи ясному зеркалу, так что просветленное сердце становится, поистине, *волшебным* зеркалом мироздания. Предваряя мир, оно не просто отражает вещи, но освещает, выявляет их, в известном смысле – создает их. Но только потому, что само не принадлежит миру вещей. Оно освещает вещи, но позволяет прозреть ничто. Мудрец же может быть Царем мира именно потому, что не делает разоичия между вещаами и их отражением. Поэтому он *направляет* ход событий, не имея потребности воздействовать на них. Вот почему после упоминания о «сокровенном зеркале» речь заходит об управлении государством, и все последующие строки китайские комментаторы толкуют как максимы политической мудрости. М. ЛаФарг считает их позднейшей вставкой. С этим мнением трудно согласиться. Но оно показывает, как трудно порой распознать связующую нить в суждениях даосского патриарха.

Ван Би комментирует: «Пестовать душу» – значит пребывать в своей постоянной обители, а единое – это подлинность каждого. Когда человек может пребывать в своей постоянной обители, обнимать единое и привести к покою дух, тогда «все вещи сами станут гостями» (фраза из гл. XXXII «Дао-Дэ цзина». –

В.М.)…Сокровенное – это предел вещей. Здесь говорится о том, чтобы устранить все лживое и прелестное и достичь предельного видения. Небесные врата – это то, откуда все исходит. Их открытие и закрытие – границы порядка и беспорядка. Женственность означает откликаться, а самой не запевать, следовать происходящему и ничего не предпринимать. Если при раскрытии и закрытии Небесных врат уметь быть женственным, тогда вещи «сами по себе станут гостями» и сами собой упокоятся.
Не закупоривай их исток – и вещи будут жить сами по себе: какая польза в том, чтобы владеть ими? Не насилуй их природу – и вещи будут полны сами по себе: какая польза иметь в них опору? Вещи достигают совершенства сами собой и не имеют над собой господина: что это может быть кроме сокровенности? Сокровенное совершенство означает: все обладают совершенством и не ведают своего господина, ибо исходят из неисповедимой глубины».

Комментарий Цзяо Хуна: «Те, кто не поняли Лао-цзы, думают, что он призывает отринуть существо людских дел и иметь опору только в пустоте и отсутствии. Они не уразумели смысла его слов, а просто подменили его собственными представлениями. Ну не нелепо ли это?»

Толкование Цао Синьи: «Когда сознание ускользает наружу, духовная душа удаляется от телесной. Нужно «обнимать единое», чтобы эти души не расставались. Когда дух взволнован, сердце приходит в движение; храни в целости прежденебесную энергию, достигай мягкости и уступчивости – можешь ли стать подобным великой гармонии младенца? Устраняй преграды для сокровенного видения – может ли оно быть без изъянов? Небесные врата – это само сердце. Небесные врата могут растворяться и затворяться, претерпевая бесконечные перемены – можешь ли стать женственно мягок? Давать жить людям в Поднебесном мире и питать их, но не считать, что обладаешь совершенством; действовать в миру, но не полагаться на плоды своих деяний; быть старшим, но не повелевать – вот высочайшее и неизреченное сокровенное совершенство».

Глава 11

1 Тридцать спиц колеса сходятся в одной ступице,

А польза от колеса в том, что в ступице нет ничего.
Лепят из глины сосуд,
А польза от сосуда в том, что внутри него нет ничего.
5 **Пробивают окна и двери, чтобы сделать дом:**
А польза от дома там, где дома нет.

Поистине:
То, что имеешь, приносит выгоду.
А то, чего не имеешь, приносит пользу.

Примечания к переводу

1. В мавандуйском списке B и во всех дуньхуанских списках в начале 1-ой
строки вместо обычного сочетания «три и десять» стоит особый знак *са*, обозначающий это число. Возможно, он употреблен здесь ради придания всей главе определенной ритмической структуры. По мнению китайских комментаторов, колесо в древности имело именно 30 ступиц сообразно числу дней в месяце.
2. В строке 2 фигурирует термин *у*, который в даосской философии имеет
важную метафизическую нагрузку, обозначая «вечно (не)сущий» Путь как условие всякого бытия. Здесь это понятие нарочито употреблено также в обыденном смысле, обозначая «место, где ничего нет». Согласно разъяснению Хэшан-гуна, здесь имеется в виду «пустое место». По мнению Цзэн Вэйхоя, в данной строке, а также в 4-й и 6-й строках знак *дан* («пребывать в качестве», «быть») имеет значение «соединять», а слова «отсутствие» и «наличие» следует объединить, так что эту фразу нужно читать следующим образом: «в соединении отсутствия и наличия – польза повозки». Такое прочтение, однако, противоречит концовке главы.
3. В строке 3 вместо слово «лепить» или «смешивать» глину в мавандуйском
текстах говорится, скорее, об «обжиге» глины.
4. В строке 5 в мавандуйских списках отсутствует вторая часть фразы: «чтобы
сделать дом».
5. Последнюю строку Хэшан-гун разъясняет в следующих словах: «Здесь
говорится о пустом пространстве, которое может вместить в себя все вещи».По мнению Дэцина, «отсутствующее не может само пользоваться собой, поэтому необходимо нечто наличное, чтобы

восполнить его. Вот в чем выгода наличного». Чжан Чжунъюань видит здесь противопоставление отдельных вещей, которые могут служить «полезным материалом», и собранности сущего во всеединстве не-наличного, которое «порождает функцию». Наиболее обычный перевод принадлежит, пожалуй, Р. Эймсу: «От чего-то происходит ценное, но от ничто происходит полезное». Некоторые переводчики читают две последние строки как одну фразу, например: «извлекая выгоду из наличного, пользуются тем, чего нет» (Я. Дуйвендак). Лю Цзяхуэй предлагает красивую, но плохо согласующуюся с оригиналом трактовку: «Бытие дает возможности, но используются они благодаря Небытию». И.С. Лисевич дает перевод лаконичный и емкий, но по сравнению с китайской традицией слишком противопоставляющий друг другу две части заключительного суждения: «От наличия – корысть. А от отсутствия – польза».

Комментарии

Заголовок этого речения у Хэшан-гуна – «Бесполезность». Впрочем, правильнее было бы вслед за Чжуан-цзы говорить о «полезности бесполезного». Ибо все предметное держится всеобщностью беспредметного, и полнота бытия заявляет о себе через лакуны в опыте и предел всякой «данности». В очередной раз Лао-цзы находит яркие и точные образы для иллюстрации своей излюбленной мысли о нераздельностои всеобщего и уникального, единого и единичного. Нераздельности деятельной, удостоверяемой самим способом существования вещей. Но польза все же выше выгода: первая не прейдет вовек, вторая сиюминутна и ограниченна, держаться за нее недостойно мудрого. Великую же Пользу Пути способен извлечь только тот, кто умеет удержать бытие в его цельности, не повелевая вещами. Поистине, сосуд содержит в себе нечто благодаря своему отсутствию как вещи. Великая польза проистекает из пред-оставления всему свободы быть, вечно рас-пространяющегося пространства жизненного роста, подчиняющегося все тому же закону духовной реальности: чем больше отдашь, опустошишь себя, тем более великим станешь.

Комментарий Ван Би: «То, благодаря чему ступица может объединить тридцать спиц – это не-наличие. Поскольку благодаря не-наличию можно принять в себя вещи, возможно посредством одного объединить множество.. Дерево, глина и стены получают свое значение благодаря не-наличию. Мы говорим: «ничего нет» и

потому можем извлечь выгоду только из того, что наличествует. Однако все становится полезным благодаря не-наличию».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Премудрый человек, приступив, ничем не завладевает, ибо пользу извлекает из того, чего нет, а, уходя, ничего не отвергает, ибо извлекает выгоду из того, что есть. Поэтому сказано: «Постигай утонченный смысл, входи в духовное состояние, дабы извлечь пользу. Будь покоен в пользовании, дабы сберечь совершенство».

Комментарий У Чэна: «Если бы не пустота внутри колесной втулки, делающая возможным вращение колеса, повозка не могла бы катиться по земле. Отсутствующее делает возможным всякое пользование. Благодаря тому, что живот человека наполнен жизненной энергией, он может жить: вот что называется выгодой. Благодаря же тому, что сознание пусто и в нем нет ничего, рождается жизненная энергия: вот что называется пользой».

Глава 12

1 От пяти цветов у людей слепнут глаза.
От пяти звуков у людей глохнут уши.
От пяти ароматов люди не чувствуют вкуса.
Тот, кто гонится во весь опор за добычей, теряет голову.
5 Редкостные товары портят людские нравы.
Вот почему премудрый человек
Служит утробе и не служит глазам
И потому отвергает то и берет это.

Примечания к переводу

1. *Пять цветов,* упоминаемые в 1-й строке, обозначают основные цвета
спектра, традиционно различаемые в китайской культуре (в отличие от европейского представления о семи цветах радуги). Таковы синий, красный, желтый, белый и черный. Здесь имеются в виду «все цвета», то есть все образы , воспринимаемые физическим зрением. Аналогичный смысл имеют упоминаемые ниже понятия «пяти звуков» (пять нот традиционной музыкальной гаммы в Китае) и

«пять вкусовых ощущений». В книге «Чжуан-цзы» говорится о том, что «пять цветов расстраивают зрение» и т.д.

1. В мавандуйских списках несколько иной порядок строк: строка 4 традиционного текста помещена сразу после начальной строки.

3. В начальной части строки 4 большинство западных переводчиков выделяют два или даже четыре разных действия, получая следующий перевод: «galloping and racing, hunting and chasing" (М. Лафарг), "racing horses and hunting" (Р. Хенрикс). Некоторые сходные контексты в других литературных памятниках позволяют предположить, что здесь имеется в виду погоня за дичью («мелкой добычей») в полях.

4. Последний знак в строке 5 толкуют двояко: как «совращение» и как
«преграда». Соответственно, предшествующий знак *син* тоже понимают по-разному: как «поведение», «поступки» и как «путешествия». Первый вариант восходит к толкованию Хэшан-гуна, который поясняет в этом месте, что «золото и серебро, жемчуг и яшма разжигают ненасытные вожделения и потому навлекают несчастья и позор». Второй вариант представлен в переводе Р. Хенрикса: «Товары, которые трудно достать, составляют преграду для путешествий». Версия Р. Хенрикса кажется нелогичной. Ван Би разъясняет: «Товары, которые трудно достать, препятствуют людям идти прямой дорогой и побуждают людей творить обман». Чжу Цяньчжи принимает точку зрения некоторых китайских толкователей, которые читают эту строку следующим образом: «Товары, которые трудно достать, мешают людям заниматься делом», то есть заниматься земледелием. Такое толкование тоже представляется натянутым.

5. В мавандуйских списках в строке 6 сказано: вот почему премудрый человек в своем правлении…» и т.д.

6. В строке 7 выражение «служить утробе» (букв. «заниматься животом»)
китайская комментаторская традиция ставит в один ряд с выражением «наполнять живот» в гл. III. Согласно Хэшан-гуну, это значит «оберегать свою природу, изгонять свои страсти, упорядочивать свои жизненные силы и пестовать свой дух». Позднейшие комментаторы дают столь же общие определения: «вскармливать себя с помощью вещей» (Ван Би), «оберегать Путь» (Фань Инъюань). Отметим, что «утроба» относится к внутреннему состоянию, а «зрение» имеет отношение к внешнему миру. Линь Юйтан даже считает возможным переводить слово «утроба» в этом контексте как «внутреннее я» (inner self), противопоставляя его «внешнему я и эмпирическому миру». Впрочем, ряд старых

комментаторов предпочитает более приземленное понимание этого образа. Так, Ли Сичжай поясняет, что «живот вбирает в себя, но не удерживает в себе и потому может быть бесстрастным, тогда как глаза жаждут смотреть и не могут пресытиться увиденным. Глаза устремляются вовне, а живот останавливается на внутреннем». Цзяо Хун видит здесь совет сосредоточиться на своей «срединности» (на языке «Книги Перемен» – на «спине»), которая не подвержена воздействию чувственного восприятия. Для Лао-цзы «служить утробе» означает, несомненно, быть полностью самодостаточным и, следовательно, совершенно покойным.

7. Слова «то» и «это» комментаторы единодушно соотносят с наставлениями «служить утробе» и «не служить глазам» Отметим, что «это» указывает на нечто *родное* и внутреннее, а «то» – на чужое и внешнее.

6 В этой главе рифмуются строки 1-5, а также знаки «утроба» и «глаза» в
строке 7.

Комментарии

Хэшан-гун называет темой этой главы «сдерживание желаний». Лао-цзы – в своем роде очень строгий моралист. Он требует осознать, что наши вожделения есть просто безумие или ведут к безумию, потому что они соотносятся со спроецированным нами на самих себя и потому, в сущности, иллюзорным «я». Этот фантом исполнен гордыни, тщеславия и… неугасимого беспокойства. В той мере, в какой мы отождествляем себя с ним, мы забываем о подлинном в себе – о том, что служит в нашей жизни источником покоя и безмятежной радости. Мы теряем непосредственность восприятия, младенческую свежесть и целомудрие чувств и ... привыкаем к своим привычкам, сами натягиваем на себя смирительную рубашку представлений о «должном» и «нужном». Откуда в таком случае взятьмя чистой радости бытия? Надо бы помнить, что наше тело, наша «утроба» ничего *в особенности* не хочет. Живот – лучший символ нашей самодостаточности, нашей прочной основы в жизни и того, что нам действительно необходимо. Что же касается наших желаний, то их на самом деле определяет для нас наш интеллект. Покой доступен каждому в каждое мгновение его жизни: нужно только перестать относиться к себе как к кому-то «чужому» и просто *быть собой* или, если угодно, позволить себе быть… Премудрый имеет «знание постоянства», которое есть «внутренняя просветленность» (см. гл. LV).

Комментарий Ван Би: «Если уши, глаза, рот и сердце не следуют своей природе, то наносится ущерб тому, что само по себе таково. Поэтому говорится об слепоте, глухоте, нечувствовании вкуса и умопомешательстве. Тот, кто служит утробе, вскармливает себя посредством вещей, а тот, кто служит глазам, сам является прислужником вещей».

Комментарий Дун Сыцина: «В предыдущей главе было сказано о пользе пустоты и срединности. Здесь же содержится предостережение о том, чтобы не рассматривать их как нечто внешнее. Глаза должны смотреть, уши должны слушать, нос должен обонять, тело должно двигаться, сознание должно откликаться: во всем этом не обязательно должен быть покой. Однако, действуя, они не должны порывать с покоем. Это означает, что нельзя полагаться на вещи и иметь желания в сердце. Если сердце замутнено привязанностью к вещам и преследует какие-то внеположенные ему цели, оно утратит состояние срединности».

Разъяснение Цао Синьи: «В этой главе говорится о том, что нужно отречься от внешних образов и не пачкать себя пылью мирской жизни. Претворять же следует внутреннее совершенствование, очищение сердца и устранение желаний. Следует собрать воедино волю, сосредоточить дух, и тогда природа и жизнь достигнут завершенности. Что такое природа? Подлинная таковость первозданного начала. Что такое жизнь? Чистейшее семя прежденебесного бытия. Природа и жизнь нераздельны, но в небесном пребывает жизнь, а в человеческом пребывает природа. Природа – это сердце, жизнь – это тело. Незыблемый покой в самом средоточии тела – это корень жизни. Одухотворенные движения в сердце, проявления всех семи чувств – это раскрытие жизни».

Глава 13

1 Милость позорит: ее остерегайся.
Беду же цени как себя самого.

Что значит «милость позорит: ее остерегайся»?
Милость для нас – униженье.

Бойся, когда ее получаешь,
Бойся, когда ее теряешь.
Вот что значит «милость позорит: ее остерегайся».

Что значит «цени беду как себя самого»?
Моя беда в том, что
У меня есть «я».
Коли не будет моего «я», откуда взяться беде?

Поистине: тому, кто ценит себя больше мира,
Можно вверить весь мир.
Тому, кто любит себя, как мир,
Можно вручить весь мир.

Примечания к переводу

1. Простейшее толкование начальной строки, предложенное еще Хэшан-
гуном и принятое большинством китайских комментаторов и западных переводчиков, звучит иначе: «Милость и позор равно внушают страх» или, в несколько подправленном варианте Чжан Сунжу: «Принимать милость или позор – все равно, что переживать испуг». В одном из древнем памятников данная строка так и цитируется: «Милость и позор – как испуг. Получить их – все равно, что быть напуганным. Потерять их – все равно, что быть напуганным». Однако совет остерегаться позора кажется слишком тривиальным. Такое прочтение к тому же требует добавления глагола. Как указывает Ма Сюйлунь, две первые фразы параллельны друг другу, так что первые знаки в обеих строках нужно рассматривать как глаголы. Тем не менее, структура этих строк не позволяет прочитать их совершенно одинаково, и параллелизм между ними отнюдь не очевиден. В предлагаемом переводе подчеркивается вообще свойственный «Дао-Дэ цзину» парадоксальный характер двух начальных высказываний. По мнению Ю Пэйлиня начальное суждение напоминает поговорку. Однако У И возвращает ей близкий букве и духу книги Лао-цзы парадоксализм: «Милость – как бесчестье, что поразительно». Правда, в оригинале иероглиф *жо,* которому обычно приписывают значение «как» или «подобно», стоит перед словом «бояться». Поэтому некоторые китайские толкователи понимают эту фразу в том смысле, что мудрый только «как бы боится» славы и позора – вполне разумное предположение в рамках столь свойственного китайцам ритуализированного поведения, где каждый жест

осознается как нарочитый, «этикетный». Однако при таком прочтении теряется смысл фразы: остерегаться надо не столько позора (что понятно), сколько именно милости. Большинство комментаторов отождествляют слово *жо* со знаком *цзи* («достигать», «означать»). Согласно А. Уэйли, оно означает здесь «быть вне себя», «неистовствовать», но это мнение не получило признания. Во фрагментах «Дао-Дэ цзина» из Годяня в конце начальной строки фигурирует знак «связывать», так что вся фраза читается так: «И милость, и позор – путы» или (согласно принятому здесь прочтению): «Милость позорит: она – как путы». Подобное перетолкование, обусловленное, возможно, фонетическим сходством слов «опасение» и «связывать» в древности, не лишено смысла. Р. Хенрикс высказывает даже предположение, что к этой фразе относится также знак «страшиться», непосредственно предшествующий ей в оригинальном списке В таком случае композиционно первая сентенция оказывается полностью параллельна второй. В западных переводах знак *цзин* передают также словами «тревога», «расстройство», «трепет». Наконец, еще одно прочтение данной фразы предлагает видеть в ней не столько парадоксальное наставление, сколько укор «обыкновенным людям». Как отмечает в своих комментариях император Сюань-цзун, люди тревожатся и из-за милости, и из-за позора, потому что «не могут забыть» то и другое. Эта идею развил ученый XVII в. Ван Фучжи (см. ниже раздел «Комментарии»).

2. Вторая строка в оригинале гласит: «Цени большое несчастье, как (свое)
тело». Ду Гуантин поясняет: поскольку наше «я» (букв. наше «тело») является источником великих несчастий, последние нужно ценить за их назидательный смысл так же, как мы ценим самих себя. Такой вывод, однако, многим комментаторам казался слишком парадоксальным (см. ниже раздел «Комментарии»). Хэшан-гун, например, перетолковывает ее так: «Опасайся того, что беда коснется тебя». Цзяо Хун считает возможным читать эту фразу в обратном порядке: «Ценить себя – большая беда». Дэцин предлагает свое прочтение: «Ценить (что-либо) – это такая же беда, как иметь свое я». Не Чжунцин толкует эту фразу в сходном ключе: «люди должны помнить о большой беде потому, что у них есть свое «я». М. ЛаФарг, следуя интерпретации А. Уэйли, переводит: «Высокий ранг причиняет тебе несчастье». Д. Лау склонен считать присутствие слова «ценить», «знатность» ошибкой писца и в своей трактовке следует за Ду Гуантином: «Большое несчастье – все равно, что иметь собственное я».

Приведем еще два возможных перевода первых двух строк:

«Милость и позор типичны для страха. Знатность и большое несчастье типичны для сознания себя». (В. Бауэр)
«Кто испытал позор, с опасением примет милость. Ценить (богатство), приносящее несчастье – все равно, что ценить свое тело» (Сюй Каншэн).
Отметим, что в древнем Китае представление о личности и идея своего «я» часто ассоциируются с понятием тела, что, вообще говоря, является важной особенностью ритуалистического миросозерцания древних китайцев, которое рассматривало духовную жизнь в категориях его физического преломления или, лучше сказать, *претворения.* Такой взгляд неизбежно разделял и двойственность самого телесного опыта, в котором тело выступает одновременно как внутреннее, аутентичное и как внешнее, отчужденное измерение существования. Эта двойственность и делает возможной парадоксальную игру значений в понятии «тела» у Лао-цзы: ценить свое тело («себя») – значит пренебрегать собой, а пренебрегать собой – значит обрести в себе (в своем «теле») целый мир. Эта игра понятий, основанная на невозможности четко разделить понятие свое «я» и свое телесное бытие-в-мире легко прослеживается в последующем развитии заявленной темы. Представление же о том, что тот, кто ценит себя (свое телесное присутствие в мире) больше славы и богатства, как раз и достоин быть владыкой мира, составляет популярный мотив в древней даосской литературе.
3. Строка 3 в списке из Годяня записана в укороченном виде: «Что значит: милость – бесчестье?»
4. Строка 4 в списке Хэшан-гуна, в одном из дуньхуанских списков и
целом ряде других древних текстов гласит: «Бесчестье унижает». Этот вариант принимает Юй Юэ (1821-1908), и ему следуют некоторые современные публикаторы и переводчики «Дао-Дэ цзина», в частности Чжу Цяньчжи. Наконец, в некоторых древних экземплярах того же списка Хэшан-гуна данная фраза записана более подробно: «Милость возвышает, а бесчестье унижает». В этом виде она была воспринята в позднейшей даосской традиции. По всей видимости, парадоксальная связь между жалованием милости и унижением была понятна далеко не всем читателям Лао-цзы даже в Китае. Из современных переводчиков ей следует Чжан Чжунъюань.
5. В строке 12 в мавандуйских и, по-видимому, в годяньском списках перед словом «себя» стоит знак *вэй* («действовать»), так что вся фраза имеет несколько иной смысл: «Тому, кто ценит действие для себя, как действие для мира…». Или, согласно интерпретации Р. Хенрикса: «Тому, кто относится к себе, как если бы он был целый мир…». В списке Хэшан-гуна данная фраза являет точную

параллель следующей строке: «Тому, кто ценит себя, так же, как ценит мир…». А.А. Маслов переводит данную строку прямо противоположным образом: «Тому, кто ценит Поднебесную больше, чем себя, может быть доверена Поднебесная…». Такая трактовка противоречит как букве оригинала, так и духу учению Лао-цзы.

6. Списки из Мавандуя и Годяня дают основания предположить, что большая часть этого речения была зарифмована. Современные же китайские толкователи не находят в нем рифмы.

Комментарии

Мудрость есть прежде всего способность не полагаться на внешнее, ибо все внешнее – призрачно. Это не значит, конечно, что мудрый живет в шизофренической отрешенности от мира. Напротив, внутреннее прозрение, о котором толкует Лао-цзы, снимает ложное противопоставление своего «я» и мира, а вместе с нем – бремя субъективного существования. По этой же причине такое прозрение в высшей степени *практично.* Лао-цзы с поразительной последовательностью продолжает свою нить *счастливых* парадоксов: чем меньше мы думаем о себе, тем больше живем воистину и тем большего достигаем в мире; мы должны считать наше существование великим несчастьем, и такое отношение к себе принесет нам великое счастье. Хотя бы потому, что тот, кто действительно избавился от зуда властвования, без усилий приобретет власть, ведь источник власти – сама свобода. Самая простая и самая труднодостижимая истина: чтобы быть совершенным, нужно решиться *не* быть. Мудрость Лао-цзы – не секрет личного совершенства и не секрет властвования в мире. Она есть секрет нераздельности того и другого. Как выразился средневековый комментатор Ван Юаньцзэ, «Вся тьма вещей и я составляем одно, и тогда воцаряется сокровенное единство с Путем». Эта глава «Дао-Дэ цзина» у Хэшан-гуна озаглавлена «отвращение к стыду», что, пожалуй, далеко не исчерпывает ее смысла. Она и в самом деле чрезвычайно трудна для интерпретации и за долгую историю книги Лао-цзы породила самые разные толкования, порой очень причудливые и произвольные.

Комментарий Ван Би: «Милость обязательно приведет к позору, веселье обязательно сменится несчастьем. Милость и позор едины, веселье и несчастье подобны. Если тот, кто находится внизу, с боязнью принимает и милость, и позор, и веселье, и несчастье, он не ввергнет Поднебесный мир в беспорядок. Великое несчастье

принадлежит веселью и милости. Тот, кто привержен жизни, подвергает себя смертельной опасности. Мечты о веселье и милостях дают противоположный результат для нас самих, вот почему говорится: «Великое несчастье для себя». Когда ничто не может заставить нас измениться, тогда говорится, что «мы ценим себя». Такому человеку можно вверить весь Поднебесный мир».

Комментарий Су Чэ: «Ценить себя как великое несчастье означает понимать, что наше «я» есть корень несчастья. Вот почему чем ценить милости и уготовливать себе позор, лучше забыть о себе и избавить себя от несчастий. Мудрые люди древности, получая милости, как бы боялись, а, теряя милости, тоже как бы боялись, ибо они не испытывали удовольствия, будучи осыпанными милостями, и не тревожились, будучи опозоренными. Выражение «как будто боялись» означает, что в действительности они не боялись. Мудрый знает, что наша природа не погибает, а наше тело нереально. Он забывает о себе, а тяготы мира исчезают. Тогда он может войти в мир и не быть обремененным им».

Комментарий Ван Фучжи: «Обыкновенные люди сводят весь мир к самому себе, мудрый сводит себя к миру. Если не сводить мир к себе, откуда взяться заботам и несчастьям? Когда трепещут и от милости, и от позора – это называется сводить мир к себе. Великое несчастье в мире – вбирать его в себя и ценить его как самого себя. Только тот, кто «не имеет себя», вверяет слух способности слышать, а сам не вслушивается в мир, вверяет зрение способности видеть, а сам не всматривается в мир. Так мои уши и глаза обретают покой, а звуки и образы мира перестают смущать меня».

Глава 14

Смотрю на него и не вижу: называю его глубочайшим.
Вслушиваюсь в него и не слышу: называю его тишайшим.
Касаюсь его и не могу схватить: называю его мельчайшим.
Эти три невозможно определить,
Посему они предстают смешанными воедино.

Это единое вверху не светло, внизу не темно,
Тянется без конца и без края, нельзя дать ему имя.
И возвращается туда, где еще нет вещей.
Сие зовется бесформенной формой, невещественным образом,

Сие зовется туманным и смутным.
Встречаешь его – не видишь его главы,
Провожаешь его – не видишь его спины.

Держаться вечного Пути,
Чтобы повелевать ныне сущим,
И знать Первозданное Начало –
Вот что такое основная нить Пути

Примечания к тексту

1. В целом ряде древних списков «Дао-Дэ цзина» в конце начальной строки
стоит знак *цзи*, который был взаимозаменяем с принятым в традиционном тексте знаком *и*, а в даосских текстах имеет значение «быть вблизи *дао*», но также «изначальный импульс порождения», «семя вещей», нечто «отдаленное и не имеющее образа». В комментариях к «Книге Перемен» *цзи* толкуется как нечто «предельно глубокое». Выражение «глубинный импульс» (*шэнь цзи*) бытовало и в традиции комментариев к «Дао-Дэ цзину». (См. Китайская наука стратегии. Сост. В.В.Малявин. М., 1998, С. 59-64).
В мавандуйских текстах здесь употреблен термин «мельчайший» (*вэй*), фигурирующий в строке 3, тогда как эпитет «глубочайший» отнесен там к 3-й строке. Китайские комментаторы считают знаки *цзи* и *вэй* синонимами. Термин *вэй* традиционно обозначал «предмет» духовного видения и природу бодрствующего сознания.
Что касается знака *и,* то в древних глоссах его значение определяется как «ровное» и «нечто исчезающее». В современных американских переводах он определяют как «ускользающий», «мимолетный» (М. ЛаФарг, Р. Эймс), у Р. Хенрикса – «мельчайший» (minute). Ряд переводчиков оставляет даваемые Лао-цзы условные определения реальности без перевода, например: «Смотрю на него и не вижу. Вслушиваюсь в него и не слышу...» и т.д.
2. В строке 2 последний знак обычно употребляется в значении «редкостный», «труднодоступный», а также «ровный». В комментарии Хэшан-гуна ему дается глосс «беззвучный». Варианты западных переводчиков: rarefied (Р. Хенрикс), thin (М. ЛаФарг), inaudible (Р. Эймс).
3. В мавандуйских списках в строке 4 употреблен термин «рассчитать», «представить». Согласно пояснению Дэцина, здесь речь идет о чем-то, что «нельзя помыслить» или, говоря современным языком, «определить в понятиях», классифицировать. М. ЛаФарг считает,

что слова «эти трое» в рассматриваемой строке относятся к трем предшествующим суждениям. Его предположение не кажется убедительным. Некоторые китайские комментаторы указывают, что три свойства Пути «смешиваются» в духовно прозревшем сердце. Чэн Сюаньин предлагает более подробное метафизическое толкование: «Когда в подлинности есть соответствие, то одно рассеивается на три. Когда в соответствии есть подлинность, три смешиваются в одно. Одно в трех, и три в одном. Не одно и не отличается от него, поэтому нельзя выразить это в словах». Ду Гуантин отмечал, что эта реальность – «не одно, но и не имеет различий». В даосской традиции пассаж о триаде непостижимых тонкостей бытия трактовали как указание на триаду высших божеств. В любом случае он служит напоминанием о том, что в даосской мысли отсутствие понятийных различий и классификаций предполагает наличие *символического* различения.

4. Слова «это единое» в начале строки 6 добавлены на основании мавандуйских списков, причем строки 6 и 7 в них читаются совсем иначе. Согласно Р. Хенриксу, они означают: «выше нет ничего больше, ниже нет ничего мельче», согласно Сюй Каншэну здесь следует читать: «его верх не призрачен, его низ не преходит», а согласно Чжоу Цзыци, здесь противопоставляются «ясное» и «глубокое».

5. В строке 7 выражение «тянется бесконечно» (*шэн-шэн*) поясняется у Хэшан-гуна следующими образом: «действие не имеет предела». Предлагаемый перевод соответствует общепринятому пониманию этого выражения. Варианты перевода: «превращается до бесконечности» (Я. Дуйвендак); «беспредельный, бесформенный» (Р. Хенрикс); «как ускользающая нить» (Б.Б. Виногродский). Р. Эймс ставит акцент на «спутанности»: “Even so tangled, it defies discrimination”. Некоторые китайские комментаторы без достаточных оснований предложили заменить словосочетание *шэн-шэн* на *сюань-сюань* (сокровенное из сокровенных) или *мин-мин* (темное из темных).

6. В ряде списков «Дао-Дэ цзина» в 9-ой строке говорится об «образе, не
имеющем образа». Р. Эймс переводит выражение «невещественный» (букв. «нет вещей») как «неопределенность». Вариант Ч. Хансена: «не принадлежит природным вещам» (no natural kind).
7. Поясняя малопонятное выражение «туманно-смутный» в строке 10, фигурирующее в разных, но фонетически сходных написаниях, китайские комментаторы говорят, что речь идет о том, что «как будто существует и как будто не существует» (Хэшан-гун), что «невозможно схватить и определить» (Ван Би). Речь идет, очевидно,

о первичном фантазме как способе бытийствования чистого восприятия.

8. Строки 11-12 в мавандуйских списках переставлены местами.
9. Строка 13 со времен мавандуйских находок задала комментаторам новые загадки, поскольку в мавандуйских списках сказано: «держаться пути современности». Гао Мин и Чжао Ючунь, а среди переводчиков Р. Эймс принимают именно этот вариант. Как поясняет Чжао Ючунь, апелляция к древним образцам свойственна конфуцианству, тогда как у даосов Путь есть вневременное настоящее. Аргумент неубедительный, поскольку в самом «Дао-Дэ цзине» содержатся ссылки на древние устои. Тем не менее, Путь в даосизме – действительно реальность вневременная или, точнее, всевременная. Ввиду невозможности сделать окончательный выбор в пользу традиционной или мавандуйской версий я перевожу здесь «вечный путь».

   Перевод последних четырех строк основывается на грамматической конструкции, представленной в мавандуйских списках. В традиционном списке в 15-й строке сказано: «можешь знать», отчего данная фраза каэжетсявыводом из предшествующего суждения: «Если держаться вечного Пути... может знать первозданное начало».
10. В строке 16 приводится исходное значение термина *цзи* – «основная нить»,

    которое прямо указывает на вечнопреемственность как главное свойство Пути Обычно данному понятию приписывается более отвлеченное значение: «основа», «сущность», «закон», а также «запись». Дэцин говорит в этой связи о «всеобъятности сети». Чжан Сунжу, основываясь на толкованиях Лао-цзы у Хань Фэй-цзы, отождествляет здесь понятие Пути с «разумностью», «сообразностью» (*ли*). В списке Ван Би, вероятно, вследствие ошибки переписчика стоит сходный по начертанию служебный знак, указывающий на окончание фразы. Таким образом, концовка фразы читается просто: «вот что такое Путь». Некоторые толкователи видят здесь аналогию с понятием «основа срединности и согласия», фигурирующем в конфуцианском каноне «Чжун юн» («Срединность в постоянстве»). У И усматрвиает в этом пассаже оппозицию «начала» и «записей Пути», каковым можно считать действие, развертывание Пути в мире. Современный толкователь Ян Минъюй полагает, что здесь имеется в виду круговорот «несущего» и «сущего». Из западных переводчиков отождествление «основной нити» Пути с «записями» принимает Ч. Хансен.

    9. В данной главе различимы четыре группы рифм, которые объединяют соответственно 1-8, 9-10, 11-12 и 14-16 строки.

Комментарии

«Прославление тайны»: так обозначена тема этой главы в комментарии Хэшан-гуна. Перед нами новая попытка передать в словах – по необходимости иносказательных и туманных, но и совершенно самобытных, не имеющих прототипов в обыденной речи – неизъяснимый опыт вселенской со-общительности; который возвышает познающего над его частным «я», укореняет сознание в безбрежности пространства и бездонной глуби времен, ничуть не отрывая его от самой что ни на есть непосредственной конкретности существования и человеческой индивидуальности. Этот опыт выражен в классической формуле: «Путь все пронизывает одним» и засвидетельствован «глубоким безмолвием» мудреца. Формально он может быть опознан только как неисчерпаемая сложность, а относиться к такой реальности можно лишь как к целому. Путь – это чистая текучесть, предваряющая всякий опыт, исчезающая и преходящая прежде всякого понимания. Это пустота, пронизывающая всю толщу времен, *пустотная преемственность,* которая, как ни странно, обуславливает единство целого Эона. Вот незыблемое основание всего бытийствующего в мире; основание, которого... нигде нет. Естественно, это «извечному началу», можно присвоить лишь парадоксальные, самоотрицательные суждения вроде «бесформенной формы» или «невещественного образа». Оказывается, есть реальность неуловимая для логических формул, не имеющая ни формы, ни опознаваемых качеств, но предъявленная нам с несомненной очевидностью именно в ее полной неопределенности. В мире ничего не решено, но все рнешается и, более того, раз-решается в спонтанном и неуклонном само-уклонении реальности, т.е. в самой бытийственности бытия. Лао-цзы признает бесконечно тонкие, невыразимые в слове различения в опыте, но отрицает различия метафические и, следовательно, самого разделения мира на преходящие вещи и неизменные идеи. Великий Путь вечно возвращает к вездесущей срединности, где еще нет ни верха, ни низа, ни далекого, ни близкого. В этом смысле, как говорили древние даосы, «в древности было то же, что и сейчас». Но мудрость на-следования предвечному Пути учит всматриваться в незримое, воспринимать непостижимо-тонкие для самозамкнутого сознания грани пере-живания жизни. Таково единственное, и самое естественное, призвание духа. Премудрый человек, понимающий эти тонкости, владеет секретом безупречно действенного действия. Он погружен в «незнание» реальной деятельности (именно положительное не-знание равнозначное точной соотнесенности с мировым Все) и потому способен управлять этим вечно

волнующимся миром (точнее: *выправлять* мир и *направлять* его), воплощая собой незыблемый покой посреди волн житейского океана. Совпадает ли знание мудрого с каким бы то ни было предметным знанием? Нет.
Имеет ли мудрый какое-то особенное знание, о котором можно «знать» ? Тоже нет. Срединность, помимо прочего, и есть пребывание посередине того и другого.

Комментарий Ван Би: «Не имеет формы и образа, не издает звуков и не откликается как эхо, поэтому способно все проницать и всего достигать. Невозможно знать его. Тем более невозможно дать ему имя, полагаясь на зрение, слух или прикосновение. Сказать ли, что его нет? Но из него происходят все вещи. Сказать ли, что он есть? Но невозможно узреть его облик. Посему сказано: «Бесформенная форма, невещественный образ». Невозможно сие определить. Не имеющее облика и имени – предок всех вещей. Хотя древность и современность разнятся между собой, времена и нравы меняются, однако же благодаря ему только и можно водворить порядок в мире. Хотя высшая древность очень далека от нас, ее Путь продолжает существовать, а потому даже в наши дни можно постичь древнее начало».

Комментарий Ли Жуна: «Глубочайшее, тишайшее и мельчайшее лишены звука и цвета, не имеют формы и имени. О них нельзя судить в свете сущего или несущего, достоинств и недостатков. Они слиты нераздельно, и поэтому им присвоено имя: «одно». Одно не может быть само по себе одним, а становится одним от трех. Три не может быть само по себе три, а становится тремя от одного. Одно – это три в одном, а три – это одно в трех. Стало быть, нет ни одного, ни трех: вот истина забвения слов. Держись трех, держись одного: вот учение о сокровенной всепроницаемости».

Комментарий Ван Фучжи: «В вещах есть разрывы, люди же не знают о них и, объединяя вещи в понятиях, отбрасывают их. Путь разрывов не имеет, люди же произвольно вносят в него разделение и дают ему имя».

Разъяснение Цао Синьи: «О том, что не имеет формы, не имеет вида, и не издает звуков, нельзя ничего разузнать, поэтому сие предстает смешанным в одно. У каждой вещи есть светлая и темная стороны, а у этого верх не освещен, низ не темен, тянется непрерывно в нашей повседневной жизни, а имени ему невозможно дать. Это как бы существует, а нельзя счесть его существующим, как бы не

существует, а нельзя счесть его несуществующим. Это и есть то, что с древности называли «Путем». Если держаться древнего Пути, можно пользоваться всем, что наличествует сейчас».

Глава 15

Те, кто в древности преуспели в претворении Пути,
Достигали утонченности в мельчайшем,
сообщительности в сокровенном.
Столь глубоки они были, что распознать их нельзя.

Оттого, что нельзя о них знать,
Облик их могу лишь примерами описать:
Робкие! Словно переходят реку в зимнюю пору.
Скрытные! Словно остерегаются соседей.
Сдержанные! Словно находятся в гостях.
Податливые! Словно лед тает на солнце.
Цельные! Словно неразделанное древо.
Всеобъятные! Словно широкая долина.
Непроницаемые! Словно замутненные воды.

Если мутной воде дать отстояться, она станет чистой.
А то, что долго покоилось, постепенно сможет ожить.

Кто хранит этот Путь, не стремится к пресыщенью.
Не пресыщаясь, он лелеет пережитое и не ищет законченности.

Примечания к переводу

1. В традиционном тексте начальная строка гласит: «Те, кто в древности
преуспели в занятии служилых мужей». (Имеется в виду низший слой аристократии, так называемые *ши*, который был носителем учености и создателем всех философских школ в древнем Китае.) В комментариях Хэшан-гуна сказано, что здесь говорится о «преуспевшем в деле правителя», так что, по мнению некоторых комментаторов, вместо знака «муж» следовало бы читать сходные

по начертанию знаки «верх» или «правитель». Между тем в списке Фу И вместо слова «муж» стоит слово «путь», и этот вариант принимают Ма Сюйлунь и Гао Хэн. Данная версия подтверждается мавандуйским списком В (текст А в этом месте не читается). Однако в списке из Годяня фигурирует опять-таки «служилый муж», что свидетельствует о древнем происхождении также и традиционного списка. Знак *шань* (добрый, благой) в этой фразе имеет также значение искусный, умелый. Попыткой совместить оба значения является версия Юй Кана, который говорит здесь о «благодетельных мужах».

2. Вторая строка составлена из четырех очень емких даосских понятий и в
оригинале выглядит так: «Мельчашее, утонченное, сокровенное, сообщительное». Лю Цзяхуэй так и переводит ее посредством четырех понятий, но очень невнятно: «утонченны, чудесны, глубоки, универсальны». Хэшан-гун предлагает слишком отвлеченное пояснение: «Это значит, что они пребывали в единении с Небом». Позднейшая комментаторская традиция трактует их как последовательные стадии духовного совершенствования: от «мельчайшего» переходят к «утонченному», затем к «сокровенному» и, наконец, к «сообщительности», каковая и соответствует непознаваемой глубине духовного прозрения. Типично в своем роде мнение Люй Хуэйцина: «Были премудры и сполна исчерпали духовное. Кто утончен, тот постигает изначальное; постигший изначальное пребывает в сокровенном, а, пребывая в сокровенном, со всем сообщителен». Ван Фучжи толкует эту фразу как свидетельство духовного совершенствования, в духе формулы «сокрой и еще сокрой»: здесь, по его мнению, говорится о том, что древние мудрецы «постигали утонченнейшее в мельчайшем и все проницали, обретя сокровенное». Этот взгляд развивает Вэй Юань, который видит здесь четыре последовательные стадии утончения духовного взгляда. Но еще Ли Жун давал этим стадиям следующие определения: «Путь – это мелкость движителя жизни и утонченность основы, сокровенная пустота и пустотная всепроницаемость. Когда действие согласуется с Путем, его нельзя измерить и невозможно знать». Хуан Юаньцзе в своих пояснениях прибегает к древней формуле: «Пустынен-незыблем, а, подвергнувшись воздействию, все проницает». Тем не менее, предлагаемый перевод основан на мнении некоторых комментаторов, полагающих, что «мельчайшее» здесь соответствует «функции», а «утонченное» – сущности Пути, т.е. второе логически (но не онтологически) первичнее первого. Впрочем, Ван Пан читает эту строку противоположным образом: «были тщательны (вариант:

доходили до последней малости) в утонченном, сокровенны в сообщительности». В мавандуйских и годяньском списках сказано: «сокровенно достигают предела». Среди современных текстологов Ван Хуай соотносит первую часть этой формулы с недеянием и «существом» Пути, а вторую часть – с «практическим применением» и второй половиной известной формулы Лао-цзы «ничего не делает, и все делается». Нань Хуайцзинь предлагает свою убедительную трактовку: «досконально проникали в неизъяснимо-утонченный мир и очищали себя настолько, что постигали сокровенную сообщительность всего сущего». Хуан Юаньцзе предлает следующий общий вывод: «прозревали внутреннюю подлинность, и нельзя их постичь». Одним словом, речь идет о духовной просветленности (чувствительности, бодрствовании), предваряющей знание и опыт и составляющей как бы символическую матрицу бытия. Среди этих толкований выделяется версия Чжао Ючуня, который видит здесь две пары оппозиций: древние мудрецы постигли «большое и малое, явленное и сокрытое». Варианты западных переводчиков: «таинственная тонкость, глубинно восприимчивы» (Ч. Хансен), «посвящены в тонкостях в изначальное таинство» (К. Ларр), «становились тонкими и женственными и проникали в таинственное» (Г.А. Ткаченко), «видел мельчайше-утонченное, проникал в сокровенное» (А.А. Маслов).

3. В третьей строке в большинстве списков употреблен иероглиф *ши*, который обозначает именно объективированное, предметное знание или способность узнать человека. Один даосский комментатор резонно замечает, что такие люди, «хотя и живут в миру, а люди не отличают их». В некоторых списках фигурирует знак *чжи*, который означает то, что «можно записать». В таком случае фраза означает: «их нельзя описать».

4. В одном из древних памятников строка 5 приводится в несколько ином виде:
«Коли придется сотворить им славословие…». Выражение «если буду вынужден описать их облик» М. ЛаФарг заменяет красивым, но ничем не обоснованным оборотом: «их внушительное присутствие» (forceful presence).

5. Строка 6 вызывает в памяти классические формулы из «Книги Песен», где мудрому предписывается быть осмотрительным, «словно идешь по тонкому льду, словно стоишь на краю пропасти». Ван Би поясняет: «Как будто хочешь перейти и как будто не хочешь перейти, чувство не выражается в облике». Большинство позднейших комментаторов полагают, что речь идет о чрезвычайно осмотрительном поведении, когда действуют лишь в том случае,

если «нельзя не действовать» – традиционная даосская формула мудрого поведения. Здесь начинается пассаж из 7 строк, в каждой из которых употреблен знак «словно», «как будто», обозначающий подлинное бытие в некоторых других главах (см., например, гл. IV). Хуан Юаньцзе замечает по этому поводу, что слово «как будто» указывает на «заимствование понятий для описания чудесной действенности Пути».

6. Начальные знаки в 6-й и 7-й строках в древности часто употреблялись вместе и как будто представляют собой близкие синонимы. Тем не менее, смысл их не совпадает. Фань Инъюань высказывает довольно произвольное предположение о том, что первый обозначает предусмотрительность, а второй относится к рефлексии о прошлых поступках. Фань Инъюань, возможно, следует мнению Чэн Сюаньина, который разъяснял смысл 7-й строки в следующих словах: «Страшились мира пыли подобно тому, кто совершил тайно преступление и боится, что соседи о нем проведают». Сунские комментаторы следуют этому мнению, толкуя всю фразу в том смысле, что мудрый «не выдает своих мыслей», «не выказывает своей природы». Фань Инъюань усматривыает здесь размышление о прошлых поступках, что кажется менее вероятным. Большинство западных переводчиков переводят первый знак в строке как «бдительные», «осмотрительные» (А. Уэйли, Р. Эймс), «робкие» (М. ЛаФарг), или даже «нерешительные» (Р. Хенрикс), что кажется совсем неудачным.

7. В списке Хэшан-гуна в строках 6-12 имеется эмфатическая частица *си*, в
списке из Годяня в этом качестве употреблен знак *ху*. Стилистика и содержание данного пассажа напоминают описание «настоящих людей древности» в 6-ой гл. книги «Чжуан-цзы». См. «Чжуан-цзы», пер. В.В. Малявина. М., 2002, С. 96.

8. Образ «неразделанного дерева» в строке 10 (*пу*) – одна из любимых метафор Лао-цзы, сообщающая о несотворенной цельности бытия. Согласно пояснению Хэшан-гуна, речь идет о «форме, которая еще не расщеплена».Термин *пу* указывает также на нечто первозданное, нерукотворное. Отсюда его перевод (впрочем, весьма неудачный) у И.С. Лисевича: «древо девственное». Средневековые колмментаторы почти единодушно отождествляют это понятие с «природой» вещей или «полнотой природы» (мнение Ван Пана).

9. Строки 11 и 12 в мавандуйских списках приведены в обратном порядке.

10. Я. Дуйвендак предлагает прочтение 14-й строки, которое отличается от

общепринятого: «благодаря движению понемногу создается покой».
11. Строка 15 в древних даосских унигах «Хуай Нань-цзы» и «Вэнь-цзы» приводится в несколько измененном виде: «Кто претворяет этот Путь…»
12. После строки 15 в мавандуйском списке А значится: «Это потому, что он не хочет пресыщения…».
13. Предложенный здесь перевод последней строки основывается на в большей степени на мавандуйских списках. В традиционной версии сказано: «может быть скрытным и имеет новые свершения». Начиная с Хэшан-гуна, в комментаторской традиции принято понимать под «свершениями» мирскую славу и заслуги, а слово «старый», «подержанный» трактовать как «скрытный», ибо мудрец, как поясняет Хэшан-гун, «скрывает свой свет от мира». Ряд современных китайских толкователей (И Шуньдин, Гао Хэн, Чэнь Гуин, Ю Пэйлинь, Чжан Сунжу и др.) считают традиционное толкование нелогичным и предлагают заменить слово «не» на союз «и», получая в результате: «живет скрытно и имеет новые свершения» или, в толковании Ю Пэйлиня, «отбрасывает старые и имеет новые достижения». Такое прочтение подкрепляется ссылкой на 4-ю строку гл. XXII. Однако ее убедительно оспаривает У И. Заметим, что еще Дэцин толковал эту фразу в том смысле, что мудрец подолгу носит старую одежду и не желает новой, тогда как люди в миру радуются обновкам, которые быстро теряют привлекательность. «Люди в миру жадны и любят достаток, а тот, кто обладает Путем, вечно держится одного и ничего не теряет», ,– заключает Дэцин. Р. Хенрикс держится этой трактовки в своем переводе: «Он может доносить (старую одежду) и не нуждается в обновах». Впрочем, мотив приверженности к старому (ср. тему «накопления» в «Дао-Дэ цзине») не противоречит идее скрытности мудреца.
13. В данной главе рифмуются строки 5-6, 7-8, 9-11, 12-16.

Комментарии

«Проявление совершенства» – так обозначена тема этой главы у Хэшан-гуна. Казалось бы, странный заголовок для пассажа, расточающего похвалы скрытности, неприметности, уступчивости, даже как бы *стертости* облика мудреца, который, как говорили древние даосы, живет «погребенным среди людей». Да, мудрость Лао-цзы недоступна для ума поверхностного и торопливого, вечно поглощенного собой, своими желаниями и болячками. Она требует углубленности, покоя и превыше всего утонченной чувствительности духа. Извечная апория морали: чем больше мы

отличаемся от мира, тем больше мы принадлежим ему. Эту апорию нельзя разрешить, как нынче говорят, «дискурсивным» знанием. Люди не знают, за что любят друг друга, а если бы знали, то не любили бы. Даже на поверхности жизни их объединяют не идеи и понятия, а простой факт телесного со-присутствия в мире, который начинается с тождественности нашего чувственного восприятия. «Не слушает ушами и видит глазами народа», – говорили в Китае. Мы лучше ощущаем свое единство за совместной трапезой, чем на научных собраниях. Но и такое единство еще далеко не все. Его предваряет и делает возможным сообщительность *бодрствующего сознания,* живущего предельной конкретностью опыта, ее бездонной глубиной. То, что есть в жизни подлинного, может быть, трудно определить в словах, но оно безошибочно распознается духовным чутьем. Равно как мы всегда распознаем в других лицемерие и фальшь, даже если не можем их в этом уличить. Жить этой исконной, безмолвной сообщительностью душ и значит быть по-настоящему человечным. И, следовательно, сторониться публичности: передавать истину вовне – значит предавать ее. Тот, кто воистину любит людей, не может не скрывать свою любовь. – хотя бы для того, чтобы не сделать ее предметом «спекуляций».

Лао-цзы, пожалуй, впервые говорит здесь, что Путь надо «претворять» и называет главные черты этой невидной со стороны, но необыкновенно усердной, тщательной работы, на которой держится мир. Эта ни на миг не прекращающаяся работа духовного бодрствования предшествует субъективной рефлексии. Это небесная работа. Лао-цзы по необходимости рассказывает о ней лирическим тоном. Его описание «мужей Пути» по стилистике и пафосу представляет в известном смысле традиционный даосский жанр. Очень похожий пассаж о «настоящих людях древности» мы встречаем в гл. 6 другого древнего даосского канона – «Чжуан-цзы». И в обоих случаях можно лишь условно, предположительно передать по-русски смысл определений, которые прилагаются авторами этих текстов к подвижникам Пути. Ведь их подлинная жизнь – внутренняя и, главное, неимоверно тщательно проживаемая. А главное, это люди нечеловеческого масштаба, достигшие «сокровенной сообщительности», связывающие несоизмеримое. Следуя Пути, который сам себя преодолевает, утверждая бесконечность в чистой конечности опыта, они не просто длят свое существование, а вновь и вновь возвращаются в мир в новом и неузнаваемом обличье.

Одно простое следствие из сказанного здесь применительно к политике гласит: власть дается не званиями и полномочиями, а

авторитетом и притом негласным, *сердцем* принимаемым. И эта истинная власть осуществляется не принуждением, а *благодатным влиянием.* Авторитет имеет свои внутренние корни: он приходит только к тому, кто умеет превозмочь себялюбие и овладеть секретом чистой сообщительности людских сердец, благодаря которой только и становится возможной гармония в обществе. Власть по определению публична, но, как знал еще Гегель, ее исток находится в «потустороннем» и, значит, в подлинной любви. Тот, кто хочет публичного признания, должен научиться быть незаметным. И высшая награда мудрой жизни – способность без пресыщения наслаждаться просто *нажитым* или, как говорит Лао-цзы, «накопленным без накопления»: старой дружбой, старыми, ставшими родными вещами, знакомым с детства пейзажем. Ведь и в любимом человеке или в любимом предмете нам дорого и отсутствие броскости, даже несовершенство. Как хорошо понимали китайские знатоки, «щербинка на благородной яшме вызывает прилив чувств». Лао-цзы проповедует не холодное равнодушие отрешенного «мудреца», а, напротив, непосредственное отношение к миру, правду мгновенного со-переживания или, если угодно, сознательное переживание каждого мгновения жизни, чреватое бездной смысла. Он *восхищен* грядущим – тем, что вечно возвращается в мир. Он слагает гимн силе любви.

Из комментария Ван Би: «Пусть истина действует в сокрытости – тогда она сама просияет в вещах. Пусть мутные воды успокоятся – тогда вещи сами станут чисты. Пусть движение родится в покое – тогда вещи сами собой оживут. Вот путь, того, что таково само по себе».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Путь по сути всеобъятно-пустотен. Эта пустотность есть согласие Инь и Ян и равновесие наполненного и порожнего. Идущий этим путем не хочет пресыщения: он пуст – и только, но не называет себя пустым, ибо боится, что люди обременят себя идеей пустоты. Только тот, кто не имеет в себе пресыщения, не впускает в свое сердце мыслей о новом и старом, достижениях и разрушениях».

Разъяснение Цао Синьи: «Возвышенные люди, обладающие Путем, могут иметь облик, не имея облика, и показывать себя, не показывая себя, словно в них внешность и внутреннее состояние сходятся воедино.

Мужи Пути утонченны и проникают в сокровенное,
Являют совершенство, неприметны и мало говорят.

Скрытны, не ищут нового, возвращаются в младенчество,
Могучи и цельны, оберегают внутренний взор.
Все вмещают в себя, как долина, покойно-сосредоточенны,
В первозданном Хаосе хранят ясность взгляда.
Кто удержит сей Путь, вознесется над простыми людьми».

Глава 16

Достигай предела пустоты.
Блюди покой безупречно.

Все вещи в мире возникают совместно,
Я так прозреваю в них возврат.

Вещи являются в великом разнообразии,
И каждая возвращается к своему корню.
Возвращение к корню – это покой,
Покой означает возвращение к судьбе.
Возвращение к судьбе – вот постоянство,
Знание постоянства – вот просветленность,
А не знать постоянства – значит навлечь на себя пагубу.

Кто знает постоянство, тот все вместит в себя;
Кто все вместит в себя, тот беспристрастен.
Кто беспристрастен, тот царствен,
Кто царствен, тот подобен Небу.
Кто подобен Небу, тот претворяет Путь.
Кто претворяет Путь,

Тот пребудет вовек
И, себя теряя, не погибает.

Примечания к переводу

1. В мавандуйских списках две первые строки заканчиваются знаком *е,* что
придает им характер определения, а последний знак во 2-й строке записан иначе, что дает и иное чтение: «Достижение пустоты – вот предел. Сохранение покоя – вот бдение». Однако подобная интерпретация не свойственна китайской комментаторской традиции, да и весь контекст главы ей не благоприятствует. Вместе с тем эти строки и содержательно, и структурно явно отличаются от последующих, и объединять их в один пассаж, как сделано, например, в переводе Е.А. Торчинова, неправомерно. Наставление «дойти до предела» и «блюсти со всем тщанием» имеют отношение, надо полагать, к наличию второго, или «утонченного»этапа в даосском подвижничестве. Как поясняет в этой связи Су Чэ, «Если в достижении пустоты не дойти до предела, то наличие не будет устранено, а если в сохранении покоя не быть вполне тщательным, то деятельность не прекратится. Хотя зримые образы мира (букв. «холмы и горы». – *В.М.*) уйдут, мелкая пыль восприятия останется». (См. ниже также комментарий Цзяо Хуна). Фань Инъюань толкует эти афоризмы с точки зрения внутренней освобожденности мудреца: «Здесь говорится не о том, чтобы отринуть вещи и уйти от людей. Просто вещи вокруг не могут пленить мое изначальное сердце, вот что такое «предел пустоты и покоя». Чэнь Сянгу удачно поясняет связь возвращения и созерцания: «Вещь, достигнув предела, возвращается, а, возвращаясь, сама собой упокаивается, поэтому возможно созерцание». Добавим, что в практике тайцзицюань начальное наставление главы имеет вполне практическое значение: «предел пустоты» есть точка предельного расслабления и одновременно превращения вещей, в которой раскрывается мощь «таковости» бытия.
2. В мавандуйских списках (но не в тексте из Годяня, совпадающем здесь с
традиционным) последний знак в строке 2 записан иначе: в тексте А говорится о «поверхности», а в тексте В – о «надзоре». По мнению Чжоу Цзыци, в обоих случаях подразумевается одно и то же слово: «вертикальный шов на одежде посередине спины». В этом качестве оно могло означать задний срединный канал циркуляции жизненной энергии. Данный термин, возможно, именно в этом значении употреблен в одной малопонятной фразе в 3-й главе книги «Чжуан-цзы»). Интересно, что Ван Би разъясняет знак «безупречно» словами «подлинная выправленность вещей». Р. Хенрикс переводит данную фразу мавандуйского списка как: «Блюди покой в центре». Между тем иероглиф *ду* имеет также значение «толстый», «глубокий», так

что всю фразу по аналогии с первой строкой можно было бы перевести: «Обрети глубину в соблюдении покоя».

3. В строке 5 бином *юнь-юнь* (в переводе: «в великом разнообразии») трактуется китайскими комментаторами как противоположность покоя и как неупорядоченные, хаотические движения. Позволительно видеть в этой фразе выражение фундаментального для даосского миросозерцания принципа «совместного рождения всех вещей». При этом природа бытия есть бесконечное само-различение, отчего Путь «тянется», не имея пространственных и временных характеристик. Большинство переводчиков трактуют это понятие просто как «несчетное множество», «размножаются». Вариант И.С. Лисевича: «вещи роятся». Согласно комментатору сунской эпохи Лу Тяню, «разнообразие» означает здесь «призрачные превращения».

4. В строке 7 выражение «возвратиться к корню» толкуется китайскими комментаторами как «возвращение к пустоте и покою изначального сердца». Будем помнить, что корень здесь соответствует ризоме, пространству рассеивания.

5.. В строке 8 понятие «судьбы» (означающей здесь исток, существо жизни) начиная с Ван Би отождествляется в комментаторской традиции с «утонченностью» или «подлинностью» человеческой природы. Считается, что в этом пассаже описаны этапы духовного совершенствования в даосской традиции.

6. Понятие «постоянства» в 9-й строке китайские комментаторы трактуют как нечто «должное» и «неизменное». Трудность его перевода заключается в том, что в контексте философии Лао-цзы оно относится одновременно и к некоему устоявшемуся, традиционному укладу жизни, и к познанию неизменного *истока* происходящего, чистой имманентности жизни. Отсюда и примечательная разница в акцентах в западных переводах этой строки. Если у М. ЛаФарга говорится о том, что мудрый «становится устойчивым» (steady), то Р. Эймс трактует это «постоянство» просто как «здравый смысл», а «познание» отождествляет с «использованием»: «Использование здравого смысла – это ясность». Этому переводу, как кажется, недостает именно здравого смысла, равно как и переводу тем же автором термина «судьба» выражением «сила вещей», что дает довольно бессмысленную версию 8-й строки: «Возвращение к силе вещей есть здравый смысл».

7. В строках с 12-й по 16-ю в разных списках «Дао-Дэ цзина» употребляется либо знак «может», «способен», либо сходный по звучанию знак «тогда», «в таком случае». Выражение «все вместит себя» в 12-й строке соответствует знаку *жун*, который западные

переводчики передают очень разными словами, например «открытость» (Ч. Хансен), «терпимость» (Р. Эймс), «быть причастным бесконечности» (К. Ларр). Даосский комментатор Бай Юйчжань поясняет: «так велик, что не имеет ничего вовне себя».

8. В строке 14 ряд комментаторов (Чэнь Гуин, Чжан Сунжу и др.) произвольно заменяют слово «царственный», «царское достоинство» на слово «полный», «всеобщий». В тексте на каменной стеле и в списке в даосском каноне сказано: «Кто беспристрастен, тот порождает, кто порождает, может быть (подобен) Небу».

9. Заключительная строка составлена, кажется, намеренно туманно. Очевидно, что в ней говорится о «постоянстве», «неизменности» или вечнопреемственности духовного состояния мудрого, но о природе этого постоянства можно только догадываться. Собственно даосские толкователи «Дао-Дэ цзина» усматривали в последней строке главы свидетельствование о возможности личного бессмертия или, точнее, вечной жизни, обретаемой тем, кто «претворяет Путь». Слово «долго» трактовалось ими как указание на нечто, существующее «вечно», «без конца». Логика данного пассажа (переход от «постоянства» к «общему» и далее к «вечному) дает основания для предложенного здесь перевода. Уже в комментарии Хэшан-гуна говорится, что у того, кто «способен стать царем, сообщаться с Небом и быть единым с Путем, совершенство распространится во все пределы, он не будет иметь изъянов и исчезнет только вместе с Небом и Землей, не понеся никакого ущерба». Ч. Хансен предлагает намеренно двусмысленный вариант: «... водительство не прекращается, когда погребет свое тело». Эту трактовку принимает, в частности, К. Ларр: «окончание вашей жизни не будет разрушением». Допустимо также видеть здесь характерный для древнего, или так называемого «философского», даосизма идеал «исчерпания своего жизненного срока». Толкование Бай Юйчжаня: «В сердце нет жизни и смерти. В Пути нет прихода и ухода». Многие китайские комментаторы, а за ними и западные переводчики трактуют эту фразу в том смысле, что мудрый до конца дней не понесет ущерба. Это толкование страдает тавтологией в духе шуточной поговорки: «живы будем – не умрем». М. ЛаФарг драматизирует концовку, впадая в несвойственную даосизму браваду: «А что касается своей гибели, то бояться нечего». Заметим, что в оригинале «лишиться себя» буквально означает «потерять тело». Вечная жизнь мудрого претворяется, очевидно, в цепи жизненных метаморфоз. Наиболее разумными кажутся два предположения, так или иначе разделяемые большинством комментаторов. Во-первых, речь идет о постоянстве, проистекающем из постижения «полноты природы» и «таковости»

всего сущего. Во-вторых, подвижник Пути переживает опыт смерти (в Китае говорили также: «великой смерти») еще при жизни, как христианский святой умирает для мира прежде физической смерти. Эта смертная память возносит мудрого над противостоянием жизни и смерти.

10. В главе рифмуются 2 и 4, 5 и 6, 7 и 8, 9-14 и 17-19 строки.

Комментарии

Путь Лао-цзы потому и велик, что, пребывая в нем, никуда не идут, но «хранят срединность» и потому каждое мгновение *возвращаются к истоку* (название данной главы в даосской традиции). Воистину пребывает вне мира тот, кто без остатка погружен в мир, в его неисчерпаемое разнообразие. У бесконечной множественности нет образа, и нам представлены только радужные отблески реальности. И сам человек – эта величайшая тайна мироздания – живет отсветом своего духовного света, почившем на других. Он становится собой, когда не живет для себя и «уподобляется праху», являя миру тень, декорум непоколебимого покоя. Путь Лао-цзы безумен или, скорее, совершенно без-умственен: он есть чистое различение как повторение неповторяющегося, промельк бездны метаморфоз, неуклонное само-уклонение, не-возвращение к себе вечно изменчивого Хаоса и, следовательно, чистая аффективность опыта, сама бытийственность бытия. Мудрый живет *так, как* живет, в бесконечном само-уподоблении духовного света, подобно взаимным отражениям пустоты в галерее – или, если угодно, круге – зеркал. Это означает, что он не ищет самовыражения (и не страдает от невозможности сделать это), вообще не делит мир на внутренний и внешний, не подавляет жизнь теориями, моделями и идеалами. «Дойти до предела», согласно Лао-цзы – значит уйти от всякой идеи и представления, даже от идеи пустоты и покоя и придти к изначальной за-данности жизни, воплотив собою незыблемый покой в мятущемся океане перемен. Чистая имманентность, она же «таковость» существования бесконечно превосходит все данное, но ее нельзя отделить от предметности существования. Ее величественная упокоенность неотличима от стихии повседневности, хотя и не совпадает с ней. Она полна всем, чем «богат мир», но не сводится к вещам. В подлинном покое нет ничего покоящегося. В бесконечности взаимоотражений зеркала просветленного духа ничто ни в чем не отражается. Поистине, освобождаясь от бремени вещей, мы *возвращаемся* к жизни «как она есть» – величественной и таинственной в своем вечнотекучем постоянстве. А общепринятые

формы жизни – просто временное, даже случайное и, тем не менее, радостное пристанище в духовном странствии. Как сказал один старый китайский писатель, «этот хрупкий сосуд – наше самое надежное убежище в океане жизни». Мудрый «живет вечно» не просто потому, что «становится миром». Он становится безусловной «таковостью» всего сущего и потому свободен от оков материального существования. В своей всегда конкретной вездесущности он остается вечно неприметным. Именно поэтому он пребывает в мире и с миром, «уподобляется своему праху» (но не отождествляется с ним!).

Лао-цзы регистрирует фазы этого скручивающегося движения Пути, одновременно вселенского и человеческого: возвращение к корню (как листок на дереве возвращается к корню), возвращение к покою, возвращение к судьбийности жизни, абсолютное постоянство, чистая осиянность духа. Это центростремительное движение, словно подчиняясь действию некой мировой спирали, переходит затем в движение центробежное, раскручивающееся: мудрый открывается миру, достигает высшей беспристрастности, обретает достоинство царя и Неба и в конце концов сливается с Путем. Перед нами как бы параболическое движение мысли, сначала нисходящей от разнообразия мира к изначальному *равновесию* жизни и оттуда вновь уходящей в бездну времен и пространств. Эта духовная орбита не оставляет места для какой бы то ни было внутренней драмы личности, даже драмы смерти. Мудрый продолжает жить в таковости существования (всех существований), совмещающей противоположности и не знающей разлада между мыслью и чувством, сознанием и материей.

Покой: вот имя этой мировой осиянности, где все существует по своему отсутствию. Мудрый живет, непрерывно теряя себя. О том же говорит афоризм мастеров даосских боевых искусств: «оставь себя, следуй лругому». Это не проповедь квиетизма и пассивности, а, напротив, секрет успеха. «Оставление себя» – вершина духовной чуткости и бодрствования, позволяющей «соответствовать переменам» и, следовать, предварять, предвосхищать всякую «данность». Воистину находится в безопасности тот, кто без остатка открыт миру.

Комментарий Ван Би: «Все наличествующее происходит из пустоты, движение выходит из покоя. Поэтому, хотя вся тьма вещей действуют одновременно, каждая из них снова возвращается к пустоте и покою – вот что такое предельная выправленность вещей, которая называется «постоянством». Тот, кто стяжал постоянство, достигает просветленности, проницает все сущее и все в себя

вмещает. А тот, кто это утерял, ложно вносит разделение в мир, отчего вещи не могут претворить свой удел. Поэтому говорится: «слепотой навлечь беду». Тот, кто совершенством своим соединяется с Небом, постигает Великую Сообщительность и приходит к пределу пустоты и небытия. Небытие же есть нечто такое, чему не могут ни вода и огонь навредить, ни металл и камень ущерб причинить, во что ни тигр свои когти, ни носорог свой рог вонзить не могут».

Комментарий Су Чэ: «Судьба – это утонченность природы. О природе можно говорить, но о судьбе нельзя ничего сказать. Кто не знает, почему так происходит, но дает имена и действует, тот суетный человек. А кто знает, почему так происходит и поступает соответственно, тот благородный муж. Руководствоваться природой в общении с другими и не иметь корысти – вот что называется положиться на судьбу.

Комментарий Цзяо Хуна: «Если стремиться к пустоте и не знать, что действительное и есть пустота, то пустоты не достичь. Блюсти покой и не знать, что деятельность и есть покой, – значит не быть безупречным в покое. Такие люди в отсутствующем видят только отсутствующее и не способны видеть отсутствующее в наличном. Взирая на вещи, надо понимать соприсутствие в них противоположного: так можно созерцать всеобщее возвращение».

Цао Синьи предлагает следующее разъяснение: «Когда достигаешь предельной точки пустотности и предельной искренности в удержании покоя, то, хотя вещи появляются в изобилии, не влечешься за их появлением. Все сущее возвращается к своему корню, и он зовется покоем. Покой и означает возвращение к вечносущей жизни. Сие называется подлинным постоянством и просветленностью. Когда достигают подлинного постоянства, не влекутся за переменами, но все вмещают в себя. Такой человек воплощает в себе полную беспристрастность и отсутствие всего частного. Поэтому он может быть правителем мира. Сообщаясь с Небом, он может соединиться с Путем и благодаря Пути быть неизбывно. Для такого человека даже потеря тела не представляет опасности, ибо он пребудет вовеки».

Глава 17

С наивысшими было так: низы знали, что они есть.
Ниже стояли те, кого любили и прославляли.
Еще ниже стояли те, кого боялись,
А ниже всех – те, кого презирали.
Тому, в ком нет достаточно доверия, не будет и доверия других.

Бдительный! Слова бережет.
Добьется успеха, сделает дело,
А люди говорят: «У нас это получилось само собой».

Примечания к переводу

1. Употребленное в начальной строке выражение «наивысший» (*тай шан*)
было распространенным в древнем Китае наименованием высшей категории правителей. Согласно Хэшан-гуну, имеются в виду «безымянные цари высшей древности», при которых «подданные не прислуживали, ибо были просты и безыскусны». Чэн Сюаньин придает этому выражению явственную даосскую окраску: речь идет о «наивысшем правителе Великого Пути, господине учения сокровенного неба». Согласно Ван Би, здесь имеется в виду «великий человек», который «действует неделанием и наставляет без слов». Авторы более близкие практической политике видели здесь указание на то, что правитель остается непостижимым для подданных и даже, как утверждал Хань Фэй-цзы, на то, что простолюдинам нельзя обсуждать действия государя. По мнению некоторых средневековых комментаторов, речь идет просто о временах глубочайшей (по-китайски «высшей») древности, когда в мире царил Великий Путь. Наконец, ряд современных исследователей (М. Фукунага, Чэнь Гуин и др.) видят в этом пассаже описание универсальной иерархии общественных состояний. Помимо прочего, перед нами самобытная и глубокая концепция политики, которая исходит из первичной и безусловной социальности равнозначной чистой сообщительности сердец. Начиная с эпохи Мин в ряде списков «Дао-Дэ цзина» вместо знака «низы» фигурирует сходный по начертанию знак глагольного отрицания, и в результате данную строку можно прочитать

следующим образом: «С наивысшими было так: о них не знали, что они есть». Чэнь Гуин в особенности настаивает на том, что только такое прочтение соответствует заключительной фразе главы. С этим мнением нельзя согласиться. Между тем, в мавандуйских и в годяньском списках, а также в толкованиях Лао-цзы в книге «Хань Фэй-цзы» говорится именно о «низах». В любом случае мотив безотчетного знания (присутствия власти) занимает первостепенное место в учении Лао-цзы.

2. В строке 2 в ряде древних списков есть разночтения. В частности, в списке Фу И «любить» и «прославлять» представлены как последовательные уровни общественного состояния. Чжан Сунжу оспаривает такое прочтение, исходя из того, что любовь – состояние духа, а похвала имеет внешнее, словесное выражение.
3. По мнению Чжу Цяньчжи строка 3 должна читаться как параллельная
предшествующей строке, а именно: «Еще ниже стояли те, кого боялись и презирали». Между тем и маандуйские, и годяньский списки соответствуют традиционной версии, причем, если в традиционном варианте говорится буквально: «следом шли те, кого…», то в мавандуйских текстах строка 4 гласит: «ниже всех стояли те, кого презирали».
4. Строка 5 в мавандуйских и годяньском текстах выглядит несколько укороченной: «Не имеют доверия и потому не внушают доверия». Понятие доверия здесь, кажется, касается только человеческих отношений и еще не имеет той метафизической глубины, которая побудила У Чэна назвать доверие «сущностью Великого Пути» (об этом см. гл. XXI).
5. В строке 6 слово «нерешительный» в разных списках записано разными,
но сходными по смыслу знаками. Хэшан-гун поясняет данную фразу: «Наилучший правитель в делах нерешителен, к словам относится бережно, боясь отойти от Пути и утратить то, что само по себе таково».
6. В списке из Годяня в строке 7 иной порядок знаков: «Сделает дело, добьется успеха». В мавандуйских и ряде других древних списков переставлены местами два первых знака в строке.
7. Разъяснение Хэшан-гуна к последней строке гласит: «Народ не знает, сколь совершенна добродетель правителя, и полагает, что он живет так сам по себе». Отметим, что в древнем словаре «Гуан я» знаку «таковость» приписывается значение «свершаться». Согласно Су Чэ, речь идет о том, что «люди с каждым днем приближаются к добру и отдаляются от дурных поступков, а сами о том не ведают». У Чэн

видит в последней строке намек на «сокровенное совершенство» Пути, которое есть «мать всех вещей».

8. В оригинале вся глава рифмуется.

Комментарии

«Непорочное правление» – так озаглавлена эта глава у Хэшан-гуна. Содержащиеся в ней суждения достойны войти в золотой фонд политической мудрости всех времен. А первый афоризм сильно напоминает бессмертное изречение Томаса Джефферсона: «лучшее правительство – то, которое управляет меньше всего».

Прежде чем «пользоваться властью» всегда полезно задуматься над тем, из чего происходит власть. Исток же власти – нечто совсем иное, нежели «властные функции». Власть, если она действенна, незрима и неуловима. Она, скорее, угроза и поэтому грозна. И чем более она грозная, тем меньшее вторгается в жизнь людей. Чжуан-цзы говорил, что истинный правитель «предоставляет мир самому себе». Ницше заметил, что «настоящая власть, как все хорошее на земле, упраздняет себя». Это афоризмы не об отсутствии власти, а о ее действии. Власть не может воздействовать на общество командно-административными способами хотя бы потому, что исток общественногсти – чистая сообщительность человеческих сердец – лежит по ту сторону всяких общественных «форм» и «организаций». Но в равной мере не решает политическую проблему и идея общественного договора – просто потому, что не обеспечивает подлинной, сердечной соотнесенности людей. Такая идея попросту никому не интересна. А допустить, чтобы людей связывали только их индивидуальные интересы (читай: корысть) – значит почти сознательно насадить в обществе людоедство.

Почему люди почитают власть? Гениальное суждение Лао-цзы в первой строке главы наводит на мысль, что «чувство власти» врождено сознанию, и поэтому власть наиболее прочна и эффективна как раз тогда, когда люди предоставлены своему инстинкту предстояния перед чем-то великим и могущественным в своей жизни и не испытывают гнета каких-то внешних сил. Вопрос в том, найдутся ли политики настолько разумные, чтобы всерьез думать об этом и руководствоваться наставлениями даосских учителей? Но люди и без поучений знают, что, коли они живы, не может не быть того, кто предоставил им пространство жизненного роста, и что жить воистину – значит «оставлять себя» в со-работничестве с этим великим благодетелем. Поэтому первую строку в этой главе следует понимать в сильном смысле: все точно

знают, что мудрый правитель существует именно потому, что его не видно.
Запомним же эти ступени совершенства и деградации власти, выраженные в характере отношения подданных к тем, кто ими правит: безмолвное восхищение, любовь, страх, презрение.

Ван Би описывает плоды мудрого правления в следующих словах: «Первые признаки того, что само по себе таково, невозможно узреть, его первозданное устремление невозможно постичь. Тот, кто все свершает бездействием и претворяет учение без слов, предопределяет появление вещей еще до того, как они обретут форму. Поэтому он достигает успехов, свершает дела, а народ не ведает, почему так получилось».

Комментарий Дэцина: «В глубокой древности люди ничего не знали, не ведали и поэтому верили без слов. Потом появились знания, и поэтому с каждым днем было все больше обмана и притворства. Если в верхах недостаточно веры самим себе, то и в народе не будет к ним доверия».

Глава 18

1 **Когда Великий Путь в упадке,**
приходят «человечность» и «долг».
Когда есть суета и многознайство,
приходит великая ложь.
Когда средь родичей согласия нет,
приходят покорность и любовь.
Когда государство во мраке и в смуте,
приходят «честные подданные».

Примечания к переводу

1. В мавандуйских списках и в текстах на бамбуковых планках из Годяня,
где сохранился данный фрагмент, в начале первой строки стоит слова «посему». Существует и опоределенная тематическая преемственность между предыдущей и настоящей главами. Ряд китайских текстологов полагают, что главы XVII, XVIII и XIX

традиционного текста изначально составляли одну главу. «Человечность» и «долг» (или «справедливость») – два важнейших понятия конфуцианской нравственности, в древности нередко обозначавшие мораль вообще. Кроме того, древние списки в середине каждой строки имеют дополнительное связующее слово «тогда». Слово «в упадке» (*фэй*) может быть понято и в том смысле, что Великий Путь *был отвергнут* людьми. Этот вариант выбирает, в частности, Р. Хенрикс. Следует иметь в виду, что весь пассаж может быть прочитан в прошедшем времени: «Когда Великий Путь пришел в упадок…» и т.д.

2. В «Дао-Дэ цзине» понятия «суеты» и «многознайства», культивируемые публичной жизнью, неоднократно противопоставляются внутренней «просветленности» истинно мудрого, Что же касается понятия «знания» самого по себе, то оно наделяется, скорее, двойственным смыслом: подлинное знание есть незнание.
3. В строке 3 говорится буквально о «шести видах родственников», к каковым относились отец и сын, муж и жена, старший и младший братья. Слово покорность относится к принципу «сыновней почтительности» (*сяо*) – главному принципу отношения детей к родителям в конфуцианской этике, тогда как «любовь» определяла отношение родителей к их детям. В мавандуйском тексте А говорится о «питании и любви».
4. В строке 4 в мавандуйских и некоторых других древних списках упоминаются «добродетельные подданные», тогда как в тексте из Годяня говорится о «прямых», или «правильных подданных».
5. Мнения комментаторов по вопросу о ритмической композиции этой главы расходятся. Все три ее строки имеют одинаковый восьмисловный размер, однако внутренняя рифма в них не прослеживается. Большинство текстологов считают, что в главе рифмуются 1-я и 2-я строки, а по мнению Чжу Цяньчжи рифмуются и две остальные строки.

Комментарии

Еще одна простая и колючая истина: любая попытка завести разговор о понятиях отрывает нас от действительности и порождает «великую ложь» – великую, надо полагать, потому, что ложь эта вездесущая и неустранимая, но... незаметная именно потому, что вечно старается доказать свою истинность. Но правильно заметил один христианский подвижник: истина не нуждается в доказательствах, они даже оскорбляют ее. Великой лжи

противостоит не менее великая правда – правда безграничной гармонии, которая коренится в «срединности» живого опыта и проявляется спонтанно, в неповторимом стечении обстоятельств. Остальное—людоедство. Эта правда непроизвольно осуществляющейся нравственности, разумеется, не отрицает морали и даже не требует полагать, что моральные нормы – это только выдумка и преднамеренный обман. Как поясняет Хэшан-гун, «Во времена Великого Пути в семьях были почтительные сыновья, в государстве были преданность и доверия, но о человечности и долгае ничего не знали». Согласно Лао-цзы, ирония «достижений цивилизации» состоит в том, что проповедь добра и рассуждения о духовности точно указывают, чего лишилось общество (но всегда хранит в себе великий и вечный поток жизни). Хэшан-гун закономерно дает этой главе заголовок «падение нравов». Вот замечания двух средневековых комментаторов о «великой лжи» всякой идеологии:

Ван Цзефу: «Путь скрывается в бесформенном, имена же рождаются в том, что имеет недостаток. Поскольку Путь скрывается в бесформенном, не существует различия между большим и малым. Поскольку имена рождаются в том, что имеет недостаток, появляются человечность и справедливость».

Люй Хуэйцин: «Нет большего воровства, чем когда совершенство становится предметом знания. Когда есть осознание предмета, появляется и внешний взгляд, внутреннее же узрение погибает. Тогда возникают суета и многознайство, и человек покоряется великой лжи».

Глава 19

Устраните «мудрость», отбросьте «разумность»,
И польза людям будет стократная.
Устраните «человечность», отбросьте «справедливость»,
И люди вернутся к почтению и любви.
Устраните ловкость, отрешитесь от выгоды,
И не станет ни воров, ни разбойников.

Три этих суждения не открывают всей истины,
Посему добавлю кое-что к сему относящееся:

Будь безыскусен, храни полноту первородства;
10 **Меньше думай о себе, держи желания в узде.**

Примечания к переводу

1. Употребленный в начальной термин «разумность» входил в число традиционных пяти конфуцианских добродетелей. Та же «разумность» является главным достоинством полководца, согласно военному канону «Сунь-цзы». У Лао-цзы, однако, это понимание имеет негативный смысл и означает «многознайство», «хитроумие», противопоставляемое внутреннему, органическому знанию «того, что таково само по себе». . В мавандуйских текстах вместо слова «разумность» фигурирует сходный по начертанию и звучанию, но более нейтральный знак «знание». Кроме того, в тексте В в середине 1-й и 2-й строк присутствует соединительное слово «и». В тексте из Годяня написано: «отбросьте рассуждения» (у Р. Хенрикса – «различия»). Чэнь Гуин полагает, что понятие «мудрости» (в нашем переводе: «премудрости») имеет у Лао-цзы положительное содержание, а нападки на «мудрость», подобно критике конфуцианского морального идеала во Внешнем разделе книги «Чжуан-цзы», отражают более поздний этап развития даосской мысли. Хэшан-гун толкует эту фразу как призыв «вернуться к истоку и хранить первозданное», что предполагает «отсутствие письмен».
   2. К строке 3 Хэшан-гун помещает следующее разъяснение: «Надо прекратить считать человечность милостью и заслугой и восхвалять справедливость». В свою очередь император Сюань-цзун указывает, что Лао-цзы требует только «перестать думать о человечности и справедливости», а вовсе не отвергает эти моральные принципы.
   3. Строка 4 в годяньском списке (где она помещена после суждения о ловкости
   и жажде выгоды, составляющего 3-ю строку), записана иначе и может быть истолкована по-разному: «устраните ложь, отбросьте обман» (в интерпретации Ли Сюэциня) или «устраните благое правление, отбросьте размышления» (версия Р. Хенрикса). В мавандуйском тексте А вновь сказано: «кормление и любовь». Таким образом, в годяньском списке вовсе отсутствуют выпады против важнейших норм конфуцианской морали – «мудрости», «человечности» и «справедливости». Резонно предположить, что они вошли в текст главы позднее.
4. В 5-й строке термин *цяо* (в переводе: «ловкость») означает как

изощренность ума, так и искусность мастерового (ср. «ловкость рук»). Отметим, что в русском языке «ловкость» родственна «лукавству», что характерно, в частности, и для английского языка (ср. the Crafty One).

5. В некоторых списках в строке 7 отсутствуют слова: «эти три суждения». По мнению Чжу Цяньчжи, остающемуся, впрочем, чисто гипотетическим, эта строка первоначально представляла собой нечто вроде заметки на полях, которая было ошибочно сочтена частью основного текста. Ван Би понимает эту фразу в том духе, что писаное слово не может выразить целиком тот смысл, которое оно заключает в себе (см. ниже раздел «Комментарии»). Тем самым Ван Би фактически дезавуирует антиконфуцианскую направленность всего пассажа. Между тем в годяньском списке вместо слова «текст» («суждение») стоит другой знак, который китайские публикаторы текста трактуют как «рассуждения», а Р. Хенрикс – как «долг», «обязанность», т.е. высказанные выше три суждения еще недостаточны для выполнения миссии мудрого правителя.
6. В строке 9 начальный знак *цзянь* (видеть, смотреть) означает здесь «являть», «показывать». Исходное значение слова «безыскусность» – некрашеный шелк, а
понятия «полноты первородства», уже встречавшегося выше, – необработанный, цельный кусок дерева (первозданное древо). Хэшан-гун поясняет: «Быть безыскусным означает являть безыскусность, хранить подлинность, не ценить украшательство. Хранить Первозданное Древо означает блюсти свою первородную цельность и являть ее нижестоящим, устанавливая тем самым законы и правила». Согласно Ван Пану, в этой сентенции Лао-цзы наставляет «прозрению своей природы, ибо безыскусность – это сущность природы. Первозданное же древо (*пу*) – это полнота природы. Цельность дерева есть его корень, а предметы, выделываемые из дерева, – это его ветви».
В западных переводах обычно фигурируют слова «простота», «безыскусность». Некоторые переводчики стараются отобразить предметные значения обоих понятий, например: «являй подлинность сырого шелка и обнимай простоту неотделанного дерева» (Р. Эймс). В свете стилистики «Дао-Дэ цзина» такая конкретность необязательна.
7. Разъяснение Хэшан-гуна к строке 10 гласит: «Будь прям и бескорыстен,
будь доволен тем, что знаешь». Цзяо Хун же поясняет: «Как будто есть ум (сердце), а в действительности ум не действует». Некоторые комментаторы без должных оснований предлагают заменить слово «себялюбие» на сходно звучащее слово «размышлять». Р. Эймс

находит баланс между тем и другим: «меньше заботься о себе». И.С. Лисевич безосновательно «поэтизирует» последнюю строку главы: «немногие мысли, единственное желание…»
8. В главе рифмуются 2, 4, 6 и 7-11 строки.
9. Заметим, что в первых 7 строках списка из Годяня имеются существенные отличия от традиционного текста (см. приложение).

Комментарии

Еще один пассаж с критикой отвлеченных моральных норм, обращенной, надо полагать, к последователям Конфуция и Мо-цзы. Но при всей своей нелюбви к прописной морали Лао-цзы в действительности большой моралист. Говоря современным языком, основоположник даосизма предлагает радикальную критику морали, которая призвана выявить бытийные корни нравственности, примирить нравственность с жизнью. Задача, надо сказать, присущая всей китайской мысли. Для него отказаться от одного – значит с неизбежностью принять другое. Тот, кто познал тщету людских мнений, открывает правду в самом себе. И наоборот: отвернувшийся от подлинного в жизни неизбежно угодит в плен иллюзий света. Требования Лао-цзы очень строги и даже невыносимы для ленивого и развращенного ума. Но они столь же последовательны и разумны, потому что совершенно *естественны.* В них нет нигилизма: как указывает даосский наставник Цао Синьи, отрицание абстрактных ценностей и связанного с ним субъективного «я» сопровождается раскрытием и даже, точнее, самораскрытием в каждом человеке его «подлинного облика». Многие китайские толкователи «Дао-Дэ цзина» с удовольствием подчеркивают положительное содержание проповеди Лао-цзы.

Комментарий Ван Би: «Мудрость и многознайство – это высшее достижение таланта. Человечность и справедливость – это высшее достижение поведения. Ловкость и выгода – это высшее достижение в делах. Здесь же открыто говорится о том, что их надо отринуть и что письмена не выражают всего, что в них содержится. Невозможно постичь смысл (понятий), поэтому и сказано: «эти три суждения недостаточны, и к ним следует добавить кое-что сюда относящееся. А относятся сюда безыскусность и цельность, а также отсутствие желаний».

Комментарий Ли Сичжая : «Премудрый сам не считает себя мудрым, знающий сам не считает себя знающим. Поэтому устранить мудрость и знание еще не значит вовсе искоренить их. Ибо это на самом деле не-мудрость и не-знание. Сущность премудрого человека нельзя постичь из его писаний, ее нужно постигать вне них, и она не имеет видимого образа. Обыкновенные же люди видят только ее подобия и потому извращают ее подлинную природу. Не имеющее образа приносит выгоду вещам, а вещи о том не ведают. Желания заслоняют исток нашей жизни и не позволяют нам свободно проистекать из самих себя. Когда же люди прозревают безыскусность и хранят первозданную цельность, они не осмеливаются посредством писаний вводить в заблуждение себя и других».

Разъяснение Цао Синьи: «Когда не применяют способностей и отказываются от хитроумия, люди живут сами по себе и соперничают между собой в знании и умении. Сие будет для них стократ выгодней. Когда не говорят о человечности и отказываются от справедливости, люди, сами о том не ведая, не думают о пустых понятиях человечности и справедливости и возвращаются к почтительности и любви. Когда не думают об искусности и отказываются от выгоды, люди сами собой перестают быть алчными и лукавыми, а воры и разбойники исчезают. Однако премудрые правители считали, эти три истины, высказанные на письме, превращаются в пустой звук, и с их помощью невозможно образумить Поднебесный мир. Поэтому они дополнили их наставлениями, которые помогают людям обнаружить в себе своей изначальный облик: хранить подлинность своей первозданной цельности, искоренить субъективные желания и не иметь корыстных вожделений».

Глава 20

1 **Отбрось ученость – и не будет печалей.**
«Чего изволите?» и «Чего тебе?» – далеки ль друг от друга?
Красота и уродство – чем одно отличается от другого?

Страхи людские – нельзя их не страшиться.
5 **Как смутен их исток! Не достать до дна!**

Все вокруг веселятся,

Словно празднуют великую жертву или восходят на башню весной.
Я один покоен, ничем не выдаю себя, как младенец, не умеющий

улыбаться.
Бессильно влачащийся путник – и некуда возвращаться!

Все вокруг имеют в избытке,
Я один как будто лишен всего.
У меня сердце глупца – смутное, безыскусное!
Обыкновенные люди так скоры на суд,
Я один пребываю в неведении.
Обыкновенные люди судят так тщательно,
Я один отрешен и бездумен.
Покоен в волнении! Словно великое море.
Мчусь привольно! Словно нет мне пристанища.
У обыкновенных людей на все есть причина,
Я один прост и прям, словно неуч.

Я один не таков, как другие,
Потому что умею кормиться от Матери.

Примечания к переводу

1. Уже некоторые старые комментаторы обратили внимание на то, что первая фраза данной главы, возможно, изначально относилась к предыдущему речению: она продолжает тему последнего, написана тем же четырехсловным размером, что и две ее последние строки и даже рифмуется с ними. Р. Хенрикс полагает (без видимых оснований), что, поскольку первая часть предшествующей главы представлена тремя суждениями, то было бы логично предположить, что и «дополнительных» – а, по сути, положительных – высказываний Лао-цзы о мудрой жизни тоже должно быть три. Тем не менее в списке из Годяня эта фраза стоит именно в начале этого речения и притом следующее высказывание касается как раз различий в речи, прививаемых учением, поэтому здесь сохранена традиционная композиция. «Ученость», о которой говорит здесь Лао-цзы, относится в первую очередь, конечно, к знанию правил этикета, то есть – условностям жизни в обществе, которые калечат «первозданную цельность» человеческой природы.
2. В строке 2 в оригинале фигурируют знаки *вэй* и *а*, которые обычно считаются выражением соответственно вежливого и грубого ответа на обращение, Согласно разъяснению Чэн Сюаньина, первое слово

следовало употреблять младшим в разговоре со старшими, а второе, напротив, – старшим в разговоре с младшими. В мавандуйском тексте во втором случае говорится о «сердитом возражении». Возможно, изначально речь шла о разных эмоциональных формах выражения одного и того же смысла. Несмотря на сходство в формальном значении и даже звучании этих слов, правила этикета противопоставляли одно другому. Это противопоставление, как и различие между «хорошим» и «дурным», «красивым» и «безобразным», культивировалось тем самым образованием, которое Лао-цзы считал источником лжи и несчастий в человеческой жизни. Некоторые переводчики видят здесь просто оппозицию между «да» и «нет», но это прочтение едва ли приемлемо.

3. В строке 3 в традиционном тексте значится: «добро и зло…» Я следую
годяньскому, мавандуйским и ряду других древних списков как более
предпочтительной версии оригинала.
4. В строке 4 в традиционном тексте сказано буквально: «Того, чего остерегаются все люди, нельзя не бояться». Ван Би предлагает самую разумную и наиболее влиятельную в комментаторской традиции трактовку этой фразы: «Чего остерегаются люди, я тоже остерегаюсь и не смею этим пользоваться». В этом духе выдержан, например, нарочито безыскусный перевод К. Ларра: «Бояться – это нормальное чувство людей». Многие комментаторы видят в этом суждении иллюстрацию жизненной мудрости Лао-цзы с ее принципами «уподобляться праху» и «иметь одно сердце с народом». Некоторые толкователи говорят о связи этой строки с упоминаемым выше «сердитом возражении» старшего, нагоняющем страх. Су Чэ, усматривает здесь проповедь конформизма: даосский мудрец с почтением относится к правилам жизни, которыми дорожат все люди именно потому, что оставляет мудрствование. Повседневность как прообраз имманентности жизни и есть прообраз истинного Пути. Этому мнению следуют большинство комментаторов. Правда, такая трактовка не объясняет не менее существенной в учении Лао-цзы темы непохожести мудрого на «обыкновенных людей», которая вводится как раз после данной фразы. Французский переводчик Лю Цзяхой полагает, что страхи имеют отношение к отвергаемой выше учености: «Нужно страшиться учения, которого люди страшатся». Следующую строку Лю Цзяхой еще более произвольно тоже связывает с учением, переводя ее следующим образом: «Ибо учение бесконечно». Возможно, пониманию данной фразы поможет список В из Мавандуя (а также годяньская версия), где эта строка выглядит иначе: «Тот, кого опасаются люди, не может по той же причине не

опасаться других» (в годяньском списке фраза записана немного проще и не имеет последнего знака). Такое высказывание в известной мере соответствует контексту главы. Его принимают, в частности, Р. Хенрикс и Р. Эймс. Наконец, возможно еще одно прочтение традиционной формулировки, связанный не с предыдущими, а с последующей фразой: мудрый должен с осмотрительностью относиться к самому факту того, что люди чего-то боятся, но ему следует познать исток этих страхов и, как следствие, превозмочь их. Именно так трактует данную фразу наставник Цао Синьи (см. ниже), а среди академических исследователей – У И и Ван Цян. Этому толкованию близок М. ЛаФарг, придающий ему, впрочем, иронический смысл, после чего он, чтобы закончить эту тему, предлагает весьма экстравагантную, курсивом выделяемую трактовку следующей строки: «То, что другие почитают, мы тоже не можем не почитать. *Безумие! Мы все еще не преодолели это?*». Ирония ЛаФарга кажется надуманной.

5. Строка 5 с трудом поддается интерпретации. Классические комментаторы
видят в ней морализирование над людским невежеством. Впрочем, Хэшан-гун относится к этому мнению с осторожностью: «Иногда говорят, что люди в свете все путают и хотят совершенствовать ученость и словесность, не зная удержу». Пояснение Ван Би: «Он далек от мирских понятий». Этой трактовке следуют, в частности, Линь Юйтан и И.С. Лисевич, который связывает данную строку с контекстом ценой явного искажения ее смысла: «Как далеко людям до просветленья!». Наиболее четко эта трактовка выражена у Ма Хэнцзюня, который трактует строки 4-5 в том смысле, что нужно остерегаться людских страхов, ибо они уводят далеко от истины. Заметим, что в мавандуйских списках употреблен знак, которому комментаторы приписывают значение «смотреть вдаль», так что в этой фразе, весьма вероятно, действительно говорится о том, что людские страхи уводят далеко от истины. А, может быть, если подвижник Пути готов всмотреться в исток человеческого страха, речь идет о погружении в непроглядную глубь сознания?. Позднейшие толкователи приписывают начальному иероглифу значение «пустынный», «грандиозный», а заключительному – «неисчерпаемый». Я склонен полагать, что 5-я строка указывает на источник людских страхов, – или, можно сказать, природу «метафизического ужаса» – который замалчивается цивилизацией с ее благодушной «ученостью». Тема «большого страха» появляется ниже в гл. LXX. Она есть и у Чжуан-цзы. В таком случае здесь говорится о невозможности дойти до «сердцевины» источника страха (в переводе: «дна»). Соответственно, данная фраза обозначает

переход от зачина к следующему далее описанию даосского «прозрения». Существуют и совершенно иные трактовки данной фразы. Так, Я. Дуйвендак считает ее выводом из зачина главы: здесь, по его мнению, говорится о том, что приведенные выше суждения «беспредельны, и нельзя исчерпать их». К. Ларр развивает традиционную трактовку этой фразы как критики людского мнения: «И так много вопросов, которые не имеют смысла!». У Чжан Чжунъюаня: «Как это до крайности смешно!» Столь же невнятен перевод И.И. Семененко: «Какое запустение! Нет этому конца!» Еще более радикальный вариант М. ЛаФарга цитировался выше. Все эти толкования не кажутся убедительными. Наконец, Чжао Ючунь видит в этой фразе зачин нижеследующего пассажа, в котором говорится об ограниченности и невежестве «обыкновенных людей».

6. Строка 7 напоминает, что люди, пребывая в безотчетной тревоге, тем
исступленнее веселятся в праздничные дни. Здесь упоминается жертвоприношение *тайлао* (букв. «великая жертва»), сопровождавшееся обильным пиром.

7. Фигурирующее в строке 8 слово «покоен» в древнем словаре «Шо вэнь»
толкуется как «ничего не делает». Слово «ребенок» комментаторская традиция отождествляет со сходным по начертанию иероглифом, который имеет более конкретное значение: «улыбка ребенка». Разъяснение Хэшан-гуна: «подобен ребенку, который еще не умеет откликаться людям». В оригинале употреблен иероглиф *чжао*, который имеет значение «знак», «знамение». Речь идет, очевидно, об отсутствии рефлективного «я», которое определяет свое отношение к миру, имеет устремления и потому имеет свои устойчивые «признаки». Ду Гуантин комментирует: «Так младенец не смотрит вовне, а только ищет пищи у матери и не имеет никаких забот». И далее поясняет, что «мать» здесь означает жизненную энергию.

В английских переводах влиятельна версия А. Уэйли: «Я покоен, как младенец, еще не подавший знака, как ребенок, который еще не улыбнулся». Ма Сюйлунь предложил перенести сюда словосочетание «смутное, простодушное» из 12-й строки, разбив данную фразу на две строки:

Я один покоен, ничем не выдаю себя.

Смутный, простодушный! Как младенец, еще не улыбнувшийся.

Предложению Ма Сюйлуня следует Чжан Сунжу, но оно остается чисто гипотетическим.

8. В 9-й строке два первых знака в древних списках, включая мавандуйские,
записываются по-разному, и интерпретация их затруднительна. Большинство комментаторов полагают, что речь здесь идет об утомленности трудами и неспособности передвигаться, то есть о некоей противоположности «лучащейся радости» обыкновенных людей. Одно из побочных значений данного словосочетания согласно списку Ван Би – «спеленутый младенец», что позволило Е.А. Торчинову увидеть здесь тему «тесной связи» мудреца-младенца с *дао*-матерью. Однако подобная трактовка, насколько мне известно, отсутствует в классической комментаторской традиции. Цао Синьи толкует данный образ просто как «деятельность». Отвлекаясь от конкретного значения иероглифов, употребленных здесь, можно предположить, что речь идет о чистой, или беспредметной, «работе духа», превосходящей отношения между субъектом и объектом и, следовательно, не требующей усилий.
9. В строке 11 в мавандуйском списке В повторяется служебный знак *и*, так что смысл фразы несколько упрощается: «Я один лишен всего». Именно так переводит ее Р. Эймс:: «I alone have lost out». Тем не менее, я следую традиционной версии, которая, скорее всего, представляет собой результат более углубленного продумывания первоначального текста.
10. «Сердце глупца» в строке 12 комментаторы единодушно понимают как
свидетельствование о цельности сознания, превосходящей субъектно-объектное разделение мира.
11. Перевод строки 13 основан на комментарии Хэшан-гуна. Су Чэ уточняет: «В мире считают знанием различение, а мудрец знает, что всякие суждения тщетны и не могут установить истинное различие». Р. Хенрикс переводит: «The common people see things clearly”.
12. Перевод строки 14 основывается на толковании Ма Сюйлуня. Большинство переводчиков видят здесь упоминание о «неведении» и «отрешенности».
13. В строке 17 начальный знак записан по-разному в разных списках, и разными толкователями трактуется как «покойный» и как «волнующийся». В мавандуйских текстах здесь фигурирует эпитет «безбрежный».
Разъяснение Хэшан-гуна: «Разливается, как река и море, и неведомо, где ему предел». Имеется в виду, надо полагать, образ океана, который остается покойным (в глубине?) даже в бурю. Согласно же толкованию У И, данный образ, напротив, указывает на то, что под спокойной гладью океана бурлит таинственная жизнь. Сходный образ встречается в гл. III.

14. В строке 18 начальный знак указывает на образ стремительного ветра, или вихря.
15. Строки 19 и 20 классические комментаторы «Дао-Дэ цзина», Хэшан-гун и Ван Би трактуют как противопоставление «делания», стремления использовать что-либо, присущих «обыкновенным людям», и «недеяния» мудреца. Во второй части фразы употреблен знак *би*, который означает «низменный», «неотесанный», «презираемый».
16. В последней строке сказано буквально: «дорожу тем, что питаюсь (от) матери». Хэшан-гун поясняет: «Питаться – значит пользоваться, а мать – это Путь». Комментарий Ван Би: «Питаться от матери – это основа всякой жизни». Ду Гуантин развивает эту тему, отождествляя «матерь» с животворной энергией, от которой получает жизнь человек. Младенец же, согласно Ду Гуантину, подобен мудрецу в том, что «не привязан к чему-либо вовне себя и не обременен соперничеством». Император Сюань-цзун, по его собственному признанию, добавил в эту строку два знака, чтобы сделать ясным ее смысл: «дорожу тем, что стараюсь кормиться от матери».Некоторые комментаторы без должных оснований предлагают читать здесь «ценю постижение матери» или «ценю совершенство матери».
17. В этой главе рифмуются 2-3, 5-8, 9, 10, 12 и 14, 17-19 и 21 строки.

Комментарии

Тот, кто хочет идти великим путем, должен первым делом забыть об условностях, прививаемых воспитанием и ученостью. Мы понимаем собеседника и без книжных мудрований. Нет ничего глупее, чем ученый спор о понятиях. Не нужно уподобляться людям, которые, не умея играть на музыкальных инструментах, спорят о том, кто из них лучший музыкант, показывая друг другу ноты. Во всем даосском каноне не сказано так откровенно и с такой пронзительной силой, как здесь, что «претворение Пути», которому учили Лао-цзы и его последователи, требует особой решимости: решимости выбрать *внутреннюю* правду жизни. Даосский мудрец может казаться со стороны совсем обычным, даже неприметным человеком, ибо он все превозмогает и самый свой покой «помещает» в движение. Но он – «не таков, как другое». И вовсе не потому, что хочет блеснуть оригинальностью. Просто он живет самой бытийственностью бытия и, значит, исключительными, неповторимыми качествами существования. И недаром эта глава у Хэшан-гуна озаглавлена «отличаться от обыденного».

Мудрец Лао-цзы ищет опору не в зыбких и обманчивых мнениях света, а во внутреннем самосвидетельствовании духа, в откровении полноты бытия. Как сказано в даосском трактате «Гуань Инь-цзы», «В том, что мудрый говорит, делает и мыслит, он не отличается от обыкновенных людей. А в том что мудрый не говорит, не делает и не мыслит, он отличается от обыкновенных людей».
Удел «человека Пути» – великое, абсолютное одиночество. Не может не быть одинок тот немыслимый и невероятный человек, кто вместил в себя всю бездну времени и пространства. Ошибаются поэтому те, кто видят в этом пассаже образец лирической исповеди. Перед нами бесстрастное и почти со школярской педантичностью запечатленное свидетельство внутренней реальности опыта, которая может открыться духовному видению. И эта подлинность существования дана нам как матерь-матрица бытия, которая сама «не есть», но все предвосхищает. Даос ищет знаний не в мраморных залах Академии, а у материнской груди кормилицы-жизни.

Комментарий Ван Би: «Учиться означает увеличивать свои способности. Но если всего иметь в достатке и не испытывать желаний, зачем же стремиться иметь больше? Тогда и без знания со всем справишься. И у ласточек, и у журавлей есть свои пары. Жители холодных мест умеют делать шубы на вате. Они сами по себе имеют нужное им в достатке, для чего стараться иметь больше и навлекать на себя печали? Кормящая мать означает корень жизни, а люди отворачиваются от того, что составляет корень жизни и дорожат второстепенным и излишними украшениями. Вот почему здесь говорится: «я один не похож на других».

Комментарий Ли Яня: «В этой главе разъясняется смысл сокрытия сокровенности. Если люди знают только духовное и не знают телесное, как могут они понять эту истину? «Как будто лишен всего» и означает достижение сокрытия сокровенности. Входишь в некое пространство и устраняешь это пространство, делаешь один шаг и упраздняешь этот шаг, обретаешь одну мысль и забываешь эту мысль. Ничего не удерживаешь в себе, но един с первозданным Хаосом. В Хаосе есть только срединность и мать. Собирая Прежденебесное семя, питаешься изнутри себя: вот что значит «кормиться от матери».

Разъяснение Цао Синьи: “Тот, кто отбрасывает мирскую ученость, не будет иметь печалей. Прямое и кривое насколько далеки друг от друга? Добро и зло чем друг от друга отличаются? Принимай то, что есть, – и только. Чего люди страшатся, я тоже не могу не

страшиться. Но я уношусь за пределы Неба и Земли и погружаюсь в беспредельный простор – чего же мне бояться? Люди стремятся к удовольствиям и веселью, я один покоен и не имею желаний, как младенец, который еще не умеет улыбаться. Я двигаюсь, полагаясь на Небесное, и ничем не мараю себя. Люди все довольны собой, я один как будто всего лишен и совершенно пуст. Я дорожу тем, что возвращаюсь к истоку и питаю себя Прежденебесным».

Глава 21

Сила всеобъятного совершенства исходит единственно от Пути.
Путь же в вещах так сокровенен, так смутен!
Смутное! Сокровенное! А в нем есть образы!
Сокровенное! Смутное! А в нем есть нечто!
Потаенное! Незримое! А в нем есть семена.
Эти семена воистину действительны! Они вселяют доверие.

С древности и поныне имя его не преходит,
Так можем следовать владыке многих.
Откуда я знаю, что владыка многих таков?
Благодаря этому.

Примечания к тексту

1. В начальной строке словосочетание *кун дэ* Хэшан-гун (кажется, произвольно)
толкует как «великое *дэ*». Ван Би говорит о «пустотном *дэ*». Между тем основное значение иероглифа *кун* – отверстие, дырка, так что данное понятие имеет, несомненно, отношение к идее «скважности» Пути. В сущности, речь идет о природе бытия как абсолютной открытости, зиянии бездны, но постигаемой в бесконечно малом «промежутке» длительности опыта. В то же время знак *кун* в древности имел значение «исконный, первородный, рождающий», так что он имеет отношение к силе жизни. Ван Цян настаивает на том, что он обозначал рождение ребенка. Можно предположить, что слово *кун* указывало и на всеобъятность мировой утробы, и на силу жизни, порождающую отдельные живые тела.
Заключительный знак в первой части фразы (*жун*) трактуется у Хэшан-гуна как «то, что все вмещает в себя и может принять всякую грязь». В древних словарях ему дается глосс «закон», «правило».

Однако Ван Би отождествляет его со словом «движение», и его толкование решающим образом повлияло на комментаторскую традицию, утверждающей, что речь идет о «проявлениях» или «способе существования» *дэ*. Данная трактовка почти не нашла отражения в западных переводах. (Как предполагает Гао Хэн, в оригинале вместо знака *жун* изначально стоял другой иероглиф, означающий «движение».) Согласно же интерпретации Хэшан-гуна, здесь имеется в виду «человек великого совершенства», который «помещает себя в низменном», но «не следует мирским нравам, а идет только за *дао*». Эту трактовку и принимает большинство современных переводчиков. Предполагается, что здесь говорится о неотразимом воздействии на мир того, кто обладает «внутренним совершенством», а последнее приобретается только причастностью к Пути. Таким образом, мы имеем дело с неотразимым, всепокоряющим явлением правды самой жизни. В комментариях Ван Пана читаем: «Путь не может проявить себя, а становится видимым благодаря Совершенству. В совершенстве же нет ничего от моего «я», в нем следуешь Пути и только». А. Уэйли толкует термин *кун* как «всепроницающий», большинство других переводчиков – как «великий» (magnificent). Особенно интересен вариант М. ЛаФарга: «Впечатление, производимое великим Дэ, проистекает только от Дао. Способность мудрого без принуждения привлекать к себе или увлекать за собой мир – важный мотив в «Дао-Дэ цзине». В связи с этим примечательным высказыванием Хань Фэй-цзы определяет «совершенство» как «плод Пути», а Лу Дэмин – как «применение Пути». Р. Эймс переводит термин *дэ* словом «характер», Ч. Хансен – как «виртуозность». Знак *цун,* который соответствует в переводе слову «исходит», чаще означает «следовать». Таким образом, исходить от Пути, быть выражением Пути есть также следование, уподобление изначальной реальности. Чжан Чжунъюань предлагает более свободную, но малоубедительную интерпретацию этой фразы: «То, что врождено великому достижению (пустоте), есть эхо Пути».

2. В строке 2 в мавандуйских списках сказано просто: «вещи *дао»*, что можно
понять как «*дао*, будучи в вещах», «*дао,* переходя в вещи». Эта упрощенная грамматическая конструкция более соответствует архаической стилистике «Дао-Дэ цзина» и кажется более предпочтительной. Знак *вэй* (являть собой), возможно, был добавлен позднее вследствие непонимания того, что второй знак в строке (*чжи*) мог иметь глагольное значение. Фигурирующее здесь словосочетание «сокровенное и смутное» аналогично встречающемуся в гл. XIV. Комментаторы единодушны в том, что

речь идет о чем-то «подобном тени» и «находящимся между присутствием и отсутствием», что точно соответствует природе фантазма.

3. В ряде списков строки 3 и 4 переставлены местами. Упоминаемые в строке 3 «образы» являются одним из ключевых понятий даосской феноменологии. Согласно классической формуле из комментария к «Книге Перемен» (традиционно приписываемого Конфуцию), «Небо являет образы», и эти последние служат мудрым правителям образцами для культурного творчества. Эти «небесные образы» – хаотическая россыпь светил в необозримой чаше небосвода – внушают идею чистой, беспредметной явленности, акта манифестации как такового. У И понимает термин *сян* как «явление», а Нань Хуайцзинь называет это просто (жизненным) «миром». В гл. XXXV встречается выражение «великий образ», которое означает именно «мир в целом» или, точнее, абсолютную открытость бытия. В сущности, термин *сян* обозначает порождающие схемы восприятия, первичное условие опыта или символ, в котором представлены не внешние образы, а свойства вещей, уже неотделимые от качеств опыта. Такого рода рассеянные структуры, согласно традиционному пониманию, являются воплощениями «жизненной энергии» и занимают промежуточное положение между предметными образами и «смыслом», который постигается «сердцем». Комментатор XIII в. У Чэн поясняет: «Зримые формы становятся вещами. Зримая жизненная сила (*ци*) становится образами». По словам толкователя минской эпохи Чжу Дэчжи, «вещи – это уже проявившаяся жизненная сила; а образы – это еще не проявившаяся жизненная сила». Дж. Легг переводит это понятие как «подобия», что тоже не лишено смысла. М. ЛаФарг предлагает более метафизическую трактовку: «подлинная форма ума» (mind’s true form). Нейтральное слово «образ» кажется все-таки более предпочтительным.

4. Слово «нечто» в 4-й строке соответствует в оригинале слову «вещь». У Р. Эймса – «события», у М. ЛаФарга – «нечто субстанциальное». В древности этим словом нередко обозначали нечто фантастическое, принадлежащее миру духов, т.е. опять-таки имеющее фантомную природу. Ряд средневековых комментаторов отождествляют понятие «вещи» с истоком сущего, «господином вещей». Данный термин, как и в ряде других изречений «Дао-Дэ цзина» употреблен здесь как метафизически наиболее нейтральное понятие, обозначающее интимно внятную, но неопределимую в понятиях бытийственность бытия. «Одна вещь» – распространенное в даосской литературе наименование всего сущего.

5. Понятие «семена» в строке 5 Хэшан-гун определяет как «утонченность духа
и точка схождения Инь и Ян», а Ван Би отождествляет его с «подлинностью» существования. В западных переводах фигурируют «эссенции» или «семенные концентрации ци» (Р. Эймс). В древних даосских памятниках оно трактуется как «утонченность малого» («Чжуан-цзы»), «предел жизненной силы (*ци*)» («Гуань-цзы»). В позднейшей даосской традиции «семя» часто отождествляется с силой Ян, сокрытой в силе Инь, и его графической схемой выступает триграмма Вода, являющая образ янской черты в окружении двух иньских черт. В большинстве западных переводов этот термин передается словом «сущности», или «эссенции» (essences) сущего. Речь идет, однако, о тончайших качествованиях опыта как доступных восприятию «отблесков» превращений Пути. Перевод Е.И. Торчинова – «энергии жизни» – кажется слишком отвлеченным. У И.И. Семененко – «сгущенность», что, на мой взгляд, неверно по существу: «семя» жизни в даосизме как раз наиболее пустотно. Между тем в мавандуйских текстах употреблен сходно звучащий знак «чувство», что тоже не лишено смысла, учитывая, что в древности это понятие имело значение некоего экзистенциально переживаемого закона. В текста «Чжуан-цзы» также говорится: «В Пути есть чувство и есть доверие». Полезно помнить, что опыт духовного пробуждения у даосов исходит из чистого аффекта. Большинство комментаторов считают понятия «семени» и «чувства» взаимозаменяемыми.
6. В строке 6 последнее слово буквально означает «верить». Китайские комментаторы единодушно приписывают ему значение «истинно сущий», «подлинный» и в более отвлеченном смысле – «реально удостоверяемый». У Р. Эймса – «подлинно доверительное», у М. ЛаФарга – «истинная подлинность», тогда как слово «действительное» в его переводе соответствует «силе». Уже Хэшан-гун поясняет: «Свершения Пути сокрыты, имя его незримо, его подлинность – внутри». Комментатор сунской эпохи Линь Сии отмечает, что, согласно Лао-цзы, «там, где нет ничего, воистину есть нечто». Многие толкователи полагают, что здесь имеется в виду действие «небесного импульса» (*тянь цзи*) жизни. Вероятно, поэтому Лю Цзяхой говорит здесь о «действенности», «эффективности». Как бы там ни было, потаенный опыт «подлинности» существования – единственное свидетельство присутствия реальности, которая заявляет о себе самим фактом своего отсутствия. Подвижник Пути, который живет открытостью зиянию бытия, открывает для себя сокровище до-верия, из которого черпает несокрушимую уверенность. Он *следует* Изначальному,

оказываясь тем самым впереди других. Оттого же он дает другим возможность на-следовать ему.

7. В строке 7 в мавандуйских списках иной порядок слов: «От настоящего времени до древности…» Этот вариант лучше согласуется с ритмикой всего пассажа.
8. В строке 8 малоупотребительный знак *фу* Ван Би и Хэшан-гун истолковывают как «начало всех вещей». Чжу Цяньчжи, ссылаясь на ряд древних текстов, приписывает этому иероглифу значение «великий». Эпитет «великий» часто используется даосскими авторами для обозначения «всего, что есть» в мире. Впрочем, буквальный перевод, предлагаемый И.И. Семененко, выглядит несколько странно: «оно собирает множество великих». Интересный, хотя несколько нарочитый и слишком математизированный вариант нашел Е.И. Торчинов: «множество множеств сущего». Между тем большинство позднейших комментаторов трактует знак *фу* как «отец», и такая трактовка подтверждается мавандуйскими текстами, где употреблено именно это слово. Этой версии следуют, в частности, И.С. Лисевич, А.А. Маслов, А.Е. Лукьянов. Понятие «отец всего сущего» встречается и в «Чжуан-цзы». Но еще в «Книге Песен» понятие отцы во множественном роде обозначает старейшин клана. Впрочем, немало китайских толкователей, в том числе и современных, усматривают здесь упоминание просто о «множестве вещей», исходящих из Пути, а в слове «имя» видят обозначение мировых метаморфоз. Наконец, У И ставит это понятие в один ряд с суждением (согласно одной из интерпретаций) об «облике вездесущего совершенства». Западные переводчики предлагают «начало всего» (М. ЛаФарг), «властелин многих» (Р. Эймс), «отец множеств» (Р. Хенрикс), «почтенный отец толпы» (Ч. Хансен). В списке из Дуньхуана вместо слова «множество», «все» употреблен знак «конечный», что Чжу Цяньчжи считает ошибкой переписчика. Знаки «все» и «конец» – омонимы, и в древности были взаимозаменяемы.

   Прибавим, наконец, что 9-я строка грамматически слабо связана с предыдущим суждением. Чжао Ючунь предлагает переставить местами ее два начальных и два заключительных знака (что действительно упрощает чтение) и трактует ее следующим образом: «ему следуют все отцы» (вариант: «благодаря ему преуспевают все отцы»). В таком случае вместо ряда метафизических тезисов получаем своего рода манифест мистической социологии: речь идет о том, что почтенные люди рода безотчетно доверяют действию Великого Пути. Этому толкованию больше подходит знак «чувство» в 5 –й и 6-й строках Нельзя не учесть, что Лао-цзы избегает субстантивации реальности, так что понятия «отец» и тем

более «все сущее» в русском переводе могут ввести в заблуждение. Даосская мысль развивает онтологию множественности. В сущности, речь идет о бесконечно богатом – по Лао-цзы, «утонченном»» – разнообразии превращений мира, о единстве-в-различии (всеединстве) и о присутствии *символической* глубины («величия») в множественности перемен (см. отсылку во вступительной статье к понятию «темного предшественника» у Ж. Делёза). Примечательно, что знак «отец» был в процессе эволюции текста «Дао-Дэ цзина» заменен на более отвлеченный термин – весьма вероятно, вследствие забвения архаического контекста слова «отцы».

9. В строке 9 в списке Ван Би сказано: «облик владыки (величия)», а у Хэшан-гуна – «владыка (величие) таково». Вслед за Чжу Цяньчжи я следую варианту Хэшан-гуна. Надо заметить, однако, что версия Ван Би послужила одним из источников традиционного в китайской мысли мотива опознания своего «изначального облика».

10. Слово «это» в последней строке, по общему мнению комментаторов, относится к Пути. Речь идет о непосредственном, внутреннем опыте опознания реальности. Достижение совершенства и претворение Пути есть не что иное, как открытие самоочевидной подлинности существования. Не случайно Чэн Сюаньин сопоставляет данную фразу с выражением «видеть его сокровенность» из I-й главы «Дао-Дэ цзина». Мудрость Лао-цзы предполагает не слепую веру в Путь и даже не доверие к нему, а интимную *уверенность* в его присутствии. Напомним, что в чань-буддийской литературе постижение «природы Будды» в себе уподоблялось «встрече с отцом на людном перекрестке»: нам нет нужды спрашивать у окружающих, не опознались ли мы? Но нужно иметь в виду, что речь идет о знании, превосходящем эмпирический опыт. Это знание *истока* всего сущего.

11. В данной главе рифмуются начальные и заключительные части строк 1-6, а
также строки 7 (в мавандуйском варианте) и 8.

Комментарии

Даосских философов часто упрекают в скептицизме и релитивизме. Упрек несправедливый, коль скоро человек Пути имеет самоочевидные критерии истинности. В этой главе с виду туманно и загадочно, а на самом деле очень последовательно и точно Лао-цзы раскрывает содержание своего внутреннего опыта – по сути символического и потому непереводимого на общепонятный язык предметов и идей, не имеющего в себе ничего субъективного,

знаменующего путь «опустошения сердца» (так обозначена тема данной главы в комментарии Хэшан-гуна). Лао-цзы пользуется продуманной, четко обозначающей свойства духовной реальности терминологией, которая фиксирует ступени духовного совершенства или, если угодно, пробуждения. Позднее даосские наставники вывели из этих терминов подробные рекомендации, касающиеся медитативной практики. Поняв Лао-цзы буквально, подыскав его символическим речениям предметное содержание, они вывели из его книги определенную доктрину и увидели в ней некую техническую инструкцию. В действительности в оригинальном тексте очень органично сплетены метафизика, мистика и общественная практика. Если читать этот пассаж как метафизическое откровение, то мы имеем дело со свидетельством абсолютного Присутствия. Эту реальность нельзя знать, ею нельзя владеть и пользоваться как вещью. Этому предвечному истоку всех метаморфоз мира можно позволить использовать себя, а самому – на-следовать и «быть вблизи» него. Как говорит в своем комментарии Дэцин, «сущность Пути крайне глубока и простирается далеко, невозможно измерить ее». Но именно этот опыт совместности, со-стояния несопоставимого удостоверяет реальность нашего существования, нашу бытийственную состоятельность. Цзяо Хун видит в этй главе наставление о «безначальном начале», в свете которого все формы предстают иллюзией, но бесформенное находит себя в мире форм. Напомним, что философия «самопревращения» утверждает спонтанное, внедиалектическое совпадение-расхождение противоположностей. Предельная неопределенность нашего знания дает предельную уверенность в подлинности нашего опыта. Мудрый во всем видит одну истину – предельно конкретную. Недаром Лао-цзы называет ее просто это. Чистая актуальность опыта и есть лучшее свидетельство истины. В ней еще нет ни объективного, ни субъективного миров, а только вселенская «срединность» изначального аффекта («в Пути есть чувство...»). В этой аффективной среде всеобщей сообщительности мы знаем без знания, как младенец «понимает» мать и безотчетно доверяет ей, еще ничего о ней не зная. И наоборот: ясность инструментального знания заслоняет от нас то единственно правдивое, что есть в нашей жизни. В этом свойстве бесконечной ускользаемости Пути часто видят мистицизм, чуждый всякой общественности. Гораздо реже замечают, что именно это качество реальности оправдывает символизм человеческой культуры и делает осмысленным человеческое общение. Но речь идет не о предметах и сущностях, а о реальности именно со-общения, данного в модусе предвосхищения и памятования отсутствующего. Разговор ни о

чем – самый правдивый в делах духа. «Семена» только чреваты предметным миром, но лишь грядущее доподлинно внушает доверие. Как раз в этом смысле и верен афоризм православного подвижника: доказательства оскорбляют истину.

Комментарий Ду Гуантина: «Утонченное самоотсутствие – это основа. Утонченное наличие – это след. Основа неизменна и вечна, след предметен и изменчив. Нечто сущее есть основа утонченного самоотсутствия, а образы – это следы утонченного наличия. Нисхождение от основы к следу означает рождение всех существований от Пути. Все следы возвращают к основе, все виды существования возвращают к Пути».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Оставляя вещи и отходя от форм, приходишь к состоянию, когда как будто ничего не имеешь. Отбрасывая мудрствование и забывая сознаваемое, приходишь к состоянию, когда как будто невежествен. Чему же тогда следовать? Только Пути!

Если есть образы, то в этом есть вещи. Если есть вещи, то в этом есть семена. Если есть семена, то в этом есть доверие. Когда в претворении Пути достигаешь доверия, то мое сердце соответствует истине и постигает все сущее. Все сущее на Небе и на Земле начинается из этого. Вот почему сказано, что я могу знать отца всего множества вещей благодаря этому».

Комментарий Ван Чуньфу (XVI в.): «Слова о «вездесущем совершенстве» указывают на то, что облик предельного совершенства всегда проистекает из Пути. Вот почему премудрый человек дорожит тем, что кормится от матери. Далее говорится об утонченной сущности Пути: она туманна и смутна, недостижимо-глубока, и нельзя узреть ее образ. Вещи и есть ее образ, подлинность и есть семя всего сущего, а уверенность и есть подлинное. Выражение «владыка многих» означает, что все вещи исходят из Пути. Откуда же мы знаем, что Путь – это владыка многих? Именно благодаря присутствию туманного и смутного, сокрытого и темного. Сие не может исчезнуть и, следовательно, Путь существует превечно».

Глава 22

Что свернулось – уцелеет.
Что согнулось – расправится.
Что опустело – наполнится.
Что исчерпалось, вновь народится.

Имеешь мало – будешь прочно владеть.
Имеешь много – все потеряешь.

Вот почему премудрый держит Единое
И так становится пастырем мира.

Не имеет «своего взгляда» и потому просветлен.
Не имеет «своего мнения» и потому всем светит.
Не рвется вперед и потому имеет заслуги.
Не хвалит себя и потому живет долго.
Ни с кем не соперничает, и в целом мире ему нет соперника.

Поговорка древних: «То, что свернулось, уцелеет» разве пустые слова?
Быть воистину целым только такому дано.

Примечания к переводу

1. Начальная строка, как подтверждается в конце главы, изначально была
народной поговоркой. Назидательные суждения о том, что кривое дерево или скрюченный калека благополучно доживают до старости, тогда как прямые деревья и удалые молодцы погибают во цвете лет, – популярный мотив в древней даосской литературе. М. ЛаФарг эффектно, но все-таки слишком произвольно ему следует: «Согнут – тогда зрелый» (Bent – then mature). К. Ларр чересчур откровенно передает смысл начального пассажа, приписывая начальному слову императивную модальность : «Согнуться, чтобы остаться целым. Скривиться, чтобы вернуться к прямизне...». Этот же недостаток свойствен и близкому ему варианту Г.А. Ткаченко: «Продавишь – выровняется, согнешь – выпрямится...». Тот же подход еще резче выражен у Ху-Цзин Ни: «Будь сломан, чтобы быть целым. Скрутись, чтобы быть прямым». Слово «сломан» здесь и вовсе неуместно. Большинство же переводчиков трактуют первые четыре сентенции как откровенные и оттого не слишком убедительные парадоксы-

оксюмороны, например: «изогнутое цело, кривое прямо, пустое полно, ветхое ново» (И.И. Семененко). Более привлекательна, но лишена свойственного Лао-цзы блеска естественной парадоксальности трактовка данных суждений в категориях процесса, развития во времени, как делает, например, Б.Б. Виногродский: «от ущербности приходят к целостности, от кривды приходят к правде, от пустоты приходят к наполненности, от ветхости приходят к новому». Заметим, что в начальной строке слово «свернуться» (*цюй*) имело также значение «изгиб реки», и некоторые старые комментаторы отождествляют здесь поведение мудрого с бесконечной уступчивостью и уклончивостью водного потока. Между тем в даосской практике свертывание – фундаментальное движение в стереометрии двойной спирали Великого Предела. В даосских боевых искусствах требуется при контакте с сильным противником мгновенно скручиваться или, по другому, сжимать, свертывать свою сферу, что создает условия для применения культивируемой в даосизме особой духовной, или внутренней, силы. Предлагаемый перевод учитывает эту особенность даосской практики. Даос Хуан Юаньцзе дает самое глубокое объяснение, указывая, что речь идет о «пребывании в междубытности сокровенного и несчислимо-малого, месте чистого знания и чистого (букв. «одинокого», т.е. не имеющего объекта. – *В.М.*) восприятия, где имеется полнота Одного Круговорота». Итак, свертывание –универсальное свойство человеческого самопретворения в Великом Пути.

2. По мнению большинства комментаторов, «прямизна», упоминаемая во 2-й
строке, относится к силе жизни, которая присутствует даже в согбенных и скрюченных существах. Хэшан-гун переводит это суждение в нравственную плоскость: «Сгибают себя, чтобы протянуться к людям и в конце концов сами расправляются». Это толкование можно развить: тяготы и гнет, внешне сгибающие человека, суть свидетельства его внутренней стойкости.
3. В строке 4 большинство даосских комментаторов усматривают намек на
чередование фаз луны, чему следует и настоящий перевод. Некоторые переводчики полагают, что здесь следует говорить о том, что обветшало или одряхлело. Связь с рождением в новую жизнь в таком случае остается все-таки непроясненной. Допустимо даже культурологическое толкование данной строки, например: «Что пришло в негодность, то станет как новое». Такой перевод был бы очень понятен китайским любителям антиквариата, которые любили подыскивать старинным вещам новое употребление, например,

превращать древние застежки в вешалки для одежды, а бронзовые ритуальные сосуды – в цветочные вазы. Между тем в списке Хэшан-гуна и в текстах на каменных стелах вместо слова «старый» фигурирует сходный по начертанию знак «промах». Поэтому Хэшан-гун толкует эту фразу совершенно иначе: «Кто совершил ошибку, тот исправится».

4. 6-ю строку китайские комментаторы единодушно истолковывают в том смысле, что обладание многим (то есть богатство, знатность) порождает и множество соблазнов. Данная сентенция, по сути, предупреждает об опасности «брать на себя слишком много». Как поясняет Си Тун, «когда в делах сосредоточен, легко сдержать себя. Когда же ум растрепан, воцаряется смута». Западные переводчики обычно говорят об «ослепленности» или «смятении» (confused). Отметим, что Лао-цзы подчеркивает субъективный характер различия между обладанием «многим» и «малым» и что несколько необычный в данном контексте знак «помрачение», «заблуждение» (в переводе: «себя потеряешь»), возможно, выбран ради соблюдения рифмы. Выбор русского эквивалента объясняется желательностью соблюсти антиномический параллелизм, что оправдывается явно беллетризированной формой 5-й и 6-й строк. Но и здравый смысл говорит нам, что тот, кто стремится завладеть всем, в конце концов растеряет все.
5. В 7-й строке имеется важное разночтение: если в традиционном списке
употреблен глагол «обнимать» (*бао*), то в мавандуйских списках сказано «держит» (*чжи*). В первом случае аналогичное словосочетание встречается в гл. X, где оно, однако, явно имеет иной смысл: оберегание внутренней цельности. Второй вариант перекликается с начальной строкой гл. XXXV и, кажется, совпадает с ней по смыслу. Поэтому в данном случае можно отдать предпочтение мавандуйским спискам.
6. Строка 8 содержит еще одну почти неразрешимую загадку. В традиционных
версиях строка заканчивается знаком *ши,* что означает «образец», «мерило»,
«закон» или даже «правило». В мавандуйских текстах фигурирует знак *му,* который в древности обозначал правителей целых областей, причем его исконное значение – пастух, погонщик стада. Начиная с М. ЛаФарга английские переводчики единодушно переводят его словом «пастырь» (shepherd). Такая эволюция текста «Дао-Дэ цзина» была, вероятно, результатом продумывания внутренней логики главы: мудрый определяет меру в каждом состоянии и действии. Это значит, что у кривизны и прямизны есть некая общая основа, а

мудрец твердо держится этого единства, пронизывающего все различия мира. Как поясняет Чжан Чжунъюань, «мудрый отождествляет противоположности как одно». Согласно толкованию У Чэна, единое здесь – «совершенство всепроницающей пустотности». Итак, в традиционном тексте строки 7-8 читаются как вывод из предшествующего пассажа. В мавандуйской же версии они, напротив, противопоставлены начальной части и предстают, скорее, вступительным афоризмом к последующим четырем строкам (кстати сказать, в слегка измененном виде они повторяются в гл. XXIV). Понятие «образца» и тем более «правила», вообще всякой нормы плохо согласуется с учением Лао-цзы, тогда как представление о правителе, который управляет мягкостью и заботой, как пастырь направляет стадо, – один из самых заметных мотивов «Дао-Дэ цзина». Поэтому переводчик сделал выбор в пользу мавандуйской версии, отчасти неизбежно субъективный.

7. Пояснение Хэшан-гуна к строке 9 гласит: «Премудрый человек не обращает
свой взор к тому, что лежит от него за тысячи ли и потому может достичь просветленности». Фань Инъюань трактует выражение «свой взгляд» как «не показывает себя». Этому толкованию следует большинство современных комментаторов и переводчиков. Однако оно кажется необоснованным с грамматической точки зрения. Я следую интерпретации У И.
7. Комментарий Хэшан-гуна к 10-й строке: «Премудрый человек не считает
правым себя и неправыми других, а потому может просиять в Поднебесном мире».
8. Строка 14 в мавандуйском тексте В читается несколько иначе: «Поговорка
древних: «То, что свернулось, будет целым» – близкие этой истине слова». Концовка главы весьма похожа на позднейшую вставку.
9. В западных переводах встречается иной вариант последней строки: «Воистину он сохранит себя, и все будет принадлежать ему». Этому прочтению близки мавандуйские списки, в которых отсутствует соединительная частица *эр*, что означает возможность наличия в последней фразе двух сказуемых.
10. В этом речении рифмуются 3-4, 5-8 и 9-12 строки.

Комментарии

Правда Лао-цзы, парадоксальным образом одновременно общая и очень особенная, принадлежит всем и «непригодна», даже безумна для мира. Она легко находит себе опору в народных пословицах,

которые обнажают ограниченность и относительность всех понятий, но подтверждают общую для всех мудрость . Это, поистине, *веселая* мудрость, освобождающая от обязанности что-то знать да еще и заставлять других принимать это знание. Всегда полезно «выпасть» из рутины повседневности и перестать быть примечательным и привлекательным для мира. Начинаешь гораздо лучше видеть и понимать мир. Вот странная позиция даосского патриарха: скрыть свой лик за внонимной мудростью мира, но только для того, чтобы обнаружить в простых истинах несказанные, неисповедимые сокровища сердца. Тот, кто всерьез примет мудрость «малых сих», сможет, если не лишится смирения и настойчивости, дойти до последней истины, переворачивающей привычные представления. Он сможет открыть в житейской мудрости еще и родную себе, духовную глубину. Вот почему в конце главы говорится о различии между «целым» и «воистину целым».

«Прибыток в униженности» – гласит название этой главы в даосской традиции. Если единое и единичное совпадают, – а этим совпадением удостоверяется Великий Путь – то каждое понятие и опыт несут в себе свою противоположность. Между свернутостью и цельностью, убытком и прибытком на самом деле нет необходимости выбирать. Оттого же всеединство Пути не вмещается в понятия и остается вовек неприметным, «забытым». Мудрый избавляется от всего лишнего и сосредотачивается на одном. Он верен всеобъятности не-выбора. Во всех обстоятельствах он «удерживает одно». В его образе жизни странным образом сходятся строгая дисциплина духа и неопределенность первозданного хаоса. Свернуться, скрутиться – значит собрать свою силу воедино и иметь возможность распрямиться, как пружина. А силе распрямляющейся пружины нет равных. Во всем претворяя *единое,* он сам устанавливает меру поступков и не ищет оправданий. Но почему, сам не желая того, он привлекает к себе всех людей? Не потому ли, что в своей полной естественности, даже неприметности он являет пример внутренней самодостаточности и, следовательно, искреннего довольства? Мы вообще более всего состоятельны именно тогда, когда меньше всего что-то *изображаем* из себя. Мы воздействуем на других ровно в той мере, в какой свободны от себялюбия. Более того, «согнутость» мудрого указывает на природу Пути как подлинно коммуникативного, культурного пространства, где идут вперед обходительно и называют вещи предупредительным образом. Свертываясь, уподобляясь шару, лишенному острых краев, мы никого не заденем ни словом, ни делом. Мудрому в этом мире ничего не нужно, ибо он и мир – одно, и мудрый богат всем богатством мира. Он есть отблеск своего духовного света, лежащий

на других. Им он и живет. Поистине, ему достаточно *одного* – того, что, как складчатость, свернутость осмысленной речи и поведения, проницает все пласты жизни до самого ее истока и доносит до всех немую правду сердца. Того, кто «живет одним», никогда не коснется лихорадка сопоставлений и суждений. Он предоставляет право судить и рядить ученым невеждам. Читатель же «Дао-Дэ цзина» не может не удивляться тому, как прочно сплетены в наставлениях Лао-цзы практическая мудрость, нравственное чувство и метафизические прозрения.

Комментарий Ван Би: «Не имеет своего взгляда – и его понимание совершенно. Не имеет своей правды – и его правота всем светит. Не рвется вперед – и его заслуги несомненны. Не хвалит себя – и его совершенство не преходит. Путь того, что таково само по себе, подобен дереву: чем больше оно растет, тем дальше отстоит от своего корня, а если вырастает ненамного, то находится ближе к корню. Кто имеет много, тот отстоит дальше от подлинного в себе, поэтому говорится, что он «в смятении». Имеющий же мало обладает своим корнем и потому говорится, что он «владеет». Единица же – это предел умаления».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Кто способен знать величие превращений, тот способен обнимать Единое и достичь мягкости. Такой человек может стать свернутым, согнутым, опустошенным и исчерпанным. Кривое – это то, что криво само по себе. Согнутое – это то, что искривлено произвольно. Из всех вещей в мире к Пути ближе всего вода, невозможно причинить ей урон: растекаясь извилисто, она целостна. Как ни режь, ни точи воду, она утечет; когда ее сгибают, она становятся прямой. Когда видишь то, что видят все, а от самого себя не смотришь, все можешь узреть. Когда признаешь истиной то, что все считают истиной, а своей истины не имеешь, тогда правду невозможно скрыть. Когда знаешь, почему кривое криво, будешь цельным. Когда знаешь, почему согнутое согнуто, будешь прям. Тогда, будучи порожним, станешь полным, а, исчерпав себя. Родишься вновь. Разве нельзя назвать это полнотой и завершением всего?»

Комментарий Хуан Юаньцзе: «Не поддерживая себя свертыванием, нельзя достичь правильного действия энергии и постоянства в духе. Не опускаясь в самоумалении, нельзя достичь небесной добродетели и неизбывной полноты. Мудрецы древности знали важность одного движения свертывания для достижения состояния небожителя, а

потому духом обнимали энергию, энергией держали дух и хранили единение духа и энергии как мерило Поднебесной».

А вот что заключает Цао Синьи по поводу этой главы: «Для меня эта глава стала великим открытием и столь же великим источником вдохновения. Почему так произошло? Читая ее строку за строкой, я чувствовал, что в моем сердце начинает действовать сокровенный импульс жизни. А когда я вновь и вновь перечитывал ее, у меня было такое ощущение, словно эта сокровенная пружина посылает мне сообщение. В этом согбенном теле таится Сокровенный проход, а в одном повороте сокровенной пружины скрывается свое солнце, и это солнце – подлинное ян, которое есть сама жизнь. В кривизне есть цельность, и в ней пребывает все сияние подлинного ян – разве не здесь таится секрет вечной жизни? А этот Великий Путь по сути своей есть нечто всеобщее. Вот так слова о том, что «свернувшееся уцелеет», сообщают нам о смысле нашего совершенствования».

Глава 23

Неслышное веление – то, что таково само по себе.

Сильный ветер не продержится все утро.
Внезапный ливень не продержится весь день.
Кто создает их? Небо и Земля.
Даже Небу и Земле не сотворить ничего долговечного,
Тем менее сие доступно человеку!

Посему тот, кто предан Пути, един с Путем.
Тот, кто предан совершенству, един с Совершенством.
А тот, кто предан утрате, един с утратой.
Того, кто един с Путем, Путь тоже принимает.

Тому, кто един с Совершенством, Путь дает Совершенство.
А того, кто един с утратой, Путь тоже теряет.

Лишь тому, кто недостаточно доверяет другим,
Тоже не будет доверия.

Примечания к переводу

1. Первая строка крайне лаконична и потому трудна для понимания. Сюй
Каншэн даже предполагает, что в ней имеется пропуск. Начальный знак в ней обычно переводят словом «редкий», хотя в ряде мест «Дао-Дэ цзина» он явно означает «тихий», «неслышный» (см. гл. XIV и XLI). Именно в таком духе трактует первую строку Ван Би: «неслышные слова – это совершенные речи того, что само по себе таково». Что же касается Хэшан-гуна, то он вообще предлагает заменить знак *си* на сходный по начертанию знак «любить» и читать: «любовно расходовать слова – таков путь того, что само по себе таково». Согласно толкованию императора Сюань-цзуна, «тишайшее одиноко стоит выше вещей и не противостоит им. Следовать небесной истине и не увлекаться делами – значит жить таковостью». Комментарий Ли Жуна: «Кто мало говорит, тот живет в согласии с Путем».
Нужно учесть, что автор «Дао-Дэ цзина» просто не имел понятия о «мире природы» или «естественности» в их современном значении и вряд ли мог предвидеть, что употребляемое им словосочетание *цзы жань* приобретет такой смысл в современном китайском языке. Для него это выражение означало именно «то, что таково само по себе», и было приложимо также к человеческой деятельности (см., например, гл. XVII). Но в любом случае предложенное еще Дэцином и часто фигурирующее в западных переводах такое прочтение этой фразы, как: «Природа мало говорит» (Вин Тсит-чань), «Редко говорить – это путь природы» (версия Р. Хенрикса), «Естественно редко говорить» (Р. Эймс), «Мало говорить – жить в согласии с природой» (Р. Пушич), «Редко пользоваться словами – значит следовать естественности» (А.А. Маслов) и т.п. просто не имеют отношения к предмету речи Лао-цзы. К тому же они противоречат здравому смыслу: много говорить как раз очень естественно для некоторых представителей человеческого рода. Вот еще две более изящные формулировки того же рода: «поистине, природа разговора – бережно расходовать слова» (Р. Блэкни), «тот, кто естествен, воздерживается от слов» (К. Хьюз), «посредством молчания – естественное действие» (К.Ларр). Все эти версии, помимо явной подмены понятия, имеют еще два существенных недостатка: в них отсутствует внутренняя логика, и они плохо согласуются с контекстом. Попытки истолковать этот афоризм в категориях человеческой практики тоже выглядят неуклюже,

например: «Редкий язык – наше собственное дело» (Ч. Хансен). Пытаясь восполнить отсутствие смысла, переводчики проявляют порой недюжинную фантазию: «Только то слово самостно, что редко» (И.И. Семененко), «Неслыханные слова рождаются сами собой» (А. Кувшинов). Люй Хуэйцин отождествляет «то, что таково само по себе», с «тем, что не имеет имени и не имеет себя», отчего в свете Великого Пути «нет разницы между приобретением и утратой». Вэй Юань выдвинул нетрадиционное, но чрезмерно усложненное толкование: «редкой речи»: имеется в виду свойственное стилю Лао-цзы единство «прямого» и «обратного» значений, что соответствует «сокровенному подобию» противоположностей, которое составляет природу «того, что таково само по себе». Хуан Юаньцзе предлагает самое общее объяснение: «Путь лишен звуков и дыхания и потому говорится о «неслышных словах». Путь ничего не делает и не творит и потому говорится о «том, что таково само по себе». Ряд старых комментаторов принимают значение слова *си*, зафиксированное в других контекстах «Дао-Дэ цзина», и приходят к более разумному толкованию, например: «не произносятся слова, а есть доверие», «слова мудрого не преходят, потому что исходят из того, что таково само по себе» (Дун Сыцзин). Толкование У Чэна: «обретшие Путь забывают слова и следуют только тому, что в них таково само по себе».

Между тем ряд исследователей (Цзян Сичан, Чэнь Гуин, У И) подчеркивают, что употребленный здесь термин *янь* (слово, речь) в древнем Китае изначально имел отношение к приказанию, к высказыванию в повелительном наклонении и в этом смысле противопоставлялся слову *юй* – «отклик», «согласие». Подобная значение слова «речь» характерна также для лексики «Дао-Дэ цзина» (см. гл. V, XVII; ср. известное высказывание Конфуция: «Что говорит Небо?»). Однако, как явствует из контекста, речь в главе идет не просто об управлении государством, а именно о неявленном законе некоего отсутствующего творца вещей. Мы имеем дело с характерным для древней даосской литературы переосмыслением традиционной идеи безмолвного «небесного повеления». У Лао-цзы «неслышное слово» мира – это не безмолвие и не лаконизм, противостоящие многословию, а, в сущности, неслышная, но внутренне определенная музыка самой жизни, отдаленно напоминающая «обрывки смутных фраз» в известном стихотворении Бодлера, но без налета эстетизма. Близкое этому понимание фразы Лао-цзы содержится в комментарии Ли Яня, где сказано: «в словах ценно отсутствие; шум ветра долго не продержится, и таковы же людские заслуги. Высшая заслуга – тишина слов». Интересное толкование предлагает Ван Пан:

«Неслышное обозначает здесь то, о чем выше было сказано: «вслушиваюсь в него и не слышу». То, что таково само по себе, это то, что таково не благодаря другим. Это неслышное не состоит ни с чем в связи, а одно превосходит все сущее». В том же духе выдержан комментарий сунского императора Хуэй-цзуна (XII в.): «Неслышное одиноко стоит над всеми вещами, но не противостоит вещам». Чжао Ючунь толкует начальное понятие главы как «тихая речь». Перед нами, очевидно, указание на «бесконечно осмысленную», слитую с самой событийностью бытия, растворенную в «обстоятельствах» происходящего, но *бесконечно действенную.* творческую силу самой жизни. Все живое растет *неслышно.* Становится понятным в таком случае и отсутствие связки «поэтому» в начале 2-й строки: в начальной фразе мы имеем дело не с выводом, а с изложением заявленной темы.

2. Согласно разъяснению Хэшан-гуна, в 5-й строке имеются в виду все те же
«сильный ветер» и «внезапный ливень». Ничто не мешает, однако, придать этой фразе более широкий смысл.
3. В строке 7, по мнению ряда китайских толкователей, выражение *дао чжэ*
(«обладающий дао») является лишним. Эти знаки, заметим, отсутствуют в мавандуйских списках и в трактате «Хуай Нань-цзы», где цитируется данная фраза. В настоящем переводе они опущены.
4. Строка 9, по мнению Ю Пэйлиня, представляет собой иронический комментарий по поводу тех, кто не понимает «неслышного веления». Светские мнения оправдывают сами себя, и люди света не нуждаются в правде Пути.
5. Строка 10 отсутствует в мавандуйских текстах.
6. Перевод 11-й и 12-й строк вызывает большие трудности и в данном случае основывается на мавандуйских списках. Традиционный текст гласит: «Того, кто един с Путем, Путь тоже рад принять. Того, кто един с Совершенством, Совершенство тоже радо принять. Того, кто един с утратой, утрата (Пути?) тоже рада принять». Традиционная версия кажется несколько неуклюжей и притом мало соответствующей пафосу высокой бесстрастности, который так свойствен даосской мысли. Понятие «утраты», по общему мнению толкователей, относится к забвению Пути, который знаменует собой развитие человеческой цивилизации. Удачное суждение об упомянутых здесь трех состояниях человечества принадлежит Вэй Юаню: «Блюсти цельность того, что само по себе таково, называется Путем. Обрести то, что само по себе таково, называется Совершенством. Потерять то, что само по себе таково, называется утратой». Следует иметь в виду, что в древности

понятие Совершенство по принципу омофонии отождествлялось с понятием «приобрести», так что здесь мы имеем дело еще и с противопоставлением «приобретения» и «потери».

7. Последняя фраза отсутствует в мавандуйских списках. Предлагаемый здесь перевод основывается на наиболее распространенной интерпретации, восходящей к Хэшан-гуну. Она буквально повторяет суждение в гл. XVII, но в данном контексте, как можно предположить, продолжает центральную для данной главы тему соответствия состояния человеческого духа его плодам. В обоих случаях доверие сопряжено с понятием «того, что само по себе таково». Речь идет о безмолвной сообщительности сердец, каковая и есть Путь одухотворенной жизни. Другой вариант перевода: «Если искренности недостаточно, значит, это не была искренность» (М. ЛаФарг) не кажется убедительным.

8. В этой главе не просматривается какой-либо системы рифм, но имеются
напоминающие рифму частые повторения слов. Кроме того, в начальной строке есть внутренняя рифма.

Комментарии

Лао-цзы развивает тему, обозначенную в предыдущем речении. Власть над миром, говорит он, дается тому, кто способен безупречно держаться *одной истины*, устранив в себе все частные и преходящие чувства, представления, правила. Различие между духовной просветленностью и невежеством подобно контрасту между яростью – «вихрем» и «ливнем» – человеческого мира и неизбывного покоя Вечноотсутствующего («Пустое отсутствие»– заголовок этого речения у Хэшан-гуна). Мудрец пребывает в неуследимой точке равновесия безграничного и ограниченного, непостижимым образом оправдывая то и другое. Он повелевает без слов и внушает доверие к себе, ничего не обещая. Почему? Потому что он безупречно искренен в своем отношении к миру и принимает всех. Он знает, что каждый имеет тот мир, какой безотчетно *хочет* иметь и потому имеет *свою* радость (если считать достоверным традиционный текст главы). Его бытие есть сама со-бытийность, предельная со-общительность сердец. Зачем же спорить? Зачем искать признания в свете? Мудрый правитель может «оставить в покое» мир именно потому, что общественнвя нравственность и общественный уклад не декретируются сверху, а вырастают из спонтанного взаимодействия людей, коренятся в неизъяснимой симпатии душ. В этом прикровенно-символическом пространстве «чудесных совпадений» нет ничего лишнего, ничего

преждевременного и запоздалого. И все же, не будь осуществляемого мудрым сверх-усилия пресуществления своего бытия в чистую событийность, реальность и наша «картина мира» не смогут сойтись (см. ниже комментарий Люй Хуэйцина). Самое поразительное открытие состоит в том, что предметность человеческих дел и чистая практика Пути *не* отличаются друг от друга. Как гласит китайская поговорка, «Когда осуществится путь человека, Путь Неба осуществится сам собой». В таком случае Путь и есть «неслышное повеление» человеческой жизни. Но чтобы принять это «сокровенное единство», требуется виртуозно настроенный духовный слух и в конечном счете – безупречное доверие к силе жизни в нас. Это, значит, что от нас требуется великое смирение и терпение...

Комментарий Ван Би: «Путь посредством бесформенного и неделания приводит к завершению все вещи. Поэтому тот, кто предан Пути, руководствуется неделанием и наставляет без слов, «вьется, вьется, как будто существует», и тогда все вещи обретают свою природу и имеют одно тело с Путем. Нужно следовать тому, что происходит, тогда уподобишься происходящему и будешь ему откликаться. Если не можешь искренне доверять нижестоящим, то откуда же взяться доверию к тебе?»

Комментарий Люй Хуэйцина: «Только тот, кто предан Пути, способен не иметь своего «я». Когда же в нас нет своего «я», мы не видим того, благодаря чему различаются Путь, Совершенство и утрата. Поэтому в Пути мы едины с Путем, в Совершенстве едины с Совершенством, в утрате едины с утратой. И хотя другие отличаются от меня, они не могут отрицать меня. Только когда доверия недостаточно, появляется различие между Путем, Совершенством и утратой».

Комментарий Дэцина: «Мудрый действует в утонченном совпадении и сокровенном единстве Пути. Поэтому в Пути он подобен Пути, в совершенстве он подобен совершенству. Утрата – это людское мнение., в котором нет ни Пути, ни совершенства. Но в общении с людьми света мудрый подобен их мнениям: когда его называют «быком», он соответствует названию быка, а когда его называют «конем», он соответствует названию коня. Когда воистину доверяют себе, то пользуются доверием людей, даже не произнося ни единого слова. А любителям доказывать и красно говорить люди не доверяют».

Глава 24

Кто встал на цыпочки, долго не простоит.
Кто широко шагает, далеко не уйдет.
Кто имеет свой взгляд, немногое поймет.
Кто имеет свою правду, немногих убедит.
Кто рвется вперед, славы не стяжает.
Кто радеет за себя, долго не проживет.
Для Пути это только «лишнее угощение, напрасное усердие».
Для людей это только повод для ненависти.
Посему претворяющий Путь такого не делает.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в мавандуйских текстах говорится «готовить пищу»,
   что большинство исследователей отождествляют с одинаково звучащим знаком «дуть». Соответственно, вариант Д. Лау гласит: «Тот, кто дует, долго не устоит». Р. Хеникс говорит о «хвастовстве». В любом случае речь идет о том, кто стремится подняться над другими, выделиться. Возможно, здесь подразумевается «хвастовство», «вранье», которые ассоциировались с дутьем, «надувательством» в Китае не меньше, чем в России и во многих других странах.
2. Вторая строка отсутствует в мавандуйских списках, где, кроме того, первые пять строк следуют в другом порядке. Чжао Ючунь считает ее позднейшей вставкой, по сути излишней.
3. Строка 3 в мавандуйских списках записана несколько иначе, чем в традиционном тексте, и может быть прочитана так: «Кто выставляет себя напоказ…»
4. Строки 3-6 почти дословно повторяют пассаж в гл. XXII. Перевод их
   изменен в соответствии с контекстом главы.
   5. Строка 7 выглядят как популярная народная поговорка. Многие старые комментаторы и современные переводчики понимают упоминание о еде как «объедки пищи» (каковые, согласно древнему обычаю, нельзя было подносить в жертву духам). Впрочем, некоторые позднейшие комментаторы поясняют, что питаться не съеденной вовремя пищей вредно для здоровья. Слово «усердие» (точнее, «хождение») иногда заменяют на одинаково звучащий знак

«форма» (выражение «избыточная форма» встречается в книге «Чжуан-цзы»). Имеется в виду чрезмерно манерное поведение, которое в действительности не красит человека. Это толкование остается только предположением.

6. В строке 8 словом «люди» передан знак *у*, который обычно переводится
как «вещи», но в древности часто употреблялся в значении «другие люди».

7. Последняя строка главы в мавандуйских списках выглядит иначе: «Посему тот, кто имеет желание, не приемлет это». Д. Лау полагает, что здесь имеется в виду «человек с амбицией». По мнению Чжоу Цыцзи, речь идет о том, что «человек с желаниями не может стяжать Путь», а Р. Хенрикс и Сюй Каншэн видят здесь ошибку переписчика, которая повторяется в гл. XXXI.

8. В этой главе рифмуются 2-6 строки.

Комментарии

В мавандуйских списках данная глава помещена перед 22-й главой традиционной версии, с которой она, действительно, имеет много общего.

С удивительной изобретательностью и упорством Лао-цзы продолжает обличать главный порок и корень всех душевных болезней человечества – людское тщеславие. Тщеславие разрушает нас. «Мы силимся стать виртуозами, не замечая, что становимся только калеками» (Розанов). Тем более не желает современный человек замечать того, что природа – проста и не допускает ничего лишнего. Мы постоянно как бы смотрим на себя со стороны – обычно любящим взором, гораздо реже взглядом строгого судьи. Одном словом, люди вечно стараются угодить своему честолюбию, наполняя свою жизнь *тщетой* мыслей и чувств. Результаты такой жизни оказываются прямо противоположными нашим ожиданиям. Мы считаем это случайностью. Мы даже находим в этом доказательства собственного величия, которое, конечно же, мир неспособен оценить. Лао-цзы напоминает, что горькие плоды себялюбия – неотвратимый закон, который кажется тем более суровым и невыносимым для себялюбцев, что не является волей богов, а заложен в самом Пути жизни. Но чтобы претворить этот закон, нужны упорство и последовательность. Отсюда традиционный заголовок этого речения: «С трудом добытая милость».

Комментарий Ли Сичжая: «Камень стоит, не имея ног. Ветер мчится, не имея ног. Ибо стоящий не знает, что стоит, а идущий не знает, что идет. Когда ноги не касаются земли, говорят: «стоит на цыпочках». Когда ноги летят над землей, говорят: «шагает широко». Стоящий на цыпочках не сможет долго стоять. Идущий широкими шагами, не сможет далеко уйти. Те, кто в древности постигали Путь, обретали полноту своей жизни в Небе. Так они могли безотчетно всему соответствовать подобно тому, как руки и ноги, глаза и уши без принуждения откликаются сердцу. Постигать Путь и иметь собственный ум – все равно что «лишнее угощение, напрасное хождение». Ибо в еде нам достаточно утолить голод, а в передвижении достаточно исполнить дело».

Глава 25

Есть нечто в безбрежной спутанности цельное,
Прежде Неба и Земли возникшее.
Покойное! Безбрежное!
Само себе опора и не меняется.
***Растекается повсюду, нигде не застаивается*.**
Можно считать это Матерью Поднебесной.
Я не знаю, как его называть.
Давая ему прозвание, скажу: «Путь».
Если придется дать ему имя, скажу: «Великий».
«Великое» значит «всегда в движении»,
«Всегда в движении» значит «удаляется без конца»,
«Удаляется без конца» значит «возвращается».

Воистину:
Путь велик,
Небо велико,
Земля велика
И Царственный человек велик.
Во вселенной четыре великих, и Царственный человек – один из них.

Человеку образец – Земля.
Земле образец – Небо.
Небу образец – Путь.

А Пути образец то, что таково само по себе.

Примечания к переводу

1. Как показывают археологические находки, начальная строка имеет свою историю. В тексте «Лао-цзы» из Годяня здесь фигурирует не слово «вещь» (в переводе: «нечто»), а малопонятный знак, который исследователи отождествляет с *дао* или со знаком «форма», «облик» (*чжуан*). В мавандуйских списках за ним следует сходный по начертанию и звучанию со словом *хунь* («хаос», в переводе: «безбрежная спутанность») иероглиф, который означает «тождество», «подобие», еще точнее – быть подобным нераздельности солнечного света (такова графическая этимология данного знака). Большинство ученых видят в мавандуйском тексте ошибку переписчика, однако Чжао Ючунь считает истинным именно эту версию. В таком случае мы в очередной раз сталкиваемся с темой «сокровенного подобия» или «единства», которое в данном случае оправдывает полноту бытия в его свойстве «быть таким самому по себе». Перевод строки должен звучать примерно так: «В уподоблении себе полный». При таком подходе как раз и появляется возможность обосновать идею действительно неименуемой реальности (Лао-цзы «через силу» дает ей имя *Дао*). Тем не менее, фигурирующее в традиционной версии понятие «хаотически-сложный» не противоречит такой трактовке и по-своему более полно характеризует природу Пути как бесконечного само-различения, неисчерпаемой конкретности. Весьма возможно, что присутствие здесь более отвлеченного понятия, имеющего отношение к «хаосу» – результат позднейшей редакторской работы, плод углубленного продумывания онтологии множественности у Лао-цзы. В комментарии Хэшан-гуна читаем: «Здесь говорится о том, что Путь не имеет формы, а Хаос произвел всю тьму вещей – значит, он существует прежде Неба и Земли». Буддийский комментатор Кумараджива (V в.) определял понятие «вещи» у Лао-цзы как «утонченное бытие» (*мяо ю*), которое превосходит различие между сущим и несущим. Толкование Су Чэ: «Путь не чист и не мутен, не высок и не низок, не уходит и не приходит, не хорош и не плох, он все смешивает в себе и так образуется, а в человеке составляет его природу». Люй Хуэйцин отождествляет «вещь» с первозданным Хаосом, в котором еще нет разделения между «энергией», «формой» и «сущностью». Дэцин трактует термин «вещь» как «всеединство Пути». По его мнению, слова «в

безбрежной спутанности цельное» (или «завершенное») указывают на отсутствие формального разграничения и, следовательно, ограниченности. Оттого же это первозданное состояние «не имеет имени». Р. Эймс даже считает возможным говорить здесь о «процессе»: «имелся некий процесс, который осуществился спонтанно». Эта трактовка допустима в том смысле, что реальность, согласно Лао-цзы – это лишенный протяженности и длительности круговорот актуальных и виртуальных качеств существования (он же круговорот «небесного импульса»). Отметим, что «безбрежная сложность» или «полнота в подобии себе» соотносится в «Дао-Дэ цзине» с невозможностью различить в понятиях три качества Пути (см. гл. XIV) и с тремя ступенями процесса творения (см. гл. XLII).

2. По поводу 3-й строки Хэшан-гун поясняет: «Пустотное означает беззвучное, безбрежное означает бесформенное». Комментарий Ван Би: «Пустотное и безбрежное означает не имеющее формы и существа».

3. В строке 4 буквально сказано: «одиноко стоит и не меняется». Комментарий
Ван Би гласит: «Ничто ему не противостоит, сие возвращается в превращениях и никогда не теряет своего постоянства». Хэшан-гун тоже толкует выражение «не меняется» как «постоянен в превращениях». Слово «одинокое» в «Дао-Дэ цзине» имеет два значения: оно определяет отличие мудреца от «обыкновенных людей» (см. гл. XX) и указывает на природу Пути как абсолютного бытия. В годяньском списке первые два слова записаны другими знаками, которые большинство текстологов отождествляет со знаками традиционного списка. По мнению же Ли Сяньгэна, их надо толковать как «все превосходящее и пребывающее в согласии», т.е. Путь одновременно отсутствует и присутствует, превосходит всякую данность и пребывает в согласии со всеми вещами.

4. Строки 5-9 в мавандуйских и годяньском списках заметно отличаются от
стандартного текста. Строка 5 вообще отсутствует в мавандуйских и годяньском текстах, при этом в традиционной версии она рифмуется с предшествующим предложением по правилам позднейшего времени. Это обстоятельство дает основание считать ее позднейшей вставкой, отчего она выделена в переводом курсивом. В строке 6 (согласно традиционному списку) в древаних текстах говорится о «матери Неба и Земли». Глагольное отрицание в строке 6 выражено другим знаком, который позволяет прочитать фразу иначе: «еще не знаю, как называть его». Следующие же две строки читаются так: «давая ему прозвание, скажу: «Путь»; будучи вынужденным дать ему имя, скажу: «Великое». Под «прозвищем» имеется в виду

первое имя, дававшееся ребенку вскоре после его рождения и обозначавшее его «совершенство», т.е. идеальное свойство его характера. Собственно имя присваивалось позднее, и обычно оно указывало на индивидуальные особенности его носителя. Лао-цзы, возможно, говорит лишь о необходимости в будущем дать имя Дао. В строке 9 употреблен знак, который пока не идентифицирован и предположительно может означать «хаотичный», «изобильный» или «изначальный».

5. Комментарий Хэшан-гуна к выражению «всегда в движении» в строке 11 гласит: «не имеет постоянного места пребывания». Комментарий У Чэна: «растекается, нигде не останавливаясь». В годяньском списке здесь употреблен другой иероглиф, которому некоторые исследователи приписывают значение «яма» (способная вместить воду) и, следовательно, погружение в бездну.
6. В строке 12 понятие «удаляется без конца» Хэщан-гун разъясняет следующим образом: «исчерпывает беспредельное, проницает все сущее». Следует подчеркнуть, что слова «удаляется» и «возвращается» рифмуются.
7. В строке 17 в списках Фу И и Фань Инъюаня вместо знака «правитель» (в переводе «Царственный человек») сказано просто «человек», и этот вариант, соответствующей концепции «трех начал мироздания» (Небо, Земля, Человек), принимается рядом современных толкователей. Примечательно, что ниже речь идет именно о человеке как родовом понятии, тогда как в некоторых местах «Дао-Дэ цзина» (например, в гл. XVI и IXL) наряду с Небом и Землей упоминается именно правитель. Согласно пояснению Чэн Сюаньина, понятия «человек» и «правитель» считались в древности взаимозаменяемыми. Предлагаемый перевод учитывает это обстоятельство.

   8. В строке 18 в мавандуйских (но не в годяньском) списках сказано: «В царстве есть четыре великих…». Термин *юй* (в переводе: «вселенная») Хэшан-гун и Ван Би разъясняют как «неназываемое и не имеющее имя». «Четыре великих» отождествляются большинством комментаторов с Путем, Небом, Землей и Правителем, Цао Синьи соотносит «четыре великих» с четырьмя сторонами света. Но еще Ду Гуантин предложил гораздо более отвлеченное толкование, увидев здесь четыре мысленных мира: «мир жизненных превращений», «мир утонченного бытия», «мир утонченного небытия» и «мир Пути».
8. В строке 19 в списке комментатора танской эпохи Ли Юэ сказано:

«Господину человека образец – Земля». Согласно У Чэну, «закон» здесь относится к свойству водной поверхности быть безупречно ровной. Речь идет, таким образом, о том, что человек должен «выравнивать» себя, беря за образец Землю. В большинстве английских переводов сказано: models after, emulates.
10. Последнюю фразу китайские комментаторы всегда истолковывали в том смысле, что Путь – сам себе образец. Хэшан-гун разъясняет: «Путь по своей природе сам по себе, и для него нет образцов». У Чэн: «Путь велик потому, что он сам по себе таков. Вне Пути нет ничего такого, что есть само по себе». Термин *фа* означает «закон», «способ» или «подражать». Во многих переводах он передается словом «следовать»: «человек следует Земле…» и т.д. В западных переводах часто говорится, что «Путь берет за образец самого себя». В таком толковании имеется серьезная неточность, поскольку «таковость» существования не есть самотождественная сущность.
11. Танский комментатор Ли Юэ предложил нетрадиционное прочтение четырех последних строк, с которой соглашаются, в частности, Гао Хэн и Ван Цингуа: он объединяет попарно знаки «земля» и «небо», рассматривая второй знак в этих словосочетания как глагол. В результате концовка речения приобретает следующий вид: «человек берет за образец Землю в качестве Земли (вариант: «то, что делает землю землей»), Небо в качестве Неба и то, что само по себе таково». Подобные удвоения одного и того же знака не редки в древнекитайской литературе и встречаются также в тексте «Дао-Дэ цзина». Преимущество трактовки Ли Юэ в том, что она устраняет идеи онтологической или космологической иерархии, а также метафизической тавтологии, которые плохо согласуются с понятием «того, что само по себе таково». Природа Земли и Неба здесь оказывается тождественной «таковости» всего сущего.
12. В этой главе рифмуются 1-2, 4-6, 8-9 и 10-11 строки.

Комментарии

Лао-цзы умудряется сделать даже заведомо невозможное: описать мир как целое или, говоря словами традиционной формулы, «облечь в образ Изначальное» (так определяется тема этой главы в комментарии Хэшан-гуна). В неописуемом состоянии полного покоя приходит интуиция чего-то «подлинного» в опыте – того, что всему предшествует, но достигает полноты бытия даже прежде чем появляются зримые формы, ибо пребывает в непрерывном превращении. Это нечто есть чистое, вездесущее, не знающее меры

саморазличение, стирающее все различия, но превосходящее всякое тождество, не имеющее идентичности, вечное движение от (не)себя к (не)себе, бесконечно малый и неуловимо быстрый круговорот в беспредельности пространственно-временного континуума. Такова природа «таковости» существования, саморй бытийственности бытия равнозначного абсолютному, безусловному событию, случающему вне причинно-следственных связей.

Такова природа Великого Пути: чистый круговорот, бесконечно малое средоточие мира, не имеющее протяженности и длительности, существующее прежде всего сущего, вмещающее весь мир. Оно в самом себе имеет опору, т.е. в самом себе содержит, как символ в определении Делёза, условия собственного возобновления. Некоторые переводчики считают упомянутые здесь характеристики этого круговращения последовательными фазами развертывания-свертывания Пути, но в действительности речь идет о последовательно вскрываемых измерениях одного и того же События: это действие превосходит самое себя, т.е. несет в себе собственную инаковость, являет собой чистое само-различение, утверждает бесконечность в конечности живого опыта и, следовательно, внутреннюю без-мерность переживания. Таком образом, оно устанавливает перспективу не-видения, всматривания в мрак собственного предела, выявляет сокровенный мир без образов. Наконец, это движение возвратное и, следовательно, круговое. Но просветленно-слепому видению Пути возвращаться не к чему. Вернее, оно возвращает к некоему прафеномену, предшествующему даже «верховному владыке» и неузнаваемому в любой перспективе созерцания. Действие Пути есть все-таки движение по спирали, открывающее абсолютно иное в самом себе, небесное в человеческом. Неопознаваемая чистая явленность мира, будучи всеобщей событийностью, имеет характер подобия. Истины существования это, как сказал бы Рильке, всегда «другое дыхание». Может быть, нельзя истину доказать, но метафора истины безусловно есть. Напомним, что Дэцин называл переживание этой вездесущей и всегда конкретной таковости «непосредственной действительностью» внутреннего опыта. Это первичный импульс существования, чистый аффект, сокрытый в глубине нашего опыта, как раз и порождает сознание. То, что, по-видимому свело с ума Ницше, – прозрение вечно возвращающегося Присутствия, «упрямого факта» бытийственности бытия, неизбежности реального даже в самой откровенной фантасмагории – для китайского мудреца есть норма, благодатная за-данность всякого опыта, внушающая отдохновение незыблемого покоя. Напомним: Лао-цзы проповедует покой среди непрерывного и бесконечно разнообразного движения.

В этом свете абсолютного самоподобия всего сущего человек у Лао-цзы в самом деле стоит *наравне* с Небом и Землей. Он – подлинно всечеловек. И внятный ему круговорот безразличного различения обосновывает предельную цельность, всеединство сущего как бесконечное богатство и цельность жизненных свойств. Следовательно, речь идет о мире подлинно человеческом и соразмерном безмерности человека – родном без пошлости и чарующем без чуждости.

Комментарий Ван Би: «Имя служит определению формы, прозвание служит обозначению вещи. Нет вещи, которая не проистекала бы из Пути. Этот последний достигает завершения в хаосе. Поэтому его можно назвать величайшим. Но если великое отождествляется с чем-либо, оно непременно разделяется, а если разделяется, то теряет свою природу предела.
Природа Неба и Земли такова, что человек – ценнейшее из всех существ, а правитель – глава людей. Хотя он не управляет великим, но сам к великому относится и существует наравне с тремя другими (великими).
Закон означает образец. Человек не противодействует Земле, он обретает полный покой и так берет за образец Землю. Земля не противодействует Небу, она может все поддерживать – так она берет за образец Небо. Небо не противодействует Пути, и потому может все покрывать – так оно берет за образец Путь. Путь не противодействует тому, что таково само по себе, и тогда обретает свою природу. Брать за образец то, что таково само по себе, это значит брать за образец квадратное, будучи в квадрате, и брать за образец круглое, будучи в круге. То, что таково само по себе, – это название неназываемого, прозвище высшего предела. Применение многознайства стоит ниже отказа от знания, телесная душа стоит ниже образа семени жизни, образ семени стоит ниже бесформенного, наличие вещей стоит ниже отсутствия вещей. Так по порядку одно берет за образец другое».

Комментарий Ли Сичжая: «Здесь говорится о чем-то, чему нельзя дать имя, и что «возникло в смешении», а, стало быть, нельзя выпестовать. Оно прежде Неба и Земли, и не видно ни его начала, ни его конца. Хотя оно «в себе имеет опору», но никогда не опирается на себя, а растекается повсюду. Вбирает в себя все вещи, а не перестает быть. Все вещи исходят из него, оно порождает все, не исчерпываясь, и потому зовется Матерью Поднебесной. И получается, что называет его «имеющим опору в себе», а оно в себе не имеет опоры. Называют его «растекающимся повсюду», а оно не

растекается повсюду. Называют его Матерью Поднебесной, а оно не мать Поднебесной. Называют его «уходящим без конца», а оно никуда не уходит».

Глава 26

Тяжелое – корень легкого.
Покой – господин подвижности.
Вот почему мудрец, проведя в странствии весь день,
Не отлучится от своей поклажи.
Даже владея прекрасным дворцом,
Он сидит безмятежно, воспаряя привольно над миром.

Как может господин тысяч колесниц
Относиться к себе легкомысленнее, чем к царству?

Кто легкомыслен, тот лишится корня.
Кто спешит, тот потеряет в себе господина.

Примечания к переводу

1. Первые две строки в трактате «Хань Фэй-цзы» разъясняются следующим образом: «Не владеть обстановкой называется быть легким, отдалиться от подобающего себе места называется подвижностью». Меткое разъяснение этого образа принадлежит Цзяо Хуну: «Тот, кто покоен, владеет другими, а тем, кто подвижен, владеют другие».
2. В строке 3 в списке Ван Би сказано «премудрый человек». Однако во всех прочих древних списках, а также в мавандуйских текстах и в цитате из «Дао-Дэ цзина», приводимой в «Хань Фэй-цзы», употреблен термин *цзюнь цзы*, который обозначал правителя, а также высоконравственного мужа в конфуцианском учении.
3. В строке 4 в мавандуйских списках говорится: «не отходит далеко от поклажи». В оригинале имеется в виду повозка с запасами продовольствия, замыкающая караван. В толкованиях Лао-цзы у Хань Фэй-цзы такая грузовая телега трактуется как символ владений правителя, но ничто не мешает истолковать этот образ и более широко – как символ тех духовных качеств, которые дают

устойчивость в жизни и позволяют прожить долго. Хэшан-гун видит в этом образе аллегорию «покоя и прочности». Возможно, здесь есть еще и игра слов, поскольку оригинальное понятие состоит из знака «тяжесть» и еще одного знака, почти совпадающего по написанию с иероглифом «легкий». Речь идет, таким образом, о месте, где «легкое становится тяжелым». Как полагает современный толкователь Ван Хуайван, здесь содержится указание на то, что мудрый целиком поглощен дорогой, и притом несущественное (повозка с грузом) есть основа существенного, каковым является движение по пути. Нань Хуайцзинь тоже видит здесь указание на неусыпное бдение просветленного духа. Если предположение Ван Хуэйвана и Нань Хуайцзиня верны, то перед нами неопознанный ранее пример отождествления мудрости с чистым в своей одухотворенности действием, которое засвидетельствовано хорошо известными позднейшими формулами вроде: «Сиди, как сидишь, и иди, как идешь».

4. В строке 5 в мавандуйских списках словосочетание «прекрасные дворцы»
записано другими, хотя и сходно звучащими иероглифами. Публикаторы текста толкуют их как «постоялый двор» или «обнесенная стенами управа». Такое прочтение, во-первых, удачно подчеркивает незыблемый покой мудреца и, во-вторых, дополняет предыдущее суждение: поглощенность мудрого чистой практикой означает его свободу от предметного мира. Последние два знака в строке – *чао жань* – выражают идею трансцендентной устремленности духа, который возносится над всеми вещами, сливаясь с абсолютным бытием. Таким образом, здесь можно увидеть прозрение природы абсолютного духа, который всегда преодолевает сам себя, трансцендентен в своей неизбывной заданности. Линь Юйтан переводит более отвлеченно: «Посреди почета и славы он живет в праздности и покое». Некоторые комментаторы и переводчики (Чжан Сунжу, Дай Вэй, Р.Эймс) без явных оснований толкуют эту фразу так: «только в родных покоях, в окружении башен он поднимается над заботами света» (Р. Эймс).

С эпохи Тан комментаторы, а вслед за ними и большинство переводчиков толкуют выражение «прекрасные дворцы» как «прекрасные виды». Такой перевод возможен, но плохо соответствует семантике оригинального выражения и еще хуже – контексту главы и характеру китайского миросозерцания в эпоху создания «Дао-Дэ цзина»: природа тогда еще не стала предметом эстетического созерцания. Между тем еще Хэшан-гун пояснял, что речь здесь идет именно о дворцах, уточняя, что имеются в виду здания, в которых живут императрица и наложницы. Что же

касается указанного здесь духовного состояния мудреца-правителя, то оно означает, согласно разъяснению У Чэна, «покойное сидение в затворенном жилище и превозмогание всего, что обременяет сердце». Р. Хенрикс, основываясь на грамматической конструкции данной фразы в мавандуйском тексте А, предлагает иное ее прочтение: «Только если он находится в обнесенном стенами жилище, он может отрешиться от забот». Такой вариант едва ли приемлем, поскольку лишает мудрого правителя у Лао-цзы ореола его духовной возвышенности. Более приемлема иная интерпретация этой же темы: для мудрого правителя собственный дворец – как надежная крепость именно потому, что он возносится духом над миром и потому всегда чувствует себя в безопасности. Оригинал в самом деле располагает к отвлеченным толкованиям, например: «Не глядя на восхитительные красоты, он, находясь у себя, уносится за пределы мира» (К. Ларр).

5. Строку 8 большинство переводчиков вследствие некоторой грамматической
нечеткости данной фразы в традиционном тексте переводят иначе: «Как может он быть легкомысленным в мире?» Конструкция этой фразы в мавандуйских списках позволяет с уверенностью читать фразу так, как предложено в настоящем переводе.
6. В строке 9 в традиционном списке говорится «потеряет основу» (или «корень»), а в списке Хэшан-гуна и многих списках танского времени – «потеряет подданных». Правда, в списке Ван Би, включенном в энциклопедию «Юнлэ дадянь», сказано «корень». По предложению ряда старых комментаторов, поддержанному большинством современных исследователей, здесь восстановлен знак, который употреблен в начальной строке.
   7. В 10-й строке большинство китайских комментаторов отождествляет «господина» с «духом», коему угоден покой.
7. В этой главе рифмуются 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10 строки.

Комментарии

Лао-цзы в высшей степени серьезен: он радеет о *корне* всех дел. Он знает, что покой – отец всех движений. Господин людей тот, кто хранит покой в душе. Поистине, как гласит латинская поговорка, «не в поспешности Бог». Взращивание покоя – первая ступень на пути «сбережения основы» в даосской традиции. А хранить покой и не обременять себя мирскими заботами способен лишь тот, кто имеет центр тяжести *внутри* себя. Мудрец Лао-цзы всегда тяготеет к «срединности», то есть к своему собственному средоточию. Это нам

уже известно из предыдущих речений. Но здесь появляется новый важный мотив: только тот, кто в самом себе имеет незыблемую опору, способен все превозмочь и открыться зиянию бытия, выйти в мир, стать властелином людей. Ибо духовная просветленность присутствует тогда, когда она отсутствует, и мудрость действует там, где ее нет. Оттого же воистину способен обезопасить себя тот, кто не думает о личной безопасности и, следовательно, не отгораживается от мира.

Итак, в этой главе мы впервые встречаем внятное указание на трансцендентные качества подлинного существования. Только тот способен жить легко, кто может со всей серьезностью отнестись к себе. Мудрый должен, по слову Цао Синьи, «отбросить мир, как стоптанные туфли». Что важнее для путешественника: сохранность съестных припасов в дороге или уют постоялого двора? Что лучше для нас: оберегать себя, «храня срединность в себе», или жить мирскими утехами? Даосский мудрец, конечно, выбирает первое, но он преодолевает мир, чтобы вернуться к себе, погрузиться в последнюю глубину своего опыта. Он «соответствует» каждой метаморфозе бытия именно потому, что вмещает в свое «пустотное» сознание весь мир. Оттого же он обретает безопасность «*в собственных чертогах*» (обратим внимание на эту загадочную фразу). Он становится сам себе крепостью, когда отбрасывает всякую защиту, предает себя опасности. Этот парадокс можно выразить с помощью игры смысла в соответствующем английском понятии: идеал Лао-цзы – это *in-security.* Даосская трансцендентность не утверждает какой-либо метафизической, идеальной реальности. Быть может, поэтому незыблемый покой мудреца, претворяющего Великий Путь, имеет у Лао-цзы и чисто практический смысл: он служит подлинный источником власти и авторитета. И напротив, тот, кто живет волнениями света, даже обладая незаурядным умом и талантом, обречен на поражение. Возможно, потому, что он с самого начала покорился миру. Одним словом даосский мудрец забывает о мирских удовольствиях именно потому, что необыкновенно дорожит собой и своей жизнью. Он имеет власть над событиями мира, ибо умеет держать покой. Власть, вообще говоря, необходима и реальна, ибо проистекает из внутреннего совершенства.

Позднейшая даосская традиция не преминула истолковать тему этой главы, названную Хэшан-гуном «почитание (что означает также «тяжесть») совершенства», в категориях личностного совершенствования. Как писал даосский учитель Хуан Юаньцзи, господин человеческий жизни – это его дух, а слуга – жизненная энергия (*ци*). Подвижник Пути должен сделать так, чтобы его дух и

жизненная энергия «вернулись к корню», а для этого он должен «позволить энергии легко течь». Тот, кто не умеет соблюдать баланс между «тяжелым» и «легким», неизбежно «потеряет слугу», а, значит, не сможет быть и государем. В даосских боевых искусствах быть воистину расслабленным и значит «иметь корень», а тот, кто не имеет «корня», никогда не приобретет мастерства.

Хэшан-гун предлагает к этой главе интересное толкование: «Если правитель несерьезен, его не будут почитать. Если он не уделяет внимания совершенствованию себя, он потеряет свой дух. Если цветы и листья деревьев легковесны, они опадают, если же корень их могуч, они живут долго. Правитель – самый почитаемый из всех людей, так может ли он легкомысленно относиться к себе? Возбужденный правитель будет легко смотреть на распутство, а если правитель легко смотрит на распутство, он потеряет своих подданных».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Легкое воздействует первым, а тяжелое откликается потом. Отклик рождается от воздействия, но тяжелое – корень легкого. Покоящийся подчиняет себе других, а деятельный подчиняется другим, так что покой – господин деятельности».

Комментарий Ли Сичжая: «Легкое должно опираться на тяжелое, волнение должно полагаться на покой. Поэтому тяжелое – корень легкого, а покой – господин волнения. Как может правитель царства с тысячами колесниц легкомысленно относиться к себе и устремляться в погоню за мелочными удовольствиями Поднебесного мира? Хотя и легкомыслие, и волнение могут порождать пороки, однако же вред от волнения особенно велик. Легкомыслие поражает сердце на его поверхности, а волнение поражает сердце в его глубине. Из-за легкомыслия теряют только то, что легко, а из-за волнения теряют господина внутри себя. Вот почему от легкомыслия теряют подданных, а от волнения теряют в себе государя».

Глава 27

Умеющий ходить не оставляет следов.
Умеющий говорить не заденет словом.
Умеющий считать не берет в руки счеты.
Умеющий запирать не вешает засов,
а запертое им не отпереть.
Умеющий связывать не вяжет веревками,
а связанное им не развязать.
Вот почему премудрый человек всегда спасает людей
и никому не отказывает.
Все восполняет и ничего не отвергает.
Вот что значит «сподобиться просветленности».

Посему добрый человек – учитель сведущему человеку.
А несведущий человек – богатство доброго человека.

Не чтить своего учителя, не любить своего богатства –
Тут и недюжинный ум придет в замешательство.
Вот главное в утонченности.

Примечания к переводу

1. Хэшан-гун предлагает буквалистское истолкование первой строки «умеющий претворять Путь не покидает покоев, не выходит за ворота и потому не оставляет следов на дорогах». Чэн Сюаньин видит здесь указание на «действие без действия», а император Сюань-цзун – аллегорию «постижения подлинной природы», когда «сердечный ум слит с Путем, и невозможно видеть его проявлений».
2. В строке 2 говорится буквально о том, что «умелая речь» не имеет изъянов
(подобных изъянам в драгоценной яшме), которые могли бы кого-то раздражать или огорчать. Такое толкование согласуется с рядом суждений Лао-цзы о том, что слова должны безупречно соответствовать происходящему и что взаимное понимание возможно лишь там, где люди безмолвно и даже безотчетно доверяют друг другу. Согласно Чэн Сюаньину, умение говорить означает «говорить, не говоря». Как поясняет Дэцин, мудрый «утверждает, когда надо утверждать, и отрицает, когда надо

отрицать, и не судит о тождествах и различиях». И.С. Лисевич и А.А. Маслов переводят: «не делает оговорок». У А.Е. Лукьянова: «не допускает изъянов и ошибок». Легко убедиться, что предложенный перевод наилучшим образом вписывается в контекст.

3. Чэн Сюаньин видит в 5-й строке аллегорию религиозного спасения: «Постигший истину человек ставит вперед других, а себя – позади, распространяет безграничное милосердие и спасает все живое. Его веревка – не от мира сего, оттого же нельзя ее развязать». Комментарий Ли Жуна: «Когда все царства вверены одному человеку, это невозможно развязать. Когда подвижник сердцем соединяется с Пцтем, он обнимает Единое и не отходит от него, поэтому нельзя развязать».

4. В строке 6 в мавандуйских списках отсутствует связка «и потому»,
присутствующая в традиционном тексте. Такая конструкция фразы свидетельствует против распространенного в западных переводах варианта: «Мудрец всегда умеет спасать людей и, как следствие, никто не остается отвергнутым» (Вин Тсит-чань).

5. Строка 7 в обоих мавандуйских списках выглядит иначе: «А в вещах он
никогда не отбрасывает пригодное».

6. Строка 8 чрезвычайно трудна для перевода. В словосочетании *си мин* первый иероглиф имеет два основных значения: во-первых, «надевать» «облекаться» во что-то и, во-вторых, «наследовать», «передавать». Кроме того, он употреблялся в значении «двойной», «вдвойне», «двухслойный». Второй термин часто употребляется в древнедаосских памятниках и всегда обозначает «просветленность», «светоч разума» (*мин*). Речь идет, таким образом, об опыте духовного просветления, в которым пребывает и одновременно хранит в себе мудрый. Вместе с тем речь идет, по-видимому, об истине, которая наследуется, преемствуется жизнью просветленного сознания. Жизнь просветленная и есть вечнопреемствование светоча мудрости. Ею не пользуются, как орудием. В нее, говоря старорусским языком, «облекаются», и ей можно «сподобиться». Чэн Сюаньин видит здесь аллегорию религиозного спасения: «Постигший истину человек ставит вперед других, а себя – позади, распространяет безграничное милосердие и спасает все живое. Его веревка – не от мира сего, оттого же нельзя ее развязать». Фань Инъюань толкует проще: «сокровенно передаваемый свет истины». Комментатор сунского времени Дун Сыцзин предлагает более подробную версию того же толкования: «Небесное сияние распространяется само собой подобно тому, как бесконечно передают друг другу лампу. Где же может быть предел светочу

понимания?» Ван Пан принимает значение «облечься», «сокрыть себя» истиной и толкует его в том смысле, что мудрый «не смеет являть свою мудрость», ибо в таком случае «люди отдалятся от основы». Комментарий Дэцина: «Воспринимает свою изначальную просветленность и, следуя ей, все проницает в сокровенности. Воспринимать – значит следовать». Примером такой просветленности, по мнению Дэцина, служит повар из 3-й главы «Чжуан-цзы», который, рассекая туши быков, «следовал безусловному и ножом действовал крайне утонченно». Линь Юйтан говорит о «краже света», и мотив тайного перенятия свойств природы действительно присутствует в даосской традиции. Целый ряд современных комментаторов в духе толкования Ван Пана настаивает на том, что знак *си* здесь означает именно «облекаться» или даже, как считает Чжао Ючунь, «двойной покров истины». Вполне приемлемое мнение, указывающее на сокровенную глубину мудрости Пути, хотя оставляющее без внимания ее практическую, действенную природу.

Как бы то ни было, данная философема, одна из центральных в даосской традиции, близка по смыслу понятию просветленности как «знания постоянства» (см. гл. XVI, LV), «предвосхищающего прозрения» (гл. XXXVI), уподоблению просветленности помрачению (гл. XLI), а также понятиям «просветленности» и «потаенного света» в книге «Чжуан-цзы». В мавандуйских списках употреблены другие знаки (сходные, но несколько различающиеся по начертанию), которые Сюй Каншэн отождествляет со знаком «практиковать», «претворять» (*си*). Речь идет, согласно его толкованию, просто об «обретении величайшей мудрости». В таком случае не будет ошибкой перевести это выражение и как «стоять в свете истины». Р. Хенрикс предпочитает говорить о «двойном видении», что согласуется с последующим контекстом. Западные переводчики передают это понятие по-разному: «hiding the light» (Дж. Легг), «following the light» (Вин-тсит Чан), «following one's discernment» (Д. Лау), «inherent light» (У И), «being clothed in Clarity» (М. Лафарг), «following their natural acuity» (Р. Эймс), в немецком переводе Э. Шварца – «der helle folgen», во французском переводе К. Ларра – «repandre a son tour la Lumiere». (распространять по очереди свет), в сербском переводе Р. Пушича: «еще не проступивший в присутствующем свет» (u prisutno jos nedovedeno svetlo). Русские переводы, как правило, не столь точны: «глубокая просветленная мудрость» (Е.А. Торчинов), «сокрытая мудрость» (А.А. Маслов), «практическое осуществление просветленности» (А.Е. Лукьянов), «быть ясным и открытым» (А. Кувшинов). Более удачный, хотя и отдающий хайдеггеровскими

обертонами, перевод предлагает И.И. Семененко: «внезапно набегающий просвет». Удачен и вариант Юй Кана: «вместилище просветления». Интересен, хотя и не вполне точен, вариант Б.Б. Виногродского: «преемственность ясности». Полагаю, слово «сподобиться» с учетом его старорусских коннотаций удачно совмещает в себе различные оттенки смысла этого оригинального понятия Лао-цзы.

7. Перевод 9-й строки следует мавандуйским текстам. В традиционном списке она выглядит совсем иначе: «Добрый человек – учитель недоброму (несведущему) человеку». Оба варианта в принципе приемлемы. Правда, традиционная версия лучше подчеркивает внутреннюю связь «доброго» и «недоброго» человека, что больше соответствует духу нижеследующего пассажа. Тем не менее, комментарий Хэшан-гуна говорит как будто в пользу мавандуйской версии: «Люди ведут себя по-доброму, и премудрый человек может поэтому быть учителем людей» (впрочем, возможен вариант: «делает их учителями»). Надо заметить, что слово «добрый» может означать также «неумелый», «неспособный». Автор «Дао-Дэ цзина», вполне вероятно, сознательно допускает здесь игру слов, что отображено в предлагаемом здесь различении между «добрым» и «сведущим» («несведущим») человеком. Правда, китайская комментаторская традиция этой двусмысленности не принимает, и выбор слова «сведущий» в русском переводеуказывает на то, что речь здесь идет все-таки не об умении, а о понимании нравственных основ жизни.

8. В строке 10 иероглиф *цзы* большинство западных переводчиков передают не слишком уместными здесь словами «материал» или «орудие». Согласно пояснению Ван Би, «добрый человек берет недоброго», Хэшан-гун же говорит, что несведущий человек есть «польза» для доброго человека, что, на мой взгляд, не обязательно означает инструментальное, техническое использование. Оригинал подсказывает, что «несведущий» (неопытный, неумелый, даже неумный) человек есть «ресурс», «капитал» для мудреца, который всегда также и учитель и притом учит так, чтобы каждый мог обрести полноту своей природы. Чжао Ючунь толкует это понятие именно как «богатство». Из английских переводчиков только сингапурский автор Ян Липин переводит этот термин словом «капитал». Среди русских переводчиков так поступает Юй Кан. У А.П. Саврухина – «подспорье». Некоторые комментаторы находили в этой фразе положительный – откровенно парадоксальный – смысл: лучше всего вообще забыть о понятиях мира. Наконец, некоторые современные толкователи трактуют слово «орудие» как «опора», «поддержка».

9. Строки 11-12 неожиданно создают немалые трудности для перевода. На первый взгляд в них содержится критический выпад против тех, кто не желает ни признавать учителей, ни окармливать учеников, а стремится жить «своим умом». Уже Хэшан-гун утверждает, что речь идет о тех, кто «не желает быть в единении с другими, и хотя считает себя очень умным, пребывает в великом заблуждении». Комментарий Ван Би: «Хотя обладают большим умом, но полагаются только на свой ум и не сообразовываются с другими, поэтому непременно теряют Путь». Эту мысль можно даже изящно высказать по-русски: «Кто не чтит своего учителя и не любит своего богатства, тот вроде бы умен, а сам в большой прелести». Именно так понимают данный пассаж подавляющее большинство современных комментаторов и переводчиков. Отметим, что в традиционном списке говорится о «хитроумии» или знании, построенном на расчете, и этот термин в «Дао-Дэ цзине» носит негативную окраску. Между тем в мавандуйских списках, да и во многих средневековых изданиях употреблен сходно звучащий и пишущийся знак, который обычно указывает на «подлинное знание». Это обстоятельство уже не позволяет принять вышеупомянутый вариант, который к тому же имеет один существенный недостаток: он плохо согласуется с пафосом заключительной сентенции, возвещающей не просто об «утонченности», но ее «сути» или некоем принципе, делающим ее обязательной, неустранимой. Следуя традиционному прочтению, приходится считать заключительную строку общим выводом из главы, что выглядит несколько натянутым. Конечно, можно предположить, что речь идет просто о знании того, что самочинно умствующий пребывает в «большой прелести». Так поступает М. ЛаФарг, превращая «суть утонченности» в «важный секрет». Но не странно ли считать великой тайной тот общеизвестный факт, что гордец, не признающий учителя и не привечающий учеников, обкрадывает сам себя? Повсюду и тем более в Китае доброе отношение к учителю и ученику – достояние житейской мудрости. Несомненно, Лао-цзы говорит о сокровенной преемственности просветленной жизни, в которую вовлечены все люди, мудрые и невежественные. Вопрос в том, является ли связь между «сведущими» и «несведущими» в каком бы то ни было смысле познаваемой и обязывающей для обеих сторон? Или она в ведет к просветленному *незнанию*? Можно допустить, что Лао-цзы в свойственной ему манере совершает еще один мыслительный tour de force и намекает на возможность превзойти даже такую, пусть и сокрытую, лишь интуитивно ощущаемую, но все еще доступную рациональному обоснованию связь. Превзойти, *оставить* свои исходные постулаты –

распространенный, но обычно скрываемый, доверяемый лишь посвященным ход мысли в даосской традиции. Разве не было заявлено в начальной главе «Дао-Дэ цзина», что путь к высшей мудрости лежет через сокрытие сокровенного? Только полное отсутствие взаимной зависимости вещей делает возможным подлинное преемствование Пути. Первым в таком ключе истолковал данный пассаж, насколько мне известно, танский император Сюань-цзун, который увидел здесь апологию даосского идеала «взаимного забытья» людей, в котором осуществляется «сокровенное совершенство». По мнению Сюань-цзуна, в 12-й строке говорится о подлинно знающем муже, а «простые люди того не понимают и пребывают в великом заблуждении». Большинство даосских комментаторов средневековья тоже видит здесь указание на отсутствие собственного разумения, что позволяет «соединиться с Путем». Эту точку зрения принимает Су Чэ (см. ниже). Некоторые комментаторы, в частности Фань Инъюань и У Чэн, излагают ее в несколько смягченном виде: они считают, что в 11-й строке говорится о пребывании в «срединности» и следовании «таковости», что не позволяет «различать любовь и богатство» (Фань Инъюань), добрых и недобрых (У Чэн), но это высшее прозрение не может быть предметом знания. В таком случае «суть утонченности» или утонченность второй степени заключается в невозможности разделить преемственность и разрыв; она есть связь не-связи, в ней снимается само противостояние глубины и актуальности опыта, «я» и «не-я». Речь идет о самом истоке социальности, чистой сообщительности, постигаемой в пределе всех сообщений. Из западных переводчиков этой версии следует, кажется, только Ч. Хансен: «Не цените своего наставника, не любите свой материал. Даже великий мудрец будет в недоумении. Зовите это «неизбежной тайной».

10. В последней строке сказано буквально: «Это суть утонченности». В некоторых древних списках говорится: «Отдаленное утонченное». Знаки «суть» и «отдаленный» были в древности взаимозаменяемыми. У Чэн несколько перетолковывает фразу: «Суть – это предел, а утонченное – неизмеримая сокровенность». По мнению Сюй Каншэна, «утонченность» в данном случае означает внутреннюю связь, преемственность между «добрым» и «несведущим». В таком случае «суть утонченности» относится к стадии «сокрытия сокрытого» и соответствует спонтанному восстановлению «полноты первородства» всех вещей.

11. В данной главе рифмуются 1-5 и 9-10 строки.

Комментарии

Начальные афоризмы этой главы так красивы, что их часто цитируют, не обращая внимания на контекст. А он в данном случае примечателен, ибо речь идет о том, что можно назвать талантом и даже добродетелью учительства, поднимающегося до высоты чуткого, можно сказать, нежного отношения к бытию вообще. До появления «имен», т.е. кодификации явлений в культуре, существует лишь интенсивный поток жизни на уровне «семян вещей», мир микрометаморфоз, исчезающих прежде, чем они обретут зримый образ. Умозрение ничего не может добавить к этой «вечно вьющейся нити» бытия, а держаться за установленные им понятия – и вовсе безумие. Мудрый живет этой силой сообщительности вещей, действующей до и помимо понимания, и поэтому распространяет свое влияние совершенно спонтанно и незаметно – до того, как завяжутся узелки жизненных проблем. Оттого же он может обезопасить себя еще до того, как появляется необходимость что-то и кого-то защищать. Он живет в полной безопасности, потому что знает, как «спрятать мир в мире». Будучи у всех на виду, он остается неприметен. Он потому и искусен, что работает чисто, не оставляя следов, ни с кем и ни с чем не сталкиваясь, но так получается не потому, что он от всего устраняется и уклоняется от всякой ответственности. Он неуловим для мира, но не потому, что избегает его. На самом деле тот, кто поместил себя в «ось Пути», способен быть там, где его нет, и все в себя вмещать, не ведая обремененности. А все потому, что он проник в святая святых мироздания, т.е., по Лао-цзы, в «полноту первородства»: в чистую, беспредметную актуальность существования, где быть, пребывать в уникальности момента значит наследовать, где уже ничего нет и еще ничего нет, но все только начинается и вос-принимается в момент его рождения. Мудрый не может не быть властителем, потому что у него воистину «все схвачено», им пред-определено бытие мира. Для него каждое мероприятие есть миро-приятие: праздник души. Этот даосский демиург, или «верховный предок», живет, говоря словами из комментария Ван Фучжи, «в сплошной пустоте без промежутков», которая неотличима от «великого множества явлений», а если точнее, то самих пределов вещей, мгновений метаморфоз. Стоя в безбрежной рассеянности духовного света, он прозревает величие всякой вещи, даже самой невзрачной. Ведь и засушенная былинка, и трухлявый гриб и даже, как мы знаем теперь, обыкновенная плесень могут принести большую пользу. Не имея своей «позиции», он извлекает из этого *двойную*, или «искусную», пользу («искусность в использовании» – название этой главы у Хэшан-гуна): он может

быть почтенным учителем в глазах непосвященных и в то же время делает им добро помимо их понимания. Он совмещает должное с добрым. Лао-цзы употребляет в этой связи очень весомое и земными категориями необъяснимое, религиозно нагруженное слово «спасает». Спасительна не работа вообще, а работа чистая, беспредметная: самораскрытие сознания открытости бытия. Муж Пути способен спасти всех детей мира, даже самых ничтожных. Они или, точнее, их неведение – его богатство. Почему? Потому что он и сам живет незнанием. Незнание – вещь не только неустранимая, но и благая, как сама жизнь. Жизнь жительствует благодаря незнанию, одаривающему нас сокровищем веры. Спасительная мудрость Лао-цзы есть особого рода хитрость: разве не похож его мудрец на искуснейшего преступника, не оставляющего следов своих преступлений? Даосы прямо называли свою мудрость «кражей импульса жизни». Вот почему с лица даосского мудреца не сходит улыбка, но улыбка мягкая, добрая. Ибо его хитрость – «утонченная», чуждая обмана, проникнутая любовно-нежной иронией. Мысль непривычная европейцам, но глубокая и благородная. Этот секрет «двойного искусства» спасения и «добрых» (также в смысле способных), и «недобрых» недоступен ученым невеждам, которые знают только, что черное – это черное, а белое – это белое. Пропасть между «изощренными в добре» и неопытными неустранима, но ее и не нужно устранять, она даже является условием существования общества, потому что проистекает из врожденной ограниченности самого сознания, а главное, позволяет нам стать по-настоящему добрыми, т.е. творящими добро незаметно для окружающих и без корыстной цели.

Что же есть эта «сокровенная преемственность просветленного духа»? Не что иное, как способность принимать вещи *как они есть*, т.е. такими, какие они есть (и не-есть) *сами по себе.* Нечто в высшей степени естественное, но требующее виртуозного *искусства* сообщительности сердец. Пройти свой Путь, отпустить себя на волю есть тайное *упование* мира. Вот почему в мире не может не быть истинного учителя. Но общее между нами то, чем никто не владеет в отдельности. Старинное китайское изречение утверждает эту истину с шокирующей прямотой: «Учитель и ученик подобны двум прохожим, которые случайно сторговались на дороге и разошлись, забыв друг о друге». И как раз поэтому Великий Путь неискореним в мире, хотя бы весь мир и «смеялся над ним». Пройти путь здесь означает: суметь отойти, чтобы позволить всему расти, восполнить себя. Талант учительства, как прямо говорит Лао-цзы в редком для китайского автора порыве, есть смирение любви. Эта спасительная любовь превосходит все «слишком человеческое» в человеке,

всякую самооправдательную разумность, всякое желание угодить другому. Она имеет нечеловеческий, «небесный» масштаб. В мире не может не быть «преемствования света истины», но никто не может им завладеть. А потому преемствование, в котором мы предстоим несравненному и несопоставимому, есть идеальный этический акт. Лао-цзы, конечно, не нуждается в отдельной школе, отстаивающей «свою» истину. Его школа – Эон, его предмет обучения – жизнь осознанная и потому вечная. Но его любовь – замкнем круг наших суждений – имеет и стратегический смысл, ведь она дает власть, хотя и всецело моральную. Недаром популярная китайская поговорка гласит, что из всех приемов в противостоянии с противником лучший – это «отход».
Что означает в таком случае «утонченность» учения Лао-цзы? Не что иное, как присутствие подлинности жизни, ее самых возвышенных качеств в предельной обыденности существования. В это трудно поверить? Тогда вернемся к семантике слов. Подлинная утонченность оправдывается собственным отсутствием.

Комментарий Ван Би: «Премудрый человек не устанавливает формы и имена, чтобы повелевать вещами, не определяет правил для продвижения вперед, чтобы отбросить недостойных. Когда не возвеличивают достойных и способных, в народе нет соперничества. Когда не ценят редкостные товары, в народе нет разбойников. Когда не выставляют на обозрение соблазнительные вещи, в сердца людей не проникает соблазн. Тогда людские сердца никогда не будут обременены вожделениями и похотью, и ни один человек не будет отвергнут. Добрый человек добром восполняет недоброе, а не отбрасывает недоброе посредством добра. Поэтому недобрые люди – это те, кого берут себе добрые. Хотя бы у кого-нибудь и было много знания, но если он опирается на него и не следует вещам, он непременно утратит Путь».

Комментарий Су Чэ: «Спасти человека в беде – это еще невеликая помощь. Круговорот жизни и смерти скрывается наличествующими вещами, но если распространить светоч разума на всех, то помрачение сменится разумением. Это подобно тому, как без конца передают друг другу лампу. Вот что значит «уметь наставлять людей». Премудрый человек не имеет желания наставлять и потому не любит свое богатство. Мир не имеет желания учиться и потому не ценит своего учителя. Когда я забываю о мире, то могу сделать так, что и мир забудет обо мне. Этот секрет премудрого не уразумеет и самый знающий человек».

Комментарий Фань Инъюаня: «Люди в свете оставляют следы своих дел, в суждениях не знают меры, в счете ошибаются.Людские сердца отдаляются друг от друга и не могут соединиться. Так люди не только теряют себя, но в своих поступках и речах становятся недобрыми. Вот почему премудрый человек постоянством добра спасает их, возвращая всех к подлинности Пути и позволяя каждому иметь свою участь. «Сподобиться просветленности» подобно совместному стоянию всех в свете. Ибо путь спасения людей есть предельная общность и отсутствие частностей. Это подобно тому, как люди передают друг другу лампу, чтобы распространить свет. Вот так люди могут поспешествовать таковости всех вещей и никого не отвергать.

Когда мы постигаем подлинный Путь внутри себя, то учитель сам по себе не имеет любви к своему богатству, а ученик сам по себе не имеет почтения к учителю. Пережив просветление, мы в безмолвии соединяемся с подлинностью сокровенного подобия, и уже не выказываем почтения и любви. Вот непередаваемое предание с древности до наших дней. Таков Путь. Кто достиг этого, знает, что даже в самом большом знании есть что-то непостижимое. Это зовется сутью утонченности Пути».

Глава 28

Знай свое мужское, блюди свое женское:
Станешь лоном Поднебесного мира.
Если сподобишься быть лоном мира,
Превечное Совершенство не оставит тебя.
Будешь как новорожденный младенец.

Знай свое светлое, блюди свое темное:
Станешь образцом для Поднебесного мира.
Если станешь образцом для мира,
Превечное Совершенство не потерпит ущерба.
Возвратишься к Беспредельному.

Зная свою славу, но блюдя себя в умалении,
Станешь долиной Поднебесного мира.
Если сподобишься быть долиной мира,
Превечное Совершенство будет в достатке.
Будешь как Первозданное Древо.

Когда Первозданное Древо разрубят, появляются предметы.
Вот так премудрый государь встает впереди всех чинов.

Но в великом устроении ничего не разделяется.

Примечания к переводу

1. Комментаторы по-разному интерпретируют фигурирующие в 1-й строке метафоры «мужского» и «женского». Ван Би отождествляет первое с тем, что «идет впереди», а второе – с «тем, что идет после», так что мудрец, по слову Лао-цзы, «ставит себя позади, а оказывается впереди». Согласно Хэшан-гуну, «мужское» означает «почитаемое» и «твердое», а «женское» – «презираемое» и «мягкое», причем мудрец должен устранять первое и полагаться на второе, и тогда «весь мир покорится ему». Ли Янь видит здесь наставление о том, что «мягкое одолевает твердое». Позднейшие даосские комментаторы видят здесь изложение принципов единения Инь и Ян, порождающего Единое ци и эликсир бессмертия.

2. В строке 2 исходное значение последнего иероглифа в традиционном
списке – «дно горного ущелья». Речь идет, очевидно, о том, что находится «ниже всего». В тексте на каменной стеле значится «дорога», в ряде других списков – «ручей». Из современных толкователей Чэнь Гуин принимает первый вариант. В комментарии Су Чэ сказано: «Знать свое мужское и хранить свое женское означает знать свою природу. Тогда в мире прекратится соперничество, и те, кто борются за первенство, вернутся к себе. Так воду, текущую вниз по ущелью, невозможно отвести в сторону. Это подобно тому, как младенец может принимать, но не может ничем пользоваться». Наконец, в списке из Дуньхуана фигурирует сходный по начертанию знак «слуга», который, по мнению Чжу Цяньчжи, соответствует контексту и должен быть принят в качестве достоверной версии. В мавандуйских списках употреблен вариант знака, присутствующего в традиционном списке. В любом случае рассматриваемое понятие тесно связано с символикой воды, стремящейся вниз, и материнского лона. Оно, очевидно, выражает идею неопределенной цельности и полноты бытия как творческого начала жизни.

3. В мавандуйских списках фраза в строке 4, судя по пометкам писца, должна была повторяться дважды: «Когда же превечное совершенство не покидает тебя, возвращаешься в младенческое состояние».

4. Младенец, упоминаемый в строке 5, – популярная в даосской литературе
   аллегория первозданной цельности сознания, не знающего корысти и вожделений, доверчиво открытого миру. «Сосредоточение жизненной силы и достижение мягкости» выступают у Лао-цзы признаками младенчества духа (см. гл. X). Младенец, поясняет Ду Гуантин, подобен «правителю, стяжавшему совершенство», и «мужу, сполна претворившему Путь», в том, что «не различает добро и зло, не знает истинного и ложного, духом гармоничен и всегда целостен, безыскусен и сосредоточенно-покоен».
5. Перевод строки 6 основывается на толковании Хэшан-гуна: «Белое означает светлое, а черное – сокровенное. Хотя люди познают глазами и приходят к пониманию благодаря свету, нужно блюсти себя посредством сокровенного и не быть на виду. В таком случае можно быть образцом для Поднебесного мира». Быть образцом в понимании Лао-цзы означает прежде всего служить примером внутреннего совершенствования или, на даосском языке, «сбережения своего корня», или «первозданной цельности» Пути как символической матрицы опыта. Некоторые комментаторы и переводчики трактуют указанную оппозицию в терминах «чистого» и «грязного». Речь идет, по-видимому, о внутренней глубине опыта, «сокровенном зеркале» сознания, которые недоступны объективации.
6. В мавандуйских списках строки 6-12 располагаются в обратном порядке.
   Традиционный текст представляется более последовательным. При этом 6-я строка читается слелующим образом: «Знай свое чистоту и блюди свою грязь...». По мнению же Чжао Ючуня здесь употреблен знак «солнце», и речь идет о противопоставлении сияния и унижения.
7. И Шуньдин и Ма Сюйлунь выдвинули предположение о том, что строки
   6-12 по своей ритмике (начиная со слов: «блюди свое темное...») и отчасти лексике не согласуются с контекстом и являются позднейшей вставкой. Это мнение энергично поддерживают Чжан Сунжун и Ю Пэйлинь, но сколько-нибудь убедительных аргументов в его поддержку не приводят. Чжао Ючунь и ряд других текстологов оспаривают это предположение. Правда, в гл. XLI встречается противопоставление «белого» и «унижения», фигурируюшего в мавандуйских текстах.
8. В строке 9 в мавандуйских списках (где она является 17-й по счету) записано: «Превечное Совершенство не уйдет».
9. Понятие «Беспредельного» занимает важное место в позднейшей

китайской философии, где оно связывается, главным образом, с наследием «Книги Перемен». В «Дао-дэ цзине» оно употребляется один раз, а в «Чжуан-цзы» не встречается вовсе. Хэшан-гун комментирует: «Будешь вечно жить и возвратишься в то, что не имеет ни конца, ни предела». Фигурирующее в оригинале словосочетание *фугуй*, ставшее классическим в даосской литературе, несет в себе оттенок постоянства и движения вспять.

10. В строке 12 слово «долина», по общему мнению комментаторов, служит метафорой «пустотности» Пути. Комментаторы почти единодушны в том, что здесь имеется в виду пустотность просветленного сердца.
11. Три последние строки настолько темны, что некоторые комментаторы
не считают возможным дать им сколько-нибудь внятное толкование. По мнению Чжао Ючуня, они являются позднейшей вставкой. В строке 16 имеется в виду «необработанная древесина» (согласно определению в древнем словаре «Шовэнь») – неоднократно встречающаяся в «Дао-Дэ цзине» метафора «первозданной цельности», «безыскусной простоты» бытийствующего (и, следовательно, бодрствующего, *блюдящего свою инаковость*) сознания, наследующего Пути. Такое сознание есть также воплощенная простота и открытость, «отсутствие желаний» (см. гл. XXXVII). Ван Би дает для него глосс «подлинность», который принимает комментаторская традиция. В переводе дается предметный образ этой философемы, поскольку в последующих строках она служит поводом для определенной игры смысла: «предметы» (*ци*) означают также изделия из дерева. Впрочем, Хэшан-гун толкует последний образ расширительно – как любые «вещи».
12. В строке 17 сказано буквально: «премудрый человек пользуется этим
так, чтобы стать главой чинов». Комментаторы по-разному толкуют значение слова «это». По мнению Ван Би, следующему здесь ряду древних текстов, мудрый правитель всегда имеет дело с состоянием «расщепленности» изначального единства, но способен все сущее привести к единому и потому встать во главе всех. Согласно же Хэшан-гуну, мудрец «возвышает свой способ пользования» и всегда имеет дело с цельностью мира. Эта точка зрения принимается большинством современных исследователей и западных переводчиков. Император Сюань-цзун вводит два понятия совершенства: «сокрытое совершенство», которое позволяет вернуться к изначальной целостности жизни, и «постоянное», а лучше сказать, «установленное совершенство», которые проявляется

в мире, уже разделенном на вещи. Мудрый, согласно Сюань-цзуну, дает претвориться «тончайщему семени» вещей и потому сполна находит применение каждой из них. Многие позднейшие комментаторы противопоставляют «первозданное древо» и «предметы» как «единение» и «рассеяние», но подчеркивают, что мудрый использует, т.е. позволяет осуществиться тому, что «таково само по себе» в каждой вещи. В мавандуйском списке слово «это» вообще отсутствует, что позволяет прочитать данную фразу следующим образом: «Пользование премудрого человека таково, что он встает во главе чинов». (Р. Хенрикс и Р.Эймс необоснованно, на мой взгляд, переводят фразу в страдательном залоге «Мудреца используют так, что…»). С мавандуйским вариантом согласуется толкование Цао Синьи, который указывает, что пользование мудреца относится как к «первозданной целостности», так и к свойствам всех вещей. Другими словами, премудрый человек знает секрет «универсального использования», «единого на потребу», т.е. *поспешествует* всему сущему, не имея дела с формами вещей и тем более моральными оценками. Цао Синьи продолжает: «вот так может проявиться обладающий утонченной действенностью, но лишенный вещественной субстанции божественный предмет» (о «божественном предмете» см. гл. XXIX). Речь идет о реальности, которая представляет собой единство множественности, всеединство или, по определению Хуан Юаньцзе, «едина в собранности и рассеянна в изменениях».

13. В начале последней строки в традиционной списке стоит знак «посему»,
присутствие которого кажется плодом несколько неуклюжей попытки установить логическую связь с предыдущей фразой. Между тем в мавандуйских спиксах здесь фигурирует разделительный знак *фу,* который указывает на начало предложения, а в некоторых наиболее древних версиях (Фу И, в надписи на стеле в храме Цзинлун и др.) начальное вводное слово вообще отсутствует. Р. Хенрикс подставляет на это место слово «воистину», Р. Эймс – «однако». Вопрос о характере связи между двумя последними фразами остается открытым. Но по своему смыслу эта парадоксальная максима выглядит ответом на какие-то расхожие суждения. В трактате Хань Фэй-цзы, действительно, есть упоминание о том, что мудрый советник царства Ци Гуань Чжун «был искусен в разделении» (т.е. искусно оценивал разные факторы при составлении стратегических планов).
Второй или третий по счету в этой строке знак *чжи* означает «порядок», «упорядочивание», «строй», «управление». Но по сути речь идет о той целостной «практике Пути», которая

«восстанавливает цельность нетронутого дерева» (Фань Инъюань). По мнению Дай Вэя, слово *чжи* означает здесь сгибание, искривление, позволяющее сохранить свою жизненную цельность. Предлагамое прочтение данной фразы представляется наиболее сбалансированным. Ее прежняя версия, вполне допустимая, гласила: «Великий резчик ничего не разрезает». Я предпочел отказаться от игры слов в оригинале (надо признать, несколько искусственной) ради большей точности смысла. Император Сюань-цзун сравнивает «великий порядок» с действием весеннего тепла, которое делает возможным произрастание растений, не оказывая на них прямого воздействия. Очевидно, что речь идет о целостном отношении к миру в свете «таковости» вещей, но это отношение раскрывается через неисчерпаемую конкретность опыта (недаром в оригинале говорится о «разрезании»). Согласно Фань Инъюаню, «великий порядок – это единение в Дао, от которого ничего не отделено подобно тому, как первозданное древо цельно и не разрезано на куски». Мудрый, поясняет Хуан Юаньцзе, «возвращает все к хаосу – и только». Вот некоторые примеры перевода этой фразы на Западе: «великие системы не разрезают» (Ч. Хансен); «великие труды не пренебрегают существом вещей» (Дж. МакДоналд).
14. В данной главе рифмуются 1-4, 5-10, 11-14, 16 и 18 строки.

Комментарии

В очередной раз Лао-цзы предлагает задуматься над тем, как соотносятся между собой естество человека и понятия, прививаемые ему обществом. И снова, причем вновь по-новому, с помощью собственных оригинальных образов, он развивает столь важную для него мысль о том, что не существует непреодолимого противоречия между самореализацией личности и жизнью в миру, человеческой общественностью. Мудрый воплощает собой всевмещающую пустоту, которая совмещает покой и движение, воздействие и отклик, знание и существование, обладание и необладание, мужское и женское. Он живет конкретностью существования, в своем роде абсолютной, неизъяснимой, но всегда заданной в опыте. Поэтому он *никакой*, но он и *всякий.* Он свободен принимать мир, потому, что хранит в себе незыблемую основу – безосновную! – существования. Устраняя себя, он дает быть всему богатству разнообразия мира и потому сам со-бытийствует с этим миром. Ибо воистину быть может лишь тот, кто может не быть. Ду Гуантин удачно выразил дух всей комментаторской традиции, придав этому тезису более отчетливое политическое звучание: «Упорядочивание государства заключается

во взращивании покоя, упорядочивание себя состоит в усвоении слабости. Младенец, который не различает добро и зло, истину и ложь, а духом обладает гармоничным и целостным, есть подобие добродетельного государя и мужа, хранящего полноту Пути».
Премудрый держит «постоянство», но это постоянство потому и возможно, что оно равнозначно вечной незавершенности. Поэтому мудрец свободен выбирать между твердостью и мягкостью, натиском и уступлением, выражением и сокрытием, присутствием и отсутствием. Он даже может соединять, со-держать в себе вовек несходные, несопоставимые мужское и женское начала, что и делает его господином людей. Эта точка высшего, все предваряющего, но вечноотсутствующего равновесия внутреннего и внешнего измерений человеческой жизни превосходит как подчинение индивидуальности обществом, так и нигилистический бунт против цивилизации. Она есть символическая «срединность» существования, которая определяет, или предвосхищает, все явления, но представляет собой «иное» всех видимых тенденций. В каждом мгновении существования, т.е. в каждой жизненной метаморфозе она «возвращает к Беспредельному», каковое есть бездна сердца, открытого зиянию бытия. Существует невидная со стороны, но неразрывная связь между чуткостью блюдящего свою цельность (и потому одновременно отсутствующего в себе и открытого миру) сознания и управлением. Наставления этой главы словно разъясняют смысл принципа овладения «силой обстоятельств», или «потенциалом ситуации» (*ши*), лежащего в основе традиционной китайской стратегии[1]. Такое знание является как бы спонтанно, в момент открытия «подлинности» своего существования. Хуан Юаньцзе поминает по этому поводу даосскую формулу: «когда приходит время, дух сам знает». В даосской литературе это называется «обретением сокровенного импульса ситуации».
Вот одно из удивительных откровений Лао-цзы: больше всего защищен тот, кто защищается меньше всего, кто больше всего открыт миру, без остатка погружен в него.
Особенный интерес представляет концовка главы, где разъясняется природа целостной, или беспредметной, «практики Пути», воплощающейся в «недеянии». Эти несколько загадочные суждения комментаторы понимают по-разному. Ван Би, как уже отмечалось, полагает, что мудрец упорядочивает мир в его предметности, то есть после раздробления «первозданной цельности» природы вещей, но

[1] См. В.В. Малявин. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового Времени. М., 2001, С. 113-114.

способен привести это разнообразие к единству (и потому управлять миром), поскольку «великий правитель делает сердце Поднебесного мира своим сердцем и ничего не разрезает». Ван Би видит в этом суждении иллюстрацию тезиса предыдущей главы о том, что мудрый есть учитель «доброму человеку». По мнению Ли Яня, здесь имеется в виду воссоздание «единства в совершенстве», которому соответствует цельность нашего телесного бытия. Су Чэ видит здесь оправдание «естественности» бюрократического порядка: мудрец «безупречно откликается всему сущему: так правитель устанавливает чины, следуя течению событий». Большей глубиной отличается мнение Люй Хуэйцина, усматривающего здесь аналогию с помещенным в 3-й главе «Чжуан-цзы» рассказом о необыкновенном поваре, который разрезал (sic!) туши быков, не касаясь их ножом, но вводя последний в полости между костями и тканями тела, то есть «он действовал там, где ничего не случалось, – и не более того». Такова сущность беспредметной, «небесной» практики Пути: ограничивать ограничение и тем самым выявлять безграничное или, как обозначает тему эту главы Хэшан-гун, «возвращаться к первозданной цельности». Ясно, что мудрый не упраздняет различия в мире, но и не опирается на них, а просто «дает всему быть». А нам будет полезно знать, что в китайском миропонимании техника и дух не противостоят и не подавляют друг друга.

Комментарий средневекового даоса Дачжэнь-цзы: «Природа возвращается в младенчество и потом созидает себя в Беспредельном. Создав себя в Беспредельном, возвращается к полноте первородства. Таковы стадии погружения в Путь. Не отходя от Совершенства, приходишь к тому, что Совершенство не несет ущерба, и тогда Совершенство полно. Такоувы стадии погружения в Совершенство».

Глава 29

Когда кто-то хочет завладеть миром и управлять им силой,
Я знаю, что он не добьется своей цели.
Мир – священный сосуд, над ним насильничать нельзя.
Кто правит им силой, тот его погубит;
Кто держится за него, тот его лишится.

Среди вещей одни действуют, другие следуют,
Одни излучают жар, другие – холод,
Одни полны сил, другие слабы,
Одни цветут, другие увядают.

10 **Вот почему премудрый человек**
отвергает крайности, отвергает излишества, отвергает роскошь.

Примечания к переводу

1. В начальной строке словосочетание *вэй чжи* имеет значение «нарочно
воздействовать на что-либо». Такое внешнее воз-действие противоположно даосскому идеалу «неделания» как действия внутреннего импульса жизни, чистой действенности действия. Последний знак *и* обычно трактуется как служебное слово, которое обозначает конец предложения. Согласно толкованию Хэшан-гуна (Ван Би оставляет эту фразу без комментария), «тот, кто хочет управлять людьми, не сможет обрести Небесный Путь и людские сердца». Между тем Су Чэ предлагает совершенно иную трактовку: он полагает, что мудрый правитель (в соответствии с наставлениями древних даосов) должен управлять, делая лишь то, чего «не может не делать» и потому он «не может не принять мир под свое правление». Первую же часть фразы на этом основании он понимает в том смысле, что правителю «вручают мир на царствие». Это толкование откровенно противоречит следующей строке, но Су Чэ толкует ее в том духе, что правитель в действительности не воздействует на мир.
2. В 3-й строке выражение «священный сосуд» не передает смысл оригинального понятия исчерпывающим образом. Данный вариант выбран с учетом общепринятого словоупотребления в западных языках, где священство предмета предполагает почтительное, благоговейное отношение к предмету, исключающее его инструментальное использование. В равной степени можно говорить о «божественном» или «духовном предмете. У М. ЛаФарга сказано просто «духовное», spirit-thing, но этот вариант выглядит слишком примитивным и малообоснованным. В равной мере ошибочно трактовать это выражение, как делает Чжао Ючунь, в том смысле, что мир «принадлежит богам». Лао-цзы – не проповедник религиозного культа. Хэшан-гун несколько произвольно отождествляет «священный сосуд» с человеком (так делал уже

Конфуций), добавляя, что «священные сосуды любят покой, и ими нельзя управлять по своему произволу». Этому мнению следуют некоторые даосские толкователи, которые видят здесь упоминание о человеке как «вместилище божественного разумения». Ван Би дает предельно отвлеченное толкование: «Дух – это нечто, не имеющее формы и предела, а предметы образуются от скопления чего-то. Духовный сосуд – это скопление, образовавшееся из бесформенного». Этой трактовке следует Ван Пан, полагающий, что здесь говорится о неисчерпаемости и безграничности реального (обозначаемого словом «тело», «сосуд»). Такой реальностью можно пользоваться, только следуя «недеянию». благоговейный трепет и исключенное из сферы инструментальной В данном случае речь идет, очевидно, о «мире в целом», который не был создан человеком и не может быть предметом его воздействия хотя бы потому, что человек – сам часть мира. На свой лад эту версию развивает Фань Инъюань, поясняющий, что «у каждоу вещи имеется свой дух, а все вещи в своем смешении являют единый дух. Поэтому между ними скрытно присутствует господин, и творить бесчинства нельзя». Между тем в позднейших трактатах по геомантии (*фэншуй*) «священными сосудами» именуются горы и водные потоки как воплощения соответственно триграммы Цянь (Небо) и Кунь (Земля). Очевидно, священство мира (а речь идет именно о Поднебесной, китайской «ойкумене») связано с системой символизма культуры, задающей параметры духовной практики. Сходная мысль выражена в переводе Ч. Хансена, хотя, кажется, несколько неуклюже: «Социальный мир – это энергетизированный артефакт». Другими словами, священность предмета есть его смысл отличный от его предметного значения. Лао-цзы в очередной раз указывает на бытийственное основание жизненного опыта, недоступное для инструментальной рациональности, но в высшей степени полезное каждому, потому что оно и составляет существо жизни, протекающей в нас и через нас.

3. Строка 9 в списке Ван Би гласит: «Одни ломаются, другие рушатся». Этому
варианту следуют большинство западных переводчиков. В списке Хэшан-гуна сказано: «Одни благополучны, другие в опасности». Между тем в списке Фу И, а также в мавандуйских списках данная строка записана так, как представлено в данном переводе. Этот вариант согласуется с контекстом, где фигурируют антиномические оппозиции, и его принимают большинство современных исследователей.

2. Последнюю строку Хэшан-гун разъясняет следующим образом: «крайности

означают увлечение непристойными звуками и зрелищами, излишества означают богато украшенные одежды и изысканные яства, роскошь означает изящные дворцы и высокие террасы». Некоторые позднейшие комментаторы приписывают иероглифу *тай* (роскошь) более отвлеченный смысл: все, что «выходит за пределы простого и легкого» («простое и легкое» – классическая формула истины из «Книги Перемен»). У И предложил свое толкование, согласно которому здесь имеется в виду «поклонение перед вышестоящим» и, следовательно, «чрезмерные упования». Мнение У И представляется неубедительным.

3. В этой главе рифмуются 6-9 строки.

Комментарии

Мир – это какофония звуков и непостижимо сложный узор очень разных, обычно противоречащих друг другу явлений. Но он сам по себе являет высший порядок, над которым не властна никакая субъективная воля. В хаосе мира смутно угадывается глубинная гармония, его разнообразие не исключает некоей интуитивно ощущаемой цельности. Лао-цзы развивает здесь свою любимую тему целостной практики и целостного видения мира, так что Хэшан-гун выбирает в качестве заголовка данного речения ключевое понятие даосизма – «Неделание». Но подлинная тема этой главы – священство самой жизни. Мы не властны над жизнью, не понимаем отчего и зачем она, но мы можем и даже обязаны дать жизни жительствовать. Просто потому, что она есть такая, какая есть – безбрежная, единая, свободная, прекрасная, бесконечно разнообразная. Мир, как сама жизнь и даже сам Лао-цзы в даосской традиции, рождается из самого себя и реализует все свои потенции. Мир потому и мир, что не имеет ничего вовне себя. Мудрый живет скромно не из каких-то отвлеченных соображений, а просто потому, что все имеет от жизни, а остальное для него – лишнее. Он не выбирает между силой и слабостью, расцветом и упадком, даже бытием и небытием. Оттого же мир для него есть подлинно *мир,* покой самодостаточности. Для того, кто приникает к средоточию мирового круговорота и последней глубине своего опыта, всякое действие – крайность, всякое слово – лишнее. Вот лучшее предостережение всем реформаторам: тот, кто живет «сердцевиной» бытия, не имеет точки опоры, чтобы перевернуть мир. Последнее столетие преподнесло человечеству один серьезный урок: невозможно уговорами или принуждением переделать кого бы то ни было. Действовать таким образом – наивность, быстро переходящая

в преступление. Правление будет успешным только тогда, когда оно будет следовать самой жизни. Мудрый (он же правитель) призван открыть свое сердце открытости бытия, *вместить* мир и дать миру быть, как мать питает дитя в своем чреве. Политика Пути дает быть всем. Самое же поразительное в даосском видении – это, пожалуй, то, что в пределе предметной деятельности человека, где работа уже неотличима от творчества и действие сливается с состоянием, труд, искусство и ритуал предстает как одно нераздельное целое, и это единство, помимо прочего, наглядно воплощается в ритуальных сосудах для жертвоприношений. Гармония и красота, вообще говоря, врождены жизни, но они реальны и действенны «по случаю», «здесь и сейчас», а не благодаря формальным законам и отвлеченным нормам. Искусство жить означает умение видеть красоту единичного – неисчерпаемую, как само многообразие мира. Такова даосская версия «органопроекции» человечества.

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Мудрый сердцем пребывает в согласии с отсутствующим, дабы соответствовать всем переменам. В деяниях своих он свободен от озабоченности: так зеркало отражает предметы. Прочие же люди полагают, что обладают наличным, попусту всматриваются во внешние образы, а, желая имея радость, не могут достичь ее».

Комментарий Ван Би: «Природа всех вещей – это то, что таково само по себе. Ей можно следовать, но ее нельзя сделать, в нее можно вникать, но ее нельзя удерживать. У вещей природа неизменна, а когда ее пытаются сотворить и потому губят ее. Вещи приходят и уходят, а когда пытаются их удержать, то их теряют. Премудрый человек постигает то, что таково само по себе, приходит к природе и прозревает закон всего сущего, поэтому он следует и ничего не делает, принимает – и ничего не навязывает, устраняет все, что ввергает в заблуждение, и отбрасывает все, что рождает соблазны. Поэтому его сердце не ведает смущения, а природа вещей претворяется сама собой».

Разъяснение Цао Синьи: «Люди более всего почитают власть над мире, как же могут смягчиться их сердца? Поэтому Лао-цзы пресек человеческую алчность, заявив, что божественным сосудом нельзя владеть в одиночку. Этот божественный сосуд есть покой и благополучие народа, и если им пользоваться в своих корыстных интересах, то непременно навлечешь на себя всеобщее озлобление. Ум одного человека крайне ограничен, а событий в мире – бесчисленное множество. Как может один человек иметь

диктаторские права над целым миром? Вот почему древние мудрецы отбирали на службу достойных и способных и обучали их управлять миром как священным сосудом».

Глава 30

Тот, кто берет Путь в помощь господину людей,
Не подчиняет мир силой оружия:
Ибо сие навлечет скорое возмездие.
Где стояло войско, там вырастут бурьян и колючки,
Где прошла война, там будет голодный год.

Искусный [стратег] ценит только плод,
И не пользуется случаем, чтобы стать сильнее.
Одержав победу, не кичится;
Одержав победу, не бахвалится;
Одержав победу, не гордится.
Он побеждает, словно поневоле.
Он побеждает – и не показывает силу.

Кто накопил силу, тот быстро одряхлеет:
Сие означает «противиться Пути».

А кто противится Пути, тот быстро погибнет.

Примечания к переводу

1. Комментаторы расходятся в толковании первой строки. По мнению Ван Би,
в ней говорится о подданном, который помогает правителю идти праведным Путем. Мнение Ван Би принято большинством переводчиков. Хэшан-гун же полагает, что здесь имеется в виду сам правитель, который «может подкрепить свое правление праведным Путем». Предлагаемый перевод отчасти сохраняет двусмысленность оригинала.
2. Вторую строку Хэшан-гун и Ван Би трактуют как самостоятельное позитивное суждение: «в делах своих желают возвратиться к недеянию» (Ван Би), «в делах своих берут ответственность на себя, не укоряют других» (Хэшан-гун). Начиная с Ли Сичжая,

комментаторы расценивают данную фразу как предупреждение о возмездии за злодеяния. Подобная трактовка больше соответствует контексту.

3. Строка 4 отсутствует в мавандуйских и ряде других древних списков. Некоторые старые толкователи считали ее комментарием к предыдущей строке.

4. По поводу 5-й строки Ван Аньши высказывается в том смысле, что за явные прегрешения мсят люди, а за прегрешение тайное возмездие венршит Небо, и голод после войны – это возмездие Небес.

5. В строке 6 слово «стратег» добавлено по смыслу. Интересно, что в военном каноне «Сунь-цзы» идеальный полководец обычно называется именно «искусным» (*шань*) «Плод» – буквальное значение знака *го*, который в древнем словаре «Эр я» прямо трактуется как «победа», а в западных переводах обычно передается словами «результат», «успех» и т.п. Между тем сам выбор слова «плод» примечателен, ведь речь идет о процессе как бы органического «вызревания» успеха. Цао Синьи подчеркивает, что здесь речь идет именно о плоде, который «снаружи сладок, а внутри хранит человечность». Суждение о том, что искусный стратег ценит именно «плод» стратегии и не прилагает чрезмерных училий для достижения победы, входило в золотой фонд древнекитайской военной мудрости.

6. Строки 8-12 в переводе Д. Лау выдержаны в повелительном наклонении: «Доводи дело до завершения, но не кичись…» и т.д. Это одна из возможных интерпретаций.

7. Строка 11 может быть прочитана иначе, если видеть в последнем знаке
финальную частицу: «Он одерживает победу, но не держится за нее». Следующая строка как раз указывает на это. (Цзяо Хун, правда, энергично отвергает такое прочтение.) В мавандуйских списках данная фраза записана несколько иначе и, по-видимому, имеет именно такой смысл. Она гласит: «Он достигает победы, но из-за этого не пребывает в ней» (т.е. не отождествляет себя с ней).

8. В строке 13 употреблен особый знак *чжуан*, который, по всей видимости,
указывает здесь на искусственно наращенную или поддерживаемую силу. Ван Би трактует его как «своевольное применение военной силы», а Хэшан-гун – как «высшая точка расцвета», после которой наступает увядание. Самый лаконичный перевод этой строки принадлежит К. Ларру: «Сила делает дряхлым». Между тем в мавандуйских списках сказано: «стать дряхлым, будучи сильным...» Данное прочтение плохо согласуется с контекстом, но его

принимает, в частности, Р. Эймс. Наконец, в древних медицинских текстах встречается выражение противоположное по смыслу: «достичь расцвета, а потом одряхлеть – это Небесный путь». Будем помнить, что книга Лао-цзы – не трактат по физиологии. Тем не менее, 13-я строка – хорошее предупреждение атлетам.

9. В конце последней строки в традиционном тексте стоит знак «кончаться». Однако в ряде древних списков здесь фигурирует именно слово «погибнуть» (по начертанию сходное со словом «кончаться»).

10. В данной главе рифмуются 1-2 и 3-5 строки.

Комментарии

Даосский идеал бесстрастного мудреца и его «недеяния» позволяет радикально разрешить проблему войны, парадоксальным образом соединив последовательный пацифизм с эффективной военной стратегией. Мудрый не воюет и не соперничает уже потому, что насилие – вещь непродуктивная и имеющая массу нежелательных побочных эффектов. Даже в военном каноне Китая «Сунь-цзы» утверждается, что война —крайняя мера, которую следует применять, только если все прочие способы разрешения конфликта исчерпаны или если она позволяет экономить государственные ресурсы. В любом случае война не может быть основой долгосрочной политической стратегии. Она должна быть молниеносной. А истинное «постоянство» мудрого правителя состоит в том, что он в своих действиех неизменно удостоверяет высшую целостность бытия. Он никому ничего не противопоставляет – он только *следует* неизмеримому круговороту всеединства, вечно (не)возвращающегося к себе. Он отступает – но только для того, чтобы преобразить поступательное движение в возвратное и тем самым вовлечь противника в предуготовленный поток событий, лишив его самостоятельной воли, подчинив его высшей гармонии. Напротив, всякое произвольное и насильственное, противоречащее этому великому потоку действие по определению обречено на неудачу. Одним словом, быть-с-миром – это и способ наставлять людей, и само наставление, и секрет успеха в мире. Таков смысл китайского понятия «добродетели» как силы *безотчетного* единения людей. Он лежит, помимо прочего, в основе традиционной военной стратегии Китая и всей системы личного совершенствования посредством боевых искусств. Эту истину можно, без преувеличения, назвать одним из самых глубоких прозрений, выработанных китайской традицией.

Из комментария Ван Би: «Я не считаю достойным почитания путь войны, а применяю его по необходимости. Откуда здесь взяться бахвальству и гордыне? Хотя, применяя войска, мы стремимся достичь успеха и помочь беде, но делаем это только в силу необходимости и для того, чтобы устранить произвол и смуту. Достигнув же цели, сами не творим насилие».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Когда покоряют мир посредством Пути, никто в мире не посмеет не покориться. Когда же завоевывают мир оружием, то всюду встречают вооруженный отпор. Надобно дорожить мягкостью и превращать ее в силу. Если же держать мир в повиновении с помощью оружия, то это означает отказываться от мягкости и использовать силу. А кто любит силу, тот непременно одряхлеет, ибо он относится к себе лишь как к вещи».

Комментарий Ли Сичжая: «Тот, кто искусен в делах войны, действует только по необходимости, добивается плодов благодаря непоколебимой решимости и не пользуется этим для того, чтобы увеличить свою мощь. Плодом называется нечто недолговечное. Внутри хранить чувство вынужденности, вовне иметь решимость идти на бой – тогда не будешь ни кичиться, ни бахвалиться, ни показывать силу. Все надо делать, словно принужден к тому: делаешь так, словно не можешь делать».

Комментарий Дэцина: «Досконально прозрев события в мире и чувства людей, можно встречать мир пустым сердцем. Тогда для тебя в мире не останется ничего тайного. Сознание такого человека будет безбрежным и совершенно свободным. В таком случае все будет делаться настолько, насколько оно не может не делаться. Мудрый ничего не предпринимает, но неприметно действует в мире посредством недеяния».

Глава 31

1 **Доброе оружие! Вот зловещее орудие!**
Многим вещам оно ненавистно,
И тот, кто имеет Путь, его не держит.

Благой государь в своем доме чтит левое,
А, идя войной, чтит правое.

Оружие – зловещее орудие, а не предмет благородного мужа,
Применяют его, только если к тому принудят,
И применять его лучше сдержанно и бесстрастно.

Одержав победу, не гордись содеянным,
Кто гордится победой, тот радуется убийству.
А кто рад убийству, тот не преуспеет в мире.

В счастливых событиях ценится левое,
В несчастных событиях ценится правое.
Младший полководец стоит слева,
Старший полководец стоит справа:
Значит, они стоят как на похоронах.

На убийство множества людей откликайтесь скорбным плачем,
Победу на войне отмечайте траурным обрядом.

Примечания к переводу

1. Первый знак в начальной строке, по мнению китайского комментатора,
следует читать как сходное по написанию вводное слово. В мавандуйских списках, действительно, так и сказано «оружие – зловещее орудие» (возможен и более пафосный перевод: «Оружие! Вот зловещее орудие»). Ряд современных исследователей считают аутентичным именно этот вариант. Тем не менее во всех традиционных списках говорится именно о «превосходном» или «прекрасном» оружии. Возможно, это слово появилось для усиления контраста между первой и второй частями фразы, каковой и отмечен в переводе. Кроме того, присутствие эпитета «превосходный» (в переводе: «добрый») помогает объяснить, почему в следующей строке сказано, что оружие ненавистно не всем: доброе оружие может многим нравиться (в оригинале употреблено слово «вещи», которое в древности могли относиться к людям).
2. В строке 3 в мавандуйском тексте А (в тексте В здесь лакуна) сказано: «Тот,
кто имеет желания, не держит его». Это разночтение, по общему мнению исследователей есть следствие ошибки переписчика. Су Чэ

поясняет эту фразу: «С его помощью борются с бедой, но не используют постоянно».

3. Строки 4 и 5 указывают на общеизвестные правила символизма пространства в древнем Китае: левая сторона ассоциировалась с Небом (поскольку небесные светила движется на запад) и с силой *ян* (стихией жизни), а правая – с Землей (поскольку реки в Китае текут на восток) и с силой *инь* (стихией смерти). Хэшан-гун толкует эти понятия как соответственно «мягкое и слабое» и «твердое и сильное»
4. Строка 6 в списке из Годяня выглядит так: «Поэтому говорится: оружие –
зловещее орудие». В мавандуйских списках начало и окончание фразы переставлены местами. В годяньском списке далее сказано: «Не считай (оружие) прекрасной вещью, если будешь считать его прекрасным, будешь рад убийству людей». Разъяснение Люй Хуэйцина гласит: «Того, кто не гордится своими победами, спасет само Небо».
5. Строка 8 в мавандуйских списках записана другими иероглифами, но ее
смысл, по-видимому, совпадает с традиционным.
6. В строке 9 в мавандуйских и годяньском списках отсутствует выражение
«добивайся победы…». Хэшан-гун поясняет: «побеждай, но не извлекай из победы выгоду для себя».
7. Строка 12 в годяньском и мавандуйских текстах начинается словом: «Поэтому…» Под «счастливыми событиями» здесь подразумеваются, собственно, свадьбы и прочие радостные торжества, а под упоминаемыми в следующей строке «несчастными событиями» – похороны. В мавандуйском тексте в этом месте говорится именно о «трауре».
8. В строке 14 говорится буквально о «полководце, стоящем на краю». Хэшан
гун поясняет: «Младший полководец занимает низкое положение и находится на стороне *ян*, поскольку он не главный в убийстве».
9. Ю Пэйлинь полагает, что строка 16 представляет собой позднейший комментарий к предыдущему суждению. Надо признать, однако, что она является полноценной частью текста.
10. Строка 17 в годяньском списке и мавандуйском тексте А (в тексте В здесь
лакуна) выглядит несколько иначе: «перед множеством убитых людей стой со скорбным плачем». Хэшан-гун комментирует: «Благородный муж ценит совершенство и презирает войну, берется за оружие поневоле и в сердце не радуется этому, так что для него

это – все равно, что похороны. .Он знает, что грядущим поколениям придется воевать и потому скорбит об этом». По мнению Чжан Сунжу слово «плач» следует заменить на слово «откликайтесь». Это исправление учтено в переводе, где оставлено также слово «плач», присутствующее в традиционном варианте и уместное в данном контексте.
11. В данной главе рифма прослеживается в 1-3 и 13-16 строках.

Комментарии

Эта глава всегда казалась китайским комментаторам слишком рыхлой и многословной. К тому же она является одной из двух глав во всей книге (другая – глава LXVI), которая не имеет комментария Ван Би. Это обстоятельство, а также наличие повторений в тексте главы навели некоторых толкователей на мысль о том, что часть ее представляет собой не что иное, как комментарий Ван Би, ошибочно принятый за основной текст. Д. Лау и ряд других переводчиков на этом основании предложили разные версии новой композиции главы. Находки в Мавандуе и Годяне положили конец этим экспериментам: даже годяньский список почти полностью совпадает с традиционным текстом. По содержанию же своему глава выделяется на редкость решительным и страстным осуждением жестокостей войны. Впрочем, не единственным в своем роде: захватнические войны в V в. до н.э. резко осуждал ученый Мо-цзы, основатель влиятельной философской школы. Подобный протест против войн должен был бы указывать на сравнительно позднее происхождение данного пассажа, если учесть, что в глубокой древности война была особого рода ритуалом и не воспринималась как произвольное насилие. Память об этом еще угадывается в оригинале. Впрочем, как отмечалось во вступительной статье, у Лао-цзы вполне могли быть личные причины ненавидеть войну. Кроме того, уже в раннем военном каноне «Сунь-цзы» война рассматривается в чисто практическом ключе. Что касается Лао-цзы, то он ссылается на ритуальную практику для доказательства того, что война принадлежит к разряду несчастливых событий. Война для него – повод для траура. И все-таки надо признать, что даже проповедь согласия и покоя, воспитывающие способность побороть «упоение в бою» и равным образом упоение победой, была осознана в Китае как главное условие… успеха в военной кампании. Ненавистник войн Лао-цзы умудрился стать одним из патронов китайской военной стратегии. Напрасно Лев Толстой, так восхищавшийся миролюбием Лао-цзы, утверждал, что допущение «войны поневоле» был

приписано даосскому патриарху составителями его книги. Что касается даосских учителей позднейших времен, то они трактовали совет Лао-цзы «одерживать победу, но не радоваться ее плодам» как утверждение приоритета внутреннего совершенствования над внешними достижениями. Наставник Цао Синьи замечает по этому поводу: «Даже если человек добился успеха в деле совершенствования, он должен обладать человечностью и добротой, иметь мягкое и отзывчивое сердце. Только так в Посленебесном бытии (т.е. в мире форм. – *В.М.*) может пребывать Прежденебесное» (т.е. первозданная полнота бытия).

Глава 32

Путь вечно безымянен;
Первозданное Древо хоть и мало,
В мире никто не властен над ним.
Если бы князья и цари могли держаться его,
Все вещи покорились бы им сами собой.

Небо и Земля придут к согласию и породят сладкую росу,
И люди без приказа найдут между собою общее.

Где есть порядок, там без имен нельзя.
Но если появились имена,
Надобно знать, где в знании остановиться.
Кто знает, где остановиться в знании,
Тот избежит большой беды.

Великий Путь для мира
Все равно, что полноводная река и море для ручья.

Примечания к переводу

1. Упоминаемое в начальной строке «постоянное отсутствие имени» – одна
из существенных характеристик *дао,* названная уже в 1-й главе «Дао-Дэ цзина». Большинство комментаторов относят выражение «цельный ствол» к 2-й строке, причем при таком прочтении последние знаки 1-й и 2-й строк рифмуются Хэшан-гун разъясняет: «Путь может быть Инь и может быть Ян, может распространяться и

может сжиматься, может быть и может не быть, поэтому он безымянен. Путь как Первозданное Древо, невелик, не имеет формы в своей утонченной малости, но никто в мире не смеет повелевать им». (Отметим, что у Хэшан-гуна и в ряде других списков, а также в тексте из Годяня говорится именно «никто не *смеет* повелевать».) В данном контексте Первозданное Древо отчасти принимает значение некоего «изначального ростка» жизни – столь же малого, сколь и неуничтожимого. Тем не менее, некоторые комментаторы находят здесь противопоставление между Первозданным Древом как «великим телом», высшей цельностью мироздания и «мелкостью» Пути, который, согласно пояснению Ван Аньши, «мал настолько, что невидим». Ли Янь и Су Чэ отождествляют Первозданное Древо с «природой» всех вещей, причем, согласно Ли Яню, оно так велико, что. «проницает Небо и Землю» (отметим попутно еще один важный нюанс этой метафоры Лао-цзы: способность прорастать и пронизывать. – *В.М.)*, и так мало, что «умещается в ничтожной пылинке». Некоторые современные публикаторы и переводчики относят знак *пу* (Цельный Ствол) к 1-й строке. Наконец, допустимо рассматривать начальную строку и как перечисление отдельных понятий: «Путь – это превечное, безымянное, цельный ствол».

2. В строке 2, по уже известному нам мнению Хэшан-гуна, определение
«маленький» указывает на природу Пути как «мельчайшего разрыва», «тончайшего различия», обеспечивающего неисчерпаемое разнообразие микровосприятий, лежащее в истоке жизненного опыта. Это непостижимое различение, как справедливо отмечает ряд средневековых комментаторов (Ду Гуантин, Ван Пан), есть принцип живого единства бытия. В годяньском списке фигуриует иной знак, который комментаторы отождествляют со знаками *вэй* («неразличимо-малый», обозначает действительный исток опыта) или «мелкий» (*си*). В таком случае данный знак можно было бы перевести словом «подробный», ибо речь идет о пределе конкретности. Однако контекст побуждает трактовать понятие «малый», скорее, как оценку – в смысле «ничтожный». Р. Эймс переводит: «имеет незначительные последствия». Сам Лао-цзы вводит здесь игру смыслов, заявляя, что Путем вследствие его «ничтожности» невозможно повелевать. Ду Гуантин объясняет природу Пути с помощью понятия «подлинного единого»: «Предел пустоты и недеяния – подлинность Пути, и она зовется Первозданным Древом. Рождать и приводить к завершению, соответствовать переменам – польза Первозданного Древа, и оно зовется Путем. Единое Цельного Ствола едино, не будучи единым: это называется подлинным единым. Единое не имеет много законов,

поэтому зовется малым. Это подлинное единство порождает всю тьму различий, в великом оно не велико, в высоком – не высоко». Ван Пан поясняет, что «утонченность» Пути предшествует предметному миру.

3. В строке 4 первый знак (*хоу*) означает, собственно, высшую знать, удельных правителей в чжоуском Китае.
4. В строке 5 говорится буквально: «все вещи сами придут в гости». Имеется в виду церемония изъявления покорности среди аристократии чжоуской эпохи – нечто вроде hommage'а в феодальной Европе.
5. В строке 6 в мавандуйских и годяньском списках говорится: «извергнут сладкую росу» в отличие от традиционного текста, где сказано «низвергнут». Ряд комментаторов считают строки 6 и 7 позднейшими вставками на том основании, что они выпадают из ритмической композиции главы, или предлагают перенести их в гл. XXXVII. Однако обе они присутствуют и в мавандуйских, и в годяньском списках. В действительности эти фразы близки по смыслу некоторым суждениям в «Книге Перемен», где говорится о том, что гармония Неба и Земли делает возможным круговорот природных явлений и благоденствие государства. Комментарий Хэшан-гуна: «Небо ниспосылает высшее благо, и тогда все вещи, не получая приказания, сами собою и в равной мере соединяются в одно».

   6. Строку 7 большинство комментаторов и переводчиков толкуют в том смысле, что люди «воспримут поровну» сладкую росу – знак милости Неба. Между тем Хэшан-гун поясняет: «Небо явит великое благодеяние, и все сущее без приказаний само собой между собой уравняется и станет как одно». Согласно же Ван Би, здесь говорится о том, что мудрый правитель «оберегает истинную природу и недеяние, и тогда люди без приказания сами уравниваются между собой». Ма Сюйлунь предлагает заменить выражение «сами уравняются» на встречающееся в гл. LVII выражение «сами исправятся». Фраза в таком случае будет читаться следующим образом: «Люди без приказаний сами исправятся». Д. Лау держится еще ближе к букве оригинала: «люди сами собой будут равны». Вариант Ч. Хансена: «сами придут к равновесию» (self balance).
7. В строке 8 слово «порядок» соответствует знаку *чжи*, который фигурирует в концовке в гл. XXVII. Согласно Ван Би (см. ниже), речь идет об установлении иерархии чинов, соответствующей «расщеплению» первозданной цельности жизни и «появлению имен». Хэшан-гун отождествляет «начало» с безумянным Путем, которое владеет всем, что имеет имя. По мнению некоторых

комментаторов, здесь говорится о переходе от несущего к сущему, причем цельность Первозданного Древа управляет миром вещей.

8. В списке Хэшан-гуна строки 9 и 10 читаются следующим образом: «Небо будет знать это, а коли это знают, избегнут беды». Комментарий гласит: «Когда люди следуют Пути и претворяют совершенство, Небо знает это, и духи помогают людям». Списки из Мавандуя и Годяня соответствуют версии Ван Би. Самое выражение «остановиться в знании» указывает, по всей видимости, на состояние предельной безыскусности и отсутствия желаний.
9. В данной главе рифмуются 1-4, 7-8, а также 9, 12, 14 строки.

Комментарии

Средоточие мира – то, куда втекают все потоки жизни, и куда безотчетно возвращается, словно путник находит свой дом, все живое на земле. Оно предстает постороннему взгляду неразличимо малым, «мельчайшим семенем» бытия. Прильнуть к этой «великой малости», как младенец безотчетно и радостно приникает к материнской груди, и есть не что иное как «совершенство премудрости» (название данной главы у Хэшан-гуна). Только приверженность «единому истоку» всего сущего позволяет опознать и оценить разнообразие жизни и притом дать каждому *достаточно*, т.е. уравнять всех в полноте индивидуальной природы каждого. Но самодостаточность доступна только тем, кто умеет «удерживать срединное», что, по словам Лао-цзы, означает «знать светлое и хранить темное» или, согласно наставлению этой главы, спонтанно и всегда условно пользоваться именами, но «знать, где остановиться», т.е. не принимать имена за реальность и не держаться за них. Постоянство мудрого, напомним, есть вечная незавершенность, открытость миру. Осмысленная речь следует творческому началу жизни и потому бесконечно изменчива, но не порождает определений. Для мудрого, повторим, *всякое* слово – лишнее, *всякое* действие – крайнее. Из этого не следует, конечно, что мудрец ничего не говорит и не делает. Всякое слово и дело необходимы и полезны *в свое время.* Мудрый же потому и мудр, что умеет говорить, не говоря, и делать, не делая. Он не позволяет себе увлечься фантазиями и абстракциями разума. Он сосредоточен на происходящем и постигает саму действенность действия. Он истинно покоен, ибо вмещает в себя полноту жизни, и этот покой позволяет ему без усилий, тем более без принуждения направлять движение всего мира. Чтобы иметь власть вести людей, не нужно никуда тянуть их. Чтобы быть царем мира, нужно уметь не

пользоваться властью. «Бесконечно малое» средоточие мира – как безбрежный океан, вбирающий в себя все потоки. Такова сила срединности – сила самого Пути.

Комментарий Ван Би: «Путь не имеет формы и ничего не связывает, ему вовеки нельзя дать имя. Первозданное Древо – это сердце, ставшее вечно отсутствующим, и оно тоже безымянно. Умный может служить, храбрый может воевать, умелый может трудиться, сильный может носить тяжести. А Первозданное Древо безыскусно, не знает крайностей, близко к вечно отсутствующему. Если хранить в себе Первозданное Древо и пребывать в недеянии, не обременять вещами подлинное в себе и не вредить желаниями своему духу, тогда вещи придут к тебе с поклоном, и Путь сам собой будет обретен.
Начало порядка есть появление имен. Это означает, что Первозданное Древо расколото, и уже существуют служебные чины. В таком случае нельзя не иметь имена для того, чтобы разделить вышестоящих и нижестоящих. Если чрезмерно увлечься этим, можно дойти до споров таких тонких, словно острие шила или лезвие ножа. Вот почему сказано: «знай, где остановиться». А если судить о вещах, полагаясь на имена, то забудешь мать благого правления».

Комментарий Ли Сичжая: «Здесь говорится о том, что Путь и предметы вместе составляют некий круг, в котором все уравновешивается. Когда Путь рассеивается, получаются вещи, и каждая вещь имеет имя, Небо же не отвергает ни одну из них.
Небо – это сама жизнь. Поэтому вещи не гибнут из-за того, что Путь рассеивается, а Путь не рассеивается из-за того, что рождаются вещи. Так водные потоки, облака и дождь, реки и моря пронизаны одной общей энергией, которая день за днем обращается в них по кругу».

Глава 33

1 **Знающий других умен.**
Знающий себя просветлен.

Победивший других силен.
Победивший себя могуч.

5 **Кто знает, в чем достаток, тот богат.**
Кто действует решительно, тот имеет волю.

Кто не теряет того, что имеет, тот долговечен.
А кто не гибнет в смерти, тот живет вечно.

Примечания к переводу

1. В 1-й и 2-й строках мы встречаем частое у Лао-цзы (см. гл. XVI, XIX, LII,
LXV) противопоставление человеческого «многознайства», «умственной изощренности» истинной просветленности духа, которая сопутствует постижению своей «природы», или изначальной матрицы жизненного опыта. Комментарий Хэшан-гуна: «Мудрый знает, что его разумение ничего не стоит, поэтому он обращает слух к неслышимому и обращает взор вовнутрь к бесформенному. Вот что такое просветленность». Речь идет, таким образом, о беспредметном, чистом само-знании (которое выглядет как не-знание). Согласно Су Чэ, мудрый ничего не разделяет, и поэтому его знание освещает самое себя». Люй Хуэйцин в свою очередь напоминает, что у Лао-цзы «просветленность» есть «знание постоянства».
2. В строке 4 единственный раз в «Дао-Дэ цзине» знак *цян* («сильный», «твердый») употреблен явно в положительном смысле. Вероятно, имеется в виду сила внутреннего совершенства, покоряющая без принуждения (недаром термин *дэ* многие западные переводчики переводят именно словом «естественная сила», «благая сила»). У Лю Цзяхуэя – «сила души».
3. Строку 5 можно истолковать также: «Знать, когда имеешь достаточно…»
Речь идет о даосском пути совершенствовании, требующем осознать, как было отмечено в комментариях к предыдущей главе, что для мудреца все наличное – уже лишнее.
4. Строка 6 представляет собой, скорее всего, иронический комментарий на
конфуцианскую тему пестования моральной воли. Хэшан-гун, впрочем, трактует ее в позитивном ключе: речь идет о том, кто «стремится к Пути, и Путь тоже стремится к нему». А. Уэйли красиво противопоставляет 6-ю и 7-ю строки: «He that works through violence may get his way; But only what stays in its place can endure». Правда, в 7-й строке не указано, чего именно не теряет мудрый. Большинство переводчиков следуют интерпретации А. Уэйли.

5. Последняя строка напоминает заключительную сентенцию гл. XVI, причем
в обеих случаях тема вечной жизни следует за упоминанием о «долговечности» подвижника Пути. В даосской традиции последняя строка воспринималась как декларация жизненного идеала даосов: стяжать вечную жизнь в преображенном теле после смерти тела физического. Впрочем, Хэшан-гун еще не дает такой трактовки: «Тот, кто не теряет данные Небом семя и энергию, может быть долго. Того, кто не смотрит попусту, не слушает попусту, не говорит попусту, мир не будет ненавидеть, и он сможет наслаждаться долгой жизнью». Толкование Хэшан-гуна принято многими комментаторами и переводчиками, но кажется импровизацией. Учение древних даосов допускает и иное понимание этой фразы: речь идет о том, чтобы не умереть преждевременно, прожить целиком свой жизненный срок. Некоторые буддийские и даосские комментаторы предлагают, так сказать, метафизическое толкование этой фразы: речь идет о том, кто «не живет в жизни и не умирает в смерти». Наконец, в обоих мавандуйских списках данная фраза выглядит следующим образом: «кто умирает и не предается забвению, тот живет вечно». Речь идет, таким образом, о распространенном и в Китае отождествлении личного бессмертия с культурной памятью. Такая трактовка, вообще говоря, не слишком согласуется с духом учения Лао-цзы (хотя имеет некоторые подтверждения в тексте «Дао-Дэ цзина»), но отчасти свойственна уже комментарию Ван Би: «Тело умирает, а добродетель живет – тем более сие справедливо, когда тело живет, и Путь не гибнет!». Большинство средневековых комментаторов склонны совместить «метафизическое» и «культурное» измерение этой фразы, толкуя ее в том смысле, что жизненные перемены «не затрагивает сердце» мудрого (Су Чэ), «хотя его жилище разрушается, а сердце постоянно на все времена» (У Чэн). Любопытный вариант последней версии предлагает П. Мерел: «Тот, кто охраняет свой дом, может долго держаться. Тот, кто бросит свой дом, сможет пережить его надолго». Сходный взгляд с особенной резкостью, явно противоречащей натурализму Лао-цзы, выражен в переводе А.Е. Лукьянова: «отдавший жизнь, но не забытый – увековечен». Среди западной переводчиков этой версии придерживаются Р. Хенрикс и Р. Эймс. Ее смягченный вариант предлагает Ч. Хансен: «Тот, кто умер, а не исчез, живет долго». Можно допустить, что в этом контексте акцент смещен на культурный контекст духовной практики, на способности «добродетели» мудрого жить в веках, но в любом случае нельзя забывать об экзистенциально-моральной подоплеке этой сентенции: в духовном просветлении постижение собственной бесконечности

неотделимо от переживания своей конечности, смертности. Другими словами, воистину живет тот, кто принимает смерть.
6. В этой главе рифмуются 2 и 4, 5 и 6, 7 и 8 строки.

Комментарии

«Опознание совершенства»: так названа эта глава у Хэшан-гуна. Человек – сам себе единственный друг и единственный враг. Наши победы и наши поражения – в нас самих. Быть самим собой – значить себя превозмочь и открыться возможности, говоря словами Чжуан-цзы, «стать таким, каким еще не бывал». Вот общеизвестные истины, о которых никогда не перестанут напоминать в мире. Но есть и еще одна, может быть, самая универсальная и общепонятная истина человечества: совершенство доступно только тому, кто сумеет превзойти собственное величие и научится все сохранять, ни за что не держась. Восхитительная и пугающая способность, потому что, как заметил Э. Сьоран, «только безумец способен переходить от ночного существования к дневному, ничего не теряя». Но, как сказал еще раньше Борис Пастернак, «безумие – естественное бессмертие». Лао-цзы выстраивает эту главу как гирлянду афоризмов, имтирующих перлы народной мудрости. Но он умеет открыть в здравом смысле людей новую и неожиданную глубину. Действительно ценное знание касается нас самих, и наш самый трудный, самый изворотливый противник – мы сами. Неплохо держаться до последнего за свое. Но еще лучше потерять себя и... стяжать жизнь вечную. Как сказал поэт, смерть дарит то, что отнимает жизнь. В даосизме, как и во многих других мистических традициях, смерть есть врата в бессмертие. Мудрый сам «устанавливает час своей смерти» (Чжуан-цзы), ибо ему ведома внутренняя преемственность мгновения и вечности, он стоит выше самого различия между жизнью и смертью. Он живет возвращением к вечному истоку жизни, а для этого нужно только одно: умереть. Вот почему в даосских текстах смерть подвижника – повод для радости.

Комментарий Ли Сичжая: «Вся тьма вещей сходится во мне. Обращая взор внутрь себя, понимаешь, что самого себя себе достаточно. Возвращаясь к пустоте и самоотсутствию Пути, постигаешь Незыблемое, где нет ни прошлого, ни настоящего и все происходит само собой. Когда не теряешь того, что принадлежит

этому состоянию, жизнь и смерть воспринимаешь, как утро и вечер, живешь – и ничего не имеешь, умираешь – и не гибнешь. Вот что такое вечная жизнь».

Глава 34

Путь – море разливанное.
Ему что влево течь, что вправо – все едино.
Все вещи от него берут жизнь,
И он не презирает их.
Он – сама успешность,
А славы не ищет.
Он одевает и кормит все вещи,
Но им не хозяин,
Вечно лишен желаний –
Его можно причислить к вещам ничтожным.
Все вещи вверяют себя ему,
А он им не хозяин –
Его можно причислить к вещам великим.

Оттого, что он никогда не считает себя великим,
Он и может быть воистину великим.

Примечания к переводу

1. Помимо списка Ван Би во всех прочих версиях «Дао-Дэ цзина», включая
мавандуйские тексты, и даже в самом комментарии Ван Би говорится просто о Пути. У Ван Би – «великий путь». Выражение «море разливанное» соответствует иероглифу *цзи* (согласно чтению Фань Юаньина), который означает «разливаться», «распространятся всюду». Глосс Цзяо Хуна: «ничем не стеснено». Здесь, очевидно, имеется в виду свойство *дао* «проницать» все планы бытия, отчего, собственно, оно и зовется Путем. Второе значение, имплицитно содержащееся в этом термине, – делать возможным всякое существование, о чем и говорится ниже. Комментарий Хэшан-гуна

гласит: «Путь как будто на поверхности и как будто в глубине, как будто присутствует и как будто отсутствует, смотришь на него – и не видишь, в словах трудно его определить». Толкование Су Чэ: «он вне различия между возможным и невозможным» (традиционное определение реальности, восходящее к книге «Чжуан-цзы». – *В.М.*). Люй Хуэйцин указывает, что «в Великом Пути никакая вещь не может быть согнута», то есть Путь «расправляет» (приводит к полноте) все вещи.

2. 3-ю строку некоторые комментаторы толкуют иначе: не Путь «не презирает» вещи, а вещи «не презирают Путь». Этот вариант кажется менее логичным. В мавандуйских списках эта строка отсутствует. Ю Пэйлинь считает, что знак «презирать» следует заменить, по аналогии с гл. II, на выражение: «ничего не предпринимает».

2. Строка 5 в оригинале выглядит несколько иначе: «Во всем достигает успеха». В мавандуйских списках к ней добавлено: «и все свершает». (ср. сходное высказывание в гл. II). Между тем в надписях на каменных стелах танской эпохи в данной строке отсутствуют слова «во всем», что делает возможным предложенный здесь вариант, который точнее передает смысл понятия Пути у Лао-цзы как чистой успешности, соответствующей способности действовать *своевременно*, всегда и всюду *успевать*.
3. Строка 7 в списке Хэшан-гуна читается иначе: «Любит окармливать все

вещи…». В мавандуйских списках она выглядит опять-таки по-другому: «Все вещи вверяются ему, а он им не хозяин».
4. Строки 9 и 10 продолжают тему «неразличимого в своей малости» Пути.

Хэшан-гун разъясняет здесь: «Путь скрывает совершенство, утаивает имя, он вечно пребывает в недеянии и потому как бы ничтожно мал». Как отмечает Люй Хуэйцин, «постоянное отсутствие желаний», позволяет постичь «предел утонченности», то есть мельчайшее из всего сущего.

6. По мнению Чжу Цяньчжи, строки 10-13 являются позднейшей вставкой. Ряд современных публикаторов согласны с ним.

7. В строке 14 в большинстве древних списков, а также в мавандуйских

текстах сказано: «Вот почему премудрый человек никогда не считает себя великим…». Согласно толкованию Хэшан-гуна, «премудрый человек, беря за образец Путь, скрывает совершенство, утаивает славу, ведет других личным примером, наставляет без слов». Су Чэ разъясняет: «Быть великим и притом считать себя великим – значит быть ничтожным».

8. В этой главе рифмуются 2 и 4, 5 и 7 строки.

Комментарии

«Небо и Земля долговечны потому, что не существуют для себя». Человек, желающий быть достойным их, должен поступать так же. Правда его жизни, говоря словами Р.-М. Рильке, это всегда «другое дыхание». Если на свете есть что-то великое, оно стало таким потому, что смогло превозмочь свое величие. Море, как небо, столь велико и прозрачно, что как будто теряет себя, в нем наличие и отсутствие странным образом сливаются воедино. Возможно, это переменчивое, недоступное «объективному рассмотрению», всегда отсутствующее в конкретной точке пространства и времени единство и есть нечто единственно подлинное в мире. Для Лао-цзы видимое и невидимое, конечное и бесконечное подтверждают друг друга и друг с другом соотносятся, и эта их соотнесенность – дистанция одновременно бесконечно малая и бесконечно большая – и есть Великий Путь. Последний не имеет пространственных и временных характеристик, но при этом являет собой чистое превращение, непрерывно длящуюся метаморфозу. Как сказал один чань-буддийский наставник, «все вещи возвращаются в Единое, но куда девается это единое?» Спасительное слово Лао-цзы – «как будто». Отличное наименование небесной бездны превращений, где нет ничего застывшего, но есть одна неуловимая для логических формул определенность. Парадоксы даосского мудреца *веселые*: они сообщают о том, как сумрак сосредоточенного размышления внезапно озаряется, словно от молнии, рассекающей ночной мрак, сиянием нездешних, вечносущих небес. Эти афоризмы сообщают об истине, которая *освобождает.* Мы не можем обладать этой истиной, и она, оставаясь собой, тоже неспособна нами владеть. Так раздумье о Пути приуготовляет ликующую радость свободы. А за радостью наступает незыблемый покой. Как заключает Цзяо Хун, «Когда нет ни малого, ни великого, обретаешь свое величие».
Это поэтическое прозрение имеет под собой и вполне практическую, даже научную почву. Мир Лао-цзы – это голограмма, где все присутствует во всем. Мы чувствуем себя уютнее и полнее раскрываем свои возможности, когда пребываем в родной среде. Эта среда самостоятельно, спонтанно созидает себя, в ней значимо решительно все, в ней важна каждая мелочь – и это счастливо освобождает нас от мнимой многозначительности. Жить по Лао-цзы – значит проживать свою жизнь с удовольствием и осмысленно, осознавая уникальную значимость каждого мгновения. Это значит:

проживать свою жизнь как праздник, но без экзальтации, а порой и агрессивности, сопутствующей томитоельной праздности. Кого благодарить за эту «радость тихую дышать и жить»? Саму жизнь, сокровенный импульс творческих метаморфоз в нас самих. Оттого же наша среда в конечном счете – мировое всеединство, и наш удел – «самодостаточность в превращениях». За ним не надо никуда бежать. Он здесь, в нас самих. Но воистину любить мир может только тот, кто свободен от него.

Комментарий Ван Би: «Путь затопляет мир и все наполняет, нет ничего, чего бы он ни проницал. Он может течь и влево, и вправо, быть и вверху, и внизу, и обретает свою пользу в круговороте, всего достигая. Все вещи рождаются от Пути, а не ведают, откуда они произошли, и потому, когда в Поднебесном мире соблюдается постоянное отсутствие желаний, каждая вещь получает уготовленное ей, а Путь как будто ничего ей не дает. Потому и сказано, что он «может быть причислен к малому». Все вещи вверяют ему свою жизнь, а он старается сделать так, чтобы они не знали, благодаря чему живут, вот почему сказано, что он «может быть причислен к великим вещам». Великое выходит из ничтожного, трудное происходит из легкого».

Цао Синьи принадлежит стихотворный парафраз этой главы:

«Великий Путь, затопляя мир, порождает всю тьму вещей,
Обнимает все образы сокровенная Изначальная Матерь.
Ничего не имеет вовне, ничего не содержит внутри,
Когда дух не помрачен, он хранит в себе Господина».

Глава 35

Держи Великий Образ,
И Поднебесная к тебе придет.
Придет и знать не будет зла,
Будут царить покой и мир.

Где музыка звучит и яства на столе,
Там всякий путник мимо не пройдет.
Но слово, что исходит от Пути,
Так блекло! Различишь его едва ли.

Всматриваешься на него – не можешь его видеть.
Вслушиваешься в него – не можешь его слышать.

А пользуйся им – вовек не исчерпаешь.

Примечания к переводу

1. Нужно учесть, что в этой главе все строки четко рифмуются попарно, что
оказывает известное влияние на выбор лексических средств и композицию отдельных фраз. В целом ряде случаев и то, и другое являются данью поэтическому слогу и пафосу речения. Вероятно, нет необходимости буквально воспроизводить эти особенности оригинала в русском переводе, но и полностью игнорировать их тоже было бы неправильно.
2. О понятии «образ» (*сян*) в философии Лао-цзы см. также комментарий к гл.
IV.и XXV. По поводу же выражения «великий образ» Ван Би пишет: «Матерь небесных образов не ведает ни холода, ни жары, ни прохлады, а потому может обнять собою всю тьму вещей и ни в чем не терпеть ущерба». Слово «мать» здесь не случайно. В даосской литературе постижение Пути часто уподобляется тому, как цепко держит мать ребенок. Однако глаголу «держать», присутствующему во всех известных списках, свойственна примечательная двусмысленность: он может означать «держаться за что-то» или «держать в себе». Никакого парадокса: вместить в себя мир способен только тот, кто полностью открыт ему. Мы могли бы сказать, что мудрый «льнет», «приникает» к Пути, как ребенок к матери, но верность оригиналу требует более простого слова. К тому же мудрец – уже не ребенок, он развил в себе особого рода рефлексию. Какую именно? Попробуем дать хотя бы предварительный ответ. Хэшан-гун снаблжает глагол «держать» глоссом «хранить», «оберегать», а «великий образ» отождествляет просто с Путем. Это отождествление кажется чрезмерным упрощением. Чэн Сюаньин уточняет: «Великий образ – это образ, соответствующий Пути». Более конкретное пояснение предлагает император Сюань-цзун, исходящий из того, что «образы» в Китае традиционно соотносились с конфигурациями небесных светил: «Образы – это как светила на Небе, пребывающие в недеянии». Для Линь Синьи Великий образ означает «образ без образа». Ли Янь предлагает сходное толкование: «Образ есть то, что наличествует и действительно, а великий образ не проявляет себя и пустотен». Некоторые современники толкователи понимают образ как «закон», который осуществляет Путь. Из западных переводчиков комментаторской традиции, восходящей к Хэшан-гуну, следует Д.

Лау, который пишет: «Держи в себе Великий Образ...». Между тем большинство западных синологов трактуют этот глагол, как «схватить», «держаться за» что-то, как в переводе Ч. Хансена: «схвати великие знаки...». Р. Эймс поясняет в этой связи: «Схватить великий образ означает иметь стремление, а также силу характера и воображения, чтобы проложить путь, который ведет человеческое сообщество к наиболее продуктивной жизни». Это суждение хорошо характеризует взгляды его автора, но плохо согласуется с духом философии Лао-цзы в части ее чисто американского прогрессизма. Отметим, что большинство китайских комментаторов толкуют «великий образ» в категориях не столько космологии и метафизики, сколько общественной практики, причем мудрый правитель оказывает милость подданным скрытно. Как пишет Ван Пан, «цари и государи, постигшие Путь в деле правления, не предъявляли людям свой зримый облик, а позволяли всему в Поднебесном мире обрести себя и пребывать в беззаботном странствии». Последнее суждение уже вплотную подводит нас к смыслу понятия «великого образа» у Лао-цзы. Дело в том, что термином «образ» в «Книге Перемен» обозначается игра ассоциаций в графических символах этого китайского канона, причем его смысл объясняется через слово «сходное по начертанию и звучанию) «подобие». Великий Образ есть подобие без-образного по той простой причине, что уподобление другому предмету позволило бы иметь еще один образ. Без-образное же в данном случае есть чистая актуальность телесного присутствия, развертывающаяся как цепь жизненных метаморфоз, вольное проистечение жизни. Мудрый правитель имеет память (не-памятуемую) этого закона жизни, отчасти имеющего и графические ориентиры и потому способен без усилия, без обещаний привлекать к себе всех людей даже сильнее, чем явства на торжественном пиру. Но его правда остается неопределимой, «безвкусной».

3. Комментарий Хэшан-гуна к 3-й и 4-й строкам гласит: «Все люди придут и
не будут чинить зла, так что в государстве будет мир, а в семьях – покой. Когда не вредишь духу в себе, наслаждаешься покоем и живешь долго».
4. В строке 6 в мавандуйских списках вместо слова «путник» фигурирует
сходно звучащий знак «правильно». Чжоу Цыцзи высказывает предположение, что здесь нет ошибки и что, следовательно, данную фразу следует читать: совсем иначе: «Когда музыка и угощения выходят за рамки должного, следует остановиться». Такое толкование кажется слишком натянутым, даже если видеть здесь

осуждение мирских радостей, что тоже не является общепринятой точкой зрения в комментаторской традиции (см. ниже комментарий Ли Сичжая).

5. Строка 7 в мавандуйских списках – единственная, которая заметно отличается от традиционного текста. Она гласит: «Следовательно, говоря о Пути, нужно сказать…» Мавандуйские тексты блики списку Фу И и, по-видмому, первоначальному варианту списка Ван Би (судя по его собственным комментариям и цитатам в других источниках), где вместо знака «рот» стоит знак «слова». Такая формулировка позволяет отвлечься от буквального смысла соответствующей фразы в традиционном варианте: «Когда Путь выходит изо рта…». Этот образ сохранен во многих западных переводах, а самая красивая ее обработка принадлежит, пожалуй, М. ЛаФаргу: «Дао, вытекающее из уст – // плоско! Никакого вкуса в нем!» К тому же «слова» в данном месте составляют рифму с соседними строками. В мавандуйской версии несколько теряется риторический эффект метафоры «лишенной вкуса, пресной» речи о Пути, но эта утрата не кажется существенной. Кстати сказать, в списке танской эпохи из Дуньхуана и в текстах на каменных стелах так и сказано: «слова, исходящие от Пути». Аналогичным образом трактует данную фразу Люй Хуэйцин, который добавляет, что таким словам «можно радоваться, не теша себя». Р. Эймс, несколько произвольно трактуя грамматику оригинала, предлагает еще более простое прочтение: «Если выражать созидание пути (дао) в словах, то можно сказать, что оно пресно...».
6. Последняя строка вновь вводит любимую тему Лао-цзы: «неисчерпаемость
использования пустоты», что можно уподобить, например, «использованию» воздуха или – говоря точнее – «мира в целом». Хэшан-гун поясняет: «Если управлять государством посредством Пути, в государстве будет покой, а люди будут воодушевлены. Тогда сможешь продлить свою жизнь и не будешь знать конца». Слово «исчерпать» – предлагаемый большинством толкователей глосс к знаку, исходное значение которого – «быстро перекусить», «наскоро поесть». Таким образом, здесь вновь обыгрывается тема трапезы и вкуса пищи.

7. В этой главе рифмуются 1-2, 3-4, 5-6, а также 9, 10 и 12.

Комментарии

Легкомысленные люди интересуются только внешним и через это внешнее оценивают себя. Они красуются перед миром и собой и

поэтому жаждут веселья и признания, как будто все никак не могут поверить в то, что они существуют и что-то значат. Тот, кто действительно знает, что он есть, а его жизнь обладает неисчерпаемой ценностью, смотрит не на других, а в себя и в конечном счете *сквозь* себя: его взгляд устремлен к началу всякого опыта, к бездонному мраку, высвечиваемому первым проблеском сознания, – к чему-то незапамятному и даже невообразимому, но единственно подлинному, вмещающему в себя весь мир и в то же время неразличимо-малому, ускользающему от взгляда. Мудрый следует *срединности* в своем опыте, каковая есть строгая аскеза, хотя и особого рода: это аскеза неприметно-обыденного существования. Он не говорит и не делает ничего лишнего, ни на мгновение не отходит от источника жизни в себе. Поэтому мудрый есть зеркало мира или, точнее, зеркало всеединства, не имеющего образа. Среди великого разнообразия красок, звуков и запахов, он не имеет ни звука, ни цвета, ни своего аромата. Вот «насущный хлеб» жизни – несравненно более питательный и вкусный, чем все земные хлеба, прививающие нам определенный вкус и тем привязывающие нас к абстрактному, условному «я», налагающие на нас путы привычек, желаний, обязанностей. Благодаря человеку Пути проявляется облик всего сущего, тогда как сам он даже не принадлежит себе и тем более не способен противопоставить себя чему бы то ни было. Ибо, вместив в себя мир, он сам без остатка выходит в него. Никому не видимый, он «спасает» мир просто имманентной полнотой жизни, ибо позволяет каждому сполна быть тем, что он есть. Вот, согласно традиции, тема этой главы: «совершенство доброты». Это – «великая» доброта. Ее опора – беспредельная польза пустоты, чуждая всякой ограниченной, общепонятной полезности. Даже самые изысканные яства и самая сладкозвучная музыка быстро наскучат. Но никогда не наскучит питание «насущным хлебом» Пути, ибо это и есть сама жизнь в ее самой чистой и возвышенной форме Такая идеальная пища питает незаметно, проясняя дух и даруя неизъяснимую, чисто внутреннюю уверенность в подлинности существования. А жить нужно так, как пьют доброе вино: без спешки, наслаждаясь каждой каплей. Жить нужно *тщательно.* Секрет мудреца – его сверхинтуиция инаковости, позволяющая ему оберегать даже не мир, а саму матрицу мира.

К чему же относится «секрет» премудрого человека? К самому простому и непосредственному, что есть в нашем опыте: к нашему телесному присутствию, бытию-в-мире, пребывающему во времени и заявляющему о себе чередой жизненных метаморфоз, непрерывной сменой перспектив нашего видения мира. Известно, что обаяние нельзя понять, что человек привлекает, покоряет сердца

окружающих безотчетно, помимо своей воли. Тот, кто старается казаться красивым, лишь выдает свою внутреннюю ущербность. Мудрый привлекает других чистотой сердца и великой внутренней добротой, ибо он переступает через свое маленькое «я», бессознательно и в то же время в предельной сосредоточенности духа оберегает полноту свойств жизни.

Комментарий Лу Сишэна: «Великий образ – это Путь. К тому, кто может, держа Путь древности, повелевать тем, что есть сейчас, придет весь Поднебесный мир… Музыка услаждает слух, пища угождает рту, поэтому путник может в них найти отдохновение, но его радость не продлится долго. Не так с тем, кто держится Великого Образа: он не выказывает свое желание и удовольствие. Поэтому говорится: «Слова о нем, что выходят изо рта, так пресны и не имеют вкуса!» Разве наставления такие, вошедшие в сердце, не кажутся беззвучными и незримыми? Хотя их невозможно узреть и услышать, но пользование ими не будет иметь конца и за миллион лет!»

Комментарий Ли Сичжая: «Путь нисходит вниз – и появляются образы. Когда рождаются образы, вещи следуют за ними. Глупые идут – и не возвращаются. Умные идут – и не терпят ущерба. Те, кто не возвращаются, сбиваются с Пути и следуют вещам. Те, кто не терпят ущерба, живут вместе с Путем, и во всем находят отдохновение и мир. Сердце не ведает Пути, Путь не ведает сердца. Премудрый человек относится к предметам, как путник находит приют на постоялом дворе: он ненадолго задерживается там и уходит без сожаления. Вот почему премудрый человек, держащийся Великого Образа, даже следуя вещам, сердцем пребывает вместе с Путем и смотрит на не имеющее образа, вслушивается в беззвучное звучание и пользуется пользой бесполезного. Это значит, что он воспринял пользу Пути, которая пребывает между вещей. Благодаря этому он покоен и безмятежен».

Глава 36

1 **Если хочешь сжать,**
Прежде нужно растянуть.
Если хочешь ослабить,

Прежде нужно усилить.
Если хочешь погубить,
Прежде нужно возвеличить.
Если хочешь отнять,
Прежде нужно дать.
Вот что зовется «предвосхищающим прозрением».

Мягкое и слабое одолеет твердое и сильное.
Рыбе нельзя выплывать из глубины,
А то, чем царство держится, нельзя показать людям.

Примечания к переводу

1. В начальной строке исходное значение слова «сжать» – углубление на переносице, т.е. уводящая вовнутрь линия. В древних списках «Дао-Дэ цзина» оно записывается разными иероглифами, подбираемыми по принципу омофонии, реже – синонимии.
2. Строку 2 Хэшан-гун снабжает таким комментарием: «Тот, кто развернется первый, дойдет до предела излишеств».
3. В строке 5 в мавандуйских списках сказано: «Если хочешь отвергнуть…» (Р. Хеникс, полагаю, ошибочно переводит: «Если хочешь уйти от этого…».) Западные переводчики переводят соответствующий знак словами «уничтожить», «отбросить», «пренебречь».
4. В строке 6 в мавандуйских списках записано: «Прежде нужно возвысить…»
   Такое чтение уже предлагалось прежде китайскими комментаторами. Мавандуйские тексты доказывают ошибочность перевода данной главы А.П. Саврухиным: «Намереваются достичь согласия – неизбежно на самом деле противопоставляются. Намереваются ослабить – неизбежно на самом деле принуждают...» и т.д.
5. Строки 7 и 8 почти буквально цитируются в книге «Планы Сражающихся царств» и в трактате «Хань Фэй-цзы». В обоих случаях источником этой сентенции названа ныне утерянная «Книга Чжоу».
6. В 9-й строке выражение «предвосхищающее прозрение» обычно толкуется как сочетание двух понятий и притом весьма несходным образом. В оригинале употреблены хорошо знакомые нам термин *мин* («прозрение», «просветление») и термин *вэй*, который стоит в одном

ряду с понятиями «утонченности», «семени», «движущей силы» метаморфоз и указывает на первичный, но также «мельчайший», «тончайший и сокровенный» импульс превращения, предвосхищающий видимые перемены. Таким образом, знак *вэй* указывает на главное качество даосской мудрости: способность вникать в мельчайшие превращения бытия и предвосхищать, а следовательно, незримо приуготавливать ход событий. Ван Пан видит здесь именно способность «прозревать первичный импульс событий». Такая трактовка термина *вэй,* как легко видеть, соответствует его контексту. Но уже Хэшан-гун трактует это словосочетание как противостояние двух понятий: «этот путь неразличимо-мал, но его результаты блестящи». Ван Би предлагает следующее разъяснение: «Желая устранить сильного, следуют его природе и доводят до того, что он губит себя сам, без применения наказания». Это толкование оказалось наиболее влиятельным. Между тем еще Хань Фэй-цзы в III в. до н.э. приписывал этому понятию более широкий смысл: «Когда начинают действовать там, где еще нет формы, и добиваются большого успеха, это называется предвосхищающим прозрением». Позднейшие комментаторы усматривали здесь и знание сокрытого импульса событий (мнение Люй Хуйцина), и умение предвосхищать развитие событий, опирающееся на знание законов превращения вещей (таково толкование Ван Чуньфу). Подобная способность предполагает свободу от желаний и страстей Совершенствование этой духовной чувствительности ведет к погружению в бездну микровосприятий, в «потаенном свете» которой стираются внешние, грубые различия между «сжатием» и «растяжением», «ослаблением» и «усилением», но проступает неизбывная конкретность, граничность существования, *предваряющая* рефлексию и, по сути, служащая ее условием (в рефлексии, впрочем, забытым). Речь идет, таким образом, о прозрении «предельно утонченной» грани между двумя моментами существования, различия неразличимого, каковое и составляет природу превращения как чистой имманентности жизни и «сокровенного света» (в силу безграничности самого ограничения) опыта. Средневековый комментатор Ван Чуньфу резонно отмечает, что можно говорить о «сокровенности прозрения», но говорить о «прозрении» или тем более «высветлении сокровенного» не только нелепо, но и опасно: нельзя выдавать секрет своей мудрости. (Это логическую ошибку делает, в частности, И.С.Лисевич.) Большинство английских переводчиков переводят это понятие как «затемнение своего света» (dimming one’s light) «тонкий свет» (subtle light), «мудрость сокрытости» (wisdom of obscurity), «тонкое различение» (minute discernment), «утонченное видение» (Лю

Цзяхой) и даже «утонченная стратегема» (Ян Липин). Все эти варианты представляются неточными и даже, можно сказать, небрежными. Вот некоторые другие версии: «невидимое прозрение» (Чжан Чжунъюань), «прозрение недостижимого» (К. Ларр), «утонченное в очевидном» (Р. Эймс), «просветление в тончайшем» (Б.Б. Виногродский), «неявное просветление» (Юй Кан), «тончайшее знание» (Г.А. Ткаченко). Варианты А.А. Маслова («утонченно-искусное просветление») и А.Е. Лукьянова («сокровенно-глубокая просветленность») слишком громоздки.

7. Последние две строки породили немало заблуждений и недоумений среди толкователей. Начнем с отдельных понятий. Если в традиционном тексте в последней фигурирует слово «царство» (*го*), то в мавандуйских списках употреблен знак *бан*, который в чжоускую эпоху часто обозначал владение именно чжоуского царя. Выражение «то, чем держится царство» соответствует в оригинале словам «полезные предметы», «то, что выгодно» (царству). Оно понимается комментаторами по-разному. Самая ранняя интерпретация этих строк предложена Хань Фэй-цзы, который уподобляет «глубину» неоспоримому «могуществу» (*ши*) государя, а «орудия полезные царству» – наградам и наказаниям. Правитель, поясняет Хань Фэй-цзы, не должен ни с кем делить свою прерогативу карать и миловать. Хэшан-гун дает более отвлеченное (и близкое к истине) толкование: речь идет о способах «применения власти». Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Способы употребления власти в царстве нельзя показывать чиновникам, а способы совершенствования себя (в оригинале в двух случаях один и тот же знак «управлять» – *чжи*) нельзя показывать неподобающим людям». Ю Пэйлинь усматривает в этой трактовке влияние Хань Фэй-цзы. Ван Би толкует данное суждение в духе идеи «недеяния»: речь идет о «следовании природе вещей, ненужности применения наказаний. Нечто нельзя видеть, а все занимают свое место – вто что такое предмет полезный государству. А показывать его людям, означает применять наказания. Если же пользоваться наказаниями ради того, чтобы принести благо царству, тогда пропадешь». Мнение Ван Би было принято многими комментаторами, усмотревшими здесь запрет демонстративного запугивания или наказания людей. Су Чэ видит здесь намек на способность правителя, предстающего слабым и бездеятельным, обезопасить себя от «крепких и сильных». Еще более решительно в пользу такой трактовки высказываются Люй Хуэйцин и Дэцин (см. ниже), которые полагают, что здесь имеется в виду «мягкость и слабость». Цао Синьи возвращается к исходному «предметному» пониманию этого образа: он говорит о «предметах, которые ранят людей». Между тем нетрудно предположить, что

ключ к пониманию последней фразы дают предыдущие строки: речь идет о знании, которое так же благотворно для царства и так же сокровенно, как благотворна для рыбы скрывающая ее пучина вод. Таково «опережающее прозрение», которое проявляется вовне именно как уступление, не-действие, по людским понятиям – слабость. Наиболее точным представляется толкование Ван Аньши, который называет «предметом полезным мудрому» не что иное, как «постоянное сокрытие в утонченности мельчайшего (sic!) и невозможность отойти от первозданной цельности». Отметим, что основная смысловая нагрузка в сравнении правителя с рыбой лежит на слове «глубина», при этом соблюдать грамматический параллелизм между этими фразами нет необходимости Перед нами, очевидно, намек на внутреннюю глубину просветленности, которая предстает пределом внешнего видения. Как замечает по этому поводу Фань Инъюань, «рыба в воде, а вода в рыбе, человек в Пути, а Путь в человеке».

Таким образом, здесь требуется отвлеченный, не порождающий конкретных ассоциаций перевод. Западные переводчики, следуя позднейшим китайским комментаторам, почти единодушно понимают этот образ как «острое оружие», хотя подобный перевод плохо согласуется с присутствующей в предыдущей строке апологией «мягкости». Впрочем, Д. С. Лау, следуя Хэшан-гуну, говорит об «орудиях власти в государстве». Р.Эймс предлагает компромиссный вариант: «самые острые орудия государства». Р. Пушич предпочитает более абстрактное толкование: «важные для государства вещи». У Ч. Хансена – «благотворные предметы» (beneficial artifacts). Между тем глагол «показывать» в его несовершенном виде привносит в перевод элемент конспирологии и лицемерия совершенно чуждый Лао-цзы. Ничто не мешает употребить его в совершенном виде: правитель просто не может показать свою мудрость обыкновенным людям. Аналогичным образом, есть основания полагать, что в предыдущей строке говорится не просто о том, что рыбе (а правитель – большая рыба) противопоказано выплывать на мелководье, но о том, что она не может этого сделать. Среди старых китайских комментаторов эту точку зрения выдвигает Дун Сыцзин: «То, чем государство удерживает в повиновении людей, нельзя показывать людям, но также и невозможно показать людям».

8. В этой главе рифмуется ее заключительная часть, а именно: строки 9-10 и
11-12.

Комментарии

Редко Лао-цзы откровенно говорит о своем заветном, но иногда, а особенно, в конце целого свитка, по-другому нельзя. А все дело в том, что под привычным покровом жизни течет истинная, глубинная, немыслимо *утонченная* жизнь. Ибо, как верно заметил поэт, жизнь вообще-то не хороша и не плоха, она – *подробна.* И Бог, и дьявол скрываются в подробностях. И жизнь истинная настолько подробна, что ее даже нельзя расписать в наших привычных, слишком общих и грубых понятиях.

Названием главы стало ее ключевое выражение: «предвосхищающее прозрение». Оно, несомненно, соотносится с выражением «сподобиться просветленности» в главе XXVII. Воплотиться по неведомому подобию, передать смысл, никому не принадлежащий, и есть абсолютное событие равнозначное всеобщей со-бытийнности. Это значит, что истина доступна тому, кто умеет «переворачивать ситуацию» и видеть все «в другом свете». Премудрый человек, согласно Лао-цзы, знает «одно», а хранит в себе «другое» и потому не привязан ни к тому, ни к другому. Истина доступна тому, кто не делает различия между истинным и ложным. Вот и недеяние Лао-цзы не сводится ни к бездействию, ни к некоему «естественному», соответствующему «течению событий» действию. Его «утонченность» состоит в том, что в свете символического круговорота Пути всякое явленное действие предполагает действие *обратное*. Недеяние, или чистая действенность, имеет свою пространственную форму: таковой является двойная спираль, которая служит также проекцией вращающейся сферы на плоскость. В пространстве двойной спирали в каждый момент времени по отношению к центру имеется два противоположно направленных движения. Подвижник Пути, говорил даосский философ Чжуан-цзы, «идет двумя дорогами»: он одновременно «расширяется» и «сжимается», «удаляется» и «возвращается». В китайском искусстве каллиграфии или кулачного боя поворот писчей кисти или руки вправо предваряется движением поясницы влево и наоборот, в китайской стратегии атака приуготовляется отходом и т.д. Это не просто технический прием, а следование некоему высшему закону мироздания, исключающее произвол и интеллектуальный анализ. Победа здесь достается тому, кто глубже проник в исток спиралевидной «оси Пути». Тот, кто прозрел сокровенные «семена» явлений, способен предвосхищать и упреждать события. Разыскание фокуса этой двуслойной сферы, выведение глубинного импульса перемен на поверхность сознания – непосильное, да и пагубное занятие для ratio. Рыба может захотеть выплыть из пучины на

поверхность, но это не сулит ей ничего хорошего. К счастью, на практике ей это не нужно, да нередко и просто невозможно. Так утешимся молитвой Эпикура, который благодарил богов за то, что они сделали простое полезным, а сложное – ненужным.
Между тем можно догадаться, что есть некая *невидимая глубина* опыта, где всякое движение предваряется абсолютным покоем. Такая не-двойственность одного и другого, неисчислимый, но неустранимый разрыв видимостью и сущностью, игрой и подлинностью заслуживает название «тончайшего» или «утонченного». Мудрец Лао-цзы потому и может быть «пастырем мира», что для него все в мире выявляется под знаком всеобщего подобия, неистребимого «как будто». Эта внутренняя глубина понимания, равнозначная бесконечной действенности и потому делающая возможным любой успех, не может быть объективирована и представлена на всеобщее обозрение. Стремление свести ее к предмету, пред-ставить ее равнозначно *забвению Пути.* По словам Дэцина:, в этом загадочном пассаже «говорится о самопроизвольности силы вещей, которую люди не могут расследовать. Эта сила вещей, достигнув предела, переходит в противоположное. Перед тем, как пойти на ущерб, луна особенно полна. Перед тем как погаснуть, светильник горит особенно ярко. А посему сила – предвестье слабости, а в процветании кроется импульс гибели. Люди не могут сие измерить, вот почему здесь говорится о «предвосхищающем прозрении»… Итак, мудрый одерживает верх не эрудицией или хитростью. Он просто использует ограниченность других, верящих, что уж они-то точно знают, как надо. Для него каждое событие – повод для успеха. Люди сами виноваты в своих поражениях. Небо наказывает каждого в меру его... глупости.

Чем же держится государство? Орудиями казни, как полагали многие толкователи? Вовсе нет. Для Лао-цзы подлинное оправдание государства кроется в *уступлении*, что можно понимать и как растворение семиотических кодов, «отступление политики» или даже «ослабление бытия», о которых говорит современная философия. Уступая, мы вмещаем в себя мир, делаем его *родным* и... обретаем безопасность. А тот, кто преемствует слабости, не должен (не может?) предъявлять источник своей мудрости людям. В противном случае слабость перестанет быть силой, и вместо *успевающего* правления властитель наживет себе врагов и завистников. Найдя же источник радости и покоя в самом себе («царство Божие – внутри вас»), можно вернуться к житейской мудрости и вспомнить о том, что чересчур откровенный человек, а политик тем более, уважения к себе не снискает.

Кое-кто в Китае читал эту главу как программу хитроумной стратегии: чтобы взять, надо сначала отдать. Правдоподобно, но по сути неверно. Поистине, от великого до низкого один шаг, а искусная имитация *почти* не отличается от подлинной мудрости. Даосский мудрец безупречно честен и корыстных целей не имеет. Он уступает, чтобы дать жить всем.

Комментарий Су Чэ: «Если чего-то добиваться, прежде ничего не отдав, то ситуация не дозреет до крайней точки, и оснований для результата будет недостаточно. Если ситуация не дозрела, трудно овладеть ею. Если оснований недостаточно, то не будет послушания. Премудрый человек полагается на разумное основание, а люди в свете ищут опору в своей сообразительности. Кто полагается на разум, подобен врачу, исцеляющему от болезней. Кто живет сообразительностью, подобен торговцу, который ищет прибыли. Все в мире уповают на силу и твердость, а я один встречаю других слабостью и мягкостью. Премудрый не думает о том, чтобы победить других. Он лишь знает таковость любой ситуации и пребывает в этом, что таково само по себе».

Комментарий Фань Инъюаня: «Некоторые считают эти строки изложением искусства интриг властвующего, но это не так. Мудрец просто тонко прозревает приход и уход, наполнение и убывание сил. Так он узнает, что путь постоянного успеха – это мягкость и слабость. А тот, кто находится в расцвете сил, неизбежно одряхлеет. Премудрый человек в отдаленном и сокровенном прозревает явное и светлое и поэтому всегда идет путем мягкости. Даже терпя поражение, он лелеет в нем небесное семя победы. Постигшие Путь следуют Небо, откликаются людям, точны в делах и потому взращивают совершенство. Если же управлять царством не Путем, а людскими понятиями, то понадобятся хитроумие, человечность, долг и умение. Покажи их миру – и разразится смута. Ибо это все равно, что показать людям инструменты выгоды».

Комментарий Ван Чуньфу: «В потоке превращений есть смена прибывания и убывания, наполненности и опустошенности, в людских делах есть порядок удач и неудач, возвышений и падений. Поэтому, чтобы достичь одного, нужно сначала пребывать в другом. Хотя грядущее не имеет образа, уже ушедшее доступно наблюдению. Полагаясь на уже ушедшее, можно посредством *видения наоборот* прозреть грядущее. Тогда сокровенное станет явным».

Глава 37

Путь вечно в недеянии,
И в мире все делается.

Если князья и цари будут блюсти его,
Все само собой пойдет своим чередом.
Если в жизни такой возжелают что-то учинить,
Я удержу их несказанной полнотой первородства,
И ни в ком не возникнет обиды.

Когда без обид принимают покой,
Поднебесный мир выправится сам собой.

Примечания к переводу

1. Начальная строка, согласно мнению большинства китайских комментаторов,
   означает: «Путь в своем великом постоянстве ничего не делает…». В таком случае «недеяние» получает метафизическое обоснование, хотя вопрос о преемствовании изначального недеяния и реальных событий остается открытым. Цзян Сичан отождествляет здесь постоянство с «подлинностью». Подчеркнем, что в обоих мавандуйских списках здесь не содержится упоминания о «недеянии», а вместо этого сказано: «Путь вечно безымянен», что перекликается с нижеследующим текстом. В таком виде эта строка вместе с двумя следующими обнаруживает разительное сходство с началом главы XXXII. Некоторые современные публикаторы считают аутентичной именно мавандуйскую версию. Однако в тексте из Годяня начальная строка совпадает с традиционным вариантом (хотя и записана другими иероглифами), а вот 2-я строка традиционного списка, как и в мавандуйских текстах, отсутствует. Похоже, что мы имеем здесь дело с позднейшим добавлением. Самые удачные афоризмы – плод самых долгих размышлений. От других переводов разительно отличается версия Ху Цзинни, который перетолковывает (весьма неуклюже) эти строки в соответствии со своими взглядами на философию Дао: «Тонкая

сущность вселенной никогда ничем не занимается, но ничего не оставляет несделанным».

2. Фигурирующее в строке 4 выражение «все пойдет своим чередом» отличается завидной многозначностью. Оригинальный термин обозначает, собственно, «превращения» (*хуа*), еще точнее – неразличимые чувственным восприятием микротрансформации и может указавать как на «явление», т.е. раскрытие невидимой сущности, так и на исчезновение, рассеивание, претворение знака в поток бытия. Первое значение мы встречаем, например, в политике или изобразительном искусстве: тематическая серия рисунков, именуемая в русском переводе «тридцать шесть видов горы», в оригинале означает «тридцать шесть превращений горы». Второе значение термина *хуа* распространено в даосских боевых искусствах и имеет отношение к нейтрализации, рассеиванию силы противника. Согласно философии дао, вещь реализуется в самоустранении. Кроме того, термин *хуа* обозначает воспитание, цивилизующее воздействие культуры, вообще благое правление, которое в действительности укоренено в микропеременах и посредством которых созревает все живое, свершается судьба всего сущего. Таким образом, для перевода понятия *хуа* требуется как можно более нейтральное слово. Разного рода «превращения», естественно, могут порождать новые намерения, даже новое видение мира. Западные переводчики обычно говорят о «превращениях вещей». Р. Эймс предлагает более усложненный вариант: «вещи смогут развиваться по их собственному пути» (develop along their own lines). В данном переводе выбрано выражение «пойдет своим чередом» как наиболее нейтральное и емкое по смыслу и в то же время положительное. Еще один приемлемый вариант: «все само собой образуется». Речь идет, в сущности, о само-реализации всего сущего, которое предполагает и явление вещи, и ее рассеивание, а этот приход-уход всего сущего удостоверяет сокровенную жизнь микропревращений и скрытый источник влияния в мире.

3. В строке 5 старорусское слово «учинить» в оригинале соответствует понятиям «самовольно создавать», «выделывать». Ли Жун комментирует – довольно невнятно, впрочем – данную фразу: «Невозможно действовать постоянно, перерыв в деятельности возвращает к покою. Нельзя всегда быть в покое, из покоя рождается движение».

4. В строке 6 иероглиф, переводимый словом «удерживать», в мавандуйских и годяньском текстах записан нестандартным или «заимствованным» знаком, не помогающими уяснению данной фразы. Например, в годяньском «Лао-цзы» фигурирует понятие «природный», «безыскусный», «вещественный». Эти иероглифы

принято отождествлять с присутствующим в традиционной версии знаком, который обычно трактуют как «сдерживать» (А. Уэйли, М. ЛаФарг и др.) или даже «подавлять», «придавливать», «держать в узде». Р. Пушич пользуется идентичным русскому сербским глаголом «отклонить» – выбор тоже неудачный. Ближе к истине вариант Р. Эймса, который говорит о «воссоединении» или даже включении в единство более высокого порядка (realign). В древних глоссах соответствующему знаку приписывается значение «успокаивать», «умиротворять». Он часто употребляется для обозначения праведного правления государя. Большинство комментаторов без лишних мудрствований отождествляют его с «недеянием» и возвращением к «первозданной цельности». Глагол «смирять» здесь вполне уместен, и сходное слово употребляет, в частности, У. Ле Гую: «успокаивать» (quiet), Ч. Хансен: «смягчу» (mollify) и Юй Кан: «усмирять». Тем не менее, следует найти неконвенциональное слово, которое подчеркивало бы своеобразие этической позиции Лао-цзы. Следует также учесть, что даосский патриарх по своему обыкновению употребляет здесь особенный, совершенно нейтральный, бесцветный термин (в соответствии с его идеалом «блеклой речи»), который, именно как философское понятие, не обязательно был понятен даже его древним читателям и переписчикам. В связке с термином *хуа* его можно истолковать следующим образом: не вступая в конфронтацию, позволить воле (желанию) того или иного лица исчерпать свой внутренний ресурс, одновременно вводя ее в безбрежную сферу действия Великого Пути, что позволяет мудрому (он же правитель, воспитатель и мастер-виртуоз) перенять ее и поставить на службу всеединству. Всякое же насилие немедленно встретит адекватное возмездие и обернется против самого насильника. Именно так действует мастер даосской боевой гимнастики тайцзицюань: отрешившись от своего «я» и полностью устранив нажим на противника, он непроизвольно высвобождает внутреннюю мощь жизни, перед которой оказывается бессилен любой силач. Я предпочитаю слово «удерживать», которое стоит в одном ряду с такими фундаментальными для этики Лао-цзы понятиями, как «оберегать» и «поспешествовать» (см. гл. LXIV). Это глагол удачно соединяет два как будто очень разных значения: вступать в общение и поддерживать. Некоторые толкователи предлагают заменить оригинальный термин на сходный иероглиф, означающий «восполнять». Эта замена созвучна некоторым другим важным высказываниям Лао-цзы, но не является необходимой ни в текстологическом, ни в герменевтическом отношениях. Словосочетанием «полнота первородства» в данном случае передан известный нам термин *пу*, который в других местах переводится как

первозданное древо (букв. «неразделанное», «цельное дерево») и обозначает полноту и живую цельность бытия. Естественно, «отклонять» или «подавлять» что-либо посредством цельности бытия – логический нонсенс. Эту ошибку допускает, в частности, И.С. Лисевич, чья версия звучит к тому же слишком грубо: «Я подавил бы его безымянным Девственным древом» (попутно вопрос: может ли дерево не быть девственным?). Вэй Юань отождествляет эту «безымянную простоту» с «покоем» и «остановкой познания». Такая простота, продолжает Вэй Юань, воплощает идеальное состояние народного духа.

5. В традиционном списке в строке 7 вновь употреблено выражение «безымянная простота». А. Уэйли заменяет здесь свой прежний перевод термина *пу* «необработанная глыба» (uncarved block) на более отвлеченное «неопределенность безымянного» (blankness of the unnamed). И Шуньди, Ло Чжэньюй, Ю Пэйлинь и ряд других текстологов считают повтор ошибкой переписчика, записавшего эти знаки дважды. Их мнение учтено в переводе.

6. Строки 7-8 в мавандуйских и годяньском списках записаны иначе. «Удержу их полнотой первородства и не обижу их. Не обидив их, я позволю им быть в покое». В годяньском тексте говорится нечто совсем иное: «будут знать, что имеют довольно, а, зная, что имеют довольно, обретут покой». Все эти разночтения свидетельствуют о том, что смысл этого пассажа долгое время оставался неопределенным, изменчивым. Неоправданные повторы в традиционном варианте заставляют отнестись к нему с крайней осторожностью. Мавандуйские тексты выглядят более осмысленными.

7. В традиционном списке в последней строке записано: «Поднебесный мир упокоится сам собой». Слово «выправятся» встречается во многих древних списках, в том числе в списке Фу И.. Оно, как представляется, больше соответствует контексту и, кроме того, рифмуется с предыдущей строкой.

7. В этой главе 1,2,4, а также 6-7 и 8-9 строки.

Комментарии

Теперь мы можем увереннее ответить на вопрос, почему Лао-цзы говорит не об отказе от желаний, а об *удержании* их – предположительно, в естественном состоянии. Желания для него – неизбежные спутники жизненного роста, без них не бывает и жизни. Каждое новое впечатление рождает и новое желание. Но желания не должны быть проникнуты себялюбием и перерастать в страсть,

которая ущемляет, уродует нас. Мудрый изживает не собственно желания, а, скорее, свою привязанность к желаниям, и так восстанавливает в себе полноту жизненных потенций, справедливо именуемую здесь «несказанной». Каждому легко и радостно в этой всеобъятной, как небо, полноте своей природы. Мудрый у Лао-цзы «сдерживает наоборот»: он на самом деле удерживает всех в изначальной цельности жизни, *высвобождает* дух.

Мы считаем, что люди равны и способны обо всем договориться, что политика невозможна без гласности и рефлексии. Да, люди в чем-то равны, но они все – разные. Проблема в том, что сфера их договора, установленные ими правила игры на самом деле не трогают их сердца, оставляют их, в сущности, равнодушными и поэтому исподволь приучают, даже помимо их воли, быть эгоистичными и корыстными. Лао-цзы предлагает совсем другой путь. Он не пытается определить то, по поводу чего люди должны или могут договариваться друг с другом. Он верит – безотчетно, как младенец доверяет матери, – «полноте первородства» жизни. Желания, в отличие от естественных перипетий нашей жизни, идут от нашего «я» и, разумеется, порождают всевозможные конфликты в обществе. Мудрец Лао-цзы не подавляет их, ибо не имеет «своих» желаний. Он включает, вводит их в цельность мировой жизни, которая есть также цельность каждого жизненного мира и даже конкретность каждого момента жизни. В этом усилии самозабвения, доходящем до самозабвенной любви, не бывает ущемленных и обиженных.

Оказывается, можно, освободив эмоциональный субстрат жизни от навязчивой субъективности, сделать его благодатной стихией и даже, в качестве неодолимой мощи жизни, *регулятором* человеческих отношений. Мудрый и есть тот, кто сознательно дает жизни бессознательно жительствовать. Спрашивать, как именно жительствовать и с какой целью – праздное любопытство. И мы, конечно, успешнее привлечем сердца людей, если ни к чему не будем их принуждать, хотя это не значит, что можно попустительствовать их своеволию. Для мира более всего благотворна полная беспристрастность в нашем отношении к нему. Именно она позволяет преодолевать старые предрассудки и открывать для себя и других новые миры. Эта беспристрастность обаятельна и благотворна потому, что вдохновлена искренним доверием к жизни и душевной чуткостью. У нее нет имени, ибо она – вестник того, что еще только приходит в мир. Она —только упование правды.

Такова терапия «предвосхищающего знания» – этого лучшего лекарства от умственной косности и гордыни. Мудрый правитель не

дает скопиться в душах людей яду себялюбия, он развязывает узелки жизненных конфликтов прежде, чем они завяжутся. Он держит мир на весах своего сердца. Никакого насилия, даже над собой и, стало быть, никакой патетики: если все выходит из жизни, то все столь же естественно может в жизнь вернуться. Нужно только понять, что все в мире свершается именно тогда, когда никто не действует нарочно. Только тот, кто покоен, может владеть движением. Органическая полнота жизни восстанавливает равновесие и в природе, и в человеке сама собой, без побуждения и плана. Она не противодействует, а именно удерживает каждого в лоне его природы и воистину ис-целяет душу, делает человека целостным, ибо не дает вещам превысить свою меру. В таком уподоблении безукоризненному действию Великого Пути, согласно Лао-цзы, заключается искусство политики. Недаром у Хэшан-гуна глава названа: «Осуществление управления».

В мавандуйских списках и в этой главе, и в главе 48-й отсутствуют первые две строки, составляющие одну из самых знаменитых формул даосской мудрости. Некоторые исследователи на этом основании сделали вывод, что данная фраза не характерна для мировоззрения Лао-цзы и была добавлена в его книгу мыслителями легистского толка. По мнению же Р. Хенрикса, в обоих случаях в мавандкйских текстах имеется лакуна, и утверждать с уверенностью, что этих фраз в них нет, невозможно.

Между тем комментарий Лу Сишэна проясняет связь между «несказанностью» Пути (упоминаемой в мавандуйских списках) и его «недеянием»: «Путь предвечен потому, что сущность его не имеет имени; поэтому он пребывает в недеянии. Когда же им пользуются, появляются имена и потому сказано: «все делается». Поскольку есть сознание недеяния, не может не быть и его проявлений. Последующие поколения знали только о явлениях и забыли об их корне. Полнота первородства – это состояние «сокрытия сокровенного», когда и собственное сердце, и все явления уже забыты. Тогда все в Поднебесной выправится само собой».

Комментарий Ду Гуантина: «Пустотное без причины и недвижимо: вот недеяние. Всему откликается и все проницает: нет ничего, что не делалось бы. Недеяние – сущность утонченной основы, всяческое свершение – применение утонченной основы. Сущность и применение друг на друга полагаются, и так свершаются все превращения мира. Если при воздействии нет отклика, в пустоте не возникнет образа, и тогда не будет ни рождения, ни завершения».

Комментарий Ли Сичжая: «Путь ведет от отсутствия к наличию. Он начинается в истоке веселья и гнева, печали и радости, а достигает предела в ритуалах и музыке, наказаниях и распоряжениях Если не возвращаться к истоку, а только все исправлять, а потом исправлять исправления, то мы будем все дальше отходить от Пути. Вот почему мудрец удерживает это уклонение от Пути полнотой первородства и применяет его, не имея желаний. Ибо, если пользоваться этой полнотой нарочно, то она исчезнет».

Канон Совершенства

Глава 38

Высшее совершенство не хочет совершенства,
Вот почему в нем есть совершенство.
Низшее совершенство хочет совершенства,
Вот почему в нем нет совершенства.

Высшее совершенство ничего не делает и не ищет повода к действию.
Низшее совершенство действует и все ищет к тому повод.
Высшая человечность действует, но не ищет к тому повода.
Высшая справедливость и действует, и имеет к тому повод.
Высшее благочестие действует, и если не встретит согласия,
Засучит рукава и потащит за собой.

А посему:
Когда утрачен Путь, является совершенство;
Когда утрачено совершенство, является человечность;
Когда утрачена человечность, является справедливость;
Когда утрачена справедливость, является благочестие.
Благочестие – истощенье преданности и доверия, начало смуты.

Знание от прежних времен – цветочки Пути и начало невежества.
Вот почему великий муж укореняется в глубоком и не живет мелким,
Он пребывает в корне и не живет цветочками.
Он отставляет «то» и берет «это».

Примечания к переводу

1. Контекст подсказывает, что в 1-й и 3-й строках глагольные отрицания *у* и *бу*
   следует понимать как самостоятельное слово: «отрицать», «не хотеть». Буквальный перевод начальной строки сводится к парадоксу: «Высшее совершенство не совершенно». Такое прочтение, разумеется, тоже допустимо, но лишено формального основания. Хэшан-гун комментирует: «Когда следуют тому, что таково само по себе, их совершенство невидно». Чэн Сюаньин предлагает более развернутое разъяснение: «Человек высшего совершенства пребывает в пространстве сокровенной утонченности Пути, для него мир и знание сокровенно сходятся, а приобретения и утраты забыты». В большинстве западных переводов здесь говорится о «человеке высшей добродетели».
2. В строке 3 сказано буквально: «не теряет совершенства». Согласно Хэшан-
   гуну, имеется в виду правитель, «чье совершенство можно видеть и чьи заслуги можно назвать». Линь Сии поясняет: «Не терять совершенства – значит держаться за одно и не претворять себя в превращениях».
3. Строки 3 и 4 отсутствуют в мавандуйских списках, что устраняет имеющееся в традиционном тексте совпадение характеристик «низкого совершенства» и «высшей справедливости». Р. Хенрикс высказывает предположение (чисто гипотетическое), что эти строки были впоследствии добавлены переписчиками.
4. В списках Янь Цзуня, Фу И, а также в трактате «Хань Фэй-цзы», где цитируется эта фраза, 5-я строка знак *и,* (показатель причинности или цели) заменен глагольным отрицанием бу, отчего предложение читается следующим образом: «Высшее совершенство ничего не делает – и ничего не остается несделанным». Ряд современных публикаторов принимают именно этот вариант. Некоторые из них даже предлагают на этом основании изменить строку 7 для достижения параллелизма между ними. Для этого, впрочем, нет серьезных оснований. Более того, традиционный список, подчеркивающий наличие мотивов в действиях, кажется более осмысленным. Ряд переводчиков видят здесь именно мотивированное, преследующее определенную цель действие, например: «Высшое совершенство не действует и не имеет цели» (К. Ларр), «Утонченнейшее Дэ: никакого труда в нем, никакой цели в уме» (М.Лафарг). У Р. Эймса еще откровеннее: «Люди высшей действенности ничего не делают с усилием и не имеют мотивов так делать». Отметим, что А. Уэйли трактовал данную строку иначе:

«Человек высшей силы ничего не делает и никто не считает его таким». Эта версия выглядит несколько натянутой.

5. В строке 8 упоминается одна из важнейших конфуцианских добродетелей, нередко именуемая в западной литературе «долгом». Отметим, что две главные моральные нормы конфуцианства – «человечность» и «справедливость» – соответствуют двум универсальным началам морали, различаемым в западной мысли: любви и справедливости.
6. Словом «благочестие» в строке 9 передано конфуцианское понятие *ли*, обычно переводимое как «ритуал», «церемонии», реже – «этикет», ««хорошие манеры». Еще первый толкователь «Дао-Дэ цзина», Хань Фэй-цзы, разъясняя данное речение, называл благочестием «облик, определенный должным состоянием». Иероглиф *най* в следующей строке означает «тащить за собой», «принуждать к покорности». Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Здесь говорится о том, что ревнование о благочестии часто не встречает отклика, верхи и низы вступают в ожесточенную борьбу, и тогда нужно, засучив рукава, тащить за собой».
7. Строка 12 представляет известную трудность для истолкования, поскольку здесь внезапно появляется понятие Пути, которое противопоставляется Совершенству. Ван Би впервые объяснил эту оппозицию в категориях иерархии «сущности» и «пользования» (см. ниже раздел «Комментарии»). Ван Пан разъясняет ее в том смысле, что «путь древности, опустившись, стал совершенством древних царей». Дэцин сводит различие между «претворением Пути» и «обладанием Совершенством» к различию между отсутствием и обладанием «сердца», каковое есть способность различать между истинным и ложным.
8. По поводу 13-й строки У И, ссылаясь на комментарий Ван Би, весьма убедительно доказывает, что здесь подразумевается утрата «высшего совершенства».
9. Разъяснение Хэшан-гуна к строке 16 гласит: «Здесь говорится о том, что быть благочестивым – значит отринуть корень и заниматься верхушкой». Для Лао-цзы подлинное доверие есть безотчетная потребность жизни, а не условность морали.
10. Выражение «знание от прошлых времен» в строке 17 традиционно принято толковать иначе. Еще Хань Фэй-цзы понимал его как «напрасные намерения, лишенные оснований». Согласно Ван Би, имеются в виду «познания, которые опережают знание других», и «поспешные суждения, основанные на собственном разумении». Одно определение не слишком согласуется с другим. Хэшан-гун дает более простое объяснение, не проясняя смысл фактора времени в этом суждении: «Не зная, утверждать, что знаешь». Речь идет,

очевидно, об отвлеченном знании, которое основано на восприятии внешних вещей, «поверхностного блеска» жизни (еще одно значение термина «цветок Пути») и позволяет составить суждение о том или ином предмете или ситуации до непосредственного соприкосновения с ними. По мнению императора Сюань-цзуна, имеется в виду поверхностное знание, которое еще не стало «знанием своей природы». Заметим, что в оригинале употреблен знак *ши*, обозначающий как раз предметное, выраженное в понятиях знание. Некоторые западные переводчики следуют буквальному смыслу не совсем удачной формулировки Ван Би. Таков вариант Вин-тсит Чана: «Те, кто узнали первыми, обладают цветами Пути, но являются началом невежества». В переводах М. ЛаФарга и Р. Эймса фигурирует «знание наперед» (foreknowledge). У А.А. Маслова употреблено не совсем внятное слово «предзнание». М. ЛаФарг предполагает, явно придумывая, что речь идет о необычайной способности предвидеть будущее, выработанное медитацией. К. Ларр предлагает сразу два слова: «расчеты и предположения». Вариант Ч. Хансена слишком абстрактен: «конвенциональность». У П. Мерела – «вера». Во всяком случае, многие китайские комментаторы полагают, что речь идет о знании, дающем власть над миром («цветы Пути»), отчасти выражающим правду Пути, но не дающем понимания внутренней реальности. Любопытно, что среди знатоков китайской геомантии (*фэншуй*) принято толковать эту фразу в положительном смысле: предвидение будущего является цветком Пути и началом целомудрия. Следует заметить, что в военном каноне «Сунь-цзы», да и во многих даосских текстах говорится о способности «знать наперед» (со знаком *чжи*, обозначающим «чистое», «внутреннее» знание) и тем самым скрытно предопределять события присуща мудрецу и искусному стратегу. Тем не менее, знак *цянь* в оригинале неизменно имеет значение «прошлое». Я следую мнению Чжао Ючуня, который полагает, что здесь имеются в виду правила и нормы поведения и управления, выработанные прежде. Критика такого рода «заднего ума» – популярная тема в писаниях древних даосов.

11. Строка 18 тоже содержит несколько загадок. Начать с того, что выражение «великий муж» (*да чжанфу*) встречается в «Дао-Дэ цзине» только один раз и вовсе отсутствует в «Чжуан-цзы», зато часто употребляется в конфуцианском трактате «Мэн-цзы». Но главную трудность для толкования представляет оппозиция «глубокого» и «мелкого» (букв. «толстого» и «тонкого»). Комментаторская традиция в основном следует за Ван Би, отождествившего «толстое» и «тонкое» соответственно с «подлинным» и «пустым блеском» (или «цветочками Пути»).

Китайские комментаторы сравнивают Путь с сердцевиной («подлинностью») дерева, совершенство – с корнем, человечность – со стволом, справедливость – с ветками, благочестие – с листьями, а отвлеченное знание – с цветами. Большинство западных переводчиков оперируют оппозицией сущностного (substance) и «поверхностного».

12. Комментаторы согласны в том, что в 20-й строке имеется в виду: отбрасывает поверхностное (т.е. «пустой блеск») и берет глубокое (т.е. «подлинное»). Заслуживает внимания мнение М. ЛаФарга, который видит в ссылке на некое неопределенное «это» полемический прием даосов, подчеркивавших тем самым, что источником знания для них является чистая актуальность опыта. Употребление слова «это» (*чжи*) для обозначения Пути характерно для позднейшей даосской традиции. Ср. также известную формулу китайских буддистов: «Это сердце – вот Будда».
13. Одни толкователи не находят в этой главе рифм, другие полагают, что здесь рифмуются первая и вторая части 16-й и 17-й строк.

Комментарии

Глава, открывающая «Канон Совершенства», вполне естественно начинается с характеристики заявленного в заглавии понятия, и Хэшан-гун определяет ее тему как «разъяснение совершенства». Независимо от терминологии и содержания начальных строк главы, мы действительно имеем дело с описанием иерархии ступеней и видов духовного совершенства человека. И строится эта иерархия, как принято во всей китайской традиции, на принципе последовательной объективации, выведения вовне реальности, начиная от полной беспредметности и всеобъятности Пути и кончая предметным, выраженным в количественных законах знанием, противостоящим реальности как безмерного потока превращений – «тысяча перемен, десять тысяч превращений». Речь идет о поиске той Архимедовой точкой опоры, которая позволяет если не перевернуть мир, то, по крайней мере, иметь власть над вещами. Соответственно, совершенствование, по Лао-цзы – это усилие (ироническое по своей сути) «опустошения сердца», что предполагает освобождение от предметного знания. Совершенство есть способность быть «зеркалом мира», спонтанно пере-живать все происходящее в мире или, другими словами, быть-с-миром, не делая расчетов, не подыскивая всему причину и не преследуя целей. Мудрый *вмещает* в себя все сущее и… ничем не владеет. Для него нет правильного мнения, а есть только правильное время, каковое

есть не что иное/ как всевременность мгновения. Оттого же только ущербный человек стремится к совершенству, не понимая, что он уже имеет всего *достаточно.* Смысл совершенствования – не победа над миром, а возвращение к себе – к тому, что всегда уже дано нам и дано сполна. Наблюдение обыденное, находящее множество наглядных подтверждений среди окружающих нас людей, но имеющее и глубокие, в своем роде метафизические, корни. Мудрый никогда не позволит фальши и иллюзиям света заслонять внутреннюю правду сердца. В этой связи в главе излагается иерархия моральных состояний, каковыми являются сверху вниз: совершенство высшее, совершенство низшее, человечность, справедливость и, наконец, благочестие, неразрывно связанное с правилами и условностями света. Кроме того, Путь (*дао*) ставится выше его частных проявлений – различных «совершенств» (*дэ*).

Ван Би посвящает этой главе необычайно пространный комментарий, представленный здесь лишь частично: «Совершенство – это обретение[1]. Навсегда обретают и не теряют, имеют благо и не несут ущерба – вот что такое совершенство. Как обретается совершенство? Благодаря Пути. Как осуществляется совершенство? Благодаря использованию неналичия. Каждая вещь свершает свой путь благодаря неналичию. А если есть только наличие, то нельзя избежать бремени собственного существования. Как ни обширны Небо и Земля, сердце их – неналичие. Как ни велики мудрые цари, господин их – пустота. Тому, кто устранил в себе все частное и отрекся от своего «я», поклонится весь мир в пределах четырех морей. А кто имеет свое обособленное «я» и собственное разумение, тот и самого себя не сможет сохранить. Вот почему человек высшего совершенства пользуется только Путем, не считает совершенством свое совершенство, ни за что не держится и не ищет пользы, поэтому может обладать совершенством и все свершает…

Предел величия – это единственно Путь… Хотя всего ценнее польза от неналичия, вещи не могут принять[2] неналичие как свою сущность, и тогда они теряют то, что делает их великими. Вот что означает: «когда теряется Путь, появляется Совершенство». Ведь пользоваться неналичием – все равно, что обрести свою мать. Тот, кто теряет мать всякой пользы, неспособен к недеянию и тогда

[1] Традиционное в древнем Китае истолкование понятия совершенства, основанное на принципе омофонии.

[2] По предложению У И знак «отбрасывать» заменяется на сходный по начертанию и звучанию знак «помещаться», «пребывать».

ценит беспредельную щедрость.[3] Тот, кто утрачивает беспредельную щедрость, ценит прямоту, а тот, кто утрачивает прямоту, ценит благопристойные манеры. Вот что значит «когда утратили совершенство, появилась человечность; когда утратили человечность, появилась справедливость; когда утратили справедливость, появилось благочестие».

Интересное рассуждение об указанных Лао-цзы ступенях забвения истины принадлежит Ли Сичжаю: «То, что нельзя обрести, – это Путь, а то, что обрести можно, – это Совершенство. Совершенство в человеке зовется человечностью. Когда в человечности не утрачено должное – это справедливость. Выправление вещей посредством справедливости называется благочестием».

Глава 39

Что до тех, кто в древности обрел единое:
Небо, обретя единое, стало чисто;
Земля, обретя единое, стала покойна;
Духи, обретя единое, стали божественны;
Долины, обретя единое, стали полны;
Вся тьма вещей, обретя единое, живет;
Князья и цари, обретя единое, правят Поднебесной.
Таковы свершения единого.

Небо, не будучи чистым, не расколется ли?
Земля, не будучи покойной, не растрясется ли?
Духи, не будучи божественными, не обессилят ли?
Долины, не будучи наполненными, не оскудеют ли?
Вся тьма вещей, не имея в себе жизни, не исчезнет ли?
Князья и цари, не имея почета и славы, не падут ли?

Посему корень почета – униженность.
Основа славы – безвестность.
Оттого князья и цари зовут себя сиротами, одинокими, несчастными.
Не значит ли это, что для них униженность – корень?

[3] Так Конфуций определял заслуги мудрых царей древности, служивших для него образцами высокой «человечности».

Разве нет?
Имея множество колесниц, считай, что у тебя нет колесницы.

20 А п**отому** н**е желай быть подобным ни прекрасной яшме,**
Ни простому камню.

Примечания к переводу

1. В строках 2-4 перечисляются свойства, традиционно приписывавшиеся Небу, Земле и духом. Термин *лин* (в переводе: «божественное») означал сверхъестественную силу богов.
2. Упоминание о том, что долины благодаря Единому «наполнились» может показаться странным в свете высказываний Лао-цзы о животворной «пустотности» долин. В действительности здесь нет противоречия: пустота долины вмещает в себя – и даже порождает – изобильную жизнь. Дэцин отождествляет понятие долины здесь с океаном, вбирающим в себя все потоки.
3. Строка 6 отсутствует в обоих мавандуйских списках. Гао Мин считает эту фразу и соотносящуюся с ней строку 13 позднейшими вставками.
4. В строке 7 в списке Хэшан-гуна, а также в мавандуйских списках и некоторых других употреблен знак «прямой», «правильный», который близок по смыслк знаку, фигурирующему в традиционном тексте. Следует иметь в виду, что в китайском языке понятие «управлять» еще нагляднее, чем в русском языке, связано с понятием «выправления».В некоторых западных переводах говорится, что «князья и цари стали образцом для мира».
5. В строке 8 в тексте Фу И, Цзяо Хуна и в ряде других списков в конце фразы
добавлен знак «единое», и ее следует читать, как представлено в данном переводе: «Так все свершается благодаря единому». Но и без иероглифа «один» Ван Би, а вслед за ним Чэн Сюаньин и другие средневековые комментаторы толкуют эту фразу аналогичным образом. Как замечает Ван Пан, «только единое может достичь единого». Ма Сюйлунь предположил, что данная строка является древним комментарием, смешавшимся с основным текстом, однако она присутствует и в мавандуйских списках и притом без знака «единое». По мнению Су Чэ, слово «происходит» означает здесь «достигает предела». Следуя этому прочтению, некоторые ученые, (Гао Хэн, Чжан Сунжу, Р. Хенрикс) трактуют рассматриваемую фразу как сообщение о логическом выводе, излагаемом ниже, а именно: «Доводя это до логического вывода, скажем…» (перевод Р.

Хенрикса). Однако логической связи между двумя частями главы нет, да и, учитывая особенности мировоззрения Лао-цзы, быть не может. Кроме того, подобной трактовке препятствует присутствие в конце фразы номинативной частицы *е,* указывающей на окончание суждения.

6. Грамматическая конструкция 9-14 строк допускает другие варианты перевода. Наиболее близок к оригиналу такой: «Небо, не имея покоя, боюсь, расколется…» и т.д. Возможен, хотя и страдает чрезмерной упрощенностью, и такой перевод: «Небо, не имея чистоты, может расколоться…». Между тем в мавандуйских списках вместо соединительного знака *и* в 9-12 строках стоит частица, обозначающая прекращение, окончание (она тоже читается *и*). В таком случае весь пассаж приобретает совсем иной смысл: речь идет о том, что, если Небо не может «остановиться» в своей чистоте, оно расколется и т.д. Примечательно, что на этом знаке основывается толкование данных строк у Хэшан-гуна: «День и ночь сменяют друг друга, и нельзя все время требовать чистоты; если так будет длиться без конца, то, боюсь, небо расколется». Эту трактовку принимают некоторые китайские текстологи и переводчики, в частности, Д. Лау, который предлагает следующий вариант: «Если не знать, когда перестать быть чистым, небо расколется…» и т.д. Вариант У. Болтца: «Если бы небо навсегда осталось чистым, оно бы, наверное, раскололось…» У. Болтц указывает, что подобная трактовка согласуется с учением Лао-цзы об «отсутствии» как вездесущей инаковости, делающей все вещи тем, чем они есть. Р. Хенрикс возражает против подобного толкования по грамматическим соображениям.
7. Перевод строки 10 основан на толковании Хэшан-гуна и У Чэна. Согласно
же толкованию некоторых позднейших комментаторов, знак *фа* («приходить в движение») следует заменить на сходный по написанию знак «рухнуть», «обвалиться».
8. В строках 14 и 16 словом «слава» передан знак, который означает буквально «высокое положение». Соответственно, в 16-й строке в оригинале противопоставляются высокое и низкое положение, а в переводе – слава и безвестность.
9. В строке 17 не обходится без игры слов: фигурирующие в оригинале понятия обозначают как одинокого человека, сироту, так и вежливое самоназвание государя, считавшегося «единственным» среди людей. Таким образом, одно и то же слово обозначало и высший почет, и крайнюю униженность. Словом «несчастный» передано выражение *бу гу*, обычно трактуемое как «недобрый». Русское слово «несчастный» может иметь и такой смысл.

10. Строка 19 в оригинале буквально гласит: «Посему, когда есть много повозок, не имеешь повозки». Следует иметь в виду, что численность «повозок» или, точнее, боевых колесниц слыла в древнем Китае главным показателем военной мощи царства. Принятый в настоящем переводе вариант, который разделяют, в частности, Р. Хенрикс и Цзэн Вэйхой, кажется наиболее естественным и притом соответствует контексту. Данная сентенция явно связана с рассуждениями о значимости единого в мире: мудрый ценит пользу единого, а пользоваться мы можем в любой момент времени только одной повозкой. В гл LXXX встречается сходное суждение о том, что люди могут иметь множество орудий, но не обязаны пользоваться ими. Между тем в списке Фу И вместо слова «колесница» или «повозка» написано «слава», «хвала». Этому чтению поддержанному уже Лу Дэмином, следует целый ряд позднейших комментаторов и переводчиков, в частности Гао Хэн, Сюй Каншэн, Д. Лау, Р. Эймс, которые видят в этой фразе аналог изречения в книге «Чжуан-цзы»: «Высшая известность – не иметь известности». Чжу Цяньчжи, принимающий эту версию, предлагает ее улучшить: «Тот, кто стремится к похвалам, не заслужит похвалы». (В этом случае данная фраза выглядит выводом из предыдущего высказывания.) Тем не менее вариант со словом «слава» требует изменения и других знаков во фразе, а присутствие слова «повозка» засвидетельствовано уже мавандуйскими списками.
Ян Жуньгэнь, исходя из контекста, предлагает изменить знак «повозка» или «слава» на «соучастие», «дарение», получая в результате такое прочтение: «высшая милость – отсутствие милости».
Китайская комментаторская традиция придерживалась иного понимания этой фразы, впервые предложенного еще Янь Цзунем: согласно Янь Цзуню, речь здесь идет не о «множестве повозок», а о рассмотрении частей повозки по отдельности, что еще не дает возможности опознать повозку как таковую. При таком прочтении данная фраза становится иллюстрацией тезиса о том, что сумма частей не составляет целого («единого»). Традиционной версии следует Вин-тсит Чан: «Сколько ни перебирай части повозки, все равно колесницы не получится». Интересно, что Янь Цзунь делает более тонкий вывод: мастеровые люди, говорит он, «не делают повозку как таковую, а повозка получается». В свою очередь Хэшан-гун комментирует: «Здесь говорится о том, что, называя части повозки, мы не даем имени повозке, а повозка получается. Так и цари не должны пользоваться почетными титулами, и тогда они смогут быть знатными». Указанная интерпретация соответствует пониманию «единого» у Лао-цзы как чего-то всегда «другого» по

отношению к любой данности существования. Перед нами иллюстрация несубстанциального «единства», которое несводимо ни к идее, ни к предметам, но заявляет о себе как «неисчерпаемое пользование» (каковым и является Великий Путь). Подобная идея и даже аналогичное рассуждение о частях повозки и повозке как целом имеется и в буддийских источниках, что, несомненно, способствовало популяризации данного истолкования сентенции Лао-цзы. По мнению Чэн Сюаньина, части повозки неправомерно объединять под общим названием «повозка», а все доступное счету есть иллюзия. Буддист Дэцин отмечает, что «части повозки можно пересчитать, а повозку сосчитать нельзя. Если же нельзя сосчитать, то мы постигаем полезность повозки». При таком прочтении в первом случае имеется в виду повозка как совокупность предметов, а во втором – повозка как способ пользования вещью, при котором вообще исчезает субъектно-объектные отношения. Тем не менее, традиционное толкование кажется слишком натянутым и едва ли соответствует первоначальному смыслу фразы. Из западных переводчиков выбранному здесь варианту ближе всего Ч. Хансен: «предельное число повозок – это ноль повозок».

11. Уже начиная с Янь Цзуня китайские комментаторы видели в двух последних
строках совет избегать крайностей как славы, так и униженности. Янь Цзунь пишет: «Претерпевай превращения, следуя вещам, не будь ни камнем, ни яшмой, но постоянно пребывай между яшмой и камнем». Ван Пан: «И яшма, и камень тверды и неизменны, поэтому их нельзя назвать воплощением единого. Подлинно единое остается единым в бесчисленном множестве превращений». Согласно Хэшан-гуну, в концовке главы содержится совет не уподобляться ни драгоценной яшме, ни презренному камню, а «пребывать в срединности». Сходный вывод, но на ином основании делает Ван Би, который указывает, что и в яшме, и в камне «сущность исчерпается в форме, и поэтому нельзя их желать». К.Ларр вольно трактует слово «камень» как «музыкальный камень», получая в итоге: «Не желай выделяться, как яшма, не желай звучать как музыкальный камень». Вариант красивый, но чисто гипотетический. В любом случае, данная трактовка подчеркивает, что мудрец должен избегать каких бы то ни было определенных, неизменных, узнаваемых качеств. Но многие многие современные исследователи и переводчики полагают, что здесь отдается предпочтению простому камню перед редкостной яшмой. Различие в толковании зависит от того, будем ли мы рассматривать две последние строки как одну фразу или два самостоятельных предложения. Грамматически оба варианта допустимы. Второе толкование менее приемлемо с

грамматической точки зрения, но вполне вписывается в контекст главы (в частности, в суждения об «униженности» государя) и общий смысл учения Лао-цзы, склонного подчеркивать ценность самых простых и обыденных вещей. Тем не менее, традиционное толкование представляется более глубоким.

12. Данная глава в соответствии с классами рифм разделяется на несколько
частей. Первую составляют строки 2-7, вторую – строки 9-14, третью – строки 18-19. Кроме того, имеется рифма внутри строк 20 и 21.

Комментарии

Мудрость есть не что иное, как умение найти опору в том, что есть в нас «истинное так», а не иначе и, следовательно, одновременно уникальное и всеобщее. Разум представляет эту истину как Единое, вездесущее. Но Лао-цзы проповедует *разум сердца,* который умеет видеть бесконечное разнообразие свойств жизни и чувствовать свое внутреннее сродство с ними. Вот почему Единое – самая надежная опора в жизни даосского мудреца. «Корень закона» -- гласит заглавие этого речения в списке Хэшан-гуна. Лао-цзы говорит о «Великом Едином», которое превосходит формальную единичность логики или субстанциальное единство метафизической реальности, «не имеет имени». Оно составляет сердцевину всякого существования, самое естество жизни, но не сводится к какой-либо предметности. Это единое есть беспредельная среда и вездесущее средоточие всякого пользования – действенность всех действий, функциональность всех функций. Оно равно себе в бесчисленных превращениях бытия и дарует каждому в каждый момент времени абсолютный покой. В этом вселенском хороводе мы реально сопричастны всему происходящему. Мы на самом деле обретаем себя в... ином. И чем больше мы сознаем свою ничтожность перед Одним Превращением мироздания, тем отчетливее мы понимаем наше *несравненное* величие, о чем Лао-цзы не раз упоминает с неизбежной здесь доброй иронией. Ибо в этом всепроницающем событии, в этой неисчерпаемой действенности абсолютного покоя мы живем наравне с миром и... сами по себе. Мы познаем свою состоятельность в своем со-стоянии с миром. Жить в мире с миром способен лишь тот, кто поместил мир в мир и свел бесконечность с бесконечностью. А поскольку такое Единое безымянно и опознается лишь как чистая актуальность *этого,* пользование им учит великому смирению, жизни с-миром. Самоумаление мудрого – не поза, а

единственный способ быть воистину, приносящий к тому же великую пользу тому, кто его усвоил. Мудрость и есть умение жить тем, что доступно каждому из нас в любой момент времени. Нет ничего более ценного в жизни, чем ее простейшая данность.

Комментарий Ван Би: «Достигают чистоты посредством единого, а не посредством чистоты. Удерживая единое, чистоты не теряем. А если стремиться извлечь пользу из чистоты, то Небо, возможно, расколется. Поэтому от матери всякого достижения отрекаться нельзя. А достижениями своими не пользуются из опасения утратить корень. Чистое не может само стать чистым, поэтому в чистом нет ничего ценного, а ценное – в его матери. Однако эта матерь не имеет ценимой формы, так что корень знатности – в униженности, а низкое – основа высокого».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Путь – это только единое. Но те, кто обретут его, составят с Путем не одно, а два. Только о тех, кто обретут Путь, не обретая его, можно сказать, что они обрели единое. Единое – это то, бдагодаря чему Небо чисто, Земля покойна, покой обладает духовной силой, пустота вечно наполнена, а вещи рождаются. Предела счета – единица. В таком случае знатность не отличается от презренности, а унижение не отдаляется от славы».

Глава 40

1.**Возвращение – это действие Пути.**
Слабость – это применение Пути.
Все вещи в мире исходят из сущего,
А сущее исходит из несущего.

Примечания к переводу

1. В мавандуйских и годяньском списках в 1-й и 2-й строках добавлена частица *е*, усиливающая субстантивность подлежащего**.** Термин *фань* имеет два значения: переворачивать и возвращаться. Первое указывает, что все в мире, достигнув предела своего существования, переходит в противоположное. Соответственно, подлинное

движение всегда противоположно видимому ходу событий. Второе указывает, что этот переход в противоположность удостоверяет реальность существования и в этом смысле знаменует «возврат к истоку». Другими словами, вещь становится тем, чем она есть, именно в момент своей трансформации, своего превращения в нечто другое. Хэшан-гун комментирует: «Возвращение – это корень. Корень есть то, благодаря чему Путь действует, а действием своим порождает все вещи». По мнению Линь Сии, и Фань Инъюаня речь идет о возвращении как повторении, возобновлении, и оно знаменует покой. Цзяо Хун указывает, что речь идет о «возвращении к несущему». Вообще говоря, «возвращение» как главное свойство Пути – важная тема в «Дао-дэ цзине» (см. также главы XIV, XVI, XXV, XXVIII, XXX, LII, LXV). Большинство комментаторов соотносят это понятие с идеей мирового круговорота полярных начал (что, по мнению Д. Лау, плохо согласуется с предпочтением, отдаваемым Лао-цзы «сабости», «мягкости» и т.п.) Лу Сишэн угоубляет метафизическое содержание этого мотива, заявляя, что «возвращение» есть способ возникновения формы из бесформенного. Согласно Ван Пану, «возвращение» удостоверяет присутствие в каждой вещи ее противоположности, так что «высокое имеет своей предпосылкой низкое» и т.д. Император Сюань-цзун, верный своей «царской» линии, отождествляет «возвращение» с искусством владения ситуацией, т.е. знания скрытого противотечения в видимом течении событии. Наконец, некоторые комментаторы трактуют «возвращение» просто как «возвращение к обыденному».

2. В строке 2 словом «применение» передан знак *юн*, обычно переводимый как «пользование», «польза», «функция». Упоминаемая здесь «слабость» у Лао-цзы неизменно предполагает «мягкость», «уступчивость» и может быть сопоставлена с наставлением «ослаблять волю», т.е. уменьшать желания, содержащимся в гл. 3.

3 В 3-й строке слову «сущее» в оригинале соответствует термин ю –«наличное», «данное», доступное предметному знанию. В годяньском и мавандуйских списках сказано просто: «Вещи в мире…». Цзяо Хун отождествляет наличное с «наличием имени», а несущее – с «отсутствием имени», о которых говорится в 1-й главе. Речь идет не о ничто, а именно о все вмещающей в себя пустоте всеединства, о не-сущем, несущем в себе все.

Комментарий Хэшан-гуна к 4-й строке гласит: «Путь не имеет формы, поэтому и сказано, что он исходит из отсутствующего.

Это означает, что корень превосходит цветы, слабое превосходит сильное, а пустое превосходит наполненное». В списке из Годяня последние две строки выглядят иначе: «Вещи в мире исходят из сущего и исходят из отсутствующего». Большинство исследователей считают пропуск слова «сущее» в 4-й строке ошибкой переписчика, который просто забыл поставить здесь знак повторения. Однако Чэнь Гуин принимает эту версию, поскольку полагает, что, согласно Лао-цзы, вещи происходят как из сущего, так и из отсутствующего. Такое прочтение, впрочем, несколько противоречит тезису об универсальном характере «возвращения».
В этой главе рифмуются 1-ая и 2-ая строки.

Комментарии

Лао-цзы раскрывает новые глубины своего закона инако-бытности: чтобы быть воистину, нужно уметь «быть наоборот». Что для этого нужно? Буквально ничего! Нужно просто уступить все и жить *по пределу* всего сущего, каковой есть средоточие мира. В том числе, нужно жить по пределу разума. Мудрый потому и может быть властителем мира, что в каждой вещи прозревает иное и живет равновесием того и другого. Не имея ни «своего мнения», ни придуманных себе желаний, он упреждает действия других, успевает (именно: имеет успех) в любом деле. И вот он превосходит других только в том, что умеет пользоваться своей... слабостью. А, будучи покойнее других, он достигает и большей ясности сознания. Но вечное и всепроницающее ис-пользование, возвратный ход жизни можно мыслить только как непрестанное возвращение к себе, которого… нет. Оно есть то, что происходит когда ничего не происходит. Этому событию нужно внимать *внутренним слухом.*
«Устранение пользы»: так определяет тему этой главы Хэшан-гун. Мы могли бы добавить: устранение желания пользоваться чем-либо. Ибо не мы пользуемся Путем, а, скорее, должны позволить ему «пользовать» нас. Великий Путь как «обратное действие» есть предел всякой деятельности, универсальное «превращение превращения», неуклонное самоуклонение, среда чистой аффективности. Это вечное не-возвращение к себе есть сама бытийственность бытия, единое как неисчерпаемое богатство разнообразия, всеобщее различие, которое непрестанно воспроизводит себя, расходится бесконечной чередой само-подобия. Это бесконечная конечность, собирающая воедино сущее и несущее и поэтому являющая собой «предел утонченности» (определение

единого у Су Чэ). Такова природа «того, что таково само по себе», которое на поверку оказывается вечно длящимся разрывом, схождением вечно разделенного, как живописец Шитао выразился о творческом состоянии духа: «я сам собою сам по себе таков…» Вот апофеоз уступчивости, который вдруг обнажает «упрямый факт» существования «мира в целом». Более того: в круговороте вечного возвращения угадывается абсолютный покой, бездна «вечно иного», необозримый «запас» бытия. Возвращаясь, отступая к истоку бытия, мудрый высвобождает и... сохраняет полноту жизни. Он – хранитель чудес и таинств мироздания. Он богат всем богатством мира.
Что же касается позднейших даосов, то они считали эту главу декларацией основных принципов личного совершенствования: нужно «возвратить» жизненную энергию к ее «корню» в организме, и сделать это необходимо посредством предельной «слабости», то есть полного расслабления – физического и духовного.

Комментарий Чжао Чжицзяня: «Возвращение – это возврат к корню. Путь оставляет ветви и возвращается к корню, поэтому сказано: «действие Пути». Сердце в своей основе тоже имеет возвратное действие. Внутри сердце пусто и покойно, вовне является мягкость и слабость – вот что такое действие, в котором возвращаются к корню. Наличное – это жизненное дыхание (*ци*). Все вещи рождаются из единого дыхания, а единое дыхание рождается из отсутствия. Тот, кто учится, обращается к тому, что есть в сердце. В возвращении возвращаются к этому отсутствию».

Глава 41

1 **Высшие люди, прослышав о Пути, являют усердие и претворяют его.**
Обыкновенные люди, прослышав о Пути, как будто слышали о нем,
как будто нет.
Низшие люди, узслышав о Пути, громко смеются над ним.
Если бы они не смеялись, это не был бы Путь.

5 **Потому заповедано:**
Пресветлый Путь кажется мраком.
Путь, ведущий вперед, кажется отступлением.
По ровному Пути идти как будто труднее всего.

Высшее Совершенство подобно долине.
Великая чистота кажется невзрачной.
Беспредельное совершенство кажется ущербностью.
Незыблемое совершенство кажется потворством.
Искренность души кажется притворством.

Великий квадрат не имеет углов.
Великий сосуд отливают всего дольше.
Великая музыка слышна всего меньше.
Великий образ не имеет формы.

Путь столь величествен, что ему нет имени.
Только Путь дает хорошо начать и хорошо кончить.

Примечания к переводу

1 Начальная строка в мавандуйском списке B (данная глава в списке A не поддается прочтению) слегка отличается от традиционного текста: «Высшие мужи, узнав о Пути, способны усердно претворять его». В списке из Годяня соединены оба варианта: «с усердием могут претворять его суть». Лу Сишэн поясняет, что «высшие мужи знают мельчайшее и знают явленное». Согласно толкованию Люй Хуэйцина, «высшие мужи» поступают так потому, что «поверяют увиденное в своем сердце с тем, что познали вовне».

2 В строке 2 буквально сказано: «как будто следуют и как будто теряют». В годяньском списке записано: «как будто знают и как будто забывают». Комментарий Хэшан-гуна: «Блюдут порядок в своей жизни и живут долго, блюдут порядок в государстве и достигают умиротворения, сторонятся богатства, распутства, увеселений и славы. Порой же поддаются страстям и погибают». Согласно пояснению Лу Сишэна, средние мужи находятся на границе мельчайшего и явленного. Что же касается «низших мужей», то они, по словам Лу Сишэна, «знают явленное, но не знают мельчайшего».

3. В 3-й строке в ряде древних списков «Дао-Дэ цзина» перед словом смеются добавлен противительный союз *эр*, отчего вся фраза приобретает более конретный, хотя и не противоречащий традиционному списку смысл: «смеются над его величием». Впрочем, более вероятно другое прочтение: «неумеренно смеются над ним».

4. Строка 5 в оригинале гласит: «посему в установленных речах имеется
такое:..». Эта фраза присутствует и в годяньском списке, гле, правда, вместо слова «посему» сказано: «вот почему». Слово «установленные» в разных списках передается разными иероглифами. Си Тун и Гао Хэн высказали предположение, поддержанное рядом исследователей, что «установленные речи» могут быть названием неизвестной книги. (слово «речи» действительно часто употребляется в названиях древних книг). Однако с большей уверенностью можно сказать, что автор «Дао-Дэ цзина» имитирует (или частично заимствует) форму поговорок, тем самым придавая своим сентенциям весомость традиции, – распространенный прием в древней даосской литературе. Отметим, что эта строка зафиксирована уже в годяньском корпусе текстов, так что ссылка на «установленные речи» восходит к древнейшим пластам даосской традиции. Некоторые переводчики приводят название этой гипотетической книги. Мне это кажется ненужным.
5. В конце строки 6 годяньский список имеет знак «рассеянный», а мавандуйский текст В имеет знак «расточительный», который Сюй Каншэн интерпретирует как «плохо различимый» и, следовательно, указывающий на «предметы, находящиеся в темноте». Годяньский текст, по-видимому, имеет тот же смысл. Иероглифу «пресветлый» можно приписать и глагольное значение, как поступает Хэшан-гун, предлагающий такой комментарий: «Тот, кто прозрел Путь, пребывает как будто в потемках и ничего не видит». Этой версии следует в своем английском переводе Линь Юйтан: «Кто понимает Дао кажется лишенным разумения».
6. Упоминаемое в строке 7 «отступление» стоит в одном ряду с последовательным «возвращением» Пути и является условием всякого достижения. Лао-цзы – отец китайской стратегии, которая целиком основывается на принципе «отступления» как самого верного способа одержать победу. Фань Инъюань поясняет: «Тот, кто идет вперед на Пути, не соперничает с другими, и поэтому всегда как бы отступает».
7. Начальный знак в строке 8 встречается в гл. XIV и XXIII, где он переводится как «беззвучный», «неслышный» (в этом же значении он употреблен в этой главе ниже). В данном случае, однако, комментаторы единодушно приписывают ему значение «ровный», «гладкий». Исходное значение противопоставленного ему знака *лэй* – «заросли колючек». Китайские комментаторы толкуют эту фразу в том смысле, что на ровном пути как будто больше всего препятствий, заставляющих «продираться» через них. Большинство переводчиков пользуются эпитетами «неровный», «пресеченный». Я

считаю возможным дать более отвлеченный перевод, сохраняющий антиномическую структуру фразы. Дэцин разъясняет: «Премудрый человек сердцем соединяется с Путем и смешивается с мирской пылью. Он «пребывает со всеми в согласии, но никому не подобен».

8. В строке 9 образ долины, как и в ряде других глав «Дао-дэ цзина» выступает
метафорой приниженности и одновременно все вмещающей в себя пустоты. Комментарий Хэшан-гуна: «Человек высшего совершенства подобен глубокой долине, не стыдится быть запачканным».

9/ В строке 10 говорится буквально о «великой белизне», которую Хэшан-гун
отождествляет с чистотой (сердца) и «позоре». Многие переводчики изменяют слово «позор» на «грязь».

10. Большинство переводчиков следуют более буквалистскому прочтению 12-й
строки: «Solid virtue appears as if unsteady” (Вин-тсит Чан), “Established virtue looks like cowardice” (У И), «Утвержденная Благая Сила – словно ослабленная» (Е.А. Торчинов). Между тем, как отмечает ряд исследователей, иероглиф «устанавливать» соответствует здесь сходному по начертанию знаку «прочный», «могучий». Я не вижу оснований для прочтения, предлагаемого И.И. Семененко: «добродетель делают незыблемой как бы невзначай». Пояснение к этой строке Ли Сичжая гласит: «Тот, кто установил непоколебимо свою природу, непременно на все смотрит легко и просто».

11. Перевод строки 13 основывается на толковании последнего знака *юй* в
древнем словаре «Шовэнь». Другое его значение – «полое внутри», т.е. имеющее изъян, гнилое дерево. Р. Хенрикс переводит: “Genuine substance seems to be flawed”. Р. Эймс предлагает сходный вариант: “The most pristine and authentic seems defiled”. Удачный вариант находит И.И. Семененко: «Безыскусная правдивость кажется чем-то превратным». Перевод А. Уэйли «То, что находится в естественном, чистом состоянии, кажется выцветшим», оказал влияние на английские переводы, но слишком произволен. Следует учесть, что последний знак в данной фразе по начертанию сходен и к тому же рифмуется со словом «потворство» в предыдущей строке. Хорошим примером добродетели, о которой говорит здесь Лао-цзы, могут служить дети – простодушные даже в своих уловках. Истинно простодушный человек, как метко замечает Ван Би, сам не догадывается о своем чистосердечии. Чжао Ючунь на основании годяньского текста «Лао-цзы» высказывает предположение, что

данную строку следует читать так: «подлинное совершенство кажется притворством». Это предположение кажется несколько надуманным.

12. Упоминаемое в строке 14 превращение квадрата в круг – традиционная в даосизме метафора «обретения Пути». Забвение Пути, наоборот, соответствует превращению круга в квадрат. Согласно более приземленной трактовке этой фразы, мудрец не имеет конфликтов, поскольку не держится за свой субъективный взгляд. Согласно Лу Сишэну, речь здесь идет о человеке, который «прям внутри и осуществляет это вовне».

13. В строке 15 знак *ци* означает одновременно жертвенный сосуд и человеческий талант, так что данную фразу можно перевести иначе: «Великий талант созревает позже всего». В комментарии Хэшан-гуна сказано: «Человек большого таланта подобен ритуальному треножнику, он не может сразу свершить свое предназначение». Позднейшие комментаторы единодушно усматривают здесь намек на заслуги мудрого правителя. Согласно пояснению Ли Сичжая, имеется в виду деяние, которое «свершаается, не достигнув завершения».

14. В строке 16 употреблен уже встречавшийся знак *си* – «беззвучный».

Такова «музыка Неба», заглушаемая нестройным многоголосием земной жизни. Это молчание поистине громоподобно. Впрочем, Хэшан-гун, вновь принижая образ Лао-цзы, приписывает слову *си* значение «редкий» и дает следующий комментарий: «Великий звук подобен раскату грома; он гремит, когда приходит время».

15. В строке 18 в традиционном списке сказано: «Путь столь сокровенен...». В мавандуйских списках фигурирует знак «величественный», который кажется более уместным. Некоторые косвенные свидетельства позволяют считать аутентичной именно это версию. Пояснение Су Чэ гласит: «Выше названы двенадцать признаков, по которым Путь обнаруживает себя в явлениях. Однако великая цельность Пути сокрыта в отсутствии имени». Очевидно, парадоксальные суждения (приписываемые им авторитету традиции) служат таким примером «именования без называния».

16. Последняя строка в мавандуйском списке В (в годяньском тексте эта фраза не читается), а также в дуньхуанском манускрипте выглядит иначе: «Только Путь способен зачинать и способен завершать». Согласно комментарию Ван Би (см. ниже), речь идет о способности вечно и бескорыстно быть «подателем жизни». Не Чжунцин убедительно

показывает, что изначально в списке Ван Би эта фраза читалась так: «Только Путь дает хорошо начать и хорошо кончить».
17. В этой главе рифмуются строки 1-2, 3-4, 6-8, 9-14, 15-19.

Комментарии

Мудрость Лао-цзы безошибочно распознается по двум признакам: она интимно понятна и она невероятна. Эта мудрость очень напоминает житейский здравый смысл, который учит не доверять поверхности явлений, в каждом слове и жесте подозревает подвох. Лао-цзы гениально разворачивает это, в общем-то, пошлое, даже суетное мудрование совсем в другую сторону: он придает ему глубокомыслие мистических парадоксов. Светский «умник» только посмеется над ними и... обнаружит свою глупость и ничтожество. Мудрый, кажущийся миру глупцом, воспримет их серьезно и извлечет из них великое благо. Мудрость Лао-цзы чем более понятна, тем более невероятна. Глупец думает, что слова значат то, что они значат, потому что хочет знать, *как* нужно жить. Мудрый живет *откровением* самой жизни, которое раскрывается, скрываясь, и скрывается, раскрываясь. Лучший способ поведать об этой истине – говорить парадоксами, которые напоминают народные поговорки тем, что начисто исключают субъективный взгляд. Такие парадоксы суть словесный образ метанойи, «переворота ума», которого требует постижение Пути: они сметают мыслительные штампы и указывают на какую-то *другую*, «неслышную» истину, не-мыслимое единство Хаоса, лежащее по ту сторону оппозиций правильного и неправильного, возможного и невозможного, малого и великого. Это единство бытия само есть воплощенное различие, неуклонное уклонение; оно никогда не тождественно самому себе. Вот тайна творческих метаморфоз жизни и, превыше всего, *вечнопреемственности* нескончаемого саморазличения, где все передается, но никто никому ничего не передает. Верно, не случайно Хэшан-гун определил тему этой главы как «Уподобление в различии». Но Лао-цзы проповедует единство-в-различии не из умозрительных, а из практических соображений. Идущий его путем будет иметь успех в каждый момент времени, будет «хорошо начинать и хорошо заканчивать», потому что он умеет в каждом мгновении возвращаться к неизбывному и в каждом действии постигать вечнодейственное.

Комментарий Ван Би: «Великая музыка – это неслышная мелодия. Когда есть звуки, есть и различия между ними, а если есть различия,

то звучит если не нота *гун*, то нота *шан.* То, что разделено, не может владеть множеством. Вот почему слышимые мелодии – это не великая музыка. Точно так же, когда появляются формы, возникает и разделение между ними: они или теплые, или горячие, или холодные. Вот почему образ, имеющий форму, не есть великий образ. Все это созидается Путем. В образах он есть великий образ, а великий образ не имеет формы. В музыке он есть великое звучание, а великое звучание неслышно. Вещи возникают благодаря ему, а невозможно узреть его форму, поэтому сказано: «настолько сокровенен, что не имеет имени». Он дает не для того, чтобы восполнить недостающее. Единожды данное им навеки сберегает совершенство вещи, поэтому сказано: «способен дать». Он созидает не так, как работник разделывает вещи: благодаря ему все вещи обретают полноту своей формы, поэтому сказано: «способен довести до завершения».

Цао Синьи резюмирует содержание этой главы в таком четверостишии:

Божественному и необыкновенному изумляются люди,
Но в Пути почитаемо только обычно-срединное.
В школе Конфуция сие постиг один Янь Хой,
Словно глупец, он всегда был весел в покое и бедности.

Глава 42

Путь рождает Одно,
Одно рождает Два,
Два рождает Три,
А Три рождает всю тьму вещей.
Все вещи несут в себе Инь и обнимают Ян,
Всепроницающее дыхание приводит их к согласию.

То, чего люди не любят, –
Это быть «сиротой», «одиноким», «несчастным»,
Но так называют себя цари и князья
Посему, теряя, порою можно получить больше,
А, получая, порою больше теряют.

Чему люди учили, я тоже учу:

«Сильный и жадный не умрет своей смертью».
Пусть это будет мне отцом поучений.

Примечания к переводу

1. Первые три строки всегда считались ключевой формулой космогонического учения «Дао-Дэ цзина», но смысл их объясняли по-разному. Янь Цзюнь отождествляет Путь с «пустотностью пустоты» (а равно с «отсутствием отсутствия» и «животворением живого»), из которой происходит пустота, или единое. Из единого посредством пустоты возникает два как универсальный порождающий принцип. Из двойки посредством вездесущности неналичия появляется три как принцип разнообразия сущего, а тройка дает жизнь всем вещам. Император Сюань-цзун отождествляет единое с «всепроницающей энергией», которая сама неспособна порождать вещи и делает это через посредство двоицы сил Инь и Ян, тогда как «всепроницающая» или «утонченная» энергия гармонизирует их. Ученый сунской эпохи Сыма Гуан истолковывал данную схему в свете гл. XL, отождествляя рождение единицы с переходом от неналичия к наличию, а от двух к трем – с переходом от наличия к вещам. Многие комментаторы отождествляют единицу с «бесформенностью» как промежуточным состоянием в процессе перехода от Пути к миру форм или с «единой» или «изначальной энергией» мироздания, двойку – с силами Инь и Ян., а три – с порождающей структурой мира, где «пустотное дыхание» приводит к согласию Инь и Ян, а также с триадой «трех начал» вселенной: Неба, Земли, Человека. Наконец, от Чжуан-цзы и Ван Би идет еще одна традиция истолкования указанной триады: единица принимается за бесконечность бытийствования, двойка – за суждение об этой бесконечности, а тройка – за порождающую структуру существования.
   Ван Цинцзя предлагает иное прочтение первых трех фраз по образцу толкования концовки гл. XXV, предложенного Ли Юем. Объединяя два знака единица, двойка и тройка в единое словосочетание, он получает следующую версию: «От Пути возникает одно как одно, возникает два как два, возникает три как три и возникает вся тьма вещей». Наконец, Чжао Ючунь предлагает читать здесь: «Путь рождается из единого, единое рождается из двух...» и т.д. Предположение, не лишенное смысла, ведь Путь на самом деле не ущемляет множественности бытия и даже, можно сказать, воплощается в ней.
2. По поводу 5-й строки Янь Цзунь замечает: «все вещи берут начало в

пустоте и неналичии, отворачиваются от Инь и обращаются к Ян».

3. Комментарий Хэшан-гуна к 6-й строке гласит: «Во всех вещах есть изначальное дыхание, и благодаря ему обретаются согласие и мягкость. Это подобно тому, как в теле есть внутренние органы, в костях есть костный мозг, в деревьях и травах есть полость внутри. Они могут сообщаться с дыханием, и оттого долго жить». Император Сюань-цзун предлагает более отвлеченное толклование: «Путь – это духовный предок предела пустоты. Единое – это утонченная энергия всепроницающего согласия».
4. Вежливые самоназвания правителя, приводимые в 8-й строке, упоминаются также в гл. 39. Уничижительные прозвания земных владык трактуются здесь как некая аналогия процессу «порождения живого», в котором благодаря взаимному «самоопустошению» сил Инь и Ян в «едином дыхании» мира созидается вселенская гармония.
5. Строки 10 и 11 заставляют вспомнить некоторые формулы «Книги Перемен», например: «Потеря и приобретение, наполнение и опустошение случаются в согласии со временем». Комментарий Хэшан-гуна: «влеки его к себе – и не схватишь, отталкивай его от себя – и непременно вернется; кто лезет вверх, обязательно упадет вниз, а кто ревнует о богатстве, не избежит горя».
6. Изречение, цитируемое в строке 13, приводится в древнем памятнике «Шо
юань». По преданию, оно было вырезано на железной статуе человека, стоявшей во дворце правителя Чжоу. Впрочем, в древнем Китае оно было образчиком расхожей мудрости, о чем прямо сказано в тексте «Дао-дэ цзина».
7. Строка 12 в некоторых древних списках читается так: «Чему люди учат,
тому я тоже учу людей».
8. Последняя строка в мавандуйском списке А (список В почти не поддается
прочтению) несколько отличается от традиционного текста. В ней сказано: «сделаю отцом своего учения». Слову «отец» здесь дается глосс «образец», «руководство».
9. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Всякая оппозиция возникает на фоне некоего единства, но это единая сущность предполагает и нечто неопределимое: нерожденное, непреходящее, бесформенное. Самый важный смысл как раз не дан в обсуждении, в споре никогда не родится истина. Но та же оппозиция

становятся творческим началом и способна порождать все вещи, когда ее члены начинают взаимодействовать друг с другом.
В этом мире, где ценятся только видимые успехи, размышление о начале вещей помогает осознать, что во всем, что мы считаем своими приобретениями, мы теряем, быть может, самое важное, что есть в нашей жизни. Только в минуту духовного просветления мы способны ощутить присутствие бездны извечно отсутствующего и забытого, но тем не менее делающего возможным и наше, и всякое существование. И если наш дух достаточно мужествен, мы способны принять эту бездну как глубочайшую реальность нашей жизни.
Тогда в нашем сознании происходит переворот, и мы начинаем ценить как раз все то, чему раньше не придавали значения. Это не значит, что мы восстаем против мира. Отсутствие само отсутствует в себе и не дает точки опоры для того, чтобы мир перевернуть. Мы возвращаемся ко всему неизбывному, *вечноживому* в нашем опыте, даже если эта подлинность жизни предстает рутиной повседневности и всеобщностью людского мнения. Мудрец привлекает к себе не многознайством, а искренностью души. Он не таков как другие, ибо ничего не имеет; он – как «сирота». Но он все вмещает в себя и потому может править миром или, точнее, *направлять* его.
«Превращения Пути»: так именуется эта глава в традиции. Это значит: наши собственные превращения. Мы уже знаем, что такое *путь превращений*. Он выявляет бесконечное богатство разнообразия и в этом смысле «распространяется далеко». Но каждая из бесчисленных метаморфоз мира подтверждает *вечнопреемственность отсутствующего*, и потому этот путь каждое мгновение «возвращает к истоку». Мудрый радуется жизни, ибо он живет в непрерывно обновляющемся мире. И он покоен в жизни, потому что этот всегда новый мир для него родной. Более того, только человек может соединять в себя мировые силы, и на самом деле только его усилием пробуждения, самоосознания держится Великий Путь мироздания.

Комментарий Ван Би: «Десять тысяч вещей имеют десять тысяч форм, но все они восходят к единице. Как же они достигают единицы? Благодаря вечно отсутствующему. Единица возникает из вечно отсутствующего, и ее можно назвать вечно отсутствующим. Если единица уже названа, то может ли не быть слово? А если есть отсутствующее и единица, то как может не быть двойка? Когда есть единица и двойка, то получается и тройка. Когда от отсутствующего переходим к наличному, число на этом исчерпывается. Все, что

имеется далее, уже не относится к Пути. Все вещи рождаются, и мы можем знать, кто их господин. Хотя вещи имеют десять тысяч форм, их пронизывает одно дыхание пустоты. У народов разные устремления, в разных странах неодинаковые обычаи, но правители всюду царствуют потому, что владеют единым. Как можно отказаться от единого? Чем больше счет, тем дальше мы отходим от него, а чем меньше счет, тем мы ближе к нему. Когда мы доходим до конца потери, то достигаем предела. Сказать «один» – значит уже подразумевать «три». Тем более как могут приблизиться к Пути те, кто не ищут основу в единице?»

Комментарий Ду Гуантина: «Путь не имеет ни формы, ни имени, не относится к сущему или несущему, в таковости есть утонченное превращение и так рождается одно. Одно – дитя Пути. Небо благодаря ему становится чистым, а Земля благодаря ему становится покойной. Единое – это первозданная энергия Неба. Одно рождает два, и получается сокровенная энергия Земли. Два рождают три, и получается изначальная энергия, которая есть Человек».

Хуан Чжэньжэнь: «Лао-цзы сказал, что Путь рождает одно. Но что есть в Пути? Он пуст – и только. Но внутри пустоты приходит в действие единое дыхание, и тогда рождаются Небо и Земля. Так рождаются два начала. В человеке же это соответствует сосредоточенности, что есть Инь и семя, и раскрытию, каковое есть Ян и энергия (*ци*). Согласию энергий Инь и Ян в подлинной воле соответствует рождение трех из двух. Отсюда рождаются вся тьма вещей – вот что такое рождение всех вещей из трех».

Глава 43

Самое мягкое в мире покорит самое твердое.
Невещественное войдет в то, что не имеет пустот.
Так можно знать, что недеяние благотворно.

Учение без слов, благо недеяния
В мире способны понять немногие.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в оригинале буквально сказано: «Самое

мягкое будет нестись вскачь (скользить?) по самому твердому» (или «завладеет самым твердым»). Вин-тсит Чан предпочитает последний вариант, Р. Хенрикс и Р.Эймс склоняются к первому значению: «runs roughshod:». Как явствует из гл. LXXVIII и засвидетельствовано в комментарии Хэшан-гуна,, под «самым мягким» Лао-цзы подразумевает, собственно, воду, а под «не имеющим пустот» – камень и металл. Хэшан-гун толкует эту фразу в том смысле, что «вода может проникнуть в твердое». Ли Сичжай следующим образом разъясняет две первые фразы этой главы: «Вещь, по сути своей, – не вещь. Так неужели подлинность неналичия не может разбить ложность наличия? Вот почему «невещественное может войти в не имеющее пустот». Так вода и огонь могут войти в камень и металл, не утрачивая своих свойств». По мнению же Люй Хуэйцина, в первой строке имеется в виду вода, а во второй – воздух. Отметим, наконец, что рассматриваемое суждение имело в даосской традиции и психодуховный аспект. Так, применяемая в даосских боевых искусствах духовная, или внутренняя, сила обладает свойством «покрывать», «подминать под себя» вещи. Аналогичным образом, бодрствующее сознание должно как бы «оседлать» волю.

2. Комментарий Хэшан-гуна к 2-й строке гласит: «Невещественное – это Путь. Путь не имеет ни формы, ни вещественности, поэтому может проникнуть в то, что всего тверже и дать всему живому его полноту». Со своей стороны Ван Би отождествляет «невещественное» с воздухом, и его мнение – надо сказать, отнюдь не бесспорное – стало преобладающим в комментаторской традиции. В даосских боевых искусствах духовная сила также наделяется свойством «проницать» вещи. В ряде списков «Дао-Дэ цзина» и в даосском трактате «Хуай Нань-цзы» встречается другой вариант этой фразы: «Выходит из невещественного, входит в то, что не имеет пустот».Большинство китайских текстологов XX в. принимают именно эту версию.
3. По поводу «учения без слов» Хэшан-гун поясняет: «Тот, кто следует Пути, не говорит, а наставляет личным примером». «Благо недеяния» в комментарии Хэшан-гуна трактуется в политических понятиях: речь идет о том, что мудрое правление приносит благо народу.

4. В последней строке в тексте Ван Би значится: «Немногие достигают его». В мавандуйских текстах имеется важное дополнение: «Немногие могут достичь его». Таким образом, проблема не в том, что Путь трудно достичь, а в том, что этого не позволяет сделать упадок нравов в мире.

5. Среди комментаторов нет единого мнения по вопросу о ритмической композиции этой главы: одни не находят здесь рифм, другие полагают, что в ней рифмуются 1-я и 2-я строки.

Комментарии

Мы напрасно думаем, что миром правит тяжесть. Массивные небоскребы рождены невесомой мыслью. Быть свободным – значит воспарять над грубой материальностью мира, отвлекаться от всякой «данности». И чем отвлеченнее наши понятия, тем мы свободнее. Предел же отвлечения и свободы – не-мысленное, не-вещественное, не-деланное. Чтобы достичь этого состояния, нужно до предела уступить, смягчить свой дух, повысить его чувствительность. Это равнозначно способности проницать духом всю бездну мироздания, ни на чем не застревая, или, говоря еще проще, быть мастером духовной сообщительности. В одном стихотворении У. Йитса нарисован точный образ истинного мастера сообщительности, который, конечно же, является непревзойденным стратегом, неприметным (вследствие своей великой уступчивости) триумфатором мира. Это Цезарь, проводящий в бдении ночь накануне решающей битвы с Помпеем: «Его взгляд направлен на ничто/ Его рука под его головой,/ *Как длинноногая муха на поверхности потока/ Его ум мчится по-над молчанием».* Вот так куются победы в этом мире. .И главное условие победы – безграничная мягкость, т.е. чувствительность, сознания, позволяющая уловить смычку мгновения и вечности и, как молния, пребывать в собственном отсутствии. А молния и есть подлинная сила и власть. Реальность же Великого Пути у Лао-цзы есть «предельно тонкое» различие, в котором уже ничего не различается и потому все сходится. Предел развертывания Пути – схождение «наибольшего» и «наименьшего»: вот почему Путь «все покрывает» и все «проницает» (см. ниже комментарий Янь Цзуня). Как говорили даосские учителя, «Путь так велик, что не имеет ничего вовне себя, и так мал, что не имеет ничего внутри себя». Даосское же «учение без слов» – это единственно возможный способ сообщить о чистой сообщительности, – одновременно сущности и пределе коммуникации – лежащей в основе всякого общения, всякой встречи. Ведь человек не может без Пути, потому что он на самом деле живет сообщительностью. Мудрость предстает молчанием потому, что в ней нет ни формальной доктрины, ни внешнего воз-действия, ни технического проекта, всегда имеющего целью господство над миром. Путь – это «всеобщая полезность» (заголовок этой главы в

комментариях Хэшан-гуна), даосское «единое на потребу». Слово Пути обращено ко всем и взывает к непосредственному, совершенно естественному пере-живанию жизни, которое связывает людей лучше всяких идей, правил и даже ценностей. «Бессловесное учение» Лао-цзы – это только артикуляция актуального опыта, который всегда есть превращение, чистая текучесть. Оно учит, собственно, не предметному знанию, а пребыванию в абсолютной (все)временности существования.

Комментарий Янь Цзуня: «Предельно мягкое не имеет формы. Оно охватывает Небо и Землю, хранит в себе Инь и Ян, служит основой всем вещам, и все опутывает собою, словно сеть. Оно и за пределами вселенной, и под этими небесами, и люди, получив это в пользование, живут этим, не видя и не слыша его. Сие так мало, что не может иметь прозвища, и так слабо, что не может заявить о себе. Премудрый человек может узнать о его существовании в своих помыслах».

Комментарий Ван Пана: «Премудрый потому держится мягкости и тем самым повелевает всем твердым, что в отношении к миру подобен воде. И он потому способен заполнить все пустоты, что сам достигает пустоты. Он воплощает в себе пустоту и соответствует всему сущему».

Глава 44

Слава или жизнь – что дороже?
Жизнь или богатство – что важнее?
Иметь или потерять – что неприятнее?

Вот почему кто сильно любит, тот многого лишится,
А кто много накопил, тот понесет большой ущерб.

Если знаешь, как быть довольным, не изведаешь позора.
Если знаешь, где остановиться, избегнешь опасности
И сможешь жить долго.

Примечания к переводу

1. В начальной строке противопоставляются буквально «имя» и «тело»,

которое фактически обозначает здесь личность в ее соматическом аспекте, то есть, говоря современным языком, индивидуальное переживание жизни и даже жизненный мир. В западных переводах этому китайскому понятию «я» соответствуют разные термины: self (М. ЛаФарг) и даже person (Р. Эймс). Хэшан-гун замечает по поводу этой фразы: «Когда имя торжествует, тело отступает». Янь Цзунь говорит, что «имя и выгода так же враждебны личной жизни, как горящий уголь – льду» и что следует «извлекать выгоду из отрицания выгоды». Ли Янь связывает появление имен с «одним действием мысли, одним движением сердца», поясняя, что имени не имеет тот, кто «обращает взор в себя и не имеет своего я». Наконец, Сыма Гуан видит здесь не риторический вопрос с заранее известным ответом, а непредрешенный выбор: «Приобрести славу и богатство, но погубить себя или сохранить жизнь, но лишиться славы и богатства – что из этих двух больнее?» Мнение Сума Гуана типично для конфуцианского ученого. Англоязычные переводчики предпочитают говорить «сам» (self) или «здоровье» (П. Мерел). У Юй Кана – «плоть».

2. В строке 2 многие западные переводчики переводят все тот же знак «тело»
словом «здоровье». Последний знак в строке, который обычно значит «много», трактуется в древнем словаре «Шовэнь» как «важное», «ценное».
3. В строке 3 говорится буквально: «Что больнее?..». Это значение сохранено в переводе И.И. Семененко.
4. В строке 4 в списке Хэшан-гуна отсутствуют слова: «Вот почему…». Знак *ай* (букв. «любить») большинство западных переводчиков трактуют как «желания», «вожделения». Хэшан-гун комментирует: «Тот, кто очень похотлив, растрачивает жизненные силы. Тот, кто очень жаден, погрязает в тревогах и скорбях».
5. 5-ю строку Хэшан-гун сопровождает морализаторским рассуждением:
«При жизни много хранит в своей кладовой, после смерти много уносит в свою могилу. При жизни вечно боится воров, после смерти не избежит несчастья иметь свою могилу разоренной».
Комментарий Дэцина: «Если собрать у себя богатства всего мира, дабы удовлетворить низменные вожделения, то мир взбунтуется, и кладовые будут опустошены. Это и значит: скопить много и не знать, что потери тоже будут велики».
6. В строке 6 в мавандуйских и годяньском текстах, а также в некоторых
позднейших списках в начале фразы присутствует слово «Поэтому…».Согласно разъяснению Ли Яня, долговечен тот, кто

«близок к самому себе, взращивает свою жизненную силу (*ци*), не утомляет свой дух».

7. В этой главе рифмуются первая и вторая части первых семи строк, а также
строки 7 и 8.

Комментарии

В жизни рано или поздно приходится делать *свой* выбор, и выбирать (или не выбирать) в конце концов приходится *самого себя.* Этот самый насущный, подлинно судьбийный выбор тоже предполагает известный расчет, но только превосходящий обычные человеческие понятия. Он, оперирует с *реальными* величинами – вроде предложенной Паскалем «ставки на бесконечность». Истинно доволен может быть только тот, кто выбирает *все.* Впрочем, в пользу правильного выбора говорит даже обыкновенная житейская мудрость: когда мы увеличиваем наше богатство, приобретаем славу или даже делаем нашу жизнь более комфортабельной, мы в действительности ничего не прибавляем к тому, что мы есть. Потеря этих мнимых приобретений на самом деле не болезненна для нас. Осознание этой простой истины уже позволяет понять, что мы *всегда* имеем достаточно, и нам нечего искать во внешнем мире. А дальше начинается внутреннее восхождение – наш настоящий Путь, где поиск важнее цели, сердечнее доверие – формальной истины, а внутренняя удовлетворенность – удовольствий плоти. Для Лао-цзы, впрочем, никакого героизма здесь нет. Это единственный здравый, безоговорочно мполезный выбор в жизни.

Комментарий Янь Цзуня: «Путь и Совершенство, дух и разумность живут вечно и не умирают. Великаое согласие чистого и мутного, путь Неба и Земли существуют стойко, и трудно погубить их. Действия Инь и Ян многообразны, и трудно положить им конец. Если посмотреть отсюда, то нет большей беды, чем смерть, и большего счастья, чем жизнь. Вот почему премудрый человек вверху следует изначальному смыслу Пути и Совершенства, внизу раскрывает сердце Неба и Земли.

Тот, кто знает, как быть довольным, постигает Путь и уподобляется Совершенству, отвергает славу и гонит прочь выгоду, обретает себя в отсутствии собственного «я», вскармливает вещи и не живет для себя, дают другим и не угождает себе. Он всему доверяет и следует, до конца жизни не оставляет семейного занятия. Он живет тем, что

таково само по себе, и поэтому его нельзя погубить. Он помещает себя в пустотно-отсутствующее, и поэтому ему нельзя причинить вред. Он стремится к отсутствию желаний, и поэтому вечно благоденствует. Он не ведает ни горя, ни радости, ни приобретений, ни утрат, не делает зла и не творит добро, ни к чему не стремится и ни от чего не отказывается. Он подобен морю или полноводной реке и привольно скитается в сокровенных чертогах».

Комментарий Ван Би: «Тот, кто ценит славу и чтит высокое положение, непременно отдаляется от себя. Тот, чья алчность не ведает пресыщения, непременно презирает собственную жизнь. Получить большую выгоду, а жизнь свою погубить – что же хуже? Страстное вожделение не позволяет соединиться с вещами, накапливание богатства не дает возможности делиться с другими. Когда желания велики, а нападения часты, все вокруг страдают».

Комментарий Ли Сичжая: «Благородный муж знает, что все пребывает в нем самом, поэтому он возвращается к себе, в себе достаточен и не требует ничего от внешнего мира. Даже если хотят унизить его, его невозможно схватить. Он знает, где остановиться: он останавливается на достижении Пути. Он ничего не делает помимо Пути, поэтому тот, кто хочет подвергнуть его опасности, не может это сделать. Вот что называется постоянством. А кто обрел постоянство, тот долговечен».

Глава 45

1 В великом свершении как будто есть что-то незаконченное,
А польза его беспредельна.
В великом изобилии как будто чего-то не хватает,
А польза его неистощима.

5 Великая прямота не дает ходить прямо.
Великое искусство не дает сделать искусно.
Великое красноречие не дает сказать красиво.

Быстрые движения одолеют холод,
Но покой одолеет жару.
10 Кто чист и покоен, тот сможет выправить мир.

Примечания к переводу

1. Начальная строка буквально гласит: «В великом свершении как будто
чего-то не хватает». Комментарий Хэшан-гуна: «Имеющий великое достижение – это правитель, который претворил Путь и Совершенство. «Как будто есть что-то незаконченное» означает: он сокрыл свою славу и мирскую хвалу». Ван Би дает более отвлеченное разъяснение: «Достигает всего, следуя вещам, не имеет какой-то один образ, поэтому как будто есть что-то незаконченное».
2. В строке 3 противопоставляются знаки *ин* и чун, фигурирующие в гл. 2. В
списке Фу И эти два понятия переданы другими знаками: «Великая наполненность (*мань*) подобна пустоте сосуда». Хэшан-гун вновь видит здесь намек на мудрого государя, в котором «Путь и Совершенство достигли полноты».
3. Строка 5 буквально гласит: «Великая прямота кажется искривленностью».
«Быть прямым» (*чжи*) может означать здесь как прямую линию, так и прямодушие высоконравственного мужа. Надо сказать, что «прямота души» в древнекитайской мысли соотносилась с умением превзойти свой субъективный взгляд на вещи, понять стремления других людей и тем самым «согнуть» себя. Подобная «согнутость» души, как ни странно, считалась воплощением сердечной искренности. Согласно пояснению Хэшан-гуна, «Тот, кто претворяет Путь, прям, как одно. «Кажется кривым» означает, что он не враждует с обыкновенными людьми и всегда может изогнуться так, чтобы примириться с ними».
4. Обычный перевод строки 6 гласит: «Великое мастерство кажется неумением». Согласно разъяснению Ван Би к, «великое искусство созидает
предметы, следуя тому, что таково само по себе. В нем нет никаких крайностей и потому оно кажется неумением».
5. Строка 7 обычно переводится иначе: «Великое красноречие кажется заиканием». В мавандуйском списке А (список В не поддается прочтению) и в списке из Годяня она выглядит совершенно иначе: «Великое достижение кажется потерей» (вариант: «кажется отступлением»). Чжан Сунжу полагает, что в тексте имеется пропуск.
6. Строки 8 и 9 как будто плохо связаны с предыдущим речением как по
содержанию, так и по ритмической структуре. Ряд современных исследователей предлагают рассматривать их как совершенно отдельное изречение на том основании, что в годяньском тексте они отделены от предыдущих строк знаком, указывающим окончание

главы. Кроме того, они плохо согласуются со здравым смыслом. На этом основании Цзян Сичан, а за ним Чэнь Гуин предложили переставить здесь местами некоторые знаки так, чтобы получились следующие предложения: «Покой одолеет быстрые движения, холод одолеет жару». Тем не менее даже в годяньском тексте мы встречаем традиционный вариант, так что текстологических оснований видоизменять его не просматривается. В сущности, мы можем расценивать эти строки как последовательно развивающееся рассуждение: как бы ни стало нам жарко от наших быстрых движений, покой и холод все равно возьмут свое. Такое прочтение и отражено в переводе, где в начале 9-й строки добавлен противительный союз «но».

7. В главе рифмуются 1-2, 3-4, 5-8 строки. Кроме того, в последней строке
рифмуются первый, второй и последний знаки.

Комментарии

Жить по меркам и понятиям безликой публичности – тяжелый и неблагодарный труд. Культивировать в себе качества и способности угодные толпе и приносящие известность – труд вдвойне тяжелый и неблагодарный. Ничто не утомляет так, как лицемерие. Лао-цзы, подобно Христу, предлагает жить, не обременяя себя заботами о завтрашнем дне или воспоминаниями о дне минувшем. Он предлагает жить настоящим, т.е. непреходящей открытостью несотворенной открытости Небес. Ну, а если уж заниматься собой, то разумнее всего отыскивать в себе *великие* таланты – те, которые хороши для меня самого и по этой причине… хороши для всех, даже если их польза не имеет вещественного выражения. Вообще все гениальное почти идиотски просто; оно излучает детскую чистоту и свежесть чувств. Такова же даосская работа по взращиванию в себе «всеобъемлющего совершенства» (название данной главы в комментарии Хэшан-гуна). Эти «великие таланты» кажутся в свете ничтожными – неустранима пропасть между живым опытом и мертвенной публичностью. Но они реальны и делают людей по-настоящему счастливыми. Поэтому великое и малое для Лао-цзы неразделимы. Только смешав одно с другим, разрушив общепринятую иерархию ценностей, отрешившись от пустых мнений света можно освободиться от пут людского тщеславия. «Весь мир – в моих руках, вся тьма превращений – во мне самом», – замечает Цао Синьи, разъясняя смысл этой главы. Стать самим собой можно, только отказавшись от всего своего. Лао-цзы

исподволь, но твердо наставляет быть стойким и идти *своим* путем в этом мире. Он предлагает оценить наши свершения по их... незавершенности! Поистине, всякое свершение сталкивает с чем-то вовек неосуществимым, и сам человек ценен не тем, что он уже сделал, а тем, что он еще не совершил! Незавершенность – понятие на самом деле всецело положительное. Выявляемая по мере того, как меркнут и рассеиваются призрачные ценности света, она становится главным условием общности людей за пределами всех общественных форм, основой человеческой социальности. Людей в действительности связывает то, *чего нет.* Все пройдет, а это – останется.

Толкование Янь Цзуня: «Наполнен, а как будто пуст: не выказываешь человечности и справедливости, не устанавливаешь законов и образцов, не занимаешься тем, что наличествует, и тогда Поднебесный мир преобразится сам собой. Люди станут как младенцы: помраченные – не знают, чего им нужно; несмышленые – не знают, куда им идти. Польза от этого неисчерпаема, и нравы такие никогда не подвергнутся порче. Люди будут жить так: не пашут – а имеют пропитание, не ткут – а имеют одежду, жару будут сносить благодаря покою, холод будут выдерживать согреваясь быстрыми движениями. Не будет в них ни зависти, ни злости, свободно будут они собираться в сообщества. У правителя будет избыток совершенства, у народа будет избыток богатства. Отчего будет так? Прямое кажется согнутым, правильное кажется кривым. Правитель в мире подобен звуку, а Поднебесная – эхо. Правитель в мире – это форма, а люди – это тень. Вот что называется «великое искусство не дает сделать искусно».

Люй Хуэйцину принадлежит интересное разъяснение заключительной части главы: «Великое искусство не дает сделать искусно. Так получается потому, что здесь есть корень. Что такое этот корень? Холод и жара – это то, что создается Небом и Землей и чего не может не ощущать наше тело. Однако же одним быстрым движением можно одолеть холод, а кратким покоем можно одолеть жару. Если даже кратковременным движением или покоем можно одолеть то, что создают Небо и Земля, то тем более возможно, воплотив в себе чистый покой недеяния, выправить Поднебесный мир. Вот почему сказано: «великое достижение кажется ущербным, а беспредельно». Когда мастерство кажется неумением, а работа выполняется, красноречие кажется косноязычием, а истина сказывается, это и называется иметь корень».

Глава 46

Когда в мире есть Путь,
Верховых лошадей отводят унавоживать поля.
Когда в мире нет Пути,
Боевых коней растят на дальних заставах.

Нет большего преступления, чем потакать вожделению.
Нет больше беды, чем не знать, что имеешь довольно.
Нет большего порока, чем страсть к обладанию.

Будь доволен тем, что имеешь довольно, –
вот неизбывное довольство.

Примечания к переводу

1. Во второй части 2-й строки буквально сказано: «беговых лошадей отводят
назад, чтобы они унавоживали». В английских переводах они именуются galloping horses, ambling horses, saddle horses. Хэшан-гун прямо говорит, что лошадей отправляют «унавоживать поля». В древней антологии «Литературный Изборник» эта фраза цитируется в расширенном виде: «Когда в мире есть Путь, занимаются лишь внутренним совершенствованием, поэтому верховых лошадей отводят назад, чтобы они унавоживали поля». По-видимому, здесь в текст «Дао-дэ цзина» по ошибке включена часть комментария к этой фразе Ван Би, который гласит: «Когда в мире есть Путь, знают, что имеют довольно, и знают, где остановиться, ничего не домогаются вовне себя, каждый занимается внутренним совершенствованием – и только».
2. Строку 4 большинство западных переводчиков трактуют как «растят боевых
коней в предместьях». Р. Эймс выражается еще резче: «прямо за городскими стенами». Я следую принятому комментаторской традицией толкованию У Чэна, который полагает, что здесь имеются в виду «земли, лежащие на границе между царствами». Согласно разъяснению Хэшан-гуна, «боевых коней растят в окраинных землях, и они подолгу не возвращаются». А. Уэйли считает, что здесь имеется в виду холм для царских жертвоприношений в предместье

столицы, но его мнение не имеет поддержки комментаторской традиции.

3. Первые четыре строки отсутствуют в тексте из Годяня. Вполне возможно,
что изначально они составляли отдельную главу. В мавандуйских списках этот пассаж уже соединен с последующими фразами, но в тексте А помечен как отдельное высказывание. Между тем, начиная с Ван Би, все китайские комментаторы трактуют эту главу как одно целое.
4. Строка 5 отсутствует в списке Ван Би, но имеется в списках Хэшан-гуна и
Фу И, а также в мавандуйских и годяньском списках, причем в списке из Годяня она записано несколько по-другому: «Нет большего преступления, чем иметь слишком много желаний». Об «отсутствии желаний» как жизненном идеале Лао-цзы см. гл. XIX, XXXIV, XXXVII, LVII.
5. В строке 6 в списке Ван Би вместо слова «беда» стоит «преступление». В
годяньском списке соответствующая фраза гласит: «Нет большего порока, чем обретать вожделенное» Это суждение составляет логичную параллель предыдущему высказыванию. В мавандуйском списке А (список В в этом месте не поддается прочтению) дается иная формулировка: «Нет большей беды, чем не знать, когда имеешь довольно. Кстати сказать, в годяньском тексте эта фраза помещена вслед за строкой: «Нет большего преступления…».
6. Строка 7 в мавандуйском тексте А выглядит несколько иначе: «Из всех
пороков ни один не доставляет столько скорби, как обретение вожделенного».
7. В последней строке говорится буквально о «превечном довольстве», что
можно поставить в один рядом с понятиями «превечного Пути» и «превечного имени». Варианты английских переводов данной фразы: “He who is contented with contentment is always contented” (Вин-тсит Чан), “Be content with enough and there always be enough” (М. ЛаФарг), “Knowing when enough is enough is really satisfying” (Р.Эймс), «Il y a toujours suffisance pour qui ce suffit de se que suffit” (К.Ларр).
8. Одни комментаторы полагают, что в этой главе нет рифм, другие считают,
что в ней рифмуются строки 5-8.

Комментарий

В комментарии Хэшан-гуна эта глава озаглавлена: «Опрощение желаний». От природы человеку неведомо чувство неполноценности, и ему не свойственно иметь заведомо неутолимые и нереализуемые желания. Мы изначально самодостаточны и довольны просто... своим довольством. Пребывая в покое, мы способны возвращаться к полноте жизни в нас, как младенец припадает к материнской груди. Вожделеем же мы только то, что навязывает нам наше субъективное, взращенное – а лучше сказать, исковерканное – социальными условностями, отчужденное от внутреннего самоощущения и потому насквозь призрачное «я». И поэтому мы тревожимся только из-за своей... тревоги. Мы желаем своим желанием. Наш химерический двойник, которого лепит из нас наше социализированное «я», как раз и подвержен влиянию анонимной публичности с ее понятиями авторитета, власти, славы, благополучия, «достойной жизни» и т.п. Как всякий раб, он тщательно скрывает свое безволие за маской личного достоинства и разумности. Когда он завладевает нашим сознанием, наша жизнь превращается в бесконечную, со временем становящуюся все более яростной погоню за вещами, без которых мы вполне могли бы обойтись. Тогда, как замечает Ли Сичжай, «даже если мы имеем с избытком, мы не можем обуздать свои вожделения». Разумеется, всегда есть немало охотников эксплуатировать этот самый распространенный вид духовной наркомании, логическим исходом которой, как предостерегает здесь Лао-цзы, является бессмысленное и безжалостное человекоубийство на войне. Но каждый человек способен в любой момент остановить эту безумную гонку. Для этого ему достаточно вспомнить, что он рожден быть не рабом, а хозяином самого себя. Он должен просто предоставить себе быть самим собой. Желать своим желанием обрывается единственным и притом симметричным этому безумию способом: удовлетворенностью своим довольством. «Быть довольным своей удовлетворенностью» звучит как «самому по себе быть самим собой», самому дать себе свободу быть. На самом деле нет ничего более естественного. Чем же еще может или призван быть человек?

Янь Цзунь оставил в своем роде характерное для китайской традиции толкование мудрости «быть довольным своим довольством»:
«Вверху созерцать образцы того, что таково само по себе, внизу расследовать достижения и упущения древних полководцев, «рыть колодцы – и пить воду, пахать землю – и кормиться», заботиться о

женах и растить детей, дойти до предела всего вместе с народом – вот что такое довольство удовлетворенности тем, что имеешь довольно. Что же говорить о правителях, которые владеют царствами с тысячью и десятью тысячами колесниц! А быть довольным – значит быть просветленным».

Комментарий Чэн Сюаньина: «Беспутные люди рыщут по всему свету и нигде не могут найти успокоения. Им хочется иметь побольше земли, они любят затевать военные походы. Поэтому они растят боевых лошадей на дальних заставах. Погрязшие в соперничестве не думают о Пути, водят за собой боевых лошадей по всей земле, не созерцают подлинность внутри, вечно гонятся за внешним, поэтому здесь сказано о «дальних заставах». Когда же в сердце водворяется Путь, праведная энергия наполняет тело и познаешь сокровенное и вечное, тогда лошадей «отводят унавоживать поля».

Комментарий Лу Сишэна: «Кроме мудрейшего из людей никто не может быть без желаний. Раз есть желания, то не может не быть притязаний. Когда же в требованиях своих не знают удержу, тогда навлекают на себя великие несчастья. Увы! Все, что не есть наша подлинная природа, – это внешние вещи. Разве можно завладеть ими? Каждый человек имеет достаточно. Когда знаешь, как быть довольным тем, что дано вдоволь, будешь всегда доволен».

Глава 47

Не выходи со двора, если хочешь познать мир.
Не гляди в окно, если хочешь узреть путь небес.
Ибо чем дальше уходишь, тем меньше узнаешь.

Вот почему премудрый человек
Никуда не выходит, а все знает,
Ни на что не смотрит, а все понимает,
Ничего не предпринимает, а все свершает.

Примечания к переводу

1. Перевод первых двух строк основан на мавандуйских текстах, где первая и вторая части фразы явно связаны отношениями

целеполагания. Традиционный вариант в списке Ван Би лишен грамматических указателей и звучит лаконичнее: «Не выходя со двора, познаешь мир...». Список Хэшан-гуна сохраняет целеполагание: «Не выходи со двора, чтобы познать мир». Хэшан-гун поясняет это высказывание следующим образом: «Премудрый человек по себе может знать других людей и по своей семье может узнать о других семьях, поэтому он может видеть весь мир». Д. Лау отражает вновь открытые особенности оригинала в своем переводе следующим образом: «Благодаря тому, что не выходишь за дверь, можешь познать мир...» и т.д.

2. Комментарий Хэшан-гуна к 2-й строке гласит: «Путь Неба и Путь Человека
сообщаются между собой, и их энергии друг на друга воздействуют. Когда правитель хранит чистый покой, небесный эфир сам собой выправляется, а когда правитель подвержен страстям, небесный эфир волнуется и замутняется. Успехи и несчастья, выгода и вред проистекают от нас самих».

3. В строке 3 говорится буквально: «чем дальше выходишь…» Хэшан-гун
понимает это как «уход от себя».

4. В строке 5 сказано буквально: «Ни на что не смотрит, а именует (определяет)». Для Лао-цзы правильно назвать реальность означает *понять* ее. В «Дао-дэ цзине» физическое зрение не раз противопоставляется пониманию (см. гл. XXI, LII). Хотя присутствие термина «именовать» в этой фразе засвидетельствовано, помимо прочего, мавандуйскими текстами, еще Хань Фэй-цзы заменял в этой фразе слово «имя» на сходно звучащий знак «понимать», «быть просветленным». Эта замена принимается многими толкователями. В конце концов различие между «именованием» и «пониманием» в традиции Лао-цзы представляется не очень существенной.

5. Последняя строка близка по смыслу суждению из гл. XLV: «Великое
мастерство выглядит неумением». Комментарий Хэшан-гуна: «Когда правитель ничего не предпринимает, среди его подчиненных ничего не происходит. Семья дает человеку все, что ему нужно, и все в мире существует само собой».

6. В первых двух строках главы имеется внутренняя рифма, а далее рифмуются
две последние строки.

Комментарии

Тот, кто «выходит в мир», теряет себя. Тот. кто живет бытийственностью бытия, не имеет нужды куда-то идти. Он всегда «у себя дома». Он держится вездесущей «срединности». Не будучи ни к чему привязанным, он живет в родной среде.
Идти путем, *своим* путем – значит всегда быть «здесь и сейчас». Правда нашей жизни – это актуальность, чистая временность, проницающее все прошлое и будущее, раскрывающая все события в их единовременности. Вот почему мудрость не есть какое-то особое знание. Это просто знание, слившееся с жизнью. Она не добывается произвольным усилием мысли, а, подобно плоду, вызревает во времени. У мудрости – свои сроки: существуя во времени, она проявляется только в конкретных обстоятельствах, но хранит в себе бесконечно долгий *путь сердца.* Она есть только открытость открытости бытия и потому пред-оставчляет всему свободу быть. Неважно кем и как. Сама в себе укорененная, воплощающая органическую полноту существования, мудрость есть не что иное, как добродетель и чистая, совершенно безыскусная радость жизни, довольство своим довольством. Отворачиваться от радости ради знания всеобщих, но никому не интересных истин есть глупость, граничащая с безумием. «Вглядывание в отдаленное»: такое многозначительное название дала этой главе китайская традиция.

Комментарий Ван Би: «У событий есть общий предок, у вещей есть господин. Пути в мире расходятся, но все они ведут к одному. Помышлений великое множество, но все они относятся к одному. Путь обладает великим постоянством, истина имеет великое основание. Держась древнего пути, можно управлять современностью, живя в настоящем, можно познать древнее начало. Поэтому, «не выходя со двора, не открывая окна», можно все знать».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Мудрый знает, откуда происходит этот мир, поэтому он все знает, не выходя из дома. Почему? Все пребывает в нем самом. Когда знают, никуда не отправляясь, и дают имена, ничего не видя, тогда способны все свершить».

Глава 48

1 **Тот, кто учится, каждый день приобретает.**
Тот, кто претворяет Путь, каждый день теряет.
Потеряй и еще потеряй – так дойдешь до недеяния.

Ничего не будешь делать – и все будет делаться.

5 **Завладеет миром тот, кто никогда не занимается делами,**
А тот, кто занимается делами, никогда не завладеет миром.

Примечания к переводу

1. В списках Фу И и Янь Цзуня и в мавандуйском списке В (данная глава в тексте А не поддается прочтению) в первых двух строках говорится: «Тот, кто занимается учением…». Вполне возможно, что первоначальный вариант был именно таким. Упомянутое здесь «учение» означает принятые в обществе формы учености, которые в древнем Китае не отделялись от хорошего воспитания. Комментарий Хэшан-гуна к начальной строке гласит: «Учением называется управление и наставление, ритуалы и музыка. А «каждый день приобретает» означает, что в их жизни желаний и прикрас с каждым днем становится все больше». Ван Би дает более отвлеченное разъяснение: «Стараются развить свои способности и улучшить свои навыки». Су Чэ делает еще более общий вывод: «если не находить единства в том, что приобретаешь, то не избежать обремененности». Другими словами, многознайство не есть мудрость. Согласно же толкованию императора Сюань-цзуна, речь идет о том, что ищущие Путь сначала «приобретают заслуги в совершенствовании себя, а потом забывают свои намерения».
2. В строке 2 в мавандуйском списке В сказано: «Тот, кто узнал Путь…».
Комментарий Ван Би: «Желает вернуться к пустоте и отсутствию». Как станет ясно из парафраза, традиционный вариант предпочтительнее.
3. В строке 3 почти во всех древних списках за исключением списков Хэшан
гуна и Ван Би говорится: «Потеряй это и еще потеряй это». В мавандуйском тексте сказано: «Потеряй это и еще потеряй». Хэшан-гун толкует данное наставление как последовательный, однонаправленный процесс: «Потерять – значит потерять желания. Еще потерять – значит постепенно совершенно устранить их».
4. Строку 4 Хэшан-гун комментирует следующим образом: «Желание полностью устранены, собственное совершенство слилось с Путем, и тогда нет ничего, чего бы ты не достигал, и нет ничего, что не делалось бы». Ли Жун подчеркивает, что «недеяние» вовсе не равнозначно неподвижно сидению в медитации, когда «сердце становится как мертвый пепел, а уподобление кому земли считают

совершенством ума». Фань Инъюань остроумно отождествляет «недеяние» с пустотой, а свершаемость всего – с всепрохватыванием (*тун*).

5. В списках Фу И, Янь Цзуня и, по-видимому, в мавандуйском тексте в начале
строки 5 добавлены два знака, отчего эта строка читается: «Когда кто-то хочет завладеть…». Знак «завладеть» древние комментаторы толкуют как «управлять», что едва ли правильно: у Лао-цзы мудрый не управляет, а именно «владеет» миром. Кроме того, в мавандуйском тексте в середине строки отсутствует иероглиф *и*, обозначающий целеполагание, и это несколько изменяет смысл фразы: «Завладеть миром – значит никогда не заниматься делами».
6. По поводу первой половины последней строки Ван Би поясняет: «созидать
все самому».
7. В этой главе нет рифм, но в строках 3 и 8 имеются повторы, которые придают им особую ритмическую упорядоченность.

Комментарии

Лао-цзы находит все новые слова для того, чтобы как можно отчетливее противопоставить истинную мудрость суетному многознайству света. Обратим внимание, что здесь противопоставляется «учащийся» и «действующий». Учащийся потому и является учеником, что обязан давать себе отчет в том, что именно он знает, а лучший критерий для этого – практическая эффективность знания. Полезное и даже нужное занятие, но в меру. Ибо ученики – всегда немного близорукие инженеры. Они распахивают целину, перекрывают плотинами реки, а потом оказываются без продовольствия и воды. Но еще страшнее нравственные последствия твердолобого ученичества. Ибо учение воспитывает не только восприимчивость, но и железную волю. Чрезмерно усердный ученик, для кого самооправдание стало глубоко укоренившейся привычкой, легко становится чрезмерную самоуверенным и усваивает замашки диктатора, порой совершенно безжалостного. Недоучка опаснее любого неученого. Рано или поздно ученик должен стать учителем и обрести свободу не доказывать свою правоту, даже *не* знать. Ибо есть истины, для которых доказательства оскорбительны. Долг ученика – схватывать. Привилегия учителя – с царственной щедростью все оставлять. В сущности, учитель потому и соответствует своему званию, что лучше ученика знает ограниченность своего знания. Воистину,

подлинная мудрость равнозначна «забвению знания», как определена тема данной главы в комментарии Хэшан-гуна. Теряя предметность знания, каковая лишь ограничивает и сковывает нас, а стало быть, избыточна в нашей жизни, мы погружаемся в бездну покоя и в конце концов приходим к единственно подлинному и – единому. В эпоху танской династии император попросил даоса Сыма Чэнчжэня рассчитать его гороскоп, на что даосский наставник ответил цитатой из рассматриваемого здесь изречения: «Тот, кто посвящает себя Пути, – каждый день теряет, – ответил он. – Теряя и теряя, мы доходим до единицы. Какой же прок в счете?» Разумеется, позднейшие комментаторы усмотрели в загадочном совете Лао-цзы «потерять и еще потерять» и более глубокий смысл: они поставили его в один ряд с известной формулой «сокрой и еще сокрой» и истолковали его как описание пути нравственного совершенствования. В таком случае становится понятной и концовка главы: это не дань «мистическому практицизму» царедворца-отшельника, а результат непроизвольного *овладения* миром того, кто все потерял и теперь способен все вместить в себя. Усилие (самое непроизвольное и потому равнозначное некоему сверхусилию) само-потери с какой-то абсолютной неизбежностью делает мудреца властителем Поднебесной. Но оставим ученическую психологию и не будем зацикливаться на власти и политике. «Оставление» – непременное условие раскрытия человеческих талантов и доброго сотрудничества людей. Оно и есть основа сердечной сообщительности и, следовательно, всякого общества.
Нужно ли в таком случае отказаться от техники и от цивилизации вообще? Дело не в технике, а в нашем отношении к ней. Технические средства не представляют угрозы человеку, пока он сохраняет внутреннюю *центрированность* духа. Сами даосы часто видят свой идеал в мастеровых людях, виртуозах своего ремесла, способных в самозабвенном порыве творчества слиться со своим материалом, «забыть себя и мир». Все дело в том, что человек Пути делает *небесную работу*, не знающую противостояния субъекта и объекта, и эта работа удостоверяет подлинно живое, безотчетное единение людей в незавершенности наших свершений. Сообщительность людских сердец постигается по ту сторону всех сообщений и даже вопреки им.

Комментарий Янь Цзуня: «Премудрый человек оставляет человечность и отбрасывает справедливость, пресекает знания и прекращает наставления, все постигает в самом себе, день от дня все меньше говорит и делает. Он упраздняет изящные манеры, отменяет все дела, и тогда Поднебесному миру всего довольно. Он теряет и

еще теряет, чтобы не могло появиться знание. Он тих и покоен, словно здесь нет никого нет: так он доходит до недеяния».

Комментарий Кумараджива: «Посредством потери теряется все нечистое. Теряют до тех пор, пока не дойдут до забвения и зла, и добра. Зло – это ложь, добро – это истина. Когда потеряна ложь, теряется и истина. Поэтому нужно «потерять и еще потерять», и тогда будут забыты и зло, и добро, страсти и желания исчезнут, а Совершенство соединится с Путем».

Комментарий Чэн Сюаньина: «Потерять присутствие и обратиться к отсутствию – это значит потерять. Когда присутствие потеряно, а отсутствие забыто, это значит: «еще потерять».

Комментарий Дэцина: «Когда знанием изгоняем страсти, это можно назвать утратой. Когда страсти забыты, то и знание пропадает, поэтому мы «еще теряем». В таком случае в сердце осуществится «двойное забытье», а все личные желания исчезнут».

Разъяснение Цао Синьи: «В этой главе говорится о том, что значит устранить страсти и вернуться к первозданной подлинности. В своей жизни мы должны откликаться на события, только когда они случаются. Если не откликаться на то, что происходит в мире, не будешь близок чувствам людей. А если утратить свою небесную природу, как же взращивать жизнь? Лучше всего во всем находить духовную пользу, в мирских делах иметь удовлетворение: так можно оставаться покойным в движении. Когда покой достигает предела, возникает движение – вот что значит: «ничего не делаю – и все делается».

Глава 49

Премудрый постоянством жив и не имеет своего ума.
Душа народа – вот его душа.

Добрых принимай как добрых.
Недобрых тоже принимай как добрых.
Вот совершенство добра.

Снискавшим доверие доверяй,

Не снискавшим доверия тоже доверяй.
Вот совершенство доверия.

Премудрый человек, царствуя в мире,
Все вмещает и ради мира замутняет ум.

Вот люди: все напрягают взор и слух,
А он привечает их как детей.

Примечания к переводу

1. В первой строке, если следовать традиционному списку, говорится: «У премудрого человека нет постоянного ума», т.е. в ней содержится отрицание того самого качества «постоянства», «вечности» (*чан*, в древних списках *хэн*), которое во многих местах «Дао-Дэ цзина» провозглашается главным свойством Великого Пути и вершиной мудрости. Между тем в мавандуйском тексте В данная фраза записана так, как принято в нашем переводе. Очень вероятно, в такой формулировке есть особый философский смысл, поскольку знак «предвечное» в древних текстах относится к вечнопреемственности духовного бодрствования, которая предваряет, предвосхищает все сущее, как семя предвосхищает собою плод. Однако это состояние требует «оставить», превозмочь субъективность. Отсюда традиционная формула: «в сознании ничего не сознается» (*синь у синь*). Слово «ум» в начальной строке соответствует знаку *синь*, который обычно переводится словом «сердце», реже – как «сознание», «разум», «намерения», в английской литературе – heart-mind. Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе гласит: «Премудрый человек ценит перемены и следование обстоятельствам, как будто у него нет своего мнения».

   Во 2-й строке дважды употребляется тот же знак *синь,* что создает большие трудности для перевода. Данный термин имеет очень широкий спектр значений: сердце, разум, но также желания, намерения, чувства. Соответственно, западные переводчики толкуют ено по-разному: «ум», «сердце-ум», но также «мысли и чувства» (Р. Эймс), «нужды» (П. Мерел) и даже «дух» (К. Ларр). Р. Эймс, следующий мавандуйскому варианту, решительно отходит от буквального смысла фразы: «Мудрые действительно думают и чувствуют непосредственно». Все эти версии представляются слишком конвенциональными и неточными, даже ошибочными. Отметим прежде всего, что вступительное изречение при переходе от 1-й строки к 2-й явно содержит столь любимое Лао-цзы смещение

смысла в термине *синь*: отсутствие ума превращается во «всеобъятный ум». При этом Лао-цзы, несомненно, сознательно употребляет слово «сто фамилий» наиболее близкое понятию народа как воплощения стихии повседневности и фольклора..Большинство китайских комментаторов трактуют выражение «ум народа» в смысле разнообразия людских мнений. Западные переводчики опять-таки трактуют его по-своему – то как «простой люд», то как просто «люди» и даже как «публика». К. Ларр и М. ЛаФарг оставляют оригинальное выражение: «сто кланов». Но мне представляется возможным видеть здесь не просто разноголосицу людских мнений, а особую реальность, своего рода «душу народа», которая, в отличие от индивидов, способна жить в веках, выражает истинную полноту духовной жизни и потому является подлинным воплощением «мудрого постоянства». Оттого же при всей смутности («замутненности») ее памяти и нравственных критериев, даже при известном равнодушии к судьбам отдельных людей, она в конце концов утверждает абсолютное значение морали, некое совершенное добро и совершенное доверие. Хотя русское слово «душа» плохо согласуется с контекстами китайской культуры, я счел возможным в этом случае сделать исключение.

2. В строках 3-4 и 6-7 в мавандуйских списках отсутствует знак «я». Тем
самым речь в них идет о «премудром человеке» в 3-м или об императиве действия. Мавандуйский вариант кажется более логичным.
3. По поводу 4-й строки Ван Би предлагает следующий комментарий «В
каждом случае нужно следовать пользе от него, и тогда добро не будет утрачено». Между тем Хэшан-гун полагает, что здесь речь идет не об оценке людей, а о воздействии на них: «Хотя среди людей есть недобрые, премудрый человек преображает их и делает добрыми». Р.Эймс переводит знак «добрый» словом «искусный», что допустимо, хотя не свойственно китайской традиции.
4. В 5-й (а также 8-й) строках в оригинале употреблен знак «совершенство»,
который в древности был взаимозаменяем со знаком «обретать». Последний знак и употреблен в списке Фу И, а также некоторых других древних списках. В таком случае фраза гласит: «Так обретается добро (доверие». Эта версия принимается некоторыми современными публикаторами. Следует подчеркнуть, что имеется в виду некая «внутренняя самодостаточность», безусловность и полнота утверждаемого таким образом добра.

5. Строка 10 отличается несколько растянутой конструкцией и неординарной
лексикой. В списке Хэшан-гуна вместо выражения «все вмещает в себя» сказано «страшится». Хэшан-гун поясняет, что «премудрый человек страшится знатности и богатства». Разъяснение же Ван Би гласит: «сердце ничем не руководствуется». Толкование Ван Би принято большинством комментаторов и переводчиков, хотя не имеет под собой реальных оснований. Согласно же словарю «Шовэнь» исходное значение употребленного у Ван Би иероглифа – «вдыхать через нос», т. е. «вбирать в себя». (В таком значении этот знак употреблен и в гл. XXXVI). В сущности, речь идет о главном принципе «претворения Пути» в традиционной китайской стратегии: «отходе» как способе охватить собой и тем самым «одолеть» все противостоящее мудрецу вовне. Этот же принцип предполагает способность «быть заодно» с сердцами людей (но отнюдь не отождествляться с ними). Ма Сюйлунь толкует это выражение как «составляет гармоническое целое с миром». Его толкование принято большинством западных переводчиков, но все же не может быть сочтено вполне точным. Чжао Ючунь толкует это выражение в том смысле, что мудрый правитель «убирает» себя из мира, скрывает себя. Мнение отчасти справедливое, но плохо согласующееся со второй частью фразы. Перевод второй части строки основывается на комментарии Хэшан-гуна гласящем: «Премудрый человек замутняет свое сердце ради народа Поднебесной; он как бы помрачен и непонятлив». Совсем иначе – и довольно косноязычно – этот фрагмент истолкован у Р. Эймса: «Что касается присутствия мудрых в мире, то в своих усилиях собрать вещи воедино, они делают из мира один замутненный разум» (As for the presence of the sages in the world, in their efforts to draw things together: They make of the world one muddled mind»).
6. В строке 11 в мавандуйском списке А (список В в этом месте неразборчив)
употреблен другой глагол и добавлена эмфатическая частица *янь*, которая, по мнению большинства китайских филологов, а среди переводчиков Р. Хенрикса и Р. Эймса, позволяет перевести фразу следующим образом: «Люди обращают к нему свой взгляд и слух». Тем не менее, в оригинале, строго говоря, сказано лишь: «люди напрягают свое зрение и слух», т.е. судят на основании чувственного восприятия. Ясно, что здесь проводится все та же мысль – центральная в данной главе – о неустранимом, хотя и неопределимом, разрыве между внутренней просветленностью мудреца и сознанием простых людей, полагающихся на здравый смысл и данные органов чувств. Напомним, что у Лао-цзы народ не

преклоняется перед мудрым правителем, а «только знает» о его существовании. Красивую трактовку, основываясь на контексте, предлагает Линь Юйтан: «The people of the world are brought into a community of heart».

7. Последнюю строку современные американские переводчики единодушно переводят так: «Он относится к ним как к детям». Таково же прочтение Чжан Сунжу, а из традиционных даосских комментаторов, например, Хуан Юаньцзе: «правитель относится к народу, как родители к своим детям: умных и глупых, достойных и недостойных они любят одинаково». Ясно, что последняя строка перекликается с фигурирующим выше пассажем о радушном и доверительном отношении мудрого ко всем людям без исключения – так, как родители относятся к своим детям. В приведенных выше версиях есть, по-моему, неточность, поскольку она оставляет за правителем право свысока, снисходительно относиться к своим подданным, как относятся к детям взрослые. Интересно, что в конце строки 12 в мавандуйском списке B стоит сходный по звучанию и начертанию знак «детская улыбка», так что данную фразу можно было бы перевести иначе: «А он привечает их детской улыбкой». Более того, по мнению Ян Фэнпиня, даже употребленный здесь знак «дети» в древности имел значение «детская» (т.е. искренняя в своей наивности) улыбка. Речь идет о присущем мудрецу состоянии младенческой непосредственности и радушия, позволяющим относиться по-доброму даже к проявлениям неприязни. Я придерживаюсь традиционного прочтения, поскольку оно, не противореча даосскому идеалу *культивированной спонтанности* и безусловной любви, в то же время соответствует «стратегемному» измерению даосской практики. Весьма возможно, что традиционная версия представляет собой результат продумывания и совершенствования первоначальной интуиции, отраженной в более ранних списках. Тем не менее, целый ряд западных переводчиков (А. Уэйли, Ч. Хансен, Т. Бирн), а среди современных китайских текстологов Чжао Ючунь следует бытовавшему и среди старых комментаторов мнению о том, что сам правитель ведет себя как ребенок или, точнее, «все встречает детской улыбкой». Красивая, но утопичная версия и к тому же плохо согласующаяся с грамматической структурой фразы. Дети не управляют царствами. А быть «как ребенок» еще не означает быть им. Но вот мнения некоторых классических комментаторов. Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек любит народ, как малых детей, всегда заботится о нем и не ожидает от него благодарности». Таково же мнение Цзян Сичана: «Премудрый человек, относясь к народу как к детям, не различает среди них добрых и

недобрых».Между тем в мавандуйском списке А этот знак включает в себя элемент «ворота» и, согласно Сюй Каншэну, означает здесь «затворяет глаза и уши». На этом основании Гао Хэн, Дай Вэй, Гао Динъи и др. истолковывают эту фразу следующим образом: «Правитель затворяет им глаза и уши, чтобы их ум не выскользнул наружу». Звучит излишне усложненно и к тому же противоречит предыдущей фразе.

7. В данной главе рифма отсутствует.

Комментарии

В первых двух строках этой главы Лао-цзы заставляет очень важное в китайской мысли понятие «сердечного разума» проделать головокружительный слалом. Но за его видимыми парадоксами стоит, как всегда, очень простая, но и глубоко продуманная мудрость. Сначала разоблачаются предрассудки, порожденные нашим главным врагом – себялюбием. Для каждого человека в свете, тем более ученого и наделенного властью, главное достоинство – иметь собственное мнение. Еще почетнее – упрямо держаться за «свое» мнение, даже если оно явно ошибочно, совсем не оригинально и причиняет вред другим. Люди редко замечают, что их мнения, которыми они так дорожат, в действительности внушены им извне. Идиосинкразия индивидов и одержимость толпы – явления одного порядка, одно порождает и питает другое. Еще реже люди сознают, что, отказавшись от своих предрассудков, они не только сняли бы с себя тяжкое бремя, но и открыли бы в себе источник абсолютного добра, не зависящего от частных мнений. Жить нужно не мнением, – общим или частным – а актуальностью опыта, предваряющей мнение. Ищущий добра должен не думать, а не-думать. Ибо искать нужно не какое-то «измененное состояние сознания», а живой и конкретной сообщительности с людьми, которая способна изменить их отношение к миру, открыть им новые горизонты жизни. Человечное в человеке только и держится этим чувством глубинного родства и близости. Оно требует, конечно, жертвенной любви, которая у Лао-цзы совершенно несентиментальна, поскольку, во-первых, покоится на ясной нравственной удовлетворенности и, во-вторых, носит даже стратегический характер, дает власть над миром (не ради власти, конечно, а ради пользы миру).

Вот он, секрет мудрости Лао-цзы: безусловная, совершенно безыскусная открытость миру. Это мудрость Пути: она *предвосхищает грядущее,* дает всему случиться и свершиться. Она

требует неистощимой веры, что и отличает мудрого от обыкновенных людей. Ведь обыкновенные люди ищут для себя защиты в неверии. Неверующему очень легко жить. Напротив, вера налагает ответственность, а вера абсолютная требует принятия и абсолютной ответственности, и абсолютной справедливости: Бог равно посылает дождь на поля грешников и праведников.

Попробуем выразить это прозрение более философским языком. Недостижимая для индивидуальной рефлексии первичная интуиция «предвечного» бытия совпадает с равно непостижимой стихией народного духа, народного «мы», отчетливо ощущаемого, но исчезающего, как только мы хотим вывести его на «свет разума». Современная философия знает о существовании этого прикровенного «мы». Отец феноменологии Э. Гуссерль замечал: «Община людей обладает сознанием и даже самосознанием в полном смысле слова. У нее есть воля к самооформлению». Но гораздо раньше изошренной феноменологии ее знали все люди на земле, которые пели народные песни и рассказывали старинные предания. Ибо народ – живой организм, имеющий свою память и даже свои мечты. Для Лао-цзы природа сознания – самопревращение. Мудрый ловит, вмещает в свое сознание сам акт преображения, «переплавки» индивидуальных мнений и чувств в необъективируемое, но каждому внятное сознание народного бытия. И дает этому сознанию жить и расти, удерживая его в «безымянной цельности», не позволяя самовлюбленным политикам присвоить его себе, говорить от его имени

Итак, в глубине изначальной интуиции бытия личное и народное сознание преемственны в акте преодоления себя, перехода в «иное»; они существуют под знаком забытья, вмещают в себя свое инобытие. Оттого же истина Лао-цзы подобна материнской утробе: будучи пустой, она *вбирает* в себя весь мир, ничего не подавляя, не ущемляя, но, напротив, взращивая все сущее, давая всему быть. В ней вещи «раскрываются» полноте бытия. Но она существует лишь постольку, поскольку «замутняется», скрывает себя. Народная душа живет и питает нас, когда она не видна; она отдает себя нам. Так и отдельные люди живы не изошренностью ума, а бескорыстием любви, которая не гордится собой как раз потому, что она – любовь. А общество живо и едино не формальными истинами, методично вбиваемыми в головы работниками «образовательного фронта», а спонтанной, непосредственной, совершенно реальной сообщительностью сердец. Но должен быть кто-то, не может не быть того, кто сознает эту нравственную дистанцию, эту *сердечную* глубину сознания и благодаря такому постижению может быть незримым властелином или, лучше сказать, подлинным *лидером*

света. По Лао-цзы, эта спонтанная способность и делает человека человеком и притом высшим мудрецом. Другими словами, для Лао-цзы мудр тот, кто позволяет свершаться этой сообщительности и вызревать неизъяснимому, но всем внятному этосу общества. Скажем еще резче: бесподобнее всех тот, кто со всеми сообщителен. Вспомним, что этот мудрец «один возвышается над всем» даже в окружении прекрасных дворцов и пейзажей. Нам всегда хорошо в этой родной, но всегда свежей, зовущей к сотворчеству, свободной игре жизненных сил и вместе с тем иерархически выстроенной среде. Нам всегда легко в этой атмосфере по-детски непосредственного радушия.Только так мы можем достичь цели, завещанной Лао-цзы: «прожить сполна свою жизнь». Слово «сполна» означает здесь: «переживать всю полноту свойств жизни».
«Положиться на совершенство» – так озаглавлена данная глава в комментариях Хэшан-гуна. Любовь не помянута в ней ни единым словом, и все же вся глава посвящена ей. Подчеркнем, что термин «сердце-ум», которое мы перевели словом «разумение» указывает не на мысли и чувства в собственном смысле, а, скорее, на безусловную искренность, открытость отношения к миру. Он обозначает не что, а как. Мудрый всех считает добрыми и всему доверяет. Он подобен людям не тем, что чувствует и думает, как они, а тем, что способен переживать все с детской непосредственностью, полной искренностью. Он человечнее всех именно безукоризненной естественностью своих чувств. Начальная же строка главы очень ярко иллюстрирует тот феномен смещения или скольжения смысла, который характеризует стиль даосского канона и указывает на природу реальности как непрерывного превращения: слово «сердце» употреблено в ней, по крайней мере, в трех, а, согласно принятому здесь варианту, даже четырех смыслах. Оно обозначает и первичное, дорефлективное самосознание, и сознание индивидуальное, и «народный дух», и чувствительность мудрого к всеединству народной жизни. Одно и то же сердце может быть органом и взаимной отчужденности, и взаимного радушия. Как говорили чаньские учителя: «Жизнь и смерть – в одном мгновении».

Комментарий Ван Би: «Премудрый человек приводит всех к согласию и избавляет от желаний, так что все уподобляются младенцам. «Небо и Земля всему определяют место, премудрый человек приводит к завершению все способности, помыслы людей и духов, а народ соучаствует в этом» .[1] Способные дают этому,

[1] Здесь цитируется древний комментарий к «Книге Перемен».

богатые берут от этого. Если способности велики, то считает их великими; если богатства ценны, то считает их ценными. У вещей есть общий предок, у событий есть господин. Тогда можно носить корону с подвесками, свисающими на глаза, – и не страшиться обмана, носить корону с шелковыми нитями, закрывающими уши, – и не бояться унижения. К чему утруждать себя размышлениями, стараясь понять настроение народа? Ведь когда стараешься понять умом другого, он, желая уклониться, тоже соперничает с тобой в уме. Если с недоверием всматриваться в другого, он тоже будет смотреть на тебя с недоверием. Устремления людей в мире не обязательно одинаковы, но люди не смеют относиться друг к другу неодинаково, и каждый стремится как можно лучше воспользоваться своим разумением. Нет большего зла, чем пользоваться своим умом. Если полагаться на свое знание, то люди будут спорить. Если полагаться на свою силу, то люди будут соперничать. Не было еще человека, который мог бы вынудить других не применять против него свои знания и силу. А если пытаться обуздать их законами, напугать их наказаниями, преградить им дороги, нападать на их уединенные жилища, тогда у людей отнимутся руки и ноги, птицы смешаются в поднебесье, а рыбы – в пучине вод. Вот почему премудрый человек «с миром един», и его сердце ничем не руководствуется, но «сливается с душой народа». В таком случае говорящий говорит то, что знает, а действующий делает то, что может».

Глава 50

Выходишь в жизнь – входи в смерть.

Дорог жизни – три из десяти,
Дорог смерти – три из десяти.
А тех, кто в жизни жаждет жить и оттого влечется к смерти, тоже три из десяти.
Почему так?
Все из-за жажды в жизни быть живым.

Известно: кто постиг мудрость сбереженья жизни,
В пути не встретит тигра или носорога,
В сраженьи избежит разящего клинка.
В нем носорогу некуда воткнуть свой рог,
Тигру некуда вцепиться острыми когтями,

Воину некуда вонзить свой меч.
Почему так?
Потому что смерти негде поселиться в нем.

Примечания к переводу

1. Начальная строка буквально гласит: «Выходить, жизнь, входить, смерть». Древнейшие толкователи (Хань Фэй-цзы, Янь Цзунь) поясняют, что в рождении челолвек выходит в этот мир, а, умирая, входит в загробный мир. Современные переводчики понимают ее по-разному. А. Уэйли рассматривает ее как противопоставление: «Тот, кто стремится к жизни, приходит к смерти». Д. Лау развивает эту трактовку, соединяя начальную фразу с последующими строками: «Когда идти одной дорогой есть жизнь, а идти другой дорогой – смерть, то…».. Среди отечественных переводчиков сходный вариант предлагает Е.А. Торчинов, впрочем, портящий лаконизм оригинала ненужным многословием: «Рождаясь, чтобы жить, люди устремляются к смерти». Р. Эймс возвращается к безыскусности первоначального понимания, но трактуемой слишком отвлеченно: «В цикле жизни и смерти...». Линь Юйтан и Сюй Каншэн, напротив, устраняют противопоставление: «Из жизни входит в смерть»; «Выходят в жизнь, входят в смерть». Более близкого оригиналу варианта придерживаются Вин-тсит Чан, Р. Хенрикс и И.И. Семененко: «Мы выходим в жизнь и возвращаемся в смерть». У Лю Цзяхуэя еще короче, но и еще невнятнее: «Выходить: это жить. Входить: это смерть». Среди китайских комментаторов такое прочтение предлагает, в частности, Цзяо Хун: «Выходит означает: является из отсутствия и становится видимым как присутствующее. Входит означает: из присутствующего возвращается в отсутствие». Примерно так же переводит Дж. МакДоналд: «Те, кто выходят из утробы матери при рождении, и входят в свой исток в смерти...». У И вообще не видит в этой фразе самостоятельного суждения и переводит ее совсем просто: «От рождения до смерти…». Между тем, согласно пояснению Ван Би, здесь имеется в виду некое «место жизни» и «место смерти»: благодаря первому люди живут, второе же грозит им гибелью. Хэшан-гун понимает «вхождение в смерть» как места вторжения чувственного восприятия во внутреннюю жизнь духа, что истощает жизненные силы и влечет к смерти. Представление о том, что существует «места» или «дороги» жизни и смерти было широко распространено в древнем Китае. (Ср. понятие «место смерти» в военном каноне «Сунь-цзы»). Первый толкователь «Дао-Дэ цзина»

Хань Фэй-цзы разъяснял смысл этой фразы в следующих словах: «Человек начинается с рождения и кончается в смерти. Начинаться – значит выходить, кончаться – значит входить». Более осмыслен комментарий Сюань-цзуна: «Прозреть истину – значит родиться. Впасть в заблуждение – значит умереть». Я трактую начальную строку как вступительное наставление, смысл которого можно извлечь их полного текста главы. Лао-цзы, конечно, не может удовлетвориться тривиальным наблюдением о том, что люди живут и умирают. Даже морализирование о том, что, желая жить, мы навлекаем на себя смерть, не исчерпывает глубины его прозрения. Смысл его послания поистину невероятен: кто хочет жить, должен принять смерть.

2. Фигурирующий в строках 2 и 3 знак *ту*, согласно словарю «Шовэнь»
означает «путник», словарь «Эръя», дает значение «спутник», «товарищ», а Хань Фэй-цзы трактовал его как «последователь». Очевидно, здесь подразумеваются люди, которые жаждут жить или (и?) идут к смерти. Между тем Сюй Каншэн и Ли Сяньгэн, основываясь на архаичном начертании это знака, считают возможным трактовать его как «дорога» и, соответственно, говорить о «дорогах жизни» и «дорогах смерти». Это толкование, по сути не противоречащее предыдущему, но наилучшим образом соответствующее контексту главы с ее центральным образом странствия в жизни, принято в данном переводе.

Число 13 играет видную роль в китайской традиции. В «Книге Перемен» различаются 13 основных гексаграмм, в китайских счетах имеется 13 костяшек, в тайцзицюань есть 13 основных движений и т.д. Тем не менее, Хань Фэй-цзы и Янь Цзунь соотносят число 13 с девятью отверстиями тела и четырьмя конечностями. Эти тринадцать составляют, по мнению древнейших комментаторов, «орудия жизни и смерти» или «внешние орудия» тела: способ их употребления определяет, будет ли человек жить или он умрет. Хэшан-гун следует этому толкованию, но отождествляет число четыре с органами восприятия (зрение, слух, обоняние и вкусовые ощущения). Фань Инъюань трактует цифру 13 просто как «число сил Инь и Ян для жизни и смерти». Некоторые позднейшие комментаторы видят здесь указание на традиционные для Китая понятия «семи видов чувств и шести желаний». Тем не менее, все эти толкования кажутся сомнительными в свете мавандуйских текстов, где сказано именно «десять *и еще* три». В любом случае толкование древних комментаторов остается не более, чем домыслом. Из западных переводчиков ему следуют А. Уэйли, Линь Юйтан, Р. Хенрикс. В позднейшей комментаторской традиции

преобладает другая трактовка этого пассажа, согласно которой здесь указаны три разновидности человеческих судеб или, скорее, три вида отношения к жизни (см. также гл. LXXVI): на треть нам уготовлено долго жить, на треть нам угрожает преждевременная смерть и на треть люди сами навлекают на себя смерть, неразумно распоряжаясь своей жизнью. Согласно Ван Би, «трое из десяти выбирают Путь жизни и живут долго, трое из десяти выбирают Путь смерти и рано умирают, и есть люди, которые рады ощущать себя живыми в жизни, но из-за этого лишаются жизни». По мнению ученого сунской эпохи Сыма Гуана, в первых двух случаях речь идет соответственно о тех, кто, «будучи слаб, бережет свою жизнь», и о тех, кто «вследствие своей силы рано погибает». Ван Фучжи обратил внимание на то, что у Лао-цзы говорится только о девяти из десяти людей, и предположил, что Лао-цзы умалчивает о тех немногочисленных мудрецах, которые идут праведным путем и обретают вечную жизнь. Едва ли предположение Ван Фучжи соответствует первоначальному замыслу автора «Дао-Дэ цзина». Наконец, существует еще одна интерпретация упомянутой здесь числовой символики: в китайской нумерологии цифра 13 представляет систему ориентации в пространстве, в которой различаются (в частности, в геомантии и военной стратегии) «места жизни» и «места смерти». Соответственно, знание здесь сводится к знанию местонахождения «мест жизни» и «мест смерти». Опять-таки нет никаких доказательств, что такая трактовка соответствует замыслу автора «Дао-Дэ цзина».

3. В переводе 4-й строки переводчик следовал мавандуйским спискам, буквально гласящим: «Но люди, из-за того, что смотрят на жизнь как на жизнь, всеми поступками приближают к себе место смерти». В такой же форме эта строка приводится у Хань Фэй-цзы. Выражение *шэн-шэн* («считать жизнь жизнью») повторяется в строке 6. Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе гласит: «Люди жаждут жить, а движутся в противоположную сторону». В списке Ван Би данная фраза дается в урезанном виде, сильно затемняющем ее смысл: «А человеческую жизнь обращающих в место смерти – тоже трое из десяти».

4. Перевод строки 6 основывается на мавандуйских текстах. В списке Ван Би в
конце ее присутствует знак «толстый», «обильный», что дало повод некоторым комментаторам считать, что речь в ней идет о «радостях жизни». Это толкование не учитывает удвоения знака *жизнь* в этой фразе, что требует иного прочтения: «смотреть на жизнь как на жизнь», но также «жительствование в жизни». Кстати сказать, то же словосочетание *шэн-шэн* является хорошо известной формулой

действия Пути из «Книги Перемен», где оно имеет иной смысл: «животворение живого». В том же смысле, что и у Лао-цзы, это выражение встречается в даосском каноне «Чжуан-цзы». Комментарий Хэшан-гуна: «Из-за того, что стремятся к жизненным наслаждениям, отступают от Пути и идут наперекор Небу». Дэцин, намекая на название 3-й главы в книге «Чжуан-цзы», поясняет: люди знают только, как лелеять жизнь, то есть получать плотские наслаждения, но не знают, что нужно заботиться о «главном в жизни», каковым является сама природа человека..

5. Строка 7 тоже переведена в соответствии с мавандуйскими списками, где она лучше согласуется с общим смыслом главы. В версии Ван Би говорится «кто умеет пестовать свою жизнь».
6. Строка 8 в мавандуйских списках также записана несколько иначе: «Идя через холмы, он не избегает тигров и носорогов». Слово «избегать» присутствует и в списке Янь Цзуня. Чэнь Сюаньин видит здесь намек на бесстрастие мудреца: «Если объяснять из внутреннего, то здесь говорится о непроизвольном следовании пошлому миру, не терпя ущерба от его соблазнов».
7. Строка 9 составлена в намеренно туманных выражениях. В оригинале

сказано буквально: «не получит удара от латника». В списке Хэшан-гуна сказано: «не избегает оружия». Хань Фэй-цзы приводит другую формулировку этой фразы: «Идя на войну, не одевает доспехов». Некоторые переводчики следуют последнему варианту. Согласно разъяснению Люй Хуэйцина, мудрый неуязвим потому, что «не имеет себя» (букв. «тела»): «Я не знаю, что такое мое сердце, а в таком случае не могу знать ни своего тела, ни вещей. Итак, внутри я не вижу себя, а вовне не вижу других».

8. Комментарий Хэшан-гуна к последней строке гласит: «Поскольку он не

тревожит 13 мест смерти и оберегает свой дух, ему нельзя причинить вред». В истолковании Лю Цзяхуэя: «Никакое место в нем не открыто смерти». Выражение «место смерти» встречается в военном каноне «Сунь-цзы», где оно обозначает позицию, обрекающую воинов на верную гибель (согласно Сунь-цзы, мудрый полководец способно эффективно использовать и такое положение). Многие китайские комментаторы следуют этому толкованию, не лишенному магических обертонов. Однако у Лао-цзы «место смерти» означает нечто другое: оно указывает на точку умственного самоотождествления, фиксации своего «я», которое привносит в существование *смертность*. Ван Пан комментирует: «Нет места смерти потому, что он не живет. А кто не стремится жить, тот непроизвольно живет вечно. Следовательно, он никогда не умирал и

никогда не рождался». Аналогичным образом рассуждает комментатор минской эпохи Сюэ Хой: «Вследствие отсутствия (привязанности к?) жизни, нет и места смерти». Между тем даосские комментаторы настаивают на том, что мудрый не имеет именно вещественного тела или, точнее, в нем «и тело, и дух достигли чудесной действенности». Хуан Юаньцзе разъясняет: «Мудрый не имеет определенной формы и потому не ведает жизни и смерти... Хотя с виду он живет и умирает, с точки зрения принципа вещей он существует вечно и не гибнет... Он пребывает в срединности и не боится ничего внешнего». Тезис об «отсутствии тела» у мудрого (и, следовательно, неподверженности его смерти) может иметь вполне практическое и даже наглядное подтверждение. Даосские мастера тайцзицюань умеют так ловко уходить от конфронтации, что, когда пытаешься дотронуться до них, появляется ощущение, что ты проваливаешься в пустоту.

9. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

В жизни, помимо всех ее мимолетных удовольствий, есть одна неизбывная радость – радость переживания безграничности возможностей, открытых человеку. Для современных экзистенциальных философов принять эту свободу быть, кем угодно, и означает жить воистину, «быть живым в жизни». И, однако же, такой выбор, в своем роде единственный и окончательный, предполагает и приятие смерти. В нем есть то, что Александр Кожев (Кожевников) называл «бескорыстной отрицательностью», negativite gratuite: безусловное отрицание всего, что нам дается, и даже самой возможности выбора.

Человеческая свобода сводит воедино жизнь и смерть – здесь таится исток трагического мироощущения на Западе. Современное «общество спектакля» подтверждает эту истину с особенной убедительностью. Чем более яркой и разнообразной предстает жизнь в сегодняшней индустрии развлечений с ее компьютерными эффектами и мрачными фантасмагориями, тем сильнее отсвечивает она бледным маревом смерти. «Образ жизни» в современном медиа-пространстве следовало бы назвать, скорее, образом смерти.

Попробуем отвлечься от присущего западному мировосприятию трагизма, и мы получим исходную точку рассуждений Лао-цзы: мудрый не ведает опасностей не потому, что дорожит своей жизнью, а потому, что уже вобрал в себя смерть, ибо не имеет своего «я», сам в себе *отсутствует.* На ворос апостола: «Смерть, где твое жало?»

Лао-цзы мог дать краткий и точный (и известный самому апостолу) ответ: в себялюбивом «я». Мы смертны в той мере, в какой привязаны к своей жизни. Как замечает по поводу данной главы наставник Цао Синьи, треть людей от природы живут долго, треть – от природы умирает рано, еще треть людей стараются насладиться жизнью и оттого сами навлекают свою смерть, и только одна десятая часть их способна «целиком положиться на небесную истину и возвратиться к первозданной подлинности».
Согласно традиции, эта глава, во многом загадочная, почти фантастическая, учит самой простой вещи: «ценить жизнь». Но для даосов уважение к жизни равнозначно забвению жизни. Справедливость этого тезиса проверить легко хотя бы методом от противоположного. Разве разглагольствования о ценности жизни не обарачиваются сплошь и рядом чудовищным пренебрежением к этой же самой жизни?

Комментарий Ван Би: «Тот, кто умеет беречь жизнь, не считает жизнь – жизнью, и потому в нем негде поселиться смерти. Из всех орудий самым вредоносным является оружие, среди зверей всех опаснее тигр и носорог. Но когда некуда направить оружие, а тигру и носорогу некуда вонзить когти или рог, это значит, что он воистину не обременяет себя желаниями. Откуда же для него взяться смертоносному месту?.. Кто не отступает от корня из-за своих притязаний, не губит своими вожделениями подлинность в себе, тот, даже вступив в битву, не понесет урона, а, странствуя по суше, не подвергнется нападению. Слова о том, что следует подражать младенцу и чтить его, заслуживают доверия».

Комментарий Ду Гуантина: «Совершенный человек, будучи жив, не живет и не привязан к жизни. В смерти он не умирает и потому не стеснен смертью. Поэтому он может не жить и не умирать. Следуя превращениям, он приходит в жизнь и не может воспрепятствовать этому. Следуя тем же превращениям, он встречает смерть и не может предотвратить ее. Но тот, кто пребывает в сокровенном единении с Великим Путем, постиг смысл жизни и смерти и вышел за грань смертии достиг вечной жизни, взрастив в себе подлинное и закалив свое тело».

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Совершенный человек не ведает ни жизни, ни смерти, а потому не может ни родиться, ни умереть. Поэтому сказано: «что никогда не умирало, то никогда не родится». Все три категории людей, упомянутых в этой главе, заблуждаются насчет высшей истины Великого Пути и потому не могут избегнуть

жизни и смерти. Вот почему те, кто безрассудно полагают, что обладают жизнью, стараются извлечь из нее как можно больше радости, но в конце концов увядают. Тот же, кто стремится к пустоте и покою, а не знает, что это самое яркое проявление собственного «я», заблуждается больше всех. Однако не умирают оттого, что не живут. Это значит, что я непроизвольно живу сам по себе, а не считаю себя живым. И пусть даже тело его претерпевает изменения, дух его непоколебим. Он помещает себя в пустоту, держится за наполненное и все пронизывает собою. В нем есть желания, но они не могут завладеть им. Вот это и есть предел сбережения жизни, который превосходит даже хранение в себе совершенства».

Комментарий Цзяо Хуна: «Товарищи по жизни, которых трое из десяти, – это те, кто устраиваются на этом свете. Товарищи по смерти, которых трое из десяти, – это те, которые дают волю своим вожделениям и забывают о жизни. Тех, кто ищут радость в жизни, – девять из десяти. А тех, кто не знает жизни, – один из десяти. Так Лао-цзы дает понять о сокровенном смысле своего учения. Мудрый не ведает жизни не потому, что презирает ее, а потому, что не живет воистину. Кто же может убить того, кто не живет? Поняв это, можно выходить и входить вместе с превращениями и играть со смертью и жизнью».

Комментарий Вэй Юаня: «Лао-цзы в своих речах всегда оставляет что-то недосказанным, чтобы читатель об этом сам догадался. Таких, кто ставят себя позади других, а оказываются впереди, думают не о себе, а сами живут благополучно, возносятся над жизнью в мире и вне мира, не имеют в себе места смерти, в Поднебесной едва ли наберется один из десяти».

Глава 51

Путь рождает их, Совершенство взращивает,
Вещество придает им формы, сила вещей приводит к завершению:
Вот почему все вещи почитают Путь и ценят Совершенство.
Путь почитают и Совершенство ценят не по приказу:
Так всегда происходит само собой,

Посему Путь рождает их, Совершенство взращивает,
Они вынашивают их и вскармливают их,

Дают им вырасти, дают им созреть,
Пестуют их, оберегают их.

10 **Все рождает и ничем не обладает.**
Всему поспешествует, а не ищет в том опоры,
Всех старше, а ничем не повелевает:
Вот что зовется сокровенным совершенством.

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально: «порождает это» и «взращивает это». Начиная с Хэшан-гуна, принято считать, что речь идет об упоминаемой ниже «всей тьме вещей». Между тем в гл. XLII говорится, что «Путь рождает одно». В даосской философии единое есть также единственное, уникальность каждой точки пространственно-временного континуума: то и другое сходится в понятиях «превращений». «великого предела» и «небесного принципа». Хэшан-гун помещает примечательное пояснение: «Совершенство – это одно. Одно распространяет дыхание (*ци*) и тем самым все взращивает».
2. Слово «вещество» соответствует в оригинале термину «вещь» (*у*). Западные
переводчики употребляют понятия substance, matter, но также «события» (М. ЛаФарг, Р. Эймс), что кажется неудачным выбором. Хэшан-гун почему-то предлагает весьма вольное толкование начальной части фразы: «единое устанавливает образ для всех вещей». Фигурирующий в этой строке термин *ши* (переводимый здесь как «сила вещей») крайне труден для перевода. Он обозначает потенциал ситуации или некую совокупную силу развития событий, не совпадающую с частными и потому доступными наблюдению тенденциями. Например, зерно, лежащее в почве, неспособно реализовать свой потенциал развития без воздействия внешних факторов: солнечного света, влаги и проч. Хэшан-гун говорит об «условиях жары и холода». Лу Сишэн определяет *ши* как «претворение своей пользы», У Чэн – как «принцип вещей», а Дэцин – как нечто «неотразимо побуждающее», подобно тому, как «весенняя энергия» оживляет растения, а осенняя – побуждает их приносить плоды. Данный термин занимает видное место в политических и военных теориях китайцев. (См. Китайская военная стратегия. Сост. В.В. Малявин. М., 2002, С. 88 и сл.) Точное значение этого термина у Лао-цзы остается все-таки неясным. Может быть, поэтому находки древних текстов указывают на

существование разночтений в этом месте. В мавандуйских списках вместо термина *ши* фигурирует знак *ци* – «способности», «таланты», «предметы». В такой записи во фразе появляется некоторая тавтология, однако некоторые современные переводчики считают аутентичной именно мавандуйскую версию.

3. В строке 3 в оригинале сказано буквально: «Среди десяти тысяч вещей нет ни одной, которая не почитала бы Путь и не дорожила бы Совершенством». В мавандуйских списках эта строка записана так, как она выглядит в настоящем переводе.

4. В строке 5 в мавандуйских текстах , а также в списке Фу И употреблен знак «жаловать», «награждать», так что вся фраза читается иначе: «Путь и Совершенство почитают не потому, что за это жалуют (награждают)».

5. По мнению Нин Чжэньцзяна, первая часть главы (строки 1-5) первоначально составляла самостоятельный фрагмент, но впоследствии она была соединена со следующей строфой (строки 6-9).

6. Перевод строки 8 основан на списке Хэшан-гуна и целого ряда списков танской эпохи, где она записана иначе, чем в списке Ван Би. Фигурирующий в тексте Ван Би, а также в мавандуйских текстах знак *тин* (в переводе: «приводить к зрелости») означает «водворять порядок», а также «созидать», «придавать форму». Я следую У И, который толкует его как «созревать». Хэшан-гун разъясняет: «Путь не только порождает всю тьму вещей, но и сберегает в целости их природу и жизнь. Государь, управляя царством, должен поступать так же».

7. Последние четыре строки повторяют концовку гл. X, причем это относится и к мавандуйским спискам, где имеются разночтения с традиционной версией. Следовательно, данный пассаж помещен здесь сознательно.

8. Понятие «темного совершенства» (*сюань дэ*) Ван Би поясняет в следующих словах: «Есть совершенство, но нельзя знать, кто его господин, исходит из бездонного мрака и потому зовется «сокровенным совершенством». А. Уэйли переводит этот термин как «таинственная сила», Р. Эймс – как «глубинная действенность» (profound efficacy), что ближе к истине. Я предпочитаю соблюсти единообразие перевода.

9. В этой главе рифмуются строки 7 и 8 (причем в каждой из них имеется еще и внутренняя рифма), а также строки 10-12.

Комментарии

В глубине туманных и часто парадоксальных речений Лао-цзы таится безмятежный покой, проистекающий из непоколебимого и радостного доверия к самому источнику жизни. В сущности, вся глава есть плод спокойного и любовного наблюдения над жизнью «как она есть». А жизнь такова, что в ней все рождается и растет как бы само собой, не требуя особого внимания. И когда что-то или кто-то умирает, жизнь так же равнодушно идет дальше. Теперь вглядемся пристальнее: все вещи от рождения несут на себе печать полноты бытия, своего «вскармливающего совершенства» (такой заголовок дал этой главе Хэшан-гун). Путь «сбережения срединности» не только не стесняет, не подчиняет всякую жизнь каким-то идеальным моделям или законам, но, напротив, предоставляет свободу выражения каждому существу.Не имея «объективной» нормы, он, в сущности, и не действует сам, а как бы предоставляет всему сущему пространство жизненного роста, свободу быть тем, чем оно может – и не может не быть. Путь – это все вмещающая в себя, пустотная в своем неисчерпаемом изобилии плерома бытия. Ему противостоят не универсальные идеи и отвлеченные понятия, а совершенно конкретные свойства мгновения и места. Мир – бесконечно сложная паутина обстоятельств, служащая средой для выявления всех свойств жизни. В нем каждая вещь несет в себе свой «утонченный принцип», некое внутреннее совершенство, которое не существует вне сообщительности со бесчисленным множеством другим качеств. Пустотная цельность и чистое, беспредметное качество, лишенный предметности внутренний образ тела и его столь же пустотные декорум, тень подобны двум значимым *отсутствиям,* которые освобождают друг другу место, взаимно определяют и удостоверяют друг друга. Со-небытийность – вот способ существования Пути. Вещи в мире едины не по своему тождеству, а, напротив, по своему различию. Но именно поэтому все сущее «само по себе» вовлекается во всеобщий Путь, который, как «сокровенное совершенство», совершенство совершенств, одаривает милостью целый мир, водворяет все сущее на свое место, никак не проявляя себя, ни к чему не имея пристрастия. А потому жизнь каждого существа совершенно самоценна и свята. Мир для Лао-цзы – «священный сосуд». А люди без принуждения примут власть того, кто достоин быть государем, ибо он живет «одной жизнью» с народом, хотя и не имеет намерения облагодетельствовать человечество. И слава Богу, ибо дорога в ад известно чем вымощена. В конце концов, если Путь позволяет всему быть тем, что оно есть, для чего переживать за судьбы

мироздания? Всякие хлопоты – лишние, Они ничего не добавят к затаенной участливости просветленного сердца.

Толкование Янь Цзуня: «Искусство премудрого знания не спускается с небес, не выходит из земли. Оно внутри нас самих и в вещах вовне нас. Вникая посредством того, что таково само по себе, постигаешь все сущее. Путь – пустота, Совершенство – отсутствие: тогда сердце не пропадает. Небо вверху, Земля внизу, и ничто не изменяет своему месту. Почему так получается? Познавать отсутствие посредством наличествующего – это путь познания человеком вещей. Отсутствующее же в вещах порождает наличествующее, пустое порождает наполненное, прозревая мельчайшее, познаешь явное, всматриваясь в начало, постигаешь конец: здесь нет никакой хитрости, все происходит само собой. Премудрый человек этому следует и досконально познает Небо. Так можно понять, что Путь посредством опустошения Великой Пустоты, все наполняет, а Совершенством посредством отсутствия Великого Отсутствия все созидает. Путь посредством недействующего действия дает всему свойства, а Совершенство посредством несозидающего созидания дает всему форму».

Комментарий Ван Би: «Вещи рождаются, а потом растут, растут, а потом получают форму. Отчего же они рождаются? От Пути. Благодаря чему они растут? Благодаря Совершенству. Благодаря чему они получают форму? Благодаря веществу в них. Что же приводит их к завершению? Ход событий. Вообще рождаются, а усилия получают завершение потому, что у них есть некий источник. А если все откуда-то происходит, то оно может происходить только от Пути. Посему, допытываясь до этого источника, мы приходим к Пути. Путь – это то, откуда происходят все вещи, а Совершенство – это то, что обретают все вещи».

Лу Сишэн высказывает по поводу совпадения фрагмента данной главы с главой X следующее суждение:
«В главе о пестовании души говорилось о единстве человека с Путем и Совершенством,. В этой главе говорится о единстве Пути и Совершенства с человеком. Вот почему их слова совпадают, а их смысл един».

Глава 52

1 **В мире есть начало,**

Можно считать его Матерью вселенной.
Тот, кто постигает мать, чтобы знать ее дитя,
И познает дитя, чтобы держаться за мать,
До конца дней не потерпит ущерба.

Завали свои дыры, затвори свои ворота –
До конца жизни не будешь знать забот.
Раскрой свои дыры, займи себя делами –
До конца жизни не будет отдохновения.

Прозреть мельчайшее зовется просветленностью.
Держаться мягкости зовется силой.
Воспользуйся свечением, чтобы вернуться к светочу.
Так сумеешь избегнуть беды:
Вот что значит сподобиться постоянству.

Примечания к тексту

1. Упоминаемое в начальных строках понятие «матери всех вещей» фигурирует уже в 1-м речении «Дао-Дэ цзина». Начиная с Хань Фэй-цзы, китайские комментаторы отождествляли «матерь вещей» с Путем. Фань Инъюань вносит уточнение: «Путь не имеет начала, а начало, о котором говорится здесь, указывает на начало всех вещей».
2. В строке 3 в списке Ван Би буквально сказано: «обретает мать». В списке же Хэшан-гуна и во многих других говорится: «узнает мать». Хэшан-гун отождествляет «дитя» с «единым» и добавляет: «Познав единое, нужно удерживать Путь и вернуться к недеянию». Со своей стороны Ван Би поясняет: «Мать – это корень, а дитя – это ветви». По мнению же Су Чэ «дитя» здесь означает «десять тысяч вещей». Люй Хуэйцин предлагает более пространное объяснение: «Найти свою мать – все равно, что скрепить договор в своем сердце. Тогда познаешь, что все вещи в мире исходят из меня и ты можешь хранить их в себе. Как же может нечто явленное причинить вред тому, из чего оно проявилось?» Наконец, Дэцин трактует отношения «матери» и «дитя» в традиционных для китайской мысли категориях недвойственности «сущности» и «функции».
3. Строка 5 повторяет сентенцию из гл. XVI. По ее поводу в китайской традиции существуют две точки зрения: одни комментаторы полагают, что здесь имеется в виду внутренняя самодостаточность мудрого, его защищенность от внешних опасностей, другие (главным образом собственно даосские толкователи) воспринимают ее как свидетельствование о личном бессмертии подвижника Пути,

который «лишившись тела, не погибнет». Современные исследователи единодушно склоняются к первому варианту.

4. Между строками 5 и 6 в мавандуйском тексте А стоит разделительный знак,
указывающий на то, что переписчик не видел связи между предшествующей и последующей частями данной главы. В списке из Годяня данная глава тоже начинается с 5-й строки (и заканчивается 10-й). Большинство исследователей полагают, что данный фрагмент первоначально был отдельным высказыванием. Нин Чжэньцзян допускает, что и заключительная часть главы могла быть первоначально самостоятельным фрагментом.
5. Употребленный в строке 6 знак *дуй* в «Книге Перемен» имеет значение
«рот». Согласно толкованию Ван Би, получившему всеобщее признание, этот термин обозначает «то, откуда происходит желание что-то делать». Как указывает Хэшан-гун, здесь имеются в виду органы чувственного восприятия, которые порождают различные стремления и желания. Аналогичным образом Ван Би трактует слово «дверь» в следующей строке. Согласно разъяснению Ду Гуантина, здесь говорится о том, чтобы затворить глаза и уши, благодаря чему «формы и образы смешиваются в сокровенности» и «постигаешь сам себя в забвении форм».
6. В строке 8 Хэшан-гун приписывает иероглифу *цзи* значение «добавить»,
«увеличить», в данном случае – «увеличить страсти и желания».
7. Упоминаемое в строке 10 «прозрение малого» – постоянный мотив в
«Дао-Дэ цзине» (см. гл. XXVII, XXXII, XXXVI и др.) В «Книге Перемен» оно отождествляется с сокровенными «импульсами» (*цзи*) жизни, и эта трактовка укрепиплась в комментаторской традиции. Хэшан-гун поясняет: «Едва зачавшееся, без движения, несчастья и расстройства еще не видны – это малое. Само себя освещающее – это просветленность». Су Чэ делает из этого суждения практический вывод в духе традиционной китайской стратегии: «Вред от беспечности поначалу мал, а впоследствии велик. Знать, что малое станет большим, и преградить этому путь – вот что зовется прозрением». Еще одно толкование, навеянное неоконфуцианской практикой, предлагает Люй Хуэйцин: «Каждый раз, узрев малейшее движение сердца, сохраняешь невозмутимый покой. Так можно чувствовать и проницать своим духом весь мир».
8. Понятие «свечение» (*гуан*) в строке 12 часто употребляется в древних

даосских памятниках в значении «потаенного сияния» внутренней просветленности. (см. гл. LVIII «Дао-Дэ цзина» и гл. II в «Чжуан-цзы»). «Светоч» (*мин*)—обозначение духовной просветленности в ее несотворенной сущности. Согласно Ли Сичжаю, «изначальный светоч» разума разделяется на отдельные органы восприятия и сознание, которые являются как бы его зримым свечением. «Путь течет от корня к ветвям, а в учении нужно идти от ветвей к корню», – заключает Ли Сичжай. Дэцин отождествляет «свечение» с функцией, а «светоч – с сущностью (телом) Пути. Этим толкованиям близок перевод Р. Хеникса (вероятно, излишне усложненный): «используй лучи, чтобы вернуться к яркому свету». Согласно же разъяснению Цзяо Хуна, «свечение – это применение светоча, а светоч – это сущность свечения». Что касается строки 13, то она представляет параллель строке 7.

9. В последней строке в списке Ван Би сказано: «осуществление постоянства».
   Между тем в мавандуйском тексте А (в тексте В данный знак не читается), а также во многих древних списках говорится о «наследовании постоянству», «облечении постоянством» (тот же знак *си,* что и в гл. XXVII) или, согласно принятому нами переводу этого знака – «сподобиться постоянству». Древние глоссы прямо отождествляют слово «осуществление» с «наследованием» (*инь*). Эти знаки были в древности взаимозаменяемыми, и дело не только в филологических тонкостях: всякое осуществление, согласно Лао-цзы, есть преемствование, *возобновление непреходящего.* Хэшан-гун комментирует: «Когда человек может исполнить сие, это называется претворять и совершенствовать постоянство». Версия Линь Юйтана слишком абстрактна: «пребывать в абсолюте». М. ЛаФарг переводит этот термин как «твердость в ориентации» (steadiness), Р. Эймс теряет философскую глубину фразы и прямо вводит западного чиатетеля в заблуждение, утверждая, что речь идет о «соответствии здравому смыслу».
10. В этой главе рифмуются 1-5, 6-7, 8-9 и 10-14 строки.

Комментарии

Вот еще одна вариация даосской темы «возвращения к истоку» (так называется эта глава у Хэшан-гуна). В мире, который дан нам в словах, образах и понятиях – а по-другому представлять мир мы и не можем – Путь присутствует лишь как акт сокрытия, движения инволюции, ухода в глубину, «возвращения к истоку». Путь не имеет своих «явлений» и тем более своей истории. Да, у всякого

существования есть своя причина, но для взгляда со стороны она есть нечто предельно неопределенное. Каждый должен искать истину в себе – во внутренней, «вечно отсутствующей», чисто символической глубине опыта, которая несводима к какой-либо «данности», но и не противостоит ей как отдельная сущность. Мудрый умеет соотносить внешние обстоятельства с внутренней полнотой бытия и поэтому не подвергает себя риску. Он «смиряет свой свет»; от света физического восприятия возвышается до внутренней просветленности духа. Все внешнее и определенное восходит к этому опыту неопределенности, которая всегда с нами, ибо равнозначна чистой актуальности существования. Отношения между внутренним светом и его внешними отсветом подобны отношению матери и ребенка, который, выйдя из материнского чрева, стал самостоятельным, но в известном и даже, скорее, наглядно буквальном смысле, являет собой продолжение материнского тела. Наша мать всегда с нами, но к ней можно только вернуться. Мудрость и состоит в знании того, что все явленное есть дитя своей матери. Дитя происходит ото матери, но и мать бесконечно уступает себя ребенку и не имеет самостоятельного бытия. Одно преемственно другому в самоуступлении и в нем сокровенно продолжается. В даосской традиции боевых искусств, в частности, было принято возводить нормативные позы и движения, имевшие боевое применение, к их общему истоку – так называемой «материнской фигуре», знаку онтологического состояния. Открытие несказанной глубины «материнства» в жизненном опыте не дает знания и связанной с ним пользы. Вернее, оно приносит только одну пользу: оно дает ясную, как день, уверенность в причастности к подлинному в жизни, каковым может быть только *вечнопреемственность в метаморфозах.* Это равнозначно пределу духовной чувствительности или сердечного бодрствования как умению различать «мельчайшее», «утонченнейшее» в жизненном опыте – пустоту немыслимо короткой дистанции, вездесущее различие, которым держится беспредельное изобилие жизни. Речь идет и о прозрении грани между внутренним светом и внешним отсветом. Такая чувствительность дает способность предвосхищать все сущее, стоять *прежде* вещей, упреждать события и, следовательно, быть в полной безопасности. Мудрый вмещает в себя мир, ясно сознавая свою непричастность к нему. Он ускользает из сетей мирского хитроумия.

Янь Цзунь резюмирует содержание данной главы в следующих словах:

«Человек может войти в Путь, и Путь может войти в человека. Я и Путь входим друг в друга и сливаемся в одно. Храня покой, достигая пустоты, я становлюсь вместилищем Пути. Будучи заодно с вещами, воплощая вездесущий Хаос, возвращаясь к началу, Путь вечно несет меня».

Комментарий Цао Синьи: «Способность видеть мельчайшие семена явлений называется светочем. Оберегать крайне мягкую мать называется силой. Воспользуйся этим рассеянным свечением, чтобы вернуться к изначальному светочу, не надо растекаться вовне, забывая о возвращении, – вот это можно назвать вечным Путем».

Глава 53

1 **Имей мы толику знания, то, идя Путем,**
Боялись бы только сбиться с него.
Великий Путь так ровен, так широк,
Но людям нравятся кружные тропы.

5 **Палаты царские так чисто прибраны,**
Поля же заросли бурьяном, житницы пусты.
Носят узорные шелка, на поясе мечи,
Вкусно едят, дома набиты добром.

Распутство! Распутство!
А вовсе не Путь!

Примечания к переводу

1. В начальной строке знак *во* может означать и «я», и «мы». Я следую толкованию Ю Пэйлиня, который полагает, что здесь речь идет о «властях предержащих». Выражение *цзе жань* означает «внезапно», «особенно», «твердо». Хэшан-гун приписывает ему значение «большой». Чэн Сюаньин, напротив, толкует его как «мало», «частица», и ему следуют большинство комментаторов и переводчиков. Вполне приемлемо мнение У Чэна, который понимает эту фразу так: «Если бы у нас вдруг появилось знание…». В обоих мавандуйских текстах в этом словосочетании отсутствует знак *жань*.

2. Перевод 2-й строки основывается на комментарии Хэшан-гуна. Некоторые комментаторы толкуют ее иначе: «я (мы) больше всего боялся бы плохо распорядиться своим знанием».
3. В мавандуйских списках в конце строки 4 вместо иероглифа «тропинка»

употреблено другое слово, которое может означать «горная тропа». Согласно Хэшан-гуну, здесь имеются в виду «петляющие и крутые тропы». В даосской традиции противопоставление «ровного пути» «кружным тропам» трактуется как приверженность света «внешнему» и «обманчивому» и забвение «внутреннего» и «подлинного».
4. В строке 5, согласно пояснению Хэшан-гуна, речь идет о «высоких» и

«роскошных» палатах. Ван Би говорит о «чистых и добрых», Цзяо Хун – о «хорошо прибранных» палатах. Ма Сюйлунь, напротив, полагает, что здесь говорится о «загаженных» дворцах.. Я следую традиционной версии.
5. В строке 8 в мавандуйском списке В сказано просто: «вкусно едят».

Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе гласит: «имеют много желаний и не могут насытиться».
6. В строке 9 последний знак (*куа*) обычно трактуется как «блеск», «слава»,

«излишество». Согласно пояснению Ван Би, речь идет здесь о славе, добытой нечестным, «воровским» путем. Этой трактовки придерживаются большинство комментаторов и переводчиков. Впрочем, еще Хань Фэй-цзы предположил, что здесь говорится о тех, кто являет образец воровства (является своего рода «заводилой» среди разбойников). Это толкование принимает, в частности, Цзяо Хун. В последних двух строках присутствует явная гра слов: «распутство» (букв. «разбой») и «путь» в китайском языке звучат одинаково. В списке Фу И и, возможно, в мавандуйских списках эта игра слов обозначена еще явственнее, ибо слово «разбой» повторяется в нем дважды: «Это называется великим разбоем. И этот разбой (*дао*) – вовсе не Путь» (*дао*).
7. В данной главе рифмуются строки 5-9.

Комментарии

Мудрость приносит довольство. Но жажда чувственного удовольствия губит мудрость, потому что она делает человека бесчувственным к тому, что происходит вокруг него. Вот главный

урок для моралистов: неотступное, лишенное всякого пафоса блюдение своей духовной чистоты сама по себе способна сделать человека более нравственным, чем самые громкие речи в защиту добродетели. «Для чистого все чисто», ибо он в своей душевной искренности открыт миру, теряет себя и тем... спасается! Чувствительность чистого духа дарит нам живую связь с миром, в которой пребывает вечноживая со-бытийность. И, конечно, не позволяет смотреть на мир хищным взглядом. В литературе древнего Китая едва ли отыщется еще один образец столь же страстного и искреннего обличения аморальности тех, кто использует свою власть в корыстных целях. Людям свойственно отходить от всеобщего ровного пути, потому что они руководствуются субъективным, корыстным расчетом. Тут уж ничего не поделаешь. Но и смириться с этим нельзя. Пафос опрощения у Лао-цзы проистекает не из рациональных соображений и даже не из желания научить людей быть добрее и лучше, а из глубоко вошедшего в сердце, совершенно органичного неприятия всякого излишества и всякой фальши. Только тот, кто умеет довольствоваться необходимым, в полном смысле нравственен. Необходимо же человеку только одно: быть в Пути. Все прочее – излишество, которое развращает и неотвратимо влечет к гибели. И уж верх безумия – навязывать свою волю миру.

Комментарий Чэн Сюаньина: «Высший Путь пуст и все проницает и представляет утонченнейшее различие: в ложном не ложен, в подлинном не подлинен, совмещает ложное и подлинное, объединяет смерть и жизнь, погружается в бездну, а не темен, выходит за пределы всех миров, а не светел, ставит на край гибели и сулит вечный покой, сталкивает с великой трудностью и не внушает страха. Вот почему, претворяя Путь, ничего не боишься».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Благородный муж, посвящая себя Пути, не может не очистить свое сердце до конца. Если сердце его очищено до конца, тогда никакие превратности жизни не поколеблют его покоя, и он будет страшиться только одного: что он не сможет идти по этому Пути. Тем более будет бояться он того, что раскроет свои отверстия, обременит себя делами и перестанет понимать, что такое Великий Путь. Тот, кто не знает свою мать, не способен опознать и своих детей. А это все равно, что убирать свой двор, когда как поля зарастают бурьяном, а житницы пусты».

Глава 54

Того, кто хорошо стоит, нельзя столкнуть.
Тот, кто хорошо хранит, ничего не потеряет.
Того потомки не перестанут чтить вовек.

У того, кто это пестует в себе, совершенство будет подлинным.
У того, кто это пестует в семье, совершенство будет преизобильным.
У того, кто это пестует в селении, совершенство будет вечным.
У того, кто это пестует в царстве, совершенство будет безбрежным.
У того, кто это пестует в мире, совершенство будет всеобъемлющим.

А потому в человеке прозревай всех людей.
В семье прозревай все семьи,
В селении прозревай все селения.
В царстве прозревай все царства.
В мире прозревай все, что есть мир.

Откуда я знаю, что мир так устроен?
Благодаря этому.

Примечания к переводу

1. Контекст этой главы и ряда других глав «Дао-Дэ цзина» (см. гл. XL, X) не оставляет сомнения в том, что в начальной строке имеется в виду совершенство (*дэ*), которое премудрый, как буквально сказано в тексте, «воздвигает» или, согласно другому определению, «пестует». Речь идет о качестве, которое только и может быть незыблемым основанием человеческой жизни. Впрочем, классические комментарии дают более отвлеченные пояснения. Согласно Ван Би, речь идет о том, чтобы иметь «прочный корень», а Хэшан-гун понимает эту фразу как умение «установить себя и царство посредством Пути». Ли Янь даже отождествляет «созидание прочной опоры» с творением мира: «Путь рождает одно, одно рождает два, два рождает три, и три рождает тьму вещей». Строка 2 содержит, несомненно, аллюзию на известный принцип Лао-цзы «обнимать единое» («обнимать», «охватывать – главное значение употребленного в оригинале слова *бао*). Впрочем, Ли Янь, основываясь на ряде других пассажей из даосских канонов, толкует

данное понятие как «сохранение матери», и эта трактовка отражена в переводе.
В переводе второго глагола в этой строке я следую толкованию Хэшан-гуна, принятое большинством комментаторов и переводчиков. Ван Би трактует последнее слово скорее как «потерять» Путь (вследствие собственного корыстолюбия). Этому прочтению следует Р. Хенрикс, который переводит: «То, что крепко обнимают, нельзя потерять». Еще одна важная деталь: в оригинале фигурирует знак *шань* (добрый, благо), фактически имеющий здесь значение «умелый», «искусный». В переводе я попытался сохранить связь этих понятий, что придает ему оттенок просторечия, не противоречащий, впрочем, стилистике и духу учения «Дао-Дэ цщина».
2. Строка 3 древними читателями «Дао-Дэ цзина» буквально гласит: «Дети и внуки не перестанут приносить жертвы». Это высказывание всегда воспринималась в Китае как свидетельство вечной жизни того, кто «воздвиг в себе» совершенство, ибо в глазах древних китайцев поминальные жертвоприношения предкам для служили своеобразным подтверждением жизни умерших после смерти. К примеру, древний историк Сыма Цянь считал главным доказательством величия Конфуция тот факт, что его потомки даже спустя четыре столетия бережно сохраняли личные вещи мудреца и аккуратно совершали поминальные церемонии в его честь. Хань Фэй-цзы предлагает более подробный парафраз данной строки: «Дети и внуки благодаря этому будут приносить жертвы, и это не прервется в поколениях». Хэшан-гун уже переносит акцент на благотворность собственного усилия: «Тот, кто способен так утвердить в себе Путь, будет жить вечно и не умрет, и ему из поколения в поколение, вовек не переставая, будут приносить жертвы».Ван Би и вовсе отходит от темы личного бессмертия: «Дети и внуки, передавая этот Путь, не будут прекращать жертвоприношения».
3. По поводу слова «это» в строке 4 и последующих Хэшан-гун поясняет, что здесь всюду имеется в виду «путь». Точнее было бы сказать, что оно относится к подразумеваемым в первух двух строках принципам «устанавливать совершенство» и «обнимать единое», что означает, в сущности, открыть себя актуальности существования, жить *этим*. Хэшан-гун толкует «подлинность» как свойство «подлинного человека» (идеального человека в даосской традиции), который «вскормил в себе дух и продлевает свои годы». У Лао-цзы, однако, «подлинность» соответствует внутренней искренности и самодостаточности мудрого, которые внушают людям безотчетное доверие к нему.

4. В строках 4-8 в мавандуйских и годяньском списках отсутствует знак,

соответствующий в русском переводе предлогу «в», что делает грамматическую структуру фраз несколько невнятной.

5. Строку 6 Хэшан-гун толкует как культивирование «почтения к старшим, заботы о младших и вразумления безрассудных».
6. В строке 7 в толкованиях Хань Фэй-цзы, списках Фу И и в некоторых других вместо «царства» говорится об «уделе» или «области». В конце строки в мавандуйских и в традиционных списках употреблены сходно звучащие, но разные по смыслу знаки, которые обозначают «изобильный» (традиционный текст) и «бездонный».
7. В строке 8 в мавандуйских списках употреблен синонимичный слову «всеобъемлющий» (*ну*) в традиционном списке знак «всепроницающий» (*бо*).

8. В строке 9 в мавандуйских списках отсутствует вводное слово «А потому...». По всей видимости, оно было добавлено позднейшим переписчиком для прояснения логической связи с предыдущим пассажем. В годяньском списке эта строка отсутствует вовсе, что кажется ошибкой переписчика, учитывая наличик соответствующей ей строки в предыдущем пассаже.

9. Строки 9-13 представляют большую трудность для перевода. Буквально 9-я строка гласит: «От себя созерцай себя» (вариант: «собой созерцай себя»). Однако переводить так едва ли правомерно, а в отношении нижеследующих строк и просто невозможно уже по стилистическим соображениям. Среди западных переводов выделяется вариант П. Мерела, который употребляет слово «жить», что» впрочем, ничего не объясняет: «...Живи с миром, чтобы понять мир. Как я могу жить с миром? Принимая». Между тем в этом пассаже слово «зри» соответствует знаку *гуань*, который фигурирует в гл. I «Дао-Дэ цзина», и у Лао-цзы имеет особенный смысл: речь идет о внутренним, не имеющим ничего общего с физическим зрением «узрении» связи присутствия и отсутствия, имени и безымянного, единства и множественности или, попросту говоря, узрении границы видения, которое близко спонтанному сочувствованию людей в поле этоса. В позднейшей даосской традиции слово *гуань* стало техническим термином, относящимся к медитации. Здесь оно переводится словом «прозревать», что подчеркивает связь этого опыта с духовной просветленностью. Большинство комментаторов видят здесь свидетельствование о некой моральной оценке, проистекающей из сопоставления себя с «мудрецами прежних времен» или современниками. Янь Цзунь говорит: «Я сам – мерило других, моя семья – образец для

сопоставления с другими семьями…» и заключает аналогией между личностью мудреца и мирозданием: «Правитель – это живот и сердце мира, а мир – это форма правителя». Хэшан-гун видит здесь противопоставление мудрого неразумному, тем самым придавая глаголу «смотреть», «созерцать» значение «судить», «оценивать»: «Исходя из того, кто пестует Путь, смотри на того, кто не пестует Путь: кто погибнет, кто будет жить?» и т.д. Эту трактовку поддерживают многие современные комментаторы, а среди отечественных переводчиков – А.Е. Лукьянов, который переводит: «по себе сужу о себе, по семье сужу о семье…» и т.д. Этот вариант выглядит неубедительным, поскольку, во-первых, основывается на слишком вольной трактовке слова «созерцать» и, во-вторых, упускает непосредственный характер отношения мудрого к миру у Лао-цзы. Ван Би поясняет только последнюю строку пассажа: «Исходя из устремления всех людей в мире, смотри на Путь в мире: благоприятен он или идет наперекор, приносит удачу или несчастье – он во всем как путь людей». Ван Би, очевидно, хочет сказать, что людские дела и действие Небесного пути, «эмпиреи» и «эмпирия» *не* противоречат друг другу. Эта точка зрения соответствует общим принципам китайского миросозерцания и притом засвидетельствована уже первым речением «Дао-Дэ цзина». Есть у китайцев и старинная поговорка: «Когда осуществится путь человека, путь Неба осуществится сам собой». Как бы там ни было, в рассматриваемом фрагменте действительно говорится о некоем отношении, но отношении, надо полагать, внутреннем: здесь имеется в виду «тот, кто пестует в себе совершенство», и благодаря этому обретает способность превозмогать субъективное «я» и познать свое сродство с другими, установить универсальную этическую меру именно благодаря наличию такой меры в себе. В таком случае эти строки в характерном для Лао-цзы стиле содержится смешение смысла: в них говорится о восхождении от просто человека к всечеловеческому, к родовому, или «небесному» человеку, что и составляет смысл «пестования совершенства». Еще А. Уэйли в примечании к переводу данной главы трактует термин «созерцание» как «возвращение через последовательные стадии своего сознания к единству целого, какое и есть Путь каждого». В таком случае, говорить о том, что мудрый «судит» и тем более, согласно версии Р. Эймса, «обследует» (survey) других людей, семьи и т.д. есть грубая ошибка, потому что Лао-цзы приписывается здесь субъективистская, индивидуалистическая этика. Чтобы найти правильный ответ, нужно вернуться к предыдущему пассажу, где говорится о пестовании «совершенства», которое есть источник и сила непосредственно переживаемого, не нуждающегося в

оправдании единства народного «мы». В сущности, это «совершенство» есть неформальное, но переживаемое непосредственно, живое единство человеческого этоса, взятое в его наиболее рафинированном, очищенным от материальных форм культуры виде. Такое единство распространяется от собственной жизни до жизни всего человеческого рода и потому может служить универсальным, в своем роде абсолютном критерием взаимообразности в отношениях между людьми. Вариант Юй Кана отчасти согласуется с этим предположением: «распространяя это на семью, созерцай семью...» и т.д. Заметим, что в оригинале говорится буквально: «телом зри тело», так что элемент умозрительной субъективности здесь почти неощутим, и речь идет, скорее, о факте жизненного присутствия-в-мире, которым обусловлено родство всех жизней. Удачный именно в пункте моральной значимости даосского «прозрения», но слишком вольный вариант в духе позиции А. Уэйли предлагает К. Ларр: «Добродетель индивидуальна для себя, семейна для семьи, деревенская для деревни, государственная для государства…» Здесь возникает еще один вопрос: как трактовать природу подразумеваемого (но не называемого прямо) в данном пассаже единства бытия? Теоретически можно было бы перевести и так: «в семье прозревай семейность, в деревне прозревай принцип деревенского бытия...» и т.д. Но, не говоря уже о недопустимости такого перевода по лингвистическим соображениям, подобная версия неправомерно внесла бы в учение Лао-цзы большую дозу эссенциалистской метафизики. Лао-цзы имеет в виду, скорее, *всеединство*, которое он может обозначить только словом «это». Прозрение «внутреннего совершенства» всех форм социальности, будучи воплощением высшего единства бытия, не только не отрицает, но и удостоверяет бесконечное разнообразие жизненных миров, отчего само совершенство характеризуется как «преизобильное», «неисчерпаемое» и т.д. По этой причине в русском переводе добавлено слово «все» (возможный вариант: «каждый»). Последняя фраза в таком случае читается как тезис о присутствии бесчисленного множества миров в едином мире, что, собственно, и представляет собою мир.

10. В последней строке слово «это» соответствует местоимению «это» в
строках 4-8 и принципам, заявленным в первых двух строках, а обозначает оно, всеединство, предстающее абсолютной взаимообразностью отношений в этосе человеческого совершенствования.

11. В данной главе рифмуются строки 1-3. Кроме того, в строках 4-8 имеется

внутренняя рифма, что могло предопределить не всегда ординарный выбор последнего знака в отдельных строках.

Комментарии

Все мы почти инстинктивно ищем незыблемую опору в нашей жизни. Многие одержимы стремлением обеспечить свою безопасность, для чего всеми способами накапливают богатства, строят себе дома-крепости и даже, будучи президентом государства, принимают закон о своей пожизненной неподсудности. Еще при жизни они покупают себе место на престижных кладбищах, заказывают помпезные памятники. Удается ли им приобрести прочное основание в жизни и благодарную память потомков? Конечно, нет. Их деньги растаскивают, их дома переходят в чужие руки, их памятники стоят заброшенными. А все потому, что они жили только *для себя.*

«Совершенствование узрения» – так определена тема этой главы у Хэшан-гуна. Узрения чего? Ответ не приходит сразу, хотя угадывается мгновенно: совершенствуя свое духовное видение, мы прозреваем свое совершенство. Почти бессмысленная тавтология, хранящая в себе, однако, глубокий смысл. Начальные афоризмы главы очень хорошо демонстрируют «утонченность» писательской стратегии даосского патриарха. Они исходят из здравого смысла и житейской мудрости, полагающей, что величие человека отмерено его посмертной славой и благодарностью потомков. Переходя к рефлексии, мы понимаем, что речь идет не о предметах физического мира, ибо любой из них можно столкнуть или перенести при наличии точки опоры и достаточной массы. И только потом духовной интуицией мы догадываемся, что абсолютное укоренение не означает укорененности, а абсолютно надежное хранение не требует замков и сейфов. Как раз наоборот: только тот, кто оставит себя, приобретет не только себя, но и весь мир и, следовательно, пребудет вечно (см. ниже комментарий У Чэна).

Вообще-то мудрец Лао-цзы видит мир в момент его творения, когда все еще только начинает начинаться начинаться... Когда еще нет ни письма, т.е. установленных смыслов, ни дорог, ни законов, ни даже привычек. В таком случае люди могут жить только чистой актуальностью про-ис-ходящего и, значит, вольно наслаждаться жизнью: наслаждаться покоем своего дома, своей едой и новым нарядам (оцените с этой точки зрения картину даосской «утопии» в гл. LXXXI. Вот тут-то выясняется, что люди имеют самую прочную опору в жизни и самую тесную связь между собой и даже разными

поколениями именно тогда, когда не имеют ни образов прошлого, ни «видов на будущее». Что же связывает здесь людей? Не что иное, как единичность начала, взаимная открытость конечных существ в зиянии бытия как *самоотсутствия.* Всего прочнее люди связаны как раз тем, чего у них нет. Вот так мудрый обретает одну «незыблемую опору», одну меру познания вещей в мире, каковая есть чистая сообщительность всего сущего, всеобщее самоуподобление в «таковости» бытия, единство бесконечно разнообразной жизни, которое Лао-цзы называет «сокровенным подобием». Мы говорим: «зазрение совести». Прекрасное выражение. Этическая точка тозрения и есть такое запредельное зрение, зрение из-за горизонтов видимого. Оно требует метанойи, превосхождения ума. Давая всему быть тем, что оно (не)есть, мудрый сам не перестает быть в мире и быть (не)собой. Есть истина жизни, в которой все люди равноценны и достойны друг друга. Даосское «недеяние» – подлинное условие реального, т.е. живого, непосредственного общения, неформализуемый этос всякой человеческой общности, возвышенный и неумирающий, извечно возобновляемый и непостижимый, как вечно повторяющийся ритуал. Не будем забывать, что именно ритуальная практика, преемствование опыта в поколениях – опыта родового само-осознания в конечном счете! – были главным источником вдохновения и стимулом духовного совершенствования для основоположников китайской традиции. Последовательное расширение предмета знания от своего жизненного опыта до жизни мировой в этом акте последовательного самоосознания напоминает процесс совершенствования мудрого, описанный в конфуцианском каноне «Великое Учение», отчего некоторые исследователи усматривают здесь влияние конфуцианской традиции. Правда, в конфуцианстве различные ступени предполагают и разные перспективы видения мира, тогда как Лао-цзы говорит об универсальной этической мере, и это, конечно, «таковость бытия»., пронизывающая все сущее, уравнивающая несоизмеримое. Как замечает Дэцин, «премудрого человека ничто не занимает кроме одной-единственной подлинности». Эта абсолютная мера морали сама по себе… безмерна. Назвать ее можно только безликим словом *это*, которое у даосского автора служит ничего *в сущности* не обозначающим знаком предельной конкретности. Таков ответ Лао-цзы на главный вопрос этики, произнесенный Гельдерлином: «Есть ли мера на Земле?» Лао-цзы – оптимист. Он считает, что можно быть нравственным и не формулируя свои нормы, свою меру нравственности. Для него все решает искреннее доверие к жизни.

Поэтому его мудрость исходит из здравого смысла и к здравому смыслу возвращает.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Что значит «в человеке прозревай всечеловеческое»? Я смотрю на то, что во мне есть своего, и так узнаю, что во мне есть от себя самого. Потом я смотрю на то, что есть своего в моем созерцании себя, и так узнаю, что во мне есть такого, что дает созерцать мое созерцание. Благодаря этому я могу понять, что для пестования себя я имею достаточно в самом себе и не имею нужды опираться на что-либо внешнее».

Комментарий У Чэна: «Посади дерево на ровном месте: рано или поздно его вырвут. Возми что-нибудь в руки: рано или поздно это отнимут. Тот, кто хорошо стоит, ничего не устанавливает, и его вовек не столкнут. Тот, кто хорошо хранит, ни за что не держится, и от него вовек ничего не отнимут. То же относится и к управлению царством: не думай о Небесном Велении, и Небесное Веление не оставит тебя».

Комментарий Сюэ Хоя: «Истина множества людей – это и истина одного человека. Вот почему можно прозревать всех людей, исходя из себя. Если в этом есть Путь, то, совершенствуя себя, я делаю подлинным мсвое совершенство. Разве нельзя применить это и к другим? Сокровенное подобие – это великое подобие всех вещей. Оно столь глубоко, что невозможно его измерить».

Комментарий Дэцина: «Нечто установленное не может выстоять долго потому, что установлено было хитроумием и силой. Нечто хранимое нельзя сохранить надолго потому, что охраняется оно техническими приспособлениями... Если в свете природы смотреть на свое «я» (букв. «тело»), тогда увидишь, что природа подлинно, а «я» ложно. Если от себя созерцать всех людей в мире, тогда увидишь, что по природе все подобны, а форма не имеет значения. Вот почему мудрый ничем не занимается кроме единой подлинности».

Глава 55

Тот, кто хранит в себе глубину совершенства,
Подобен новорожденному младенцу:

Ни скорпионы, ни осы, ни змеи его не ужалят,
Хищные птицы н дикие звери его не схватят.
Его кости мягки, мышцы нежны, а хватка крепка,
О соитии полов не знает, а мужская сила в нем есть –
Ибо семя в нем пребывает сполна.
Целый день кричит, а не хрипнет –
Ибо согласие в нем не имеет изъяна.

Полнота согласия означает «быть в постоянстве».
Знать постоянство – значит «стоять в свете».
Кто хочет прибавить к жизни, тот навлечет несчастье.
Кто умом напрягает силы жизни, тот надорвется.
А кто кичится своей силой, быстро ослабеет.
Вот что значит «противиться Пути».

А кто противится Пути, долго не живет.

Примечания к переводу

1. В начальной строке словом «глубина» передан термин *хоу*, исходное

значение которого – «толщина», каковая, согласно «Книге Перемен», соотносится с Землей. В западных переводах он обычно трактуется как «изобилие» или «полнота». Представляется, что слово «глубина» точнее соответствует как семантике данной фразы (совершенство Пути именно «хранится»), и духу учения Лао-цзы. Классические комментаторы оставляют этот образ без объяснения. Ван Би замечает только, что «хранящий в себе совершенство не посягает на других»

2. Согласно толкованию Хэшан-гуна, во 2-й строке говорится о том, что

человек, «хранящий в себе глубину совершенства», относится к себе так же, как родители заботятся о младенце. Мнение Хэшан-гуна не было принято комментаторской традицией.

3. Перевод 3-й строки сделан по списку Ван Би, который совпадает здесь и с

мавандуйскими текстами. В списке Хэшан-гуна и многих других древних списках сказано: «ядовитые насекомые не ужалят».

4. Перевод строки 4 основывается на мавандуйских списках, где соблюден

параллелизм 3-й и 4-й строк. В традиционном тексте здесь сказано: «Дикие звери его не схватят, хищные птицы его не утащат».

5. По поводу 5-й строки Хэшан-гун поясняет: «Младенец крепко держит

вещи, потому что сознание его сосредоточено на одном и незыблемо».

6. В строке 6 в оригинале сказано буквально: «вырастает сполна». Возможно,

перед нами результат цензуры. В мавандуйских списках здесь употреблен знак, имеющий более откровенную сексуальную символику: он прямо обозначает половой орган в возбужденном состоянии. Большинство западных переводчиков прибегают к более отвлеченным выражениям: «быть полностью сложившимся» (А. Уэйли), «его дух целостен» (У И) и т.п.

7. В строке 7 говорится буквально: «семя достигает». Хэшан-гун так и

поясняет эту фразу: «приходит много семенной силы». Большинство английских переводчиков трактуют это выражение как «сущность находится в высшей точке» (essence is at its height). Знак *цзин* означает «семя» или «эссенцию» жизни в ее «тончайшем», одухотворенном состоянии.

8. Начиная с 10-й строки ритмическая структура главы претерпевает резкую

перемену: 6-словные строки сменяются 4-словными фразами, и это перемена соответствует переходу от конкретных образов к отвлеченным выводам. Правда, в мавандуйских списках в 10-й строке отсутствует начальное слово «знать», и этот вариант принят в данном переводе. «Постоянство» (*чан*), упоминаемое в этой строке, относится, конечно, к «постоянству Пути» (пояснение Хэшан-гуна). Люй Хуэйцин отождествляет «познание постоянства» с определением постоянства в гл. XVI как «претворения судьбы», в котором Путь и Совершенство, т.е. полнота существования каждой вещи, сливаются воедино и «постоянно следует тому, что само по себе таково, ничего не прибавляя к жизни». Подчеркнем, что постоянство Пути не является некой сущностью, а носит характер гармонии, высвобождающей разнообразие жизни. Самый оригинальный перевод термина *чан* принадлежит А. Уэйли, предлагаюго словосочетание always-so. Вариант интересный, но слишком сближающий этой понятие с «таковостью».

9. В строке 12 говорится буквально о «счастливом предзнаменовании»

(данный знак фигурирует и в мавандуйских списках), что многим китайским комментаторам показалось противоречащим контексту. Есть убедительные свидетельства того, что в древности этот иероглиф означал именно «несчастье», «дурное знамение» .

Впрочем, уже Ван Би приписывает этому слову значение «несчастье». «беда». Правда, приемлемо и буквальное современное значение слова *сян*, если мы увидим в этой фразе отсылку к людскому мнению. В таком случае эти строки можно прочитать следующим образом: «Прибавлять к жизни считают добрым знаком, а напрягать умом жизненные силы считают силой. Однако...». Этот вариант, однако, остается чисто гипотетическим.

10. В строке 13 выражение «жизненные силы» соответствует понятию *ци.*

Слово сила Р. Эймс передает выражением «чересчур стараться», «делать лишнее» (overdo). Вариант А.А. Маслова – «укрепление».

11. Последние три строки повторяют концовку гл. XXX.

12. В этой главе рифмуются 3-6 и 8 строки (причем в строке 4 имеется

внутренняя рифма), а также 10-13 и 14-16 строки.

Комментарии

Хэшан-гун определяет тему этой главы как «сокровенное совпадение». Имеется в виду спонтанное, превосходящее эмпирическое понимание совпадение внешнего и внутреннего, духовного и материального в жизни мудреца. А путь к такому совпадению – полное духовное расслабление, высвобождающее внутреннюю мощь жизни и, как говорил Ницше, «великий разум» тела. Простейший пример: глаз закрывается перед соринкой прежде, чем сознание ее заметит. А дух, искушенный в расслаблении, еще и методически воспитывает чувствительность тела. Как гласит афоризм учителей тайцзицюань, «сначала в сознании, потом в теле». Расслабление, по Лао-цзы, вскармливает «полноту согласия жизненной энергии», в которой мы реально сопричастны мировой гармонии Пути. Все это означает, что мы все узнаем, когда отказываемся от знания. А поучительным примером для такого «переворота ума» может служить младенец – воплощенное незнание. Реакции и рефлексы новорожденного совершенно непроизвольны и свободны от диктата самосознания. Как говорит в своих комментариях Ван Би, «в его сердце нет ни соперничества, ни желаний». Младенец не отделяет себя от мира и свободен от бремени собственного «я». Даже его крик не несет в себе негативных эмоций – он лишь свидетельствует о естественной потребности. Отсутствие рефлексии устраняет все преграды для свободного и гармоничного проистечения жизненной силы, как это предопределено природой. Такая свобода раскрывает во всей

полноте врожденный «разум жизни»: младенец способен «понимать» свою мать, даже не имея никакого понимания о мире. Именно младенец есть самый человечный человек, ибо он способен всегда быть самим собой, ничего о себе не зная, не имея в себе ничего «слишком человеческого». Слова французского философа Ж.-Ф. Лиотара читаются как комментарий к этому речению Лао-цзы: «Лишенный речи, не умеющий стоять прямо, не имеющий устойчивых интересов и неспособный вычислять свою выгоду младенец воистину человечен, потому что он огорчает глашатаев и предвещает все возможное». Но это еще не все. Младенец – образец необыкновенной цельности духа. Вот тут выясняется, что люди устают не потому, что много двигаются, говорят или думают, а вследствие постоянной раздвоенности своего сознания. Нет более тяжкого бремени, чем бремя лицемерия окружающих и своего собственного, потому что его невозможно сбросить волевым усилием. Только сон, освобождающий душу и тело от борьбы воли и чувства, – и прежде всего внутренней борьбы с самим собой! – приносит настоящий отдых. Поэтому к жизни, утверждает Лао-цзы, нельзя ничего «прибавить», ее можно только освободить. Не пытайтесь воздействовать на жизнь, не ищите «настоящей» жизни. Можете быть уверены: результат будет обратным ожидаемому. Тот, кто хочет привнести в мир гармонию, должен сначала сам стать гармоничным. Это значит: научиться уступать и в конечном счете – *отсутствовать* в себе, постоянно изменяться даже по отношению к самому себе. Напротив, тот, кто стремится силой овладеть жизнью, с неожиданной для себя быстротой лишится сил, ведь он хочет найти им и всей своей жизни какое-то самовольное и, значит, неестественное применение. К разговорам про какое-то героическое, выражающее смысл всей жизни действие нельзя не относиться с подозрением. Это чаще всего или подростковая фантазия, или соблазн от расчетливого интригана. Вывод прост: не слушай других, но живи даже не «своим умом», а своим животом в смысле: средоточием своей жизни. Так избавишь себя от всех тягот, пусть даже констатировать это счастливое обстоятельство и пропагандировать его будет некому.

Комментарий Янь Цзуня: «Младенец вот каков: имеет знание, а оно не проявляется, всему причастен, а не понимает, может – и не двигается, сообразителен, а ничего не умеет, живет – а словно мертвый, действует – а ничего не делает. Так он един с Путем. Он живет неживой жизнью, имеет «я», которое не знает себя, пользуется бесполезной пользой, не стремится к Пути и Совершенству. Он радуется радости, которая не доставляет радости,

и довольствуется желанием, которое ничего не желает. Поэтому он может облечь себя Путем и хранить в себе Совершенство, пребывая в единстве с Небом и Землей».

Комментарий Су Чэ: «Когда Лао-цзы утверждает, что Путь и Совершенство воплощены в младенце, он говорит только об их состоянии и не касается их применения. Младенец живет непроизвольно, не имеет желаний и потому представляет чистое состояние. Он никак не соотносит себя с вещами, и потому здесь нельзя говорить о применении».

Комментарий Дэцина: «Тот, кто не ведает своей природы, а заботится лишь о своем теле и удовольствиями чрева хочет что-то добавить к своей жизни, не знает, что идет наперекор жизни и губит ее. Не знать, как питать свой дух и изначальную энергию и самому навлекать свою погибель, – вот это и называется идти против Пути».

Глава 56

Знающий не говорит,
Говорящий не знает.

Завали дыры,
Затвори ворота,
Затупи острые края,
Развяжи узлы,
Смири сияние,
Уподобься праху.
Вот что зовется «сокровенным подобием».

Посему нельзя его обрести и быть ему родным;
Нельзя его обрести и быть ему далеким.
Нельзя его обрести и ему угодить;
Нельзя его обрести и ему навредить.
Нельзя его обрести и его возвеличить,
Нельзя его обрести и его унизить.
Вот чем оно ценно в мире.

Примечания к переводу

1. В одном из древних памятников две первых строки приводятся в следующем виде: «Знаешь – значит, не говоришь. Говоришь – значит, не знаешь». В списке из Годяня эти фразы имеют важное дополнение. Они гласят: «Тот, кто это знает, не говорит. Тот, кто об этом говорит, не знает». Таким образом, изначально данная сентенция, как ей и подобает, относилась именно к возможности называния истины Пути. В мавандуйских списках встречается урезанный вариант той же фразы: в них отсутствует слово «это», но употребляется то же глагольное отрицание (*фу*), которое предполагает наличие дополнения. Интересно, что император Сюань-цзун так и поясняет в своем комментарии: «Знать – достичь прозрения. Говорить – доказывать». Традиционный вариант более эффектен, но менее точен: местоимение «это», как в гл. LIV и во многих других местах «Дао-Дэ цзина», указывает на «секрет» даосской мудрости. По мнению Ма Сюйлуня и некоторых других китайских текстологов, данную сентенцию следует поместить в гл. LXXXI. Хэшан-гун комментирует ее кратко: «Знающий ценит действие и не ценит слова». Столь же лаконичен комментарий Ван Би: «следует тому, что таково само по себе».
2. Строки 3-4 фигурирует также в гл.LII. В годяньском списке они переставлены местами. Кроме того, в данном фрагменте (вероятно, по ошибке) переставлены местами глаголы, так что эти строки читаются там следующим образом: «Затвори свои дыры, прегради доступ в ворота».
3. Строки 5-8 дословно повторяют фрагмент гл. IV. И Шуньдин высказал

мнение, поддержанное многими, что здесь они были вставлены позднее. Между тем данная глава в ее традиционном виде присутствует уже в годяньском списке, а также в мавандуйских текстах, так что мнение И Шуньдина не может быть принято. Хэшан-гун в обоих случаях толкует «притупление острых краев» как «сдерживание желаний», упоминаемые в 6-й строке «узлы» как «сгустки злобы, не дающие покоя», «смирение свечения» как «согласие собственной просветленности», а «уподобление пыли» – как «нежелание показывать свою исключительность». Ван Би толкует эти четыре фразы как соответственно «сохранение простоты», «отказ от соперничества», «нежелание показывать себя» и «отсутствие гордыни». Ему следует Чэнь Гуин, полагающий, что речь идет о последовательных стадиях личного совершенствования. Однако можно согласиться с тем, что «уподобление своему праху» соответствует высшему совершенству мудрого – состоянию «сокровенного уподобления» со всем сущим. В годяньском и мавандуйских списках строки 4-5 и 6-7 переставлены местами, а в

мавандуйском тексте В строка 6 начинается с союза «и»: «И развязывает узлы». Отметим, что Р. Эймс предлагает новый, но слишком произвольный и невнятный перевод 8-й строки: «Сведи все вещи на один и тот же путь». Интересен вариант Ч. Хансена: «Затупи его остроту. Устрани его разделения. Уровновесь его яркость. Отнесись к его частицам как к равным».

4. В словосочетании «сокровенное подобие» первое слово часто обозначает в «Дао-Дэ цзине» главное свойство Совершенства, тогда как «подобие» идентично понятию «сливаться» в предыдущей строке. Вероятно, здесь обозначена центральная идея Лао-цзы: всеобщая, необъективируемая сообщительность, представляющая собой одновременно высшую целостность и предельную конкретность бытия. Многие китайские комментаторы видят здесь недвойственность пути Неба и человеческого пути. Толкование Хэшан-гуна: «Сокровенное – это Небо. Кто способен претворить указанное выше, тот, можно сказать, идет одним путем с Небом». Комментарий Ван Дао: «Сокровенное подобие – это великое подобие со всем сущим, и оно не имеет видимых следов».
5. В мавандуйских списках, а также в списке Хэшан-гуна и в ряде других в

начале строк 10, 12 и 14 стоит знак «также», т. е. строку следует читать: «И также нельзя его брести…» и т.д. Невозможности «обрести» Путь вытекает из его природы как «сокровенного уподобления»: такую реальность нельзя «объективировать».

6. В последней строке употреблен иероглиф «знатный», «ценный», который

фигурирует в строке 14, где он переведен словом «почитать». Речь идет, конечно, не о ценности, признаваемой в свете. Поэтому трактовать его здесь как нечто «самое ценное» или «ценимое превыше всего» было бы неправильно. Ван Би комментирует: «К нему никто и ничто не могут ничего прибавить». Хэшан-гун, как обычно, предлагает более конкретное объяснение: «Сын Неба не может сделать его подданным, плывет вместе с миром, уступчив и избегает вреда, а потому ценен в мире».

7. В этой главе рифмуются строки 4, 6, 8.

Комментарии

«Сокровенное уподобление»: новое название столь важной для Лао-цзы темы «блюдения срединности» в жизни, указывающий на апофеоз даосского на-следования Пути и глубинную сущность человеческой социальности. Лао-цзы любит скрывать свою

мудрость за игрой парадоксов, смахивающих на литературную игру, но иногда приходится откровенно изрекать оглушительную правду: если хотеть что-то понять в этой жизни, закройте глаза и заткните уши, устранитесь из мира до полной неразличимости, значимого отсутствия в нем и, следовательно, наполните мир собой, станьте миром *сами*. Вот лучший способ обеспечить свою безопасность. Как это сделать? Очень просто: отбросить все лишнее, вернуться к истоку сыществования. Перестаньте быть кем-то, чтобы открыть себе все возможности, все жизненные пути. Станьте как новорожденный младенец, который не имеет своего разума, зато чуток к бессознательному разуму самой жизни. Теперь Лао-цзы добавляет новый штрих: мудрый «не говорит» или, лучше сказать, он потому и мудр, что умеет говорить, не говоря, или попросту не-говорить. Будем помнить, что для Лао-цзы речь есть прежде всего приказ. В действительности знаменитая максима даосского патриарха означает лишь то, что слово мудрого, облекаясь в плоть письмен и звуков, тотчас освобождается от своего общепонятного значения, как бы рассеивается и тает, выявляя неисповедимую глубину осмысленной речи. В этом состоит утонченность его речи. Слово Пути есть пустота – смысл как самое *зияние* бытия. В нем все *развеивается.* Поистине, осмысленная речь есть среда «благорастворения воздухов». Как часто отмечали китайские комментаторы, эта речь обнаруживается там, где «и говорение, и молчание исчерпывают себя». Если верить Клоделю, подчеркивавшему безличный характер китайского письма как чистого про-из-несения слова, то надо признать, что классическая китайская словесность отлична усвоила наставления Лао-цзы (или Лао-цзы отлично усвоил природу китайского письменного текста). Но как бы ни была безлична речь мудрого, она есть воистину его жизнь. Мудрый недостижим для понятий и определений. Он «погребает себя в миру». И делает это с радостью, потому что не просто отдается мощи жизни, но именно раскрывает ее, дает ей путь.

Комментарий Янь Цзуня: «Тот, кто постигнул Путь, одиноко видит, одиноко слышит, одиноко действует, одиноко существует. Отец не смог бы передать это сыну, а подданный не смог бы передать это правителю. Сие подобно тому, как мать узнает своего ребенка и младенец узнает своих родных. Тот, кто вошел в Путь, изрекает слова посредством безмолвия, делает дела посредством недеяния, чистым покоем упорядочивает себя, и пребывает с миром в сокровенном единстве».

Комментарий Ван Чжэня: «Когда знающий полководец применяет войска в соответствии с праведным Путем, он не говорит об импульсе действий. А тот, кто говорит, наверняка не знает основ. Посему сказано: «Знающий не говорит, говорящий не знает»; «завали дыры, затвори ворота». Глубинный импульс применения войск – это смирить свой свет, уподобиться праху».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Предел знания – это знание превечного. Завершается же оно в безмолвии и без изъятия истинно. Говорить посредством слов – значит говорить не о Пути. А поскольку сообщить о знании можно только словами, то тут есть знание незнания. Вот почему невозможно отказаться от слов, но слова знающего исходят из отсутствия слов. Он говорит так, словно не говорит».

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Молчащий не говорит не потому, что держит что-то в секрете. На самом деле он говорит ни о чем».

Глава 57

1 Государством управляй прямо,
На войне применяй хитрость.
Посредством же бездействия завладевай Поднебесной.

Отчего мне известно, что это так?
5 Вот отчего:
Чем больше в мире запретов, тем люди беднее.
Чем больше народ соображает, тем больше в царстве смуты.
Чем больше в народе мастерства и сноровки, тем больше безделиц.
Чем больше в стране законов и указов, тем больше разбойников.

10 Посему премудрые люди говорили:
Я не действую, а люди сами становятся лучше,
Я привержен покою, а люди сами себя выправляют,
Я не вмешиваюсь в дела, а люди сами богатеют,
Я не имею желаний, а люди сами привержены простоте.

Примечания к переводу:

1. В первых двух строках противопоставляются «прямые», то есть «честные», «регулярные», освященные моральным авторитетом традиции правила управления государством и «нерегулярные» приемы ведения военных действий, военные «хитрости», обманные приемы, которые на войне дают наибольший эффект и притом вполне позволительны. В ряде древних списков вместо знака «прямой», «честный» фигурирует знак «должное управление», «политика», что не меняет существенно смысла фразы. В годяньском списке вместо «государство» сказано «удел». Чжан Чжунъюань без серьезных оснований приписывает слову «прямо» значение «покой». Заметим, что сочетание прямых, или нормативных, регулярных, и «необычных» форм военных действий является одним из главных принципов традиционной военной стратегии Китая. О нем упоминается уже в древнейшем китайском военном каноне «Сунь-цзы», составленном, вероятно, не позднее «Дао-Дэ цзина». (См. «Китайская военная стратегия». Сост. В.В. Малявин., М., 2002). По всей видимости, здесь цитируются хорошо известные максимы управленческой мудрости, – прием вообще характерный для стилистики «Дао-Дэ цзина». Едва ли правомерно связывать эту заповедь с определенной школой политической мысли древности, как делают А. Уэйли, приписывающий ее «военным стратегам», или Р. Хенрикс, который считает первую строку конфуцианским изречением. В то же время 3-я строка, очевидно, представляет собой отклик школы Лао-цзы на общеизвестный афоризм. Некоторые современные переводчики (Р. Хенрикс, Р. Эймс) противопоставляют 3-ю строку двум предыдущим, ставя противительный союз «но». Я не вижу серьезных оснований для такого противопоставления.
2. Строка 5 отсутствует в годяньском и мавандуйских списках, но в начале

следующей строки в них (как и в списке Фу И) имеется вводное слово *фу*, отсутствующее в традиционном тексте. Большинство переводчиков трактуют эту строку как начальную фразу второй части главы (строки 6-9).
3. В начале строки 6 в годяньском списке вместо выражения «Поднебесная»

сказано просто «Небо», что может быть ошибкой переписчика, а может означать именно Небо или правителя. В конце строки вместо слова «бедный» сказано «бунтовать», что кажется логичным. Правда, этот знак в отличие от знака «бедный» не рифмуется со знаком «смута» в конце следующей строки.
4. В строке 7 говорится буквально об «орудиях выгоды». Это

выражение встречалось выше в гл. XXXVI., где оно относится, правда, к правителю. Интересно, что в одном из списков «Дао-Дэ цзина» вместо знака «народ» стоит знак «двор», так что и в этом случае «предметы, приносящие выгоду», являются принадлежностью государя. Эту версия принимают Янь Линфэн, Чэнь Гуин, Ю Пэйлинь. Почти все западные и отечественные переводчики переводят словосочетание «орудия выгоды» как «острое оружие». Между тем древние комментаторы дают ему совсем иное толкование. Согласно Ван Би, имеются в виду «предметы, которые приносят корыстную выгоду». По мнению же Хэшан-гуна и Су Чэ речь идет о разного рода «стратегических планах» или «интригах». Наконец, Фань Инъюань отождествляет это понятие с моральными нормами и хитроумием. Действительно, в широком смысле «предметом выгоды» можно считать всякое инструментальное знание, поощряющее борьбу между людьми. Как сказано в книге «Чжуан-цзы», «знание проистекает из соперничества».

5. В строке 8 в годяньском списке и в мавандуйском тексте А (текст В в этом

месте неразборчив) вместо слов «мастерства и сноровки» сказано просто «знания». Во второй части фразы говорится буквально о «странных», «удивительных» вещах, т.е., в сущности, о редкостных и бесполезных вещицах. В переводе Вин-тсит Чана сказано значительно резче: «порочные вещицы», у Р. Хенрикса – «новинки».

6. В списке из Годяня 12 строка традиционного текста вынесена на две строки

выше и записана иначе: «Я не вмешиваюсь в дела, а люди сами счастливы». Возможно, эта фраза представляет определенную параллель строке 6, поскольку под запретами в данном случае подразумеваются табу, имевшие целью обеспечить людям «счастье», т.е. благополучие. Комментарий Хэшан-гуна придает это строке иной смысл: «Я не обременяю повинностями и призывами на службу, люди спокойно занимаются своим делом и поэтому богатеют».

7. Начало строки 14 в годяньском и мавандуйских списках выглядит несколько

иначе: «Я желаю не иметь желаний…» Чжао Ючунь принимает именно это прочтение, поскольку, по его мнению, оно соответствует усилию нравственного совершенствования. Слово «простота» в следующей строке соответствует в данном случае понятию «Первозданное Древо» или «безымянная простота» (*пу*).

8. В этой главе рифмуются строки 6 и 7, 8 и 9, а в строках 10-14 имеется

внутренняя рифма.

Комментарии

Человеческая деятельность всегда включает в себя как нормативные, предписанные правилами или обычаями действия, так и действия неординарные, новаторские, не освященные авторитетом традиции, но эффективные. В кругу своих людей лучше следовать принятым нормам, в противоборстве с врагом допустимо и даже необходимо применять хитрость и обман. Притом честность неизбежно порождает хитрость (см. ниже комментарий Ван Би). Но мудрость Лао-цзы – это действие «в свете всеединства сущего», своего рода «тотальная практика», которая превосходит противопоставление правила и новаторства и вообще несводима к тому или иному предметному действию. Ее принцип – пред-оставить каждому пространство его жизненного произрастания, позволить всему сущему *претворить себя.* Еще короче: не делать, а быть. Эта «бытийная» и потому неизбывная, вечносущая деятельность не имеет ни субъекта, ни объекта; она есть непроизвольный процесс, неконтролируемое свершение, всеобщая соотнесенность и чистая сообщительность, в которой все передается, но никто никому ничего не передает. Даосская традиция утверждает, что мудрость «без-делья» взращивается долгими годами медитации.

Комментарий Ван Би: «Когда государством управляют посредством Пути, в нем царит покой. Когда государством управляют прямо, в нем начинаются военные хитрости[1]. Если же не вмешиваться в дела, то можно завладеть миром. Ведь когда порядок устанавливают с помощью Пути, почитают корень и не обращают внимание на следствия, а когда порядок наводят прямо, устанавливают законы, чтобы бороться со следствиями. Тогда и корень не будет прочен, и ветви хилые. Народу не к чему будет стремиться, поэтому он обязательно бросится в военные хитрости».

Комментарий Ли Сичжая: «Я управляю людьми прямотой, ибо основа человека – прямота. Я применяю войска, нарушая правила, ибо основа войны – нарушение. О завладеваю миром посредством недеяния, ибо основа мира – это недеяние. Я соответствую вещам не по собственной воле, а потому, что вещи таковы. Мудрые цари древности умели ко всему миру относиться, как к самому себе, и на

[1] По предложению Юань Баосиня, знак «прямой» заменяется на знак «войско».

все Срединное царство смотреть как на одного человека. Их правление проистекало из их сердца».

Комментарий Сюэ Хоя: «Премудрый человек пребывает в недеянии и проповедует бессловесное учение, народ же живет сам по себе и сам себя выправляет. Когда же верхи хлопочут о многом, люди обязательно погубят свое занятие и впадут в нищету. Чего бы ни возжелали верхи, народ последует их примеру. Посему не имейте желаний, и люди сами собой опростятся».

Глава 58

Когда власть беспечна,
Народ благоденствует.
Когда власть придирчива,
Страна в запустении.

Беда – вот где счастья опора,
Счастье – вот источник беды.
Кто знает, где их предел?

Нет ничего навек «правильного».
Правильное станет неправильным,
Доброе станет худым,
И люди пребывают в заблуждении с давних пор.

Вот почему премудрый человек
Непреклонен, а ничего не задевает,
Отточен, а никого не ранит,
Прям, а не идет напролом,
Ярко сияет, а никого не слепит.

Примечания к переводу

1. В начальной строке знак *мэнь* означает состояние «как бы неразумности»

(Су Чэ) или отрешенность от мира, потерю интереса к мирским делам. Хэшан-гун комментирует: «Управляющие достигают верха совершенства, но кажутся как бы лишенными разумения».Су Чэ

удачно поясняет: «мудрый правитель обозревает начала и концы вещей, постигает их великую целостность и отбрасывает мелочную придирчивость». Бином *мэнь-мэнь*, переводимый здесь словом «беспечно», встречается в гл. XX, где он, как и в данной главе, противопоставляется словосочетанию *ча-ча* («судят так тщательно»). А. Уэйли неудачно переводит эту строку: «когда правитель подавлен». В переводе У И: «неприметен и отрешен» (obscure and withdrawn). У Линь Юйтана очередной неточный вариант: «ленив и глуп». Р. Эймс делает акцент на отсутствии правил в управлении: «When the government is at sixes and sevens...».

2. Во 2-й строке словосочетание *чунь-чунь* трактуется Хэшан-гуном как «богатые, щедрые и относятся друг к другу как родные». Согласно пояснению Ван Би, «люди не соперничают друг с другом». В мавандуйском списке B (список A в этом месте неразборчив) употреблен сходный по звучанию знак, имеющий значение «зажиточный», «благополучный». Вообще лексика двух первых строк производит впечатление нарочитой многозначности и оставляет простор для воображения. А. Уэйли предлагает простейший перевод: «люди будут довольны и счастливы». Перевод М. ЛаФарга столь же прост: «люди чисты и просты». Р. Эймс отходит от оригинала: «люди сами будут плыть куда нужно».

3. По поводу строки 3 Хэшан-гун разъясняет: «управление суетливо и
нервозно, все только заняты разговорами и делают вид, что слушают». Согласно Ван Би, имеется в виду правление, при котором установлено множество наказаний. Линь Юйтан дает более положительную, но явно ошибочную версию: «эффективны и сообразительны».

4. В строке 4 в оригинале сказано буквально: «людям чего-то не хватает».
«люди ущербны», что единодушно понимается комментаторами как недостаток внутреннего совершенства. Хэшан-гун поясняет: «люди отдаляются друг от друга и становятся мелочными». Многие переводчики принимают буквальный смысл этого выражения. В мавандуйском тексте A вместо «люди» сказано «удел», «страна». Данная формулировка лучше согласуется с 2-й строкой и поэтому принята в данном переводе. Кроме того, далее в той же фразе в мавандуйском тексте употреблено сочетание двух одинаковых иероглифов, отличающихся от традиционной версии. Комментаторы толкуют их как «нищета», «разорение». Таким образом, мавандуйский список предлагает полный и понятный параллелизм строк 1 и 3, 2 и 4. Среди отечественных переводчиков ему следует А.Е. Лукьянов: «Народ в непомерной нужде». Люй Хуэйцин толкует

данную фразу как «люди не имеют полноты изначальной цельности», Цзяо Хун – как «люди разочарованы» (поскольку им чего-то не хватает) Последнее толкование принимает Вин-тсит Чан. Гао Хэн считает традиционный текст неудовлетворительным и заменяет слово «не хватает» на знак «лживый», «лукавый». Этой трактовки придерживаются Чжан Чжунъюань, который переводит: «люди коварны и нечестны», и Р. Хенрикс, предлагающий свою версию: «хитроумны и лукавы». У М. ЛаФарга: «люди мерзки» (a bad lot). У Р. Эймса: «люди всегда неправы». В русских переводах значится «недовольны» (И.И. Семененко, Н.А. Торчинов), «хитры и убоги» (А.А. Маслов), «портит и калечит людей» (А. Кувшинов), «хитры и коварны» (Б.Б. Виногродский). Все эти версии плохо согласуются с «бесцветным», лишенным резкости языком Лао-цзы, да и, заметим, народолюбием последнего.

5. Слово «правильный» («прямой», «праведный») в строке 9 комментаторы

единодушно связывают с обозначенной в предыдущих строках темой круговорота счастья и несчастья, добра и зла. Речь идет о том, что не существует всеобщей, раз и навсегда установленной формулы истины или правильного действия. Во многих западных переводят эта фраза несколько уточнена: «в них нет ничего неизменно правильного». Фань Инъюань дает для знака «правильный» глосс «устойчивый», и ему следует большинство современных комментаторов. Во многих древних списках в конце строки добавлен знак «неверный», «порочный». А. Уэйли, учитывающий это обстоятельство, переводит: «Нет ни правильного, ни порочного». Вин-тсит Чань, однако, считает конечный знак вопросительной частицей. Между тем Хэшан-гун, игнорируя возможное метафизическое измерение данного суждения, толкует эту и следующую строки как единую фразу, касающуюся политики: «Если правитель не выправляет себя, то, даже если низы прямы, воцаряется обман». Нужно учесть, что в строках 9-10 вновь обыгрывается оппозиция и преемственность «регулярного» и «нерегулярного» действий. Большинство современных толкователей, впрочем, не обращают на него внимания.

6. Строку 10 Ван Би толкует в духе заглавного высказывания предыдущей

главы: управлять государством прямым способом, а войсками командовать, прибегая к хитрости. Этот аспект выделен в переводе Р. Эймса: «нет прямого маневра, потому что прямое возвращает к неожиданному».

7. В строке 13 в мавандуйских списках отсутствует выражение «премудрый

человек». Его присутствие в концовке глав Д. Лау, как мы помним, считает вставкой редактора. Интересно, что начинающаяся с этой строки концовка главы в списке Янь Цзуня отнесена к следующему речению.

8. В строке 14 слову «непреклонный» в оригинале соответствует «квадрат» – символ внешней упорядоченности, но также твердости и несгибаемой последовательности в действиях. Английский язык дает возможность переводить его непосредственно словом square. Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек в поступках ровен и прям; он желает вести за собой, а не обстругивать людей». У Чэн предлагает более близкое оригиналу толкование: «У квадрата четыре острых угла, и они могут, подобно острому ножу, поранить людей. Человек, уподобившийся квадрату, не может вертеться и, сталкиваясь с другими, обязательно поранит их».
9. Строка 15 встречается также в конфуцианском каноне «Записки о ритуале»,

где слово «отточенный» обозначает край благородной яшмы, который не может поранить. И Ван Би, и Хэшан-гун дает этому понятию глосс «чистый и целомудренный». Речь идет, очевидно, о безупречной выверенности, четкости действий.

10. Перевод строки 16 основывается на толковании Ван Би.
11. Комментарий Ван Би к последней строке гласит: «Светом своим освещает

то, в чем заблуждаются, и не использует свой свет для того, чтобы озарить то, что держат в сокровенности, поэтому и говорится, что прозрение Пути кажется помрачением».

12. В этой главе рифмуются строки 1-2, 3-4, 5-7, 9-10, 14-17.

Комментарии

В непрестанном круговороте событий нет такой позиции, которая открывала бы единственно правильный взгляд на мир. Значит ли это, что в жизни нет ничего достоверного? Людские мнения, как легко убедиться, не обязаны соответствовать действительности. Но в вечной карусели жизни есть какое-то подспудное течение, некий сокровенный исток вещей – то, что делает правильное *воистину правильным.* Такую правду как раз невозможно предъявить всем в виде объективной и доказательной истины. Видимая неразумность может оказаться глубочайшей мудростью, а с виду убедительное мнение – хорошо замаскированным предрассудком. Есть прямота более глубокая и действенная, чем каждому видная и всем понятная честность. Чуждый условностям благочестия, мудрец внушает миру

благоговение перед праведностью, потому что его совершенство пронизывает всю толщу жизни и служит не ему лично, а всем людям, ведь он сумел изжить в себе свое корыстное «я». Он держится внутреннего средоточия круговорота бытия и каждое мгновение возвращается, и притом непроизвольно, к правде своей жизни. Тема этой главы, по Хэшан-гуну – «Следование превращениям». В своем на-следовании Неизбывному мудрый покоен, доволен и непринужденно радушен. Восприимчивый к *незапамятной* древности, он способен жить *забытым будущим* и предвосхищать явления мира.Оттого же он не отделяет смерть от жизни: он принимает *величие* того и другого. Он несгибаемо тверд в своей позиции, но ему внятно все, и он с каждым умеет быть вместе. А теперь поставим рядом с ним более привычную нам фигуру моралиста-администратора, который мечтает насадить (по-другому он не умеет) в обществе добрые нравы и преданность государству. Можно не сомневаться, что результат будет прямо противоположен ожидаемому. Одна истина в мире не знает исключений: невозможно насильно сделать человека свободным и добрым. И чем настойчивее власти внедряют в общество добродетели, тем слабее общественная мораль. Чем больше в государстве законов, тем больше в нем преступлений. Государство просто неспособно воспитать в людях мораль. Не тот инструмент, не та сила. Мертвое не может повелевать живым. Бесполезно бороться со злом законами, потому что законы всегда можно обойти. На то они и законы.
Итак, серьезная мудрость Лао-цзы оборачивается веселыми парадоксами политики: результат действий правительства никогда не совпадет с поставленными целями, а сплошь и рядом оказывается прямо противоположным желаемому. Одного этого достаточно для того, чтобы учредить в государстве «недеяние»... если бы только это было можно сделать законодательным путем!

Комментарий Янь Цзуня: «Старания об общем благе хуже, чем великое единение в отсутствии помыслов. Желание искоренить ошибки хуже, чем быть преданным, не имея никаких устремлений. Порождаемые обстоятельствами веселье и гнев хуже, чем заслуги недеяния. Из того, что порождается Путем и Совершенством, даже имея к тому любовь, невозможно извлечь выгоду. То, что созидается Небом и Землей, никакими усилиями нельзя привести к завершению. Только не имея любви, можно всем пользоваться. Только не предпринимая усилий, можно все претворить. Вот почему мудрые правители возвращались к началу и к первозданной цельности, а в мире само собою воцарялось спокойствие».

Наставник Цао Синьи поясняет смысл этой фразы словами даосской поговорки: «Нет ни правильного, ни ложного, возвратись к великой срединности». И добавляет: «Когда претворяешь недеяние и предаешься отсутствию дел, все возвращается в первозданную круговерть Неба. Совершенствующийся муж делает своей сущностью то, что таково само по себе. Когда сущность установлена, можно перейти к применению. Тогда, даже если есть действие, оно будет неделанием».

Глава 59

В управлении людьми и служении Небу
Нет ничего лучше, чем быть бережливым.
Кто умеет беречь, тот первым изготовится.
Изготовиться первым означает копить Совершенство.
Кто умеет копить Совершенство, тот все превзойдет.
Кто все превзойдет, явит всем беспредельность.
Кто живет беспредельным, достоин царством владеть.
А кто владеет матерью царства, тот будет жить долго.

Вот что такое «глубокий корень, прочная основа»,
Это Путь вечной жизни и долгого взгляда.

Примечания к переводу

1. В первой строке Хэшан-гун толкует «служение Небу» как практику личного совершенствования («регулирования тела и удержания духа»). Но еще древний конфуцианец Мэн-цзы называл «служением Небу» «взращивание своей природы». Чэн Сюаньин, следуя влиятельной в его эпоху традиции, отождествляет «служение Небу» со «следованием тому, что таково само по себе». Позднейшие комментаторы почти единодушно отождествляют Небо с телесным бытием и, как следствие, видят в этой строке утверждение преемственности внутреннего совершенствования и внешней деятельности, то есть «корня» и «ветвей», в жизни мудрого. Согласно Ван Чуньфу, речь идет о том, чтобы «сделать полным то, что даровано Небом». В этой «бережливости», отмечает Ван Пан, совпадает «выправление себя» и «претворение своей природы». По мнению же Су Чэ, быть бережливым здесь означает «обладать и не пользоваться».

2. Выражение «быть бережливым» в строке 2 по-новому определяет даосский идеал «целостной практики» и стоит в одном ряду с понятиями «недеяния», «сохранения», «цельный ствол», «польза бесполезного» и проч. Хэшан-гун отождествляет эту «бережливость» с любовью, поясняя: «правитель должен любить богатства народа и не отнимать их. Тот, кто совершенствует себя, должен любить силу жизни в себе и не упускать ее». Линь Сии развивает эту тему, разъясняя, что в этом пассаже говорится о единстве управления государством и «вскармливания жизни» в самом себе: «тот, кто может вскармливать жизнь и сберегать ее, будет жить долго». Между тем Ван Би, основываясь на семантике слова «бережливость», имевшего отношение к труду земледельца и хранению зерна, дает следующее толкование: «Бережливость – это призвание земледельца. Земледелец, обрабатывая поле, должен убрать с него все лишнее, и это равнозначно достижению единого. Нужно оберегать целостность того, что делается само по себе, устранять причины болезней посевов, вверху следовать Небесному велению, внизу давать жить народу». Бережливость в данном случае означает сбережение «целостности природы» и накапливание, то есть сохранение, своего внутреннего совершенства. Большинство западных переводчиков переводят данный знак словом «бережливость», «экономность», что обедняет смысл оригинального понятия. Р. Хенрикс предлагает более точную формулировку: “keeping things in reserve”. Отметим, что русский язык благодаря тесному родству слов «бережливый» и «бережный» вполне позволяет передать многосмысленность оригинального термина. Есть и нетрадиционные варианты перевода: «отвержение» (renunciation) у Чжан Чжунъюаня, «сдержанность» (Я. Дуйвендак), «воздержанность» (А.А. Маслов).

3. В строке 3, согласно списку Ван Би, говорится буквально: «рано покорится»

(*цзао фу*). Хэшан-гун приписывает иероглифу «рано» значение «первый», а иероглифу *фу* – значение «обретать». Толкование Хэшан-гуна согласуется с последующей фразой и принято большинством современных текстологов. А. Уэйли видит здесь указание на даосскую практику «поглощения жизненной энергии» (*ци*), но его предположение не получило признания среди специалистов. Еще Хань Фэй-цзы трактовал это выражение как «следовать Пути и подчиняться истине». В ряде древних списков здесь употреблен сходно звучащий знак «возвращаться», что должно означать, вероятно, «вернуться к основе». Чжу Цяньчжи считает этот вариант ошибкой переписчика. Интересно, однако, что Ван Би дает данному знаку глосс «постоянство» и. трактует это выражение

как «рано возвращается к постоянству». Даосский комментатор Ли Янь высказывается еще определеннее: речь идет о «возвращении к изначальному Ян». Ван Пан поясняет, что речь идет о способности «заблаговременно вернуться к покою». Но наиболее примечательное открытие здесь подарил список из Годяня, где употреблен знак «приготовиться» (*бэй*), который целый ряд китайских исследователей (Яо Най, Чэнь Гуин, Сунь Икай, Чжао Ючунь и др.) считают наиболее достоверным. Я принимаю это толкование. Не Чжунцин, впрочем, отмечает, что *бэй* тождественно *фу*, причем в древности эти знаки произносились почти одинаково. Р. Хенрикс и К. Ларр следуют одной из традиционных (надо признать, весьма невнятной) версий: «рано подчиняется» (идеалу следования Пути). У Р. Эймса: «Только посредством бережливости ты сможешь рано придти к приятию пути».

4. В строке 4 знаку *чун* обычно приписывают значение «постоянно», «вновь и вновь». А. Уэйли и Я. Дуйвендак толкуют его как «удвоение накопленной силы», у Р. Эймса – «удвоение накопления характера». Ч. Хансен, следуя установленным для себя правилам, говорит о «накоплении виртуозности».
5. В строке 7 в годяньском списке говорится «владеть миром».
6. Комментарий Хэшан-гуна к строке 8 гласит: «Царство подобно собственному телу, а мать – это Путь. Когда человек может сберечь в себе Путь, так что его дух не утомляется, он может жить долго». Комментарий Ван Би: «То, благодаря чему в государстве воцаряется спокойствие, называется матерью. Накапливать совершенство означает укреплять свой корень, а затем позволить произрастать ветвям». Позднейшие комментаторы единодушны в том, что «глубокий корень» и «прочная основа», упоминаемые в строке 9, обозначают соответственно «жизненную энергию» (*ци*) и «семя жизни» (*цзин*). Их следует сберегать внутри, не позволяя рассеиваться вовне.
7. Выражение «долгий взгляд» в строке 10 встречается также в даосских

памятниках «Чжуан-цзы» и «Люй-ши чуньцю». В позднейшей даосский традиции оно стало техническим понятием, относящимся к практике медитации. Некоторые старые комментаторы отождествляют «взгляд» просто с жизнью. Гао Хэн дает ему глосс «установление», «созидание», что, впрочем, не проясняет существа дела, В древности он был взаимозаменяем со знаком «упорядочивать», «управлять», и это обстоятельство указывает на возможную смысловую подоплеку этого термина: это «взгляд», существующий в рамках «великого согласия» и имеющий больше общего с действием, чем можно предположить. Чжан Чжунъюань

трактует его как «вечное сознание». Можно предположить также, что речь идет о «созерцании» недоступной рассмотрению «предельной малости» жизненной метаморфозы, которая самим фактом своего «отсутствующего присутствия» дает жизнь сознанию и творческой способности в человеке. Может быть, нечто близкое этому имел в виду один из исследователей живописи Сезанна, когда назвал его позднее творчество, предъявляющее образ первозданного динамизма восприятия, продуктом «долгого сосредоточенного видения».

8. В данной главе рифмованы строки 2-8 и 10 (причем строки 1-2 и 9-10 можно рассматривать как одну фразу). Кроме того, в строках с 3-й по 7-ю имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Наблюдения над трудом земледельца подарили Лао-цзы один из самых самобытных, емких и глубоких образов его книги: образ сбережения жизни ради ее роста и продолжения. Подобно тому, как бережливое отношение крестьянина к семенам и посевам, приносит богатый урожай, бережное отношение к собственным жизненным силам, непрерывное бодрствование духа – начало всякой морали, но также высший плод любой религии – вознаграждается долгой и счастливой жизнью.

Этот целиком рифмованный пассаж, уже по форме своей предстающий как бы образом одного нескончаемого духовного порыва, сообщает о непрерывном *накоплении добродетели,* т.е. духовном постоянстве мудрого, которое устремлено к всеединству бытия и потому не имеет пределов. Для идущего Великим Путем вся жизнь – как один день: она пронизана одним чувством, одним стремлением, одним дыханием, одним безотчетным, но вечно памятуемым и потому вечно предвосхищаемым порывом. Этим постоянством «длинной воли» вырабатывается наш характер, наша неповторимая индивидуальность, даже наш облик и манеры. В нем – вся наша цельность и ценность, проистекающие в действительности не из абстрактных представлений и мимолетных мечтаний, а из толщи самой жизни. Да, жизнь вырастает из нее самой: это факт не только биологии, но и духовного опыта. А корень жизни в нас – наша всеобщность «сокровенного подобия». Первостепенное значение для нас имеют наши связи и отношения с другими людьми, а лучшим в себе мы обязаны дружбе и любви. До того, как стать «индивидом», мы уже вовлекаемся в стихию всеобщей сообщительности. Мудрый живет ею и бережет ее, ведь она –

подлинная питательная среда нашей духовности. Такого человека следует назвать мудрым потому, что способность выделывать, выращивать себя посредством общения с миром нельзя приобрести в один присест простым усилием воли – ее надо накапливать по капле, день ото дня, одновременно теряя – тоже по капле – свою себялюбие и гордыню. Накопление без накопления – вот имя для постижения вечнопреемственного, извечно возобновляемого в нашей душе. Такое *возделывание себя* в самом деле подобно хозяйствованию на земле: труд тяжелый, а плоды его появляются нескоро и часто скудны. Но только такой труд доподлинно соединяет людей, только благодаря ему человек может приобрести истинный авторитет. В этом всеобщем «сбережении» («сбережение Пути» – традиционное название главы) больше всего нужно остерегаться отождествления своего дела с каким бы то ни было предметным занятием. Жить «бережно» означает не скопидомство, а способность не иметь ничего лишнего, сберегать одно истинносущее, т.е. открываться *бездне самоотсутствия* в себе. Вспомним одно из предыдущих изречений Лао-цзы: тот, кто хорошо стоит, живет не сам в себе, а в благочестии своих потомков и более того: в изобилии родовой жизни. Оттого же он обретает способность *предвосхищения* событий. Вот подвижничество, благодаря которому мы прикасаемся к вечности и преображаем тяжелый земный труд в небесную радость «недеяния». И благодаря ему мы приобретаем всеобщее уважение, потому что, живя доподлинно вместе с другими, открываем для всех перспективы творческих метаморфоз и сами благодаря другим людям этим перспективам открываемся.

Комментарий Янь Цзуня: «Образы вверху и внизу друг другу соответствуют, внутреннее и внешнее друг другу откликаются, как тень следует за телом, а эхо – за звуком. Поэтому путь управления государством и основа жизни народа – это быть бережным по отношению к предку. Посему мудрый правитель скрывает свой облик, живет в убогом жилище, отказывается от пяти ароматов, устраняет звуки и цвета, знание свое почерпает в неведении, понимание находит в безмолвствующей речи. А посему в сокровенном уподоблении всех вещей мир достигает согласия: там, где видится конец, есть начало, а где видится смута, сокрыт порядок; где пустое, там наполненное, что отсутствует, то имеется, а что далеко, то близко, и неизвестно, почему так. Одинокое знание, одинокое видение, одинокое действие, одинокое отсутствие: изменяется, не зная постоянства, накапливается без кладовой».

Комментарий Ли Сичжая: «Вовне выправляя других, внутри служа Небу, нет ничего более ценного, чем быть бережливым. Быть бережливым означает бережно относиться ко всему. Когда ум не вырывается наружу – это и есть быть бережливым. Такой человек способен внутри подчинить свой ум, вовне подчинить свое тело. В безмятежном покое накапливается совершенство. Благодаря накоплению без накопления, можно все превзойти».

Глава 60

1 Управлять большим царством – все равно, что варить мелкую рыбку.

Если мир упорядочивать посредством Пути,
Злые духи лишатся власти над душами.
Не то, чтобы в них не было духовной силы,
5 Но их сила не сможет больше вредить людям.
И не только их сила не будет вредить людям,
Но и премудрый человек не будет вредить им.
Коль эти оба не будут причинять вред,
Их совершенства сольются и в себе упокоятся.

Примечания к переводу

1. В толковании начальной строки китайские комментаторы, начиная с уже

Хань Фэй-цзы, сходятся в том, что чистить и потрошить «мелкую рыбку»– слишком хлопотное и неблагодарное занятие: лучше варить ее целиком. Так и в управлении государством правителю не следует слишком глубоко вникать в административную рутину и все время пытаться поправить дело. «Если в управлении царством чересчур радеть о законах, то начнется смута», – поясняет Хэшан-гун. Оригинальное толкование выдвигает Ли Янь: «»Маленькое царство – это пустотно-отсутствующее. Пустотно-отсутствующее пронизывает Небо и Землю и составляет одно великое отверстие».

2. Строку 3 Хэшан-гун разъясняет следующим образом: «Злые духи не смеют

являть свою духовную силу и нападать на людей». Трактовка Хэшан-гуна принята традицией. Употребленный в оригинале знак *гуй* обозначал «враждебных» или «чужих» душ умерших,

соотносившихся с «темной» силой Инь. Между тем в «Дао-Дэ цзине» помимо этой главы нет ни одного упоминания о духах, и нет оснований полагать, что Лао-цзы придавал значение их существованию. По мнению Ли Яня, здесь имеется в виду гармония «небесной» и «земной» душ человека. Комментатор сунской эпохи Фань Инъюань полагал, что мудрец так искусно восстанавливает гармонию сил Инь и Ян, что мертвые не могут самочинно вторгаться в мир живых. Но уже его современник Су Чэ высказал мнение, что здесь на самом деле имеются в виду не духи, а «злые люди». Такой трактовки придерживаются почти все современные толкователи, что, впрочем, не отменяет актуальности темы о достижении согласия между «миром людей» и «миром духов».

3. В строке 6 в мавандуйских списках отсутствует слово «людям». Р. Хенрикс

высказывает предположение, что здесь могут подразумеваться не люди, а злые духи, т.е. в правление идеального царя мир Ян тоже не может вторгаться в царство Инь. Это предположение остается чисто гипотетическим.

4. В последнюй строке фигурирует интересный бином *цзяо гуй*, где первый

знак означает «сообщаться», «быть вместе», а второй – «возвращаться», «быть на своем месте». Это выражение близко по смыслу часто употребляемому мной для характеристики Пути слову «сообщительность», «средоточие» и популярному в Японии понятию *коцу*, (чистое, внесубстантивное взаимопроникновение) обозначающему природу общности японцев. Хань Фэй-цзы истолковывает эту фразу следующим образом:
«совершенство верхов и низов смешивается и осеняет собою народ». Комментарий Хэшан-гуна: «Люди имеют свой порядок в мире Ян, а духи имеют свой порядок в Инь. Люди могут целиком сберечь свою природу и жизнь, а духи могут сохранить свою духовную силу». Смысл последнего высказывания, вероятно, в том, что «премудрый человек» способен вместить в себя и тем самым «преобразить» силу духов, включив ее во всеединство высшей гармонии. Во всяком случае, именно так понимались в Китае отношения даосских наставников с обитателями загробного мира. По мнению Чжао Ючуня, здесь имеются в виду отношения государя с душами его усопших предков. Большинство же толкователей полагают, что в двух последних строках имеются в виду правитель и подданные. Поскольку последнее слово в строке означает «вернуться к себе», «обрести свою природу», некоторые переводчики считают, что речь здесь идет о «укреплении порядка в мире». Надо признать, что оригинал допускает различные толкования, причем действие Пути в

равной мере касается и политики, и духовной жизни. Как считает Вэй Юань, концовка главы означает, что «совершенство земного и потустороннего миров, а также правителя и подданных приходит к цветущему согласию и сполна почивает на людях».
5. В этой главе рифмуются 1, 3, 5, 7, 9 строки.

Комментарии

Чем больше мы стараемся свести разнообразие жизни к одному всеобщему порядку, чем настойчивее ищем формальное единство вещей, тем более чуждым и враждебным кажется нам окружающий мир. Мы хотим быть в безопасности и точно знать, кто мы такие, а ради этого отворачиваемся от всего непонятного и странного в нашей душе только для того, чтобы в конце этого пути к разумной жизни обнаружить, что мы окружены сонмом устрашающих призраков. Верно заметил Честертон: «Безумен не тот, кто лишился разума, а тот, кто лишился всего кроме разума». Безумие и бесовщина таятся *внутри* самоуверенно-благодушной рациональности. Не странно ли, что разумность, такая понятная в частностях, в масштабах целого создает нечто совершенно неудопонимаемое и даже чудовищное? Но как раз поэтому нет ничего удивительного в том, что современная цивилизация – этот настоящий триумф технико-административного разума – выпустила на свет полчища демонических сил, преследующих и даже, можно сказать, терроризирующих «цивилизованное сообщество», питающих его многочисленные фобии. В таком обличье возвращается к людям действительность их психики, изгнанная в область неразумного и запретного «иного». Лао-цзы напоминает – и его напоминание более чем когда-либо уместно сегодня – о том, что подлинное единство бытия есть *полнота разнообразия*. Хороший политик должен прежде всего уметь, как врач, не навредить. Его мудрость заключена в его мягкости. Он умеет примирять людей и демонов – демонов их сознания – посредством великого смирения и деликатной уступчивости, которые составляют два измерения – внутреннее и внешнее – «сбережения сущего». Предоставляя свободу естественному течению событий и не позволяя вмешиваться в него другим, он дает всему быть и тем самым, как ни странно, указывает каждой вещи ее действительное место. «Занимать свое место» – так определена тема этой главы в комментарии Хэшан-гуна. Поистине, мы становимся теми, кто мы есть, лишь находясь в гармонии – по сути, неизмеримой – с другими. Не будет счастья там, где люди неспособны увидеть в другом человеке брата и

сподвижника. В своей несоизмеримости с другими мы живем одновременно сами по себе и вместе с миром. Счастье дается, и притом полной мерой, или всем, или никому. Всеобщая же мера добродетели есть умиротворенность и смирение, оно же жизнь в мире с миром. И кто сможет, да и просто будет пытаться тогда отличить небесное от земного, ангельское от человеческого?

Комментарий Ван Би: «Путь все приводит к согласию, и тогда духи не вредят людям. Когда духи не вредят людям, тогда не знаеют, что духи – это духи. Путь приводит все к согласию, и тогда премудрый человек тоже не вредит людям. А когда премудрый человек не вредит людям, то тоже не знают, кто он таков. Полагаться же на тенета власти для того, чтобы воздействовать на вещи – это упадок правления».

Комментарий Ли Сичжая: «Править государством – это побочное занятие премудрого – вроде варки мелкой рыбешки. А все крайности и странности Путь приводит к одному, оттого призраки не имеют духовной силы. Когда в нас совершенно нет желания вредить людям, то сие распространяется даже на потусторонний мир духов, и духи ничему не могут причинить урон. В таком случае сердца людей и признаков встречаются и обретают покой».

Комментарий Вэй Юаня: «Когда люди болеют, они дорожат врачом. Когда у них случается несчастье, они почитают духов. Когда у власти мудрый правитель, у людей мало желаний, а когда у людей мало желаний, они здоровы и ведут правильный образ жизни. В таком случае они не имеют недугов в теле и не несут наказаний в жизни. Тогда они не думают о духах. Когда существа блюдут то, отчего они таковы, тогда духовная сила ничего не может к этому добавить. Тогда никто не знает, что духи – это духи, а мудрецы – это мудрецы. Вот предел Пути».

Глава 61

1 **Большое царство – как низина, куда стремятся воды:**
Средостение мира, Сокровенная Родительница мира.
Самка всегда одолеет самца покоем, и, покоясь, пребывает внизу.

Посему большое царство возьмет малое, если будет ниже него,
Малое царство все получит от большого, когда поместит себя ниже его.
Вот так себя ставят ниже, чтобы взять,
И, стоя ниже, все получают.

Большое царство хочет только объединить и пестовать других,
Малое царство хочет только примкнуть к другим и им послужить.
Чтобы те и другие смогли получить то, что хотят,
Большому царству подобает быть внизу.

Примечания к переводу

1. Перевод начальной строки основывается на толковании Хэшан-гуна, в

котором уточняется и без того вполне очевидный ее подтекст: «В управлении большим царством нужно быть подобным большой реке и морю, которые находятся там, куда стремятся все потоки». Аналогичный комментарий предлагает Ван Би: «река и море велики, а находятся внизу, поэтому все потоки устремляются вниз. Большое царство велико, а ставит себя ниже всех, поэтому весь мир устремляется к нему». Между тем, согласно Ли Яню, благодаря единству Пути «пустота может стать наличием, а пустое – наполненным». Пустота и отсутствие, добавляет Ли Янь, «пронизывает Небо и Землю и составляет одну великую открытость».

2. В строке 2 вновь появляется фигурирующий в конце предыдущей главы

знак *цзяо*: взаимодействие, общение, сообщительность, здесь – «средостение». В мавандуйских списках «средостение мира» и «сокровенная женственность» переставлены местами. Комментаторы единодушно считают упоминаемое здесь «средостение» самой низкой точкой мира, куда стекают все потоки, т.е. центром, которые привлекает к себе все царства. Как поясняет У Чэн, «Большое царство – это место вокруг которого собираются малые царства подобно тому, как все воды в мире стекают туда, где они собираются». Таков же Великий Путь, о котором в книге «Чжуан-цзы» сказано: «добавляй в него – и он не переполнится; черпай из него – и он не оскудеет». Между тем, оригинальный термин указывает только на факт взаимодействия, сообщительности

без наличия центра. О «Сокровенной Родительнице » см. гл. VI.
Разъяснение У Чэна гласит: «Самка не двигается первой и тем привлекает самца. Самец же двигается первый, чтобы привлечь самку. Тот, кто движется, потеряет. Тот, кто покоится, приобретет».

3. Комментарий Ван Би к строке 3 гласит: «Благодаря своему покою может всегда быть внизу, и поэтому вещи влекутся к ней».
4. Строку 5 еще И Шуньдин предложил читать в страдательном залоге. Это предположение подтверждается мавандуйскими текстами, где фигурирует предлог *ю,* отсутствующий в традиционном списке. Р. Эймс переводит: «большое царство сможет управлять малым», а малое царство «может управляться большим» (can get to be ruled). В некоторых западных переводах сказано: «влияет на малое» и «может подвергаться влиянию большого царства». На эту трактовку есть два возражения. Во-первых, в древнекитайском языке нет точных грамматических признаков присутствия страдательного залога. Во-вторых, положение «управляемого» не влечет за собой никаких достоинств. Мавандуйский вариант можно прочитать иначе: «малое царство берет (все необходимое) от большого». Речь идет, вероятно, о том, что благодаря подчеркнуто любезному (что в китайском церемонии было равнозначно самоуничижительному) поведению малого удела по отношению к большому, первый может добиться для себя немалых выгод. Тут есть тонкая разница между возможностью просто «взять» и «получить от». Традиционный список более прямолинеен и невнятен: «малое царство берет большое». Толкование Хэшан-гуна гласит: «Здесь говорится о том, что не существует царств больших или малых. Когда умеют владеть людьми и пестовать их, не бывает промахов и упущений». А.А. Маслов отходит от оригинала, трактуя глагол «брать» как «завоевать доверие»: «великое государство, занимая нижнюю позицию, завоевывает доверие малого государства». Звучит неубедительно: завоевать доверие может и вышестоящий. Кроме того, Лао-цзы говорит вовсе не о самоуничижении, тем более тактическом.
5. Строку 8 западные переводчики обычно переводят как: «поглотить и пасти

других». Новое прочтение предыдущего пассажа позволяет приписать этим двум глаголам положительный смысл – «объединить и пестовать» – как, собственно, и делает Хэшан-гун в только что процитированном комментарии. В комментарии к данной строке Хэшан-гун повторяет свое прежнее высказывание: «Большие царства собирают малые, пасут и пестуют их». Чжан Мошэн разъясняет смысл этого высказывания следующим образом: «Иногда

собирают, чтобы привлечь к себе упования малых царств, а иногда собирают, чтобы добиться доверия больших царств».
6. Комментарий Ван Би к двум последним строкам гласит: «Малое государство, ставя себя ниже всех, сберегает себя и только, но не может привлечь к себе мир. Когда же большое царство ставит себя ниже всех, весь мир устремляется к нему».
7. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Глава примечательна очень убедительным, органичным согласованием понятий из области природного мира, метафизики и дипломатии: стремление воды вниз и к состоянию равновесия соответствует способности самки доминировать в любовных отношениях, находясь ниже него (речь может идти одновременно о любовном соитии и совместной жизни), а подобное сцепление в свою очередь соответствует природе Великого Пути и может служить основой межгосударственных отношений. Основой здесь служат не условности церемонного поведения, а, законы так сказать, духовной биологии. Несомненно, в этой главе мы встречаем отклик на политическую обстановку в конце царствования Чжоу – эпоху обострившегося соперничества между отдельными царствами, что сопровождалось поглощением более слабых и мелких уделов их могущественными соседями От такого мыслителя-отшельника как Лао-цзы менее всего можно было бы ожидать интереса к дипломатии. И тем не менее патриарх даосизма выступает в качестве автора оригинальной и потенциально очень эффективной концепции дипломатии, согласно которой суверенитет государства обеспечивается его способностью к адекватному взаимодействию с другими государствами. Позиция Лао-цзы предлагает преобразить жестокий мир Realpolitik, где государства оцениваются исключительно по их силе, в состояние «вечного мира». Для этого нужно воспользоваться только естественной потребностью человека в сообщительности, которая, помимо прочего, предстает игрой, игровым отношением к действительности. Дипломатия и сама носит характер игры: она основывается на взаимном обмене жестами уважения. Лао-цзы предлагает сделать этот обмен реальным, подкрепив его и тем, что сегодня называют символическим капиталом социальности, и собственно материальными ресурсами. Таково значение политики и прежде всего в ее межгосударственном измерении. Самоумаление, проповедуемое в данном фрагменте, является жизненно важном условием человеческого общежития. В

обществе и, шире, в человеческой ойкумене такое совершенно естественное самоумаление есть не что иное, как «совершенство умаления» (название этой главы у Хэшан-гуна), и оно составляет саму сущность социальных ритуалов. Хотя исповедуемый Лао-цзы принцип отношений между силами разной величины действует единым для всех случаев способом – церемониальной учтивостью, избеганием конфронтации, но его реальная подоплека может быть разной. Большому царству он позволяет «брать» самому, а маленькому – «получать от других», пользуясь их расположением. Для этого есть только одно и притом совершенно реалистическое условие: политика должна определяться существующей иерархией сил. Если, согласно Лао-цзы, бытие есть *со*бытие и в конечном счете сама со-бытийность вещей, а жизнь, по своей сути, – это чистая сообщительность, причем то и другое обладает осью возрастания качества или различными ступенями совершенства, то даже союзы государств, как и союзы людей, вполне естественны и служат интересам как сильных, так и слабых партнеров. Цзян Шэн в своих комментариях к «Дао-Дэ цзину», которые приводит Цао Синьи, уверяет, что, если применить принцип «собирающего совершенства» в мировой политике, то большие государства достигнут безопасности и благополучия через три года, государства средних размеров – через семь, а малые государства – через десять. «Если же результата не будет, – добавляет Цзян Шэн, – то нужно собрать все доски, с которых печатают «Дао-Дэ цзин», и сжечь их». Обратим внимание, что Лао-цзы предлагает способ приведения межгосударственных отношений к некоему устойчивому равновесию, к всеобъемлющей гармонии, определяющей «экологическую нишу» каждого существа (государства). Здесь снова становится ощутимой соматическая и даже биологическая подоплека его рассуждений. Не удивительно, что в собственно даосской традиции данная глава толковалась как руководство по взращиванию в себе эликсира вечной жизни: «течение вод вниз» отождествлялось с собиранием жизненной энергии в нижнем Киноварном Поле, взаимная конвертация дружбы и силы между боллшими и малыми царствами соотносилось с отдельными моментами циркуляции жизненной энергии в организме и т.д.

Комментарий Дэцина: «Когда благодаря покою пребываешь внизу, большое укрывает малое, а малое способствует большому. В таком случае, беря что-либо, легко приобретаешь. Большое, укрывающее малое, – это как мать, которая растит дитя. Малое способствует большому – это как дитя, прислуживающее матери. Здесь всего легче и удобнее достигать общения душ».

Глава 62

Путь для всех вместилище царское.
Добрым – сокровищница, недобрым – убежище.

Красивое слово можно продать.
Славный поступок заслужит похвалу.
Если кто-то недобр – зачем его отвергать?

Посему, когда восходит Сын Неба или жалуют Трех Князей,
Не подносите им жезлы из яшмы, четверки коней.
Лучше, покой блюдя, вручите им этот Путь.

Древние ценили этот Путь – что же он такое?
Разве не сказано: «Кто ищет с ним, тот обрящет,
Кто провинился, тот, имея его, уцелеет»?
Вот почему его ценили в мире.

Примечания к переводу

1. В традиционном списке ключевое понятие начального афоризма выражено

знаком *ао*, которое классические комментаторы толкуют как «укромное место» (Ван Би), «глубокое и отдаленное», невольно внушающее чувство почитания, подобно внутренним покоям дома (Су Чэ), или как «хранилище, которое все вмещает в себя» (Хэшан-гун). Отсюда версия К. Ларра: «путь вмещает все сущее». По мнению У Чэна, здесь имеется в виду юго-западный угол дома, где по обычаю древних китайцев находилось самое почетное место. Там приносили жертвы предкам и хранили ценные предметы и запасы провизии. Современные переводчики, как правило, следуют этому толкованию, но придают ему весьма несходные смысловые оттенки: большинство видят здесь упоминание о «кладовой» или «хранилище», меньшинство говорят о «святилище» или «святыне» (согласно переводу И.И. Семененко). Большинство английских переводчиков предпочитают говорить о «тайне», у П. Мерела – «судьба». Вариант М. ЛаФарга (весьма неудачный) – «почитаемый центр». Выражения «Волшебная кладовая» или «Волшебная сокровищница» обозначают реальность в книге «Чжуан-цзы». Чжан

Чжунъюань предлагает нетрадиционное (и едва ли приемлемое) прочтение: «Путь пребывает в глубине всех вещей». Не совсем удачна версия Юй Кана: «прикровенная сущность всего сущего». А.П. Саврухин переводит почему-то «община».

Между тем в мавандуйских списках на этом месте стоит знак *чжу* (течь, орошать), и вся фраза читается иначе: «Путь – это то, куда стекаются все вещи». (Вариант: «то, *как* все течет»). Отсюда перевод Р. Эймса (слишком далекий от оригинала): «Осуществление пути – это совместное течение (flowing) всех вещей». Знаки *ао* и *чжу* являются синонимами, но отличаются друг от друга и по написанию, и по звучанию, так что замена одного на другой не могла быть случайной. Она объясняется, скорее всего, желанием подчеркнуть величие Пути или избежать повтора с определением Пути, данном в предыдущей главе. Различие между традиционным и мавандуским текстами не очень существенно. Чжао Ючунь полагает, что здесь имеется в виду именно «господин», «предок рода», но убедительных свидетельств в пользу такой трактовки нет, к тому же она плохо согласуется с последующей строкой и контекстом главы. Кроме того, Лао-цзы явно избегает слишком откровенной персонификации Пути. Предлагаемый перевод учитывает намеренную неконкретность данного термина и контекст главы, читающейся как обращение к правителю.

2. По поводу 2-й строки Хэшан-гун поясняет: «Добрый человек считает

Путь своим сокровищем и потому не отходит от него. А в трудный час осознаешь важность самоумаления». Под добрыми и недобрыми людьми явно понимаются, как и в гл. XXVII те, кто имеют «знание Пути», и те, кто его не имеют: первые умеют пользоваться этим богатством так, чтобы приумножать его, вторые невольно пользуются его защитой, ибо Верховный Предок равно благодетелен для всех, как Бог в евангельской притче посылает дождь на поля и праведных, и неправедных. Чжу Цяньчжи и вслед за ним Дай Вэй рассматривают знаки «добрый» и «недобрый» как самостоятельные части предложения и в результате предлагают такое прочтение: «счастье – это сокровище человека, несчастье – тоже неотъемлемая часть человека». Эта интерпретация кажется натянутой. В ряде древних списков (в частности, у Янь Цзуня, в надписи в храме Цзинлун и дуньхуанских текстах) говорится, что путь «не оберегает недобрых людей». Из современных толкователей этой версии придерживается Чжу Цяньчжи.

3. В 3-й и 4-й строках выражения «красивые слова» и «славные поступки»

употреблены, по всей видимости, в положительном смысле. Как поясняет Ван Би, «Когда о Пути произносят прекрасные слова, никакие товары не сравнятся с ними в цене. Когда Путь осуществляют в славных поступках, то на них откликаются за тысячу ли». Перевод этих строк основывается на пунктуации и толковании традиционного текста в списках Хэшан-гуна и Ван Би (в списке Фу И при аналогичной пунктуации строка 6 начинается словами: «почитаемые слова…»). В трактате «Хуай Нань-цзы» эти две фразы читаются иначе: «Красивыми словами можно торговать и купить ими почет, красивыми поступками можно привлечь людей». Ряд комментаторов и переводчиков (Юй Юэ, Ма Сюйлунь, Чжу Цяньчжи, Вин-тсит Чан и др.) следуют варианту «Хуай Нань-цзы».В мавандуйских списках пунктуация совпадает с традиционной, но строка 4 имеет несколько иной смысл: «Славными поступками можно заслужить похвалу людей». Ли Сяньгэн трактует 4-ю строку в том смысле, что славные поступки «возносят над обычными людьми». Так же поступает Р. Эймс, который, следуя логике избранного толкования, вставляет после 4-й строки противительный союз: «Конечно, красивые слова можно использовать в переговорах, а славные поступки могут вознести нас над другими. Но зачем желать освободиться от неспособных?» Трактовка возможная, но предполагающая несвойственную «Дал-Дэ цзину» синтаксическую целостность.

4. Строка 5 напоминает высказывание в гл. XXVII. В ее толковании классические комментаторы расходятся: по мнению Ван Би, здесь говорится о том, что даже недобрый человек должен держаться Пути, чтобы уберечь себя, Эту версию принимает А. Уэйли: «Даже недобрые не упускают возможности следовать Пути». Хэшан-гун же считает, что мудрые правители древности не пренебрегали даже дурными людьми и с помощью Пути оказывали на них благотворное влияние. Этому толкованию следует Янь Цзунь и большинство позднейших комментаторов. На нем же основан и предлагаемый здесь перевод, хотя контекст позволяет принять вариант Ван Би, По мнению некоторых комментаторов (см. ниже суждение Люй Хуэйцина) речь здесь идет о том, что Путь не отвергает и плохих людей. Это мнение принимают, в частности, Винг-тсит Чан и Ч. Хансен. Последний читает фразу как безличное предложение: «Даже если кто-то недобр, разве тут что-то оставлено?» Наконец, Р. Хенрикс, как и Р.Эймс, предлагают еще одно, более натянутое, прочтение: «Даже если что-то люди считают недобрым – как можно это отвергнуть?» Надо признать, что строки 3-5 с точки зрения и грамматики, и логической связи выглядят странно.Некоторые

комментаторы предлагают заменить в них отдельные знаки, а Чжао Ючунь вообще считает текст испорченным.
5. *Три Князя (сань гун)* – титул высших сановников в древнем Китае.
6. Яшмовые скипетры и диски, а также четверки лошадей были в чжоуском Китае символами державной власти
7. Перевод строки 10 основывается на варианте, присутствующем в мавандуйских и почти всех древних списках за исключением списков Хэшан-гуна и Ван Би, где она читается немного иначе: «посредством поиска обретаешь». Толкование Хэшан-гуна на эту версию фразы гласит: «Ищут далеко, а находит в самом себе».
8. В данной главе рифмуются 1-я и 2-я строки, причем во 2-й строке имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Хотя эта глава выглядит несколько невнятной, и ее текст, возможно, испорчен, некоторые важные мотивы извлечь из нее нетрудно. Лао-цзы в очередной раз утверждает, что Путь и без долгих объяснений интимно внятен и понятен каждому, ибо он есть точка притяжения всего сущего, *тайное упование* всех людей. Этот путь – царский и потому способный облагодетельствовать каждого человека. Для стяжавших духовное разумение он – подлинное богатство их жизни, неразумным он приносит как бы чудесное спасение. А все потому, что он и есть внутренняя разумность жизни, которая никогда не оставляет даже самого злого и заблудшего человека. Поэтому его нельзя не чтить, как чтут общего предка рода, и, как общий предок, он вмещает в себя жизнь всех его членов или, точнее, дарует им эту жизнь, ибо предваряет, предвосхищает все на свете. Он любезен каждому, потому что в нем мы живем *вместе*, не будучи связаны правилами и обязательствами. Как выразился Янь Цзунь, «думать о Пути – все равно, что вспоминать родного человека». Популярный мотив в китайской традиции, где постижение истины сравнивается с тем, как мы «встречаем отца на людной улице: нет нужды спрашивать других, не обознались ли мы». Поистине, даже самый отъявленный злодей имеет родителей, которые не перестанут любить его. Выраженный в слове или воплощенный в поступке, Великий Путь без уговоров и посулов привлекает к себе весь мир. Обретаемый даром, он несравненно более ценен, чем дорогостоящие регалии и церемонии, удостоверяющие власть, ибо он делает мудрого правителем всех, даже самых недостойных людей, позволяет каждому быть на своем месте и никого не отвергает.

. Итак, на-следующий истине жизни не отвернется даже от негодяя, и тот же негодяй, как бы ни упивался он своим злодейством, не сможет отойти от всеобщности Пути (в оригинале оба этих суждения блестяще высказаны одной фразой). Лао-цзы – великий проповедник абсолютного добра: он говорит о любви, которая присутствует даже там, где царит рознь и ненависть. И поступает так Лао-цзы не потому, что он «верит в человека» и претендует на звание великого гуманиста. Освобожденное про-ис-течение событий само все искупляет, в нем даже все чрезмерное и ошибочное не несет наказания, а только «удерживается» в полноте своего бытия. Зато отсутствие мести гасит ненависть.

Комментарий Янь Цзуня: «Когда живешь в свете, волю нужно держать в тайне, а облик скрывать, вид иметь такой, будто чем-то испуган и чем-то обделен, нужно распрямляться и сгибаться в соответствии с обстоятельствами, довольствоваться тем, что есть, не волноваться из-за утрат, стремиться вниз, словно вода и так доходить до предела отсутствия. Весь мир будет откликаться такому человеку, и поэтому он может владеть государством. Красивые слова и славные поступки не доставляют никаких хлопот. Разве кто-нибудь из древних отвергал людей? В речах нужно следовать Небу и Земле, в поступках своих нужно быть в согласии с сердцами людей. Достигай славы, но не выставляй ее напоказ, имей заслуги, но не держись за них. Следуй тому, что таково само по себе в своей природе и не стремись завладеть этим. Тогда к тебе придет вся тьма вещей».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Даже недобрые люди знают, чем красива красота и что знатного в славе. Путь относится к людям, как Небо и Земля: Небо все покрывает, Земля все поддерживает, а сами не произносят красивых слов и не совершают славных поступков. Как же можно в таком случае отвергать даже недобрых людей?»

Комментарий Е Мэндэ: «Не бывало такого, чтобы даже невежественная женщина, стремясь к Пути, не обретала его. Тот, кто познал его, даже если он повинен во многих прегрешениях, мгновенно очистится и станет пуст».

Глава 63

1 **Действуй, ничего не делая.**

Занимайся без занятости.
Ищи вкус в том, что вкуса не имеет.
Находи большое в маленьком и многое в малом.

На зло отвечай совершенством.
Готовься к трудностям, пока легко,
Предвидь великое в крошечном.
Все трудное в мире происходит из легкого,
Все великое в мире происходит из крошечного.
Посему премудрый человек никогда не стремится к величию –
И оттого может стать великим.

Кто легко дает клятвы, не стяжает доверия.
Кто многое считает легким, будет иметь много трудностей
Вот почему премудрый человек все считает трудным –
И вовек не ведает трудностей.

Примечания к переводу

1. Начальные строки главы столь лаконичны, а составляющие их иероглифы

столь многозначны, что весь пассаж допускает самые разные интерпретации. Гао Мин и некоторые другие комментаторы ограничиваются буквальным прочтением: «Действие – не действие, дело – не дело, вкус – не вкус». Такая версия кажется слишком плоской и претенциозной. Гао Хэн и Чжан Чжунъюань следуют несколько иному прочтению: «действие и недействие, работа и не-работа…» и т.д. Полагаю, мы в очередной раз имеем дело со столь характерным для Лао-цзы «скольжением смысла» в речи, которое побуждает постигать в деятельности недеяние, в занятиях – отсутствие занятости и т.д. Максимально приближенный к оригиналу перевод мог бы, вероятно, звучать так: «Делай, не делая. Трудись, не утруждаясь». Ван Би комментирует: «Пребывать в недеянии, наставлять без слов и постигать безвкусное в любом вкусе – вот предел доброго правления». Комментарий Хэшан-гуна: «Свершают, следуя течению, поэтому ничего не создают. Когда ко всему готовы, не имеют ни забот, ни дел. Погружены в глубокую думу, уносятся мыслями далеко, и это значит, что вкушают Путь». У Чэн предлагает краткое, но емкое суждение: «Для сердца действие – это недеяние». Заметим, что отрешенность от вкусовых ощущений

издавна считалась в Китае признаком мудрости. Достаточно вспомнить пример Конфуция, который, по преданию, услышав однажды звуки древней музыки, «три месяца не замечал вкуса мяса». У Лао-цзы, как мы помним, речь, вмещающая в себя праведный Путь, «пресно-безвкусна». Самое понятие «пресно-безвкусное» в древнекитайских текстах часто означает именно нечто лишенное особенностей, неприметное, что позволяет связать начальные сентенции данной главы с темой «срединности» праведного Пути. Мудрец Лао-цзы приникает к тому, что еще не имеет отличительных свойств. Вот некоторые примеры западных переводов: «Практикуй не-действие. Занимайся неделанием» (П. Мерел); «Будь Не-делателем, работай над не-работой» (М. ЛаФарг); «Делай без принуждения, Не вмешивайся в ведение своих дел» (Р. Эймс); «Смотри на отсутствие мысле-дела (deem-acting) как на мысле-дело. Смотри на отсутствие общественных дел как на общественное дело» (Ч. Хансен). Из существующих русских переводов отметим вариант Юй Кана: «смакуй без вкуса».

2. Строка 4 слишком лапидарна и может быть прочитана по-разному, даже

прямо противоположными способами. Буквально она гласит: «Большое, маленькое, много, мало». Целый ряд китайских текстологов считают эту фразу незаконченной. Янь Линфэн, основываясь на толкованиях книги Лао-цзы в «Хань Фэй-цзы» предлагают следующую ее реконструкцию: «Большое рождается из маленького, многое рождается из малого». Впрочем, подобное толкование можно найти уже в книге Хань Фэй-цзы, предлагающего своего рода натурфилософское объяснение: «среди вещей большие происходят из маленьких, а среди живых существ живущие долго происходят из тех, которые живут мало». Чжу Цяньчжи, основываясь на содержании гл. LXIV, приходит к сходному выводу. Ван Би оставляет данную фразу без комментария, а Хэшан-гун предлагает такое толкование: «Хочешь великого – вернись к маленькому, хочешь многого – вернись к малому». Таким образом, Хэшан-гун приписывает глагольное значение второму и четвертому знакам. Его прочтение согласуется с начальным изречением в гл. LX: «Управлять большим царством – все равно, что варить мелкую рыбу». Мнение Хэшан-гуна подробнее обосновывает Дэцин: «Люди в свете считают большим высокое положение, а многим – щедрое жалованье. Однако же Путь предельно пуст, мал, безвкусен и ничего не имеет в себе. Премудрый человек отвергает заслуги и славу, отказывается от «большого» и «многого», а берет «маленькое» и «малое». Вот два варианта, соответствующих такой трактовке: «Большое – маленькое. Многое – малое» (Б.Б. Виногродский);

«Умаляй великое и делай большое малым» (А.А. Маслов). Тем не менее большинство современных китайских исследователей и западных переводчиков считают глаголами первый и третий знаки, приходя в результате к предлагаемой здесь версии. Легко убедиться в том, что именно такое прочтение лучше всего соответствует и контексту главы, и общему смыслу учения Лао-цзы. В это общепринятое толкование К. Ларр вносит новые нюансы: «Увеличивай маленькое, цени малое». Несомненно, идея «проникновения в мельчайшее», предполагающая способность видеть вещи как бы через увеличительное стекло, в большей степени соответствует даосскому миросозерцанию. Привлекательна и нравственная посылка, содержащаяся в совете искать великое в малом. Многие китайские комментаторы (см. ниже) видят здесь идею уравнивания большого и маленького. Толкование возможное, ведь речь идет о способности не то маленькое увидеть как большое, не то большое увидеть как маленькое. Оно, впрочем, является вторичным по отношению к принятой здесь трактовке. Среди западных переводчиков А. Уэйли относит 4-ю строку к действию Пути, который «может сделать маленькое большим, а малое числом – многочисленным». Этот вариант не кажется убедительным. Между тем в годяньском тексте данная строка соединена с 13-й строкой традиционного варианта: «И в большом, и в маленьком, чем больше дел считаешь легкими, тем больше имеешь трудностей». Примечательно, что в годяньском списке текст данной главы ограничивается тремя начальными и тремя заключительными сентенциями.

3. В строке 5 знак «совершенство» (*дэ*) многие переводчики переводят словом

«добродетель» или «доброта», что кажется по меньшей мере неточным. Р. Эймс снижает пафос оригинала, отождествляя это качество со стойкостью: «На враждебность отвечай стойкостью». Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе заставляет вспомнить первостепенное значение «добродетели» как силы жизни, исходящей из ее *символической глубины*: «В претворении Пути и осуществлении блага несчастье устраняется еще до того, как оно зарождается». В древних даосских текстах понятие *дэ* обозначает именно скрытый импульс жизни. Кроме того, данное суждение кажется откликом на известное высказывание Конфуция, который полагал, что на зло «нужно отвечать прямотой» (в общепринятом переводе: «отвечать по справедливости»). Ма Сюйлунь считает, что эта строка выпадает из контекста и предлагает переместить ее в гл. LIXXX. С этим предложением нельзя согласиться. Как отмечал уже Люй Хуэйцин, мудрец у Лао-цзы «большое и маленькое считает

одним», и тем более не станет делать различие между условными понятиями добра и зла.

4. В строках 8 и 9 мавандуйского текста отсутствуют (но, несомненно, подразумеваются) слова «события», и «непременно», которые фигурируют в традиционном списке. Для перевода на русский язык мавандуйский вариант даже удобнее. Еще Хань Фэй-цзы предложил толкование этих строк, соответствующее здравому смыслу: «Среди вещей, имеющих форму, большое непременно проистекает из малого, а то, чем пользуются долго, исходит из быстротечного».
5. Пояснение Хэшан-гуна к строке 11 гласит: «Весь мир приходит к нему». Отметим, что эта строка повторяет фразу в гл. XXXIV, что является, скорее всего, случайным совпадением.
6. Строка 14, согласно пояснению Хэшан-гуна, означает, что мудрец «стремится поставить заслон делам».
7. В данной главе рифма отсутствует.
8. В годяньском списке данная глава записана в сильно сокращенном виде, а ряд строк традиционного текста сведены в одно высказывание. Эти особенности годяньского варианта могут отражать первоначальное состояние текста «Дао-Дэ цзина», а могут быть следствием ошибок переписчиков.

Комментарии

Гений Лао-цзы всего ярче раскрывается в тех пассажах, когда его речь каскадом эффектных, дразнящих афоризмов внушает присутствие чего-то в высшей степени обыденного, безыскусного, непритязательного в своей неизбывности. Самое простое как раз более всего *баснословно.* Парадоксальные суждения Лао-цзы уводят в неприметное, недостижимо-глубокое течение жизни, но в конце концов рассеиваются в пустоте жизненной безмятежности Вот, поистине, глашатай великой мудрости, которая настолько полезна и важна нам каждое мгновение жизни, что ее невозможно применить в каком-либо отдельном деле! Не беда: грубость земных дел побеждается тонкостью человеческого разумения.

Претворяющий Путь, конечно, не бездельничает. Он всегда действует и трудится, не имея дел и не обременяя себя трудом. Он практикует чистую, небесную работу, не оставляющую следов. Его труд есть бодрствование духа, и поэтому он всегда начеку и даже «изготавливается прежде других», ибо видит мельчайшие семена событий, познает явления прежде чем они обретут внешнюю форму,

предвосхищает... весь мир. Его добродетель покоряет весь мир не силой жертвенности и тем более принуждением, а просто потому, что, слившаяся с первозданной мощью самой жизни, она *предупреждает* всякое насилие, рассеивает агрессивность до того, как она станет осознанной силой. Люди в мире почитают все «великое» и презирают все «ничтожное». Великий парадоксалист Лао-цзы не упускает случая посмеяться над тщетой людских притязаний на роль разного рода «деятелей» – притязаний, которые, кажется, не имеют под собой никакой почвы кроме умственной лени. Он предлагает «думать о начале» (так названа эта глава у Хэшан-гуна). Это означает, что он предлагает не «переоценивать ценности», а превзойти их или, точнее сказать, *вникнуть* в них, вернуться к их истоку: тот, кто умеет видеть великое в малом, развивает в себе ту необыкновенную духовную чувствительность, то «упреждающее понимание», ту цельность сознания, без которых не может быть и «бережного», можно даже сказатьл, *нежного* отношения к бытию. Храня всеобъемлющее беспристрастие и покой сердца, а потому не имея узнаваемых свойств, своего ограниченного мнения, мудрый доходит до постижения изначальных, непостижимо малых *завязей* вещей и… становится ни на кого не похожим, никому не понятным господином мира. Так он обеспечивает свою безопасность в мире именно потому, что способен ответить на зло, т.е. агрессию, насилие, даже прежде, чем они проявятся. Вместо сентиментальной жертвенности перед нами, скорее, стратегический расчет, но расчет, движимый любовью и пониманием.

Мудрец Лао-цзы вовсе не примитивен: его «безвкусное» присутствие знаменует на самом деле предчувствие, обещание всякого аромата. Гурман бежит от крепких запахов, а меломан – от громких звуков. Наибольшее удовольствие доставляют предельно-тонкие, недоступные профану ощущения. Оберегая *неизмеримое*, мудрый следует безмерности любви и не высчитывает меры своего отношения к миру, не имеет критериев для оценки поступков. Внутреннее совершенство – вот его единственная, и абсолютная, этическая мера. Это мера работы, врабатывания, скрупулезного вникания в состав своего опыта. Мудрый умеет проследить генеалогию наших чувств и представлений. Он присутствует при рождении мира и знает, как завязывается и развертывается цепь явлений.

Наследование как про-слеживание: чистая, не оставляющая следов работа *удержания силы жизни*, делающая существование в мире подлинно радостным. Лао-цзы не был бы китайским патриархом, если бы не прославлял добродетель труда в его высшей форме: как внутреннего, вечно незавершенного погружения сознания в себя. А

результат этой Одиссеи – опознание в каждом мгновении существования, в каждом превращении бытия единства всего сущего. Найти смысл – значит смысл потерять, забыть все различия людских понятий ради одной вездесущей исключительности.

Комментарий Сюань-цзуна: «Утонченная основа и подлинный прародитель в своем сиянии не держатся за пустоту и, хотя погружены в события и явления мира, по сути своей пустотны. Поэтому, хотя изнутри на все бросают отблеск, а сознания не имеют, вовне же, хотя погружены в мир, совершенно бездеятельны».

Комментарий Су Чэ: «Премудрый человек действует, ничего не делая, и потому все делается. Он занимается, не занимая себя, и потому преуспевает во всяком занятии. Ищет вкус в безвкусном и потому находит вкус во всем. Он с точки зрения Пути рассматривает большое и маленькое, многое и малое как одно. Зло – это то, что не забывается в человеческих чувствах. Когда же забывается и любовь, и ненависть, то платить за зло будет все равно, что платить за добро. Премудрый человек приводит к единству большое и маленькое, многое и малое, всего опасается и все считает трудным – как может он не свершить всего?»

Разъяснение Хуан Чжэньжэня: «Великий Путь укоренен в срединности и обыкновении. Каждый человек может постичь и претворить его. Как же можно прозреть его изначальный облик? А так, как стирают одежду: грязь с одежды не сойдет сама от дуновения ветра, одежду нужно тщательно стирать, и тогда она станет как новая. Если же только тереть ее что есть силы, то не только не смоешь грязь, но и можешь порвать ее. В деле совершенствования надлежит продвигаться постепенно, не прилагать слишком больших усилий, и тогда можно научиться следовать пути срединности».

Глава 64

1 Что покоится, то легко удержать.
Что еще не проявилось, то легко обойти.
Что хрупко, то легко разбить.
Что мелко, то легко рассеять.

5 Действуй там, где еще ничего не видно.

Наводи порядок там, где еще нет расстройства.
Дерево толщиной в обхват вырастает из крошечного ростка.
Башня в девять этажей поднимается от горсти земли.
Путь в тысячу ли начинается под ногами.

Тот, кто хочет исправить это, разрушит его.
Тот, кто держится за это, потеряет его.

Вот почему премудрый человек не исправляет и ничего не разрушает,
Ни за что не держится – и ничего не теряет.

Когда успех уже близок, люди часто всего лишаются.
Кто в конце так же осмотрителен, как в начале, не будет знать неудачи.

Посему премудрый человек желает нежелания и не ценит редкие в мире товары.
Он учится не быть ученым и не дает людям впасть в заблуждение.
Он во всех вещах поспешествует тому, что таково само по себе, – и ничего не делает.

Примечания к переводу

1. В строке 2 говорится буквально о том, что «еще не имеет видимых

признаков». Хэшан-гун поясняет: «Когда вожделения и напасти еще не обрели внешнюю форму, их легко пресечь».Ван Би в своем комментарии к первым двум строкам обращает внимание на причины, позволяющие «легко» достигать успеха: «Наслаждаясь покоем, не забывать об опасностях и поддерживать такое состояние. Строить планы, памятуя о гибели, и, не обретая заслуг, достигать господства: вот почему здесь сказано, что это легко».

2. Выражение «мельче всего» в строке 4 соответствует в оригинале термину «мельчайший» (*вэй*), который характеризует символическую матрицу опыта, первичные микровосприятия, представляющие «семена» вещей. Хэшан-гун дает маловразумительный комментарий: «мельчайшее и еще не имеющее формы легко рассеивается».

3. Строка 5 в списке из Годяня читается немного иначе: «Действуй там, где ничего нет». Традиционный текст в этом месте кажется более осмысленным.
4. Строку 8 древние комментаторы истолковывают в том смысле, что башня «воздвигается из самого низкого места» (котлована?) Я следую более соответствующему контексту толкованию У Чэна. Оригинал не содержит точного указания о том, с какого количества земли начинается башня. Большинство китайских толкователей предпочитают говорить о «корзинке земли».
5. В мавандуйских и годяньском списках строка 9 выглядит совсем иначе (то же касается списков Янь Цзуня, комментария «Сянъэр» и дуньхуанских манускриптов): «Холм высотой в сотню и тысячу саженей поднимается из-под ног». Очевидно. Изначально оригинал выглядел именно так. Р. Хенрикс и Р. Эймс) предлагают говорить здесь не о холме, а о стене. В этом прочтении получает смысл противопоставление «высокого» и того, что «находится под ногой».Тем не менее, традиционная версия, переводящая вертикальное измерение и вгоризонтальное и тем самым снимающая повтор, представляется более осмысленной, к тому же эта сентенция уже давно стала популярной поговоркой.

В годяньском списке глава заканчивается этой строкой. На этой же строке, заметим, заканчивается и рифмованный пассаж. Остальная часть главы находится в другом месте и явно не имеет с ней связи. Примечательно, что две следующие строки встречаются также в гл.IXXX.

6. Комментарий Хэшан-гуна к 10-й строке гласит: «Заботиться о делах,

губительно для того, что таково само по себе. Заботиться о справедливости губительно для любви и человечности. Заботиться о красоте губительно для духа».

7. По поводу строки 14 Хэшан-гун предлагает пояснение, опирающееся

больше на здравый смысл. : «Когда успех почти достигнут, люди становятся жадными до званий и славы и сами все губят». В годяньском списке присутствует (в несколько измененном виде) только начальная часть строки: «В подходе к делам (нужно поступать так)…» Нин Чжэньцзян считает, что здесь в традиционный текст вкрался комментарий к данной фразе.

8/ Ван Пан снабжает 15-ю строку примечательным комментарием: «Дела делаются сами собой, без вмешательства человека. Например, посадив росток, нужно только окучивать его, устранять то, что вредит ему, и тогда осенью он сам собой даст урожай. Вот неоспоримая истина».

9. Упоминаемые в строке 16 «редкостные товары» Ван Фучжи понимает как вещи, которые не нужны для поддержания жизни и потому представляют собой «крайний соблазн». У каждой вещи, продолжает Ван Фучжи, «есть истина ее самобытности, люди же ее не понимают и потому причиняют вещам вред».
10. Выражение «учиться не быть ученым» в строке 17 можно понимать также как: «учиться не учиться», «учиться тому, как разучиться». В списке из Годяня сказано «наставляет не наставлять», и этот вариант кажется даже более осмысленным. Недаром в русском языке учение означает и учебу, и наставление. Речь идет о «внесловесном наставлении», которое позволяет людям «выправиться самим по себе». Янь Цзунь понимает это выражение как «досконально постигать утонченный предел». Согласно Ван Би, премудрый человек учится, не учась. Что же касается Хэшан-гуна, то он в своем комментарии устраняет парадоксальность данной сентенции: «Премудрый человек учится тому, чему люди не могут научиться: люди учатся многознайству и хитрости, премудрый человек учится тому, что само по себе таково; люди учатся выправлять мир, премудрый человек учится выправлять себя». Аналогичным образом предыдущую строку Хэшан-гун толкует в том смысле, что премудрый человек желает то, чего не желают обыкновенные люди. Толкованию Хэшан-гуна следует Цзян Сичан, который, правда, полагает, что такое учение преследует цель удержать людей от заблуждений.
Вторая часть фразы в оригинале начинается с глагола *фу,* означающего «возвращаться». Уже Хань Фэй-цзы толковал эту строку в том смысле, что мудрый заставляет людей вернуться к содеянному ими и осознать свои прошлые проступки. Согласно Хэшан-гуну, «обыкновенные люди пропускают действительное и занимаются поверхностным», премудрый же человек побуждает их «вернуться к основе». Эту трактовку принимают А. Уэйли и Я. Дуйвендак, которые трактуют знак *го* («заблуждения») как «пройденное», «прожитое», получая следующий вариант: «Мудрый возвращается к тому, что все прошли». Преимущество такого прочтения в том, что оно соединяет понятие «пройти» (т.е. пропустить, проскочить) с идеей ошибки, заблуждения, так что возвращение к истоку жизненного опыта означает также исправление людских ошибок. Кроме того, это толкование удачно подчеркивает то, что мудрый сохраняет первозданную чистоту опыта. С некоторыми вариациями ему следуют Б.Б. Виногродский, А.Е. Лукьянов, М. ЛаФарг, Р.Эймс. Последний предлагает следующее прочтение: «Учась не учиться, возвращайся к тому, что большинство людей пропустили». Приемлемая версия, учитывая,

что Лао-цзы учит тому, что всегда забыто в людском мнении. М. ЛаФарг трактует эту фразу в том смысле, что мудрый возвращается к истоку всех действий. Между тем в 5-й главе «Чжуан-цзы» данный иероглиф в аналогичном контексте употреблен именно в значении «исправлять прежние ошибки». Я следую этому прочтению, подробно обоснованному Ма Сюйчжи, Цзян Сичаном, Чжу Цяньчжи, Чжао Ючунем и др. В таком случае данная фраза корреспондирует с суждением из гл. XXXVII, где мудрый «удерживает» безрассудных от ошибок. Вопрос в том, способны ли обыкновенные люди вернуться к истокам своего восприятия и осознать свои заблуждения. В ряде других мест «Дао-Дэ цзина» на этот вопрос дается недвусмысленно отрицательный ответ. Но в любом случае сказать, что «учение без обучения» избавляет людей от заблуждений прекрасно согласуется со «скользящей семантикой» текстов Лао-цзы.
11. В последней строке глагол «смыкаться», «сопрягаться», «соответствовать» (*фу*) является оригинальным термином Лао-цзы и имеет большую метафизическую нагрузку. Он может быть поставлен в один ряд с понятием «удерживать», «выправляться» (гл. XXXVII). Приписывать ему значение «поддерживать», «помогать», как делает большинство толкователей и переводчиков, по-видимому, не совсем точно. Согласно древним толкованиям этого слова, речь идет о соотнесенности без какой-либо обязательной связи, подобно тому, как, согласно древней китайской поговорке, «зубы и губы не действуют друг для друга, но когда губ нет, зубы стынут». Конец последней строки в одном из вариантов этой главы в годяньском списке читается несколько иначе: «…и ничего не может делать». Впрочем, ее формулировка в другом варианте совпадает с традиционной версией. Мавандуйские списки тоже совпадают с традиционным текстом, но в них, как и в годяньском тексте, фигурирует отрицание *фу*, усиливающее сослагательную модальность, т.е. «не стал бы делать». Я употребляю глагол «поспешествовать», уже употреблявшийся в гл. LI. Вот некоторые варианты западных переводчиков: «помогать» (М. ЛаФарг, П. Мерел, Р. Эймс, А.А. Маслов), «восстанавливать» (Т. Бирн, Ч. Хансен), «дает вещам идти своим путем» (Дж. МакДоналд).
9. В этой главе рифмуются 1-2, 4,6 и 7, 8-9, а также 16-17 строки.

Комментарии

Эта глава, как подсказывают археологические находки, складывалась в течение долгого времени и в ее традиционном виде действительно представляет собой как бы маленькую симфонию,

чья внутренняя законченность создается переплетением очень разных мотивов. В ней получает новое развитие тема «упреждающего понимания», главенствующая в нескольких предыдущих главах. Всегда полезно не спешить, развивать в себе оптику внутреннего взгляда, «увидеть малое как большое» и вникнуть в *исток* того, что происходит в самом себе, расширившимся до размеров мира. Такова практическая, и всем понятная, сторона мудрости Лао-цзы. Это вглядывание во «множество чудес» бытия, в саму жизненность жизни воспитывает особенную чувствительность духа, извечно бодрствующее или, точнее, непрестанно пробуждающееся сознание, каковое есть именно предельная полнота опыта, «жизнь преизобильная».
В этой внутренней просветленности сознания – секрет творческого потенциала духа. За видимым «неделанием», «незнанием», «отсутствием желаний» подвижника Пути таятся и особое действие, и особое знание и первозданное, не испорченное субъективностью Желание (Чжуан-цзы говорил в этой связи об «одухотворенном желании»). Речь идет об особом усилии, даже, можно сказать, сверхусилии, которое Хэшан-гун, давая тему этой главе, определяет как «удержание мельчайшего». Мудрый не просто стоит на пороге бытия, но смыкается с миром, неопределенно, но прочно соотносится с ним в этом вечно нарождающемся начале. Он поступает так не из какой-либо метафизической гордыни, а из соображений скорее практических. Ибо правильно начать и, следовательно, направить ход событий и предвосхитить грядущее – значит обеспечить успех дела. «Хорошее начало полдела откачало». Дорога длиной в десять тысяч верст действительно начинается под ногами, но еще важнее понять, что она, по сути, там же и завершается. Один правильный шаг стоит всех странствий. Одно безупречное движение души выправляет целый мир. Есть действие, говорит Делёз, которое «адекватно вечности Эона».
Наш духовный путь состоит не в чем ином, как в возвращении к простейшему и мельчайшему: «Царство Божие внутри нас». Ошеломляющая истина Лао-цзы заключается в том, что всякое видимое, конечное, т.е. ограниченное, действие – это всегда ошибка, промах, и долг ответственного мыслителя – вернуться к началу всех деяний, претворить в себе, даже воплотить собой архетический жест, держаться прототипа всех движений и на-следовать ему (едва ли «схватить» его). В этом пра-движении, действенном не-действии мы настолько же едины с другими, насколько отличны от них. Истинно моральная позиция. И ее мудрый «накапливает бережно». Он наращивает опыт для того, чтобы придти к «последней простоте» вещей. Только многолетний олыт открывает нам, что вся мудрость

мира – это только одна мысль, одно чувство, одно движение. Нужно прожить жизнь – не физически, конечно, а именно в реально-символическом смысле – чтобы понять: вся вечность сходится в одном мгновении.
Наше подлинное богатство – пустота, вмещающая в себя нашу жизнь. Оттого же истинное творчество более всего чуждо торопливости и не позволяет смешивать желаемое с действительным. Все свершается «само собой», но *благодаря* творческому самовозрастанию духа. Вот почему «премудрый человек» Лао-цзы оказывается порукой всего сущего и даже исправления людских заблуждений. Ни за что не держась, он ничего не теряет в этом мире. А потому им держится решительно все в мире, хотя он отсутствует в любой точке пространства и в любой момент времени. Странный, но бесспорно объективный факт совершенно в парадоксальном духе даосской мудрости: опережает, «изготавливается прежде других» как раз тот, кто торопится меньше всех. Но мудрый не просто возвращается к истоку всего происходящего в мире, но и позволяет всему спонтанно «выправиться» и «идти своим чередом».

В целом глава является прекрасной иллюстрацией идеи символической матрицы существования, предвосхищающей все сущее. Тот, кто постиг этот исток жизни – эту абсолютную «таковость» бытия – способен жить в сообщительности со всем сущим в мире, то есть, как говорит Лао-цзы, «соотноситься с тем, что таково само по себе в других». Чем больше мы отличаемся друг от друга, тем больше мы друг другу подобны. Поэтому мы можем дать другим свободу, именно будучи вместе с ними, живя с ними *наравне*: еще одно важное определение совершенства добродетели по Лао-цзы. Таковость как чистое событие всегда неотвратимо грядет, предвосхищается с бесспорной, оглушительной несомненностью. Но оно также есть нечто свершающееся и уже свершившееся, всегда уходящее. Событие дается нам, говоря языком даосской традиции, как собственная голова и хвост, альфа и омега. Вот почему надо быть особенно тщательным в завершении всякого дела.

Комментарий Ван Би: «Хотя покидают отсутствующее и входят в наличное, по причине его малости и хрупкости невозможно иметь великие заслуги, и поэтому говорится: «легко». Здесь говорится о том, что нужно быть особенно осторожным в конце. Нельзя не держаться этого даже если сие отсутствует, и не может не рассеиваться, даже будучи мельчайшим. Если не держаться отсутствующего, то возникнет наличие. Если не рассеивать мельчайшее, то родится большое. Поэтому в конце надо быть столь

же осмотрительным, как и в начале. Тогда ни в чем не будет неудачи».

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Премудрый человек всегда находит покой в том, что дает покой. Он держится, ни за что не держась, и потому говорится: «легко удержать». Существование «мельчайшего» порождает сердце. Если упреждать то, что еще не появилось, разбивать то, что хрупко, и рассеивать то, что мелко, можно сберечь безмятежный покой. Там, где нет делания, действует то, что таково само по себе. Там, где ничего не накапливается, накапливается то, что таково само по себе. И чем больше уходит первое, тем больше накапливается второе, а премудрый человек того не замечает. Простые люди слишком полагаются на то, что видят и слышат. Я же, учась не учиться, обращая внутрь себя зрение и слух исправляю людские заблуждения, дабы поддержать путь того, что таково само по себе».

Комментарий Дэцина: «Премудрый человек, ища постоянство, каждое свое побуждение и каждую мысль прозревает там, где еще не появилось ни одной мысли, и удерживает это. Стоит только начать действовать одной-единственной мысли, и тут же появляется видение и знание».

Цзяо Хун предлагает извлечь практический урок из проповеди «предваряющего прозрения» у Лао-цзы: «Столкнувшись с большой трудностью, нужно хранить полный покой и отрешенность от этой трудности. В таком случае Великий Путь свершится сам собой. Вот что называется истинным величием».

Глава 65

1 **В древности те, кто умели претворять Путь,**
Не желали с его помощью просветить людей,
А применяли его так, чтобы сделать людей простодушными.
Ибо людьми трудно управлять из-за их многознайства.

5 **А потому кто знанием управляет царством, тот вор царства.**
А кто незнанием управляет царством, тот благодетель царства.
Кто знает эти две истины, тот для всех образец.

Всегда знать образец называется «сокровенным совершенством».

Сокровенное совершенство так глубоко! Простирается так далеко!

10 **Милует всех движением вспять,**
И так достигает Великой Легкости.

Примечания к переводу

1. В мавандуйском тексте А первая строка начинается со слова «поэтому», что

подразумевает связь с предыдущей главой. Но скорее всего мы имеем дело с иным начертанием знака «древность», фигурирующего в мавандуйском тексте В и в традиционном варианте.

2. Комментарий Хэшан-гуна к 3-й строке гласит: «Когда народ наставляют

посредством Пути и Совершенства, он делается простодушным и безыскусным, не знающим обмана и хитростей». Ван Би в этом контексте тоже отождествляет «просвещение» (здесь употреблен тот самый термин *мин*, который в других местах «Дао-Дэ цзина» обозначает духовную просветленность) с «хитроумием и обманом», а «простодушие» – с «сохранением подлинности и следованием тому, что таково само по себе». Фань Инъюань подчеркивает, что речь идет не об обмане людей, а о том, чтобы они «следовали тому в них, что таково само по себе, и не руководствовались дотошными частными мнениями». Очевидно, что переводить это понятие словом «невежественные», как делают большинство западных переводчиков, или, как у Р.Эймса, «глупые» (foolish) неточно.

3. В строке 4 в мавандуйских текстах сказано просто: «потому что есть

знание», причем употреблен нейтральный термин «знание» в отличие от «знания, сопряженного с искусностью», «многознайства» в традиционном тексте. Разъяснение императора Сюань-цзуна: «Когда низы просвещены в мудрости Пути, низы полагаются на знание в своих отношениях с верхами. Тогда ими трудно управлять».

4. В мавандуйских списках 5-я и 6-я строки имеют иную и по-своему не

менее осмысленную конструкцию: «Тот, кто знанием знает царство, – тот вор царства. Тот, кто незнанием знает царство – тот благодетель (*дэ*) царства».

5. Перевод строки 7 основывается на списке Хэшан-гуна и почти

всех прочих древних списках. У Ван Би и, что примечательно, в мавандуйских текстах говорится «может все расследовать» или «разобрать». Расхождение между двумя вариантами незначительно.
6. Определение «сокровенного совершенства» имеется в гл. LI. Хэшан-гун поясняет по этому поводу: «Премудрый человек так глубок, что его нельзя измерить, и так отдален, что его нельзя достичь». Вин-тсит Чан переводит китайский термин словом «стандарт», Р. Хеникс – словом «принцип», Р. Эймс – как «модель».
7. Строку 10 Ван Би поясняет следующим образом: «возвращаются к подлинности» (см. сходные выражения в гл. XVI, XXVIII). Позднейшие комментаторы, как правило, следуют трактовке Ван Би, полагая, подобно Линь Сии, что обрести совершенство – значит «вместе с вещами возвращаться к началу». Этому толкованию следуют большинство западных переводчиков. Хэшан-гун же более проницательно трактует слово «возвращаться» (*фань*) как перевертывание, движение наоборот и притом отмечает элемент «щедрости», «милости» совершенства, выраженный знаком *юй* в начале строки (ср. в этой связи гл. VIII): «Человек сокровенного совершенства возвращается не к тому, к чему возвращаются все: все люди хотят прибавить к себе, а сокровенное совершенство дарит другим». Ученый сунской эпохи Сыма Гуан поясняет: «Хотя действует в сравнении с другими наоборот, но следует Пути». Еще яснее ту же точку зрения выражает другой сунский комментатор, Лу Сянгу: «Все корыстолюбивы, живут хитростью и обманом. Путь же в основе своей есть то, что таково само посебе, поэтому он действует по сравнению с другими наоборот. Действовать противоположно тем, кто утратил путь, есть предел легкости (следования)». Трактовке Хэ Шан-гуна следует Чжао Ючунь, а среди западных авторов отчасти М. ЛаФарг, который переводит две последние строки так: «.in opposition to things – only afterwards comes the Great Harmony”. Путь выказывает свою щедрость тем, что движется вспять мировой эволюции-энтропии, предоставляя всему сущему пространство жизненного роста, устанавдливая безграничную перспективу превращений всего сущего. Начальный знак *юй* в данной фразе можно понимать и как соединительный союз, и как глагол «давать», «предоставлять», что предпочтительнее. Возвращаясь к истоку мирового движения, мудрый именно дает миру быть, совершает благодеяние. Даосские комментаторы видят здесь указание на «возвращение к Беспредельному». Отметим, что Р. Эймс переводит термин *дэ* словом «действенность», «эффективность» (efficacy), хотя не замечает мотива «противодвижения» Пути.

8. Выражение «великая легкость» в последней строке – самобытное понятие Лао-цзы, не имеющее, подобно другим его ключевым терминам, общепонятного смысла. Буквально оно означает «великое следование» или то, что удобно и легко совершить. Поэтому его второе по важности значение относится совсем к другому смысловому ряду: успех, удача, преимущество. Речь идет, несомненно, о Великом Пути как следовании «тому, что таково само по себе», (мнение Линь Сии) или, согласно Хэшан-гуну, «следовании небесной истине», которое позволяет всего добиваться без усилий (отсюда и связь как будто пассивного «следования» с успехом). Еще один средневековый комментатор, Лю Чжунпин, толкует это выражение как «открытие небесного» в вещах и «осуществление бездеятельности». Доступно это тому, кто способен «прозреть мельчайшее» и пребывать у «начала вещей». Ряд комментаторов придерживаются мнения, что мудрый действует противоположным образом по сранению с обыкновенными людьми, но возвращается к Пути. Разумеется, «великая легкость» не имеет ничего общего с безвольным подражанием, пассивным следованием действиям других и тем более реакцией на них. Оно *упреждает* действия других и по той же причине оказывается предупредительным, любезным поступком, более того – воплощением абсолютного добра. Даосизм по-своему оправдывает конфуцианскую любовь к церемонности, но уводит далеко за ее пределы. Вот как переводится это понятие в западной литературе: «великое согласие» (А. Уэйли), «великая гармония» (М. ЛаФарг), «великое смирение» (К. Ларр), «великое течение» (Дж. МакДоналд, Ч. Хансен, Р. Эймс).
9. В данной главе рифмуются строки 7-10, а в строках 5 и 6 имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Великие умы всегда неудобны для толпы. Их безукоризненная приверженность истине пугает людей посредственных. Не каждый решится так твердо настаивать на том, что человечество не сможет жить счастливо до тех пор, пока не перестанет искать опору в своем инструментальном или даже «чистом» разуме и не поймет, что изощренность ума только уводит нас от истины, поскольку равнозначна забвению того, что «бытийствует в бытии». Мудрец в высшем смысле простодушен. Он позволяет сознанию вернуться к началу всякого существования, к первозданной полноте бытия и этим оказывает великую милость всему сущему. Он учит открывать

нашу совместность с другими людьми как раз в том, чем не владеет никто. Разделяя с миром это «не-обладание», он восстанавливает в себе «чистое совершенство» (тема данной главы, согласно Хэшан-гуну), «сокровенное совершенство» – событие незаметное и даже непостижимое для толпы. Чистота исцеляет: это аскетическое лекарство возвращает людям, если они решатся его принять, радость цельной жизни духа. Жизнь в Великой Легкости дарит самозабвенный покой, потому что всегда возвращает к истоку, не знает утрат. Она всегда приносит успех, потому что дает возможность схватывать начало всех явлений и не ведать раздвоенности воли. В даосской гимнастике Тайцзицюань этим словом обозначается умение следовать «глубинному импульсу» поединка, предупреждать физические движения таким образом, чтобы без видимого усилия владеть стратегическим преимуществом, действовать гладко и заставлять противника все время ошибаться. Тот, кто постиг принцип «легкости бытия», безотчетно воспроизводит символическую матрицу мира, «держит великий образ». Чжан Чжунъюань справедливо указывает, что «незнание» у Лао-цзы означает не невежество, а *возвращение* к младенчески-чистой цельности опыта, в котором мы реально и непосредственно переживаем всеединство сущего, приобщаемся к беспредельной мощи вселенской гармонии и уже способны развязывать все затруднения до того, как они проявятся. Это означает, помимо прочего, что мы на самом деле сообщаемся по своему *незнанию* и не можем договориться об условиях нашего общения. Общественный договор, о котором мечтал Руссо, есть не более, чем фикция. Не потому, что он плох сам по себе: просто он никому по-настоящему не интересен. А трогает людскаие сердца как раз то, о чем нельзя договориться. Не надо себя обманывать: незнание для власти – что вода для рыбы. Политика – искусство не столько возможного, сколько неведомого. Но успешная политика всегда выявляет нечто интимно-внятное. Такое незнание не имеет ничего общего с темнотой и дикостью. Бодрствующее сердце (никогда не частное, всегда родовое, всеобщее) *дает* Пути свершиться, как мать позволяет ребенку родиться. Жизнь в Пути – это духовная синергия, со-трудничество душ. В нем есть, конечно, рефлексивное начало, некое первозданное, доиндивидуальное сознание самой жизни. Лао-цзы, знающий, что грань между добрым и недобрым нестираема, все же обращается к людям с проповедью, хотя и «бессловесной». Имеющий сердце да услышит.

Комментарий Ван Би: «Знание – это упорядочивание. Тот, кто правит, исходя из знания, зовется вором. Нужно «заваливать дыры и

затворять ворота», добиваться отсутствия знаний и желаний. Когда воздействуют на людей знанием и искусствами, в них просыпается лукавый ум. Когда же хитростью пытаются поставить заслон людскому притворству, то люди, распознав такие уловки, научаются обходить их. Чем изощренней становятся мысли, тем больше вокруг плодится обмана и притворства».

Комментарий Ду Гуантина: «Если следование (легкость) противостоит отклонению, то это малая легкость. Когда же нет ни отклонения, ни следования, но есть и отклонение и следование, следование не отличается от отклонения, а отклонение не противостоит следованию, так что все свершается в безмолвии, и есть только следование Пути, смирение сияния и уподобление праху, и сама легкость вечно соответствует истине вещей, и все единовременно пребывает в легкости, так что нет ни следования, ни не-следования, и можно следовать и не следовать, тогда можно говорить о великом следовании».

Комментарий Су Чэ: «То, что в древности называли знанием, было полнотой знания Пути и способностью обозреть начало и конец вещей. Вот почему его ценили. Люди же неспособны это знать и погрязают в малом знании. Если их просвещать в этом, вред будет великий. Поэтому мудрый правитель их не просвещает, и тогда прегрешения людей невелики. А если управлять людьми знанием, тогда люди будут в ответ тоже пользоваться знанием, и отношения между верхами и низами будут как между разбойниками».

Разъяснение Цао Синьи: «Почему Лао-цзы считает, что простодушие – семя Пути? Он говорит не о глупости, а о способности вникнуть в состояние первозданного хаоса, когда нет ни мыслей, ни понятий. Внезапно является проблеск сознания – и это есть мое изначальное бытие, которое не рождается и не умирает. Я посредством подлинной воли удерживаю его и не отпускаю. Если говорить по существу, дух – это единое. Есть желание, и тогда есть два. А с возникновением противоречивых мыслей мы входим в мир скверны и вступаем на путь жизни и смерти. Только когда есть одно сердце, есть правильная мысль и нет порочных мыслей: вот в чем пребывает Путь!
В этой главе говорится о пути взращивания жизни внутри и управления государством вовне с тем, чтобы люди были чисты и цельны, искренни и преданны и соединялись в великом совершенстве сокровенных превращений. Однако позднейшие поколения не поняли наставлений Лао-цзы, и некоторые даже

полагали, что Лао-цзы проповедовал оглупление народа. В действительности он призывал не к темноте и невежеству, а к тому, чтобы люди были просты и честны».

Глава 66

Реки и моря потому могут быть господином всем горным ручьям,
Что они находятся ниже всего.
Вот так они могут властвовать над всеми ручьями.

Посему, премудрый человек, желая быть над людьми,
Должен в речах своих быть ниже них.
А, желая быть прежде людей,
Должен в поступках своих быть позади них.
Вот почему премудрый человек стоит над людьми, а людям не тяжело.
Он стоит впереди всех, а людям нет ущерба.
Вот почему весь свет восхваляет его без пресыщения.

Он ни с кем не соперничает, и потому мир не может соперничать с ним.

Примечания к переводу

1. В первых двух строках «горные ручьи» соответствуют в оригинале

выражению «сто долин». Строка 2 в годяньском списке имеет слова «способны» и «горные ручьи», так что она читается: «что они способны быть ниже горных ручьев». По поводу этой темы, уже неоднократно звучавшей выше (см. гл. VIII, XXXII), Хэшан-гун поясняет: «Горы и моря находятся ниже всего, поэтому все потоки втекают в них, подобно тому, как все люди склоняются перед государем».

2. В строке 4 словосочетание «премудрый человек» отсутствует в списке Ван

Би, но имеется почти во всех прочих древних списках, включая мавандуйские. В списке из Годяня здесь отсутствует слово «посему». Кроме того, строки 4 и 5 переставлены в нем местами и, что еще

важнее, в нем отсутствует слово «желая», так что 4-я строка читается здесь так: «То, что премудрый человек стоит прежде людей, происходит оттого, что он ставит себя позади них».
3. Строка 5 повторяет темы гл. XLII и XX.
4. Комментарий Хэшан-гуна к строке 8 гласит: «Премудрый человек, стоя над людьми как владыка, не ущемляет низы своим почетом и знатностью, поэтому люди смотрят на него снизу вверх и не чувствуют бремени».
5. Строку 9 Хэшан-гун разъясняет в следующих словах: «Люди тносятся к правителю как к отцу и матери, и не думают, что он может причинить им вред».
6. В строке 10 в годяньском и мавандуйских списках отсутствует слова «вот почему…» В годяньском списке слово «восхваляет» (букв. «выдвигает вперед») записано другим знаком, который сходен по начертанию и смыслу со словом, употребленным в традиционном тексте.
7. Большинство исследователей не находят в этой главе рифмы, некоторые же полагают, что в ней рифмуются строки. 5 и 7.

Комментарии[1]

Простая истина для каждого руководителя: не выказывать свое тщеславие, не демонстрировать свое превосходство над окружающими и тем более не унижать их даже безобидным с виду апломбом, ибо так неминуемо оттолкнешь людей от себя. Амбиции начальника – тяжкое бремя для его подчиненных. Мудрый руководитель ничего не навязывает, а просто устраняет преграды для естественного, а значит, радушного и творческого общения в коллективе. Но это означает также, что он должен уметь быть всегда *другим* и хотеть того, о чем ни толпа людей, ни каждый человек в отдельности даже не догадывается. По видимости уступая, он оказывается и выше, и впереди всех. Он во всяком случае живет не для себя, кем бы он себя ни считал. Напомним: мудрый всегда мыслит и думает «наоборот». Поскольку он реально, а не на словах живет «для человечества», он делает свое дело неприметно для других. Ведь он делает не так, как хочет (ведь он «хочет не хотеть»!), а как нужно на самом деле, как нельзя не делать, поступает не по правилам, а правильно. Такое действие даже не отличается от естественного хода вещей. Но благодаря своему духовному

[1] Данная глава является одной из двух (наряду с гл. XXXI), глав «Дао-Дэ цзина», которая не имеет комментария Ван Би.

бодрствованию, он способен всегда опережать других и возвращаться к началу всякого события. Поэтому он всегда успевает, имеет успех. Его отказ от соперничества – не скромность или робость, тем более не поза, а состояние внутреннего бдения, равнозначное забвению всего внешнего и предметного, но вовлекающее в сообщительность человеческих сердец. Не иметь своего частного взгляда, своего корыстного «я» – значит быть безбрежным и все в себя вмещающим, подобно океану. Еще один самобытный и очень удачный образ Лао-цзы. Океан не только вбирает в себя все потоки (читай: все устремления) мира, но и, собирая в себе энергию мироздания, определяет мировую «погоду», весь ход мировых событий. Он, подобно самке в любовных отношениях, в ссвоем величественном покое приводит к согласию жизненные силы, «устраивает отношения» и обеспечивает продолжение жизни. Уподобиться океану и значит жить в истине, т.е.: не принуждать, а бодрствовать, проницать действительность «вечносущим взглядом». Итак, мудрый дает всем жить так, как им живется, и поэтому способен сплотить людей, не навязывая им отвлеченных принципов и правил общежития.

Комментарий Янь Цзуня: «Путь и Совершенство не порождают тьму вещей, а тьма вещей рождается сама. Небо и Земля не хранят в себе все живое, а все живое само себя поддерживает. Вещи, существуя сами по себе, не требуют иметь царя, но каждая вещь—сама себе царь. Посему Небо и Земля обладают бесконечным разнообразием, а Путь царствует над ними. Светлое начало блистает на тысячу ладов, а Небо царствует над ним. Темное начало простирается необозримо, а Земля царствует над ним. Род человеческий устраивает свое бытие, а премудрый человек царствует над ним. Пернатые твари парят в вышине, а Божественный Феникс царствует над ними. Мохнатые существа рыщут на суше, а Единорог царствует над ними. Чешуйчатые создания плавают в пучине вод, а Дракон царствует над ними. Среди вещей нет единого образца, но каждая вещь сама правит собою. Почему так происходит? Нет вещи, которая не воплощала бы в себе Путь и не соединялась бы с согласием».

Комментарий Дэцина: «Достижение состояния «отсутствия себя» – это совершенство не-борения. Речь идет не об отказе от противоборства, а о том, что сознание не соперничает с вещами. Чжуан-зы называл это забвением себя и мира».

Комментарий Цао Синьи: «Главный смысл этой главы состоит в том, что принцип совершенствования себя, семьи, государства и мира

един, и этот принцип – отсутствие соперничества. Скромность и готовность стоять ниже других – всего возвышеннее и почетнее. А тот, кто ставит себя выше других, не будет пользоваться уважением. Вот и в деле личного совершенствования: жизненная энергия прежде должна собраться внизу, а потом подняться и преобразить дух».

Глава 67

Все говорят, что мой Путь велик, да как будто ни на что не годен.
Да, велик – и оттого как будто ни на что не годен!
Будь он на всякое годен, давно бы измельчал.

Три сокровища я бережно храню в себе:
Первое – любовь,
Второе – бережливость,
Третье – нежелание быть первым в мире.
Благодаря любви я могу быть отважен.
Благодаря бережливости, я могу быть щедр.
Благодаря нежеланию быть первым, я могу главенствовать в мире.
А быть отважным, отбросив любовь,
Быть щедрым, забыв бережливость,
Быть впереди, не умея быть позади, –
Это верная гибель.
Ибо любовь приносит победу тому, кто нападает,
И оберегает того, кто защищается.

Кому Небо желает помочь,
Того окружает любовью, словно прочной стеной.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в списке Хэшан-гуна, Фу И, а также в мавандуйских

текстах и ряде других списков отсутствует слово «путь». Многие исследователи считают это ошибкой, поскольку проповеди Лао-цзы совершенно чуждо самовосхваление. Однако ошибка эта слишком распространена, чтобы считать ее только случайностью. Обратим

внимание на то, что в первой строке речь идет о суждениях других людей, вторая же строка представляет собой, как мы увидим ниже, иронический ответ на них. Хэшан-гун поясняет, что здесь говорится о величии «совершенства» Лао-цзы. Впрочем, сам Лао-цзы называет свой Путь великим в гл. XXV. Упоминание о «величии» Пути (или самого Лао-цзы, представляющего этот Путь в своей жизненной позиции) в первой строке является, возможно, откликом на эту саморекомендацию даосского патриарха, но откликом, исполненном недоумения. Вопрос в том, как трактовать ключевое для начальной части главы выражение *бу сяо*. Обычно его трактуют как «быть непохожим», а также «ничтожный» или «маленький». Большой недостаток этой версии в том, что она просто-напросто бессмысленна: что такое учение, которое «как будто не кажется великим» или даже «ни на что не похоже»? Отчасти по этой причине многие комментаторы считают слово «как будто» в этой строке, и оно действительно отсутствует в мавандуйском списке А. Китайские филологи отмечают также, что мы имеем дело с южнокитайским диалектизмом, который означает «неопределимый», «непонятный», «ни на что не похожий» (по-русские можно было бы сказать: «ни в какие ворота не лезет»). Наконец, еще одно значение этого слова – «непригодный», «никчемный». Именно последнему чтению следует Хэшан-гун в своем толковании начальных строк: Из западных переводчиков это прочтение принимает Т. Бирн: «Именно потому, что (мое учение) велико, оно кажется безумным...». Лао-цзы уничижает себя (или умаляет свое учение), «прикидывается глупцом», чтобы «не подвергнуть себя опасности» и не позволить своей мудрости стать частью вредоносного «управления с тщательными разбирательствами». Дэцин прямо указывает: «быть негодным (неопределимым) – значит не иметь никакого применения». Цао Синьи также поясняет: «вроде бы ни к чему не годен, ни на что не похож». Выражение «быть годным» в данном случае удачно подчеркивает возможность инструментального использования «мелких» предметов. Из западных переводчиков этот вариант принимает К.Ларр, правда и здесь несколько вольно обращающийся с оригинальным текстом: «Все говорят: Небо провозгласило мой Путь великим, но он как будто ни на что не годен». Что касается Ван Би, то он помещает краткий комментарий лишь к 3-й строке, где утверждает, что «быть годным» означает «потерять то, что делает вещь великой». Следовательно, выражение *бу сяо* в начальной строке следует читать как разъяснение эпитета «великий». Позднейшие толкователи с редким единодушием трактуют это выражение в том смысле, что Путь «ни на что не похож» (ибо «смутен, не имеет формы» и т.д.), а если бы был похож

на какую-либо вещь, то был бы не великим, а «мелким». Су Чэ прибавляет, что «непохожесть» Пути означает, что его бытие противоположно общепринятым понятиям: «Путь велик потому, что не похож ни одну вещь, и его круговращение составляет совершенство. Для него тупое – острое, а отход – наступление. Его действие не согласуется с людскими понятиями». Данное толкование приемлемо в том смысле, что подчеркивает не раз отмечаемую Лао-цзы его непохожесть на «обыкновенных людей», даже его видимую чудаковатость. Однако ему недостает внутренней связности, и в нем теряется присущий оригиналу элемент иронии (см., в частности, переводы Б.Б. Виногродского и А.Е. Лукьянова). Одно из немногих исключений – версия А. Уэйли, где говорится просто о «безумии» (folly). У М. ЛаФарга сказано мягче: «кажется ненормальным». Напомним, что в другом контексте «мельчайшее» или «маленькое» объявляются в «Дао-Дэ цзине» свойствами Пути и его «первозданной цельности». Как явствует из остальной части главы, здесь речь может идти также о том, что мудрец у Лао-цзы выделяется просто «странным», отличающимся от принятых норм поведением. Вот еще один пример нетрадиционного толкования: «Мир говорит, что меня нельзя определить и нельзя ни с чем отождествить» (Чжан Чжунъюань). В конечном счете расхождения между разными переводами вступительного суждения не столь велики, но принятая здесь версия представляется наиболее конкретной и осмысленной.

Параллельные варианты перевода трех первых строк главы, которые позволяют судить о присутствующей в них игре смысла, представлены ниже: «Все в мире говорят, что мой Путь велик, да вроде ни к чему не годен (ни на что не похож). // Да, велик! И именно поэтому ни к чему не годен (ни на что не похож; не мал).// Будь он годен (похож; мал), давно бы измельчал».

Наконец, один из современных толкователей, Пэй Чжэнь, обращает внимание на то, что слово «не похож» в мавандуйских списках записано сходным по начертанию и звучанию знаком, который означает «ночь», «мрак». Соответственно, Пэй Чжэнь трактует – надо признать, крайне произвольно – весь пассаж в категориях даосской йоги: «В человеке только истинное «я» велико, и оно никогда не меркнет...»

2. В мавандуйских списках первые три строки записаны иначе и в целом

выглядят следующим образом:

«В мире говорят, что я велик
Велик – и потому не похож (ни на что не годен).

Не похож (ни на что не годен) – и потому именно велик..»

Этому варианту следует Е.А. Торчинов, который, подобно Янь Цзуню (см. ниже раздел «Комментарии»), толкует выражение *бу сяо* как: «не похож на великое», что и оказывается признаком подлинного величия. Этот вариант, как уже говорилось, кажется недостаточно осмысленным. Другая версия, поддерживаемая Р.Хенриксом и большинством китайских исследователей, ставит акцент на «странности» поведения даосского мудреца: «ни на кого не похож». Вероятнее всего, выражение «ни на что не похож» указывает на несоответствие мудрости Лао-цзы мирскому мнению: как заявляет даосский патриарх, «низкий человек», услышав о Пути, насмехается над ним (согласно одному из древних списков: «насмехается над его величием»).

3. Чэнь Гуин считает, что первые три строки не связаны с остальными. С этим мнением нельзя согласиться. В последующих строках содержится апология «странностей» поведения человека Пути.

4. В строке 5 большинство западных переводчиков передают оригинальное
китайское понятие *цы* словом «сострадание». Однако акцент на сочувствии к страданию неправомерно сближает учение Лао-цзы с буддизмом. Лао-цзы имеет в виду, собственно, родительскую любовь. Согласно Хэшан-гуну, речь идет о том, чтобы «любить народ, как детей». Такой же любви к своим подчиненным, заметим, требовали от полководца древние китайские знатоки военного дела. Другие варианты перевода этого термина на западные языки: «доброта», «забота», «милость». Люй Хуэйцин называет сущностью такой любви «мягкость и слабость», которые способны одолеть сколь угодно твердую вещь.

5. Употребленное в строке 6 понятие «бережливость», несомненно, стоит в
одном ряду с понятием «бережливости» (обозначенное другим иероглифом) в гл. LIX. и понятием «щедрости» в гл. XLI.

6. По поводу строки 8 Хэшан-гун поясняет: «Благодаря любви и человечности, можно быть отважным в претворении преданности и сыновней почтительности». Единение любви и отваги в данной фразе заставляет вспомнить и о тесной связи «великого сострадания» и «великой храбрости» в буддийском учении.

7. В строке 9 Хань Фэй-цзы трактовал «щедрость» (или «широту души») как расширение земель царства, ибо «искусный полководец бережет своих воинов, отчего подданные в царстве множатся, а его владения расширяются».

8. Комментарий Ван Би к строке 10 гласит: «Лишь тот, кто ставит себя позади других и отстраняется от себя, способен стать тем местом, куда возвращаются все вещи. Тогда он может «дать завершение все орудиям для пользы Поднебесной» (цитируется древний комментарий к «Книге Перемен»).
9. В 11-й строке и ниже слово любовь соответствует в оригинале знаку *цы* – «родительская любовь», образец бескорыстного милосердия. У М. ЛаФарга – «любезность» (gentleness), у Р. Эймса – «сострадание» (compassion).
10.Упоминаемая в строке 14 «погибель», как указывают многие китайские комментаторы, означает не просто смерть, но, скорее, утрату жизненности, мертвенность поступков и суждений того, кто утрачивает их внутреннюю опору, каковыми являются «три сокровища» мудрого.
11. По поводу строк 15 и 16 Хэшан-гун разъясняет: « К тому, кто обладает
любовью и человечностью, примкнет народ и разделит его мнения и помыслы. Поэтому он на войне одержит победу над врагом».
12. Последние две строки в мавандуйских списках выглядят несколько иначе. В
них говорится: «Когда Небо хочет кого-то возвысить, оно оберегает его любовью». Согласно толкованию Хэшан-гуна, Небо «одаривает» такого человека «любовью и человечностью». Согласно же разъяснению Су Чэ, «когда человек раскрывает свое сердце и нет ничего, чего бы он не любит, тогда все вещи становятся его крепостью».
13. В этой главе рифмуются строки 8-10.

Комментарии

Мудрость не вмещается в мнения света, великая истина так часто кажется обывателям чем-то невероятным, «несусветным». Не каждому дано понять, что нет ничего более фантастического, чем глубочайшая правда человека. Даос – именно странный, сторонний человек. Но им держится мир. Почему? Потому что поклонник Великого Пути достаточно безумен, чтобы мир любить. Да, без безуминки нельзя жить по-настоящему. Поступки, идущие от ума и субъективных чувств, безжизненны и с какой-то неотвратимой фатальностью делают человека несчастным. У всех наших мыслей и действий должен быть общий корень, который делает и красивым, и успешным всякий поступок, пусть даже по виду очень странный и неразумный. Чтобы открыть в себе этот корень, нужно отречься от

себялюбия и научиться любить. Любовь – двигатель праведного Пути, мать удачи и счастья. Лао-цзы – великий проповедник абсолютной любви, не знающей градаций симпатии и влияния обстоятельств, и, в сущности, лишенной сентиментальности. Это любовь, счастливо слитая со справедливостью. Самое же примечательное заключается в том, что отказ от себялюбия делает человека подлинно уникальным и притом «великим» в том смысле, что он основан на приверженности абсолютной мере нравственности. Любовь позволяет отказаться от соперничества и принять каждого в полноте его жизненных свойств. И, как мудро замечает Лао-цзы, настоящая любовь как раз и требует высшего мужества. Та же любовь, как особенно подчеркивает даосский патриарх, является подлинным основанием общественности. В ней и благодаря ей происходит все лучшее, что мы переживаем и совершаем в этой жизни. Лао-цзы говорит об *обществе любви*, которое, как ласковая и бескорыстная мать, позволяет нам развивать и совершенствовать наши таланты.

Комментарий Янь Цзуня: «В мире все вокруг обманчиво, его сияние слепит взор, истина и ложь перепутаны. Поэтому премудрый человек кажется не похожим на себя. Ибо муж, постигший Путь, видит во внешнем погибель и живет срединным. Он наполнен внутри, а кажется пустым, непостижимо-смутен, словно лишен всего, с виду простодушен и унижен, бежит от славы и власти, не следует обычаям, но возвращается к истоку вместе с Небом и Землей.

Дела же любви таковы: подлинное в них – высшее согласие, в покое обретать единство с Небесным сердцем. Если затронуты чувства, не разражаться гневом; если угрожают оружием, не подниматься войной».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Великий Путь – море разливанное, он может течь и вправо и влево, нет места, где бы его не было. Мы полагаем, что он пребывает в отсутствии, а он не в отсутствии: вот что значит «как будто не похож». Вот почему Путь велик. Во всех вещах есть Путь, и нет вещей вне Пути. А если бы Путь был на что-нибудь похож, то сие означало бы, что помимо Пути существует какая-то вещь».

Комментарий Цао Синьи: «В жизни нужно первым делом оберегать свои три сокровища. Исток Пути таится в незримом и неслышном, в предельно сокрытом и тонком. Это то, что называется одухотворенной пустотой. Сие есть нечто предельно малое, как

говорится – «крохотная жемчужинка». У того, кто обрел ее, в сердце воцарятся человечность и любовь. Как говорил Конфуций, «Я ищу человечность – и вот она, человечность!». Разве взращивание эликсира бессмертия означает нечто другое?»

Глава 68

Умеющий воевать не воинствен.
Умеющий сражаться не дает волю гневу.
Умеющий побеждать противника не выходит на бой.
Умеющий управлять людьми, ставит себя ниже них.
Вот что значит совершенство миролюбия.
Вот что значит уметь быть с людьми.
Вот что значит сподобиться Небу, вершина древности!

Примечания к переводу

1. В мавандуйском списке B (но не в списке A) начальная строка начинается

словом «поэтому». По-видимому, она воспринималась переписчиком как непосредственное продолжение предыдущей главы. В оригинале сказано буквально: «искусный воин…» Согласно Ван Би, здесь имеется в виду полководец. Тот же знак *ши* в более широком значении «муж» встречается в гл. XV и XLII.

2. Комментарий Хэшан-гуна к 2-й строке гласит: «Тот, кто умеет применять

Путь на войне, не позволяет зародиться в своем сердце ничему дурному, но вырывает зло в зародыше».

3. Перевод строки 3 основывается на списке Хэшан-гуна и ряде других

древних списков. В тексте Ван Би и в мавандуйском списке B (в тексте A соответствующий знак неразборчив) сказано несколько иначе: «не противостоит противнику».Правда, согласно Ван Би эту фразу следует понимать как «не борется». Хэшан-гун поясняет: «Тот, кто умеет побеждать посредством Пути, сближается благодаря человечности, держится на расстоянии благодаря совершенству, не борется с противником, а противник сам покоряется».

4. В строке 5 сказано буквально: «совершенство отсутствия соперничества».

5. В строке 6 в мавандуйских списках сказано просто: «использование людей».

Этот вариант отличается более четкой ритмической структурой.

6. Последняя строка в традиционном тексте выглядит одно предложение и

Переводится обычно следующим образом: «это зовется верхом сочетания с Небесной древностью» (И.И. Семененко). Слова «небо» и «древность» употреблялись в древности как синонимы, и выражение «небесная древность» выглядит странной тавтологией. Между тем в мавандуйских списках в конце строки стоит субстантивная частица *е,* что позволяет разделить данную фразу на две части (еще одним аргументом в пользу такого прочтения является то, что слова «люди» и «небо» рифмуются). Сходной трактовки придерживался еще Ли Жун, который говорил, что «небесная чистота» равнозначна «внутренней просветленности предельной древности» и заключал: «Соответствие Небу и истине былых времен – это вершина древности». Таков перевод Ч. Хансена: «Это называется быть вровень с Небом – вершина древности». Речь идет, очевидно, все о той же символической матрице опыта, которая, не будучи сущностью, предвосхищает все сущее. Из русских переводчиков такой трактовке близок А.А. Маслов: «это зовется следованием Небу и Пределу древности». Надо заметить, что фигурирующий в оригинале глагол имеет отношение к принесению жертв предкам, обозначая таким образом, религиозную связь. По мнению Чжао Ючуня, он означает здесь «соответствовать» или даже «быть равным в красоте» Небу. Ма Сюйлунь, Си Тун и ряд других китайских текстологов считают слово «древность» в последней строке излишним и переводят ее следующим образом: «Это зовется пределом сдужения Небу». (Из европейских переводчиков так поступает Я. Дуйвендак.) Это мнение не имеет под собой серьезных оснований. Чжан Чжунъюань предлагает нетрадиционное толкование: «быть вне пространства и времени». М. ЛаФарг находит выход в известной беллетризации последнего выражения, переводя его как «лучшее древних». Р.Эймс предлагает не менее произвольный вариант: «Вот что зовется осью древней как Небо». Версия К. Ларра тоже не лишена элемента фантазии: «единение в празднике древнего неба».

7. В этой главе рифмуются 1-4 и 5-7 строки.

Комментарии

Быть мудрым – значит внимать беззвучному гласу высшей гармонии, позволяя раскрываться внутреннему совершенству каждой вещи Совершенство мудрого подобно благотворному воздействию природных сил, которое незаметно, но непрестанно питает все живое и одолевает всякую вражду. Ключевое слово этой главы – «сподобиться Небу». Речь идет о возвышающей причастности всеединству, каковая делает возможными и великое смирение, и великую любовь. Все это означает одну простую вещь: мудрый руководитель ничего не навязывает подчиненным, а, напротив, предоставляет им все возможности сполна раскрыть свои таланты. Если они одержимы какой-то идеей, он просто открывает перед ним незамечаемые ими перспективы, побуждает их открыть в себе то, что они прежде по своей ограниченности отвергали и так дарит им полноту бытия. Он любовью одолевает всякое противоборство и притом так, что всегда оказывается в выигрыше. Он не просто разрешает всем быть, но *всех разрешает.*Соединение нравственной проповеди и гарантии успеха, союз духовного бодрствования и стратегической прозорливости выглядят, по меньшей мере, странно с западной точки зрения. И, однако же, то и другое совершенно органично для мировоззрения даосского патриарха.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Действовать посредством недеяния – это Небесное совершенство. Тот, кто достигает недеяния, становится подобным Небу, и к этому нечего добавить».

Комментарий Ли Сичжая: «Премудрый человек даже своего «я» не имеет и тем более ни с кем не враждует. Он соответствует всем вещам, следуя неизбежному. Поэтому он может совершенством покорять людей, а люди с радостью ради него идут на смерть. Вот что называется «сподобиться Небу, вершина древности».

Глава 69

У знатоков военного дела есть суждение:
«Не смею быть хозяином, лучше буду гостем.
Не смею продвинуться на вершок, лучше отступлю на шаг»
Это называется: «выступать, не выступая»,
«Закатывать рукав, не показывая руки».
«Держать в покорности, не применяя войск».
«Побеждать, не воюя».

Нет большего несчастья, чем презирать противника
Кто презирает противника, тот разбрасывает мои сокровища.

10 **Посему, когда сошлись равные по силе рати,**
Кто скорбит, тот одержит победу.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в мавандуйских списках добавлен знак «говорится», так

что вся фраза читается: «У знатоков военного дела есть суждение, которое гласит…» По общему мнению толкователей, под «знатоками военного дела» подразумеваются теоретики школы «военных стратегов» (*бин цзя*).

2. Изречение в строке 2 Хэшан-гун комментирует следующим образом:

«Хозяин – это тот, кто действует первым. Это значит, что не следует первым поднимать войска. Гость ищет согласия и не навязывает себя. В применении войск нужно следовать *небесному*». Иными словами, «хозяином» здесь считается та из воюющих сторон, которая берет на себя инициативу, начинает действовать первой. Ли Янь предлагает более отвлеченное толкование: он называет «хозяином» того, кто «прилагает ум, имеет намерения», а «гостем» того, кто хранит в себе «чистый покой, небесную подлинность». Отметим, что в военных канонах древнего Китая термин «хозяин» часто употребляется в другом значении: таковой считается та из сторон, которая первая заняла место предполагаемого сражения. В этом смысле «хозяин» имеет преимущество перед «гостем». Здесь и далее Лао-цзы излагает главный принцип традиционной китайской стратегии – так называемое «следование ходу событий». Этот принцип не имеет ничего общего с пассивностью, а, напротив, предполагает постепенное накопление стратегического преимущества (что в Китае называли «потенциалом войска») в позиционной борьбе и упреждение противника в нанесении решающего удара. Успех здесь обеспечивается в конечном счете большей просветленностью или, лучше сказать, чувствительностью духа.

3. Строки 4-7 разъясняют высказанные выше положения сообразно

последовательности развития военных действий. «Выступать, не выступая», означает завоевывать стратегическое превосходство, действуя не произвольно, не ввязываясь в противостояние, а используя сложившуюся обстановку и потому как бы без видимых усилий и незаметно со стороны. В этом смысле данная сентенция, как справедливо замечает Р. Хенрикс, стоит в одном ряду с высказываниями: «действуй, не действуя», и «делай дела, не занимаясь делами». Если рассматривать эту строку как полностью параллельную двум последующим, то последний знак *син* следует понимать как существительное. Исходя из этого, Д. Лау, например, переводит: «Иди вперед, когда нет дороги». Подобный вариант, однако, едва ли передает подлинный смысл оригинального высказывания.

4. По поводу строки 5 Хэшан-гун разъясняет: «Хотя как будто в гневе

закатываешь рукав, нет руки, которой можно ударить». Однако согласно другому пониманию этой фразы, в ней говорится не об имитации военных действий, а, наоборот, о скрытности наносимого удара. Другие варианты: «вытягивать руку, не показывая ее» (Винтсит Чан), «закатывать рукава, не имея руки» (Я. Дуйвендак, А.А. Маслов), «бороться, не прибегая к оружию» (У И), «боевитость без боевитости» (И.И. Семененко), «отбиваться без рукопашной» (А.Е. Лукьянов).

5. В мавандуйских списках строки 6 и 7 переставлены местами. В строке 7

говорится буквально о том, чтобы «крепко держать», «прочно контролировать» покоренного неприятеля, не прибегая к силе оружия. Отметим, что некоторые переводчики выдерживают антиномическую форму оригинала, например: «действовать, не действуя; вооружаться безоружностью; противостоять врагу без врага; применять оружие, не будучи вооруженным» (Чжан Чжунъюань).

6. Под «сокровищами», упоминаемыми в строке 9, большинство комментаторов понимают «три сокровища», о которых говорится в гл. LXVII Впрочем, в глоссах Хэшан-гуна это слово толкуется как «тело». Р. Хенрикс считает возможным рассматривать гл. LXVII-LXVIII мавандуйских списков как единую главу.

7**.** Перевод 10-11 строк основывается на версии Фу И, а также списках из Мавандуя и Дуньхуана, где в конце строки стоит знак *жу* или *жо* – «равный», «одинаковый». В тексте Ван Би здесь фигуриует знак *цзя*, которому Ван Би приписывает значение «находится», «присутствовать». В интерпретации Ван Би данная строка означает: «Когда две рати сошлись для битвы…»

8. Слово «скорбит» в последней строке толкуется китайскими комментаторами по-разному. Хэшан-гун отождествляет его с «глубокой любовью», упоминаемой в гл. LXVII. С ним согласны многие древние и современные толкователи. Однако Ван Би, трактует данную фразу более в практической плоскости. По его мнению, тот, кто «не ищет выгоды, не избегает вреда и сожалеет о сражении, тот и должен победить». Эту трактовку поддерживает И Шуньдин, и ее считает допустимой Сюй Каншэн. Тот же взгляд развивает Су Чэ: «Когда войска сошлись для битвы, а я делаю только то, чего не могу не делать, то это и означает скорбеть. Скорбящему сердцу помогают и Небо, и люди. Пусть даже я не желаю победы, я не могу достичь этого». Среди китайских комментаторов Юй Юэ вообще считает присутствие этого знака ошибкой переписчика и предлагает заменить его словом «уступать». Толкование Хэшан-гуна кажется наиболее предпочтительным: «скорбь», порождаемая любовью, есть спутница той необычайной чувствительности духа, которая позволяет владеть стратегическим преимуществом и одерживать победу. Чжао Ючунь отмечает, что в древности этот знак употреблялся в значении «сочувствовать». Это трактовка не отличается существенно от принятого здесь понимания «скорби».
9. В этой главе рифмуются 2-3, 5-6, а также 4 и 7 строки.

Комментарии

Не нужно забывать, что Лао-цзы – один из патриархов китайской военной стратегии. Но это, без сомнения, самый мудрый и даже, как ни странно, самый практичный патриарх, которого интересуют не военные триумфы и даже не техника достижения военной победы, а загадочные, даже парадоксальные законы противоборства, приносящие победу тому, кто знает о «трех сокровищах» жизни, а потому умеет уступать, сдерживать себя и… любить. Любить даже своего врага и притом не из каких-либо метафизических или сентиментальных, а в своем роде совершенно *практических* соображений. Во всяком случае, Хэшан-гун определил тему этого речения как «сокровенная польза» (речь идет, надо полагать, о пользе любви). Интересно, что для Лао-цзы относиться к противнику как к противнику означает всегда недооценивать его. Почему? Не потому ли, что конфронтация неизбежно предполагает и самолюбование, стремление, пусть бессознательное, принять желанемое за действительное. Надо признать, что позиция Лао-цзы резко противоречит европейским привычкам ведения войны. Но

справедливость суждений даосского мудреца даже и для реального противоборства подтверждается, помимо прочего, старинной поговоркой китайских мастеров кулачного боя, гласящей: «Наноси удар так, словно целуешь женщину». Во всех случаях победит тот, кто более чувствителен. А тот, кто чувствителен в делах войны, тот, воистину, не может не скорбеть. Но откуда же появляется эта чувствительность? Из особого отношения к миру, которое у Лао-цзы обозначается термином «отсутствие», «небытие» (*у*), а по сути требует обостренного бодрствования или, если угодно, любовного внимания к происходящему вокруг. Речь идет о способности целостного и бодрствующего, т.е. трансцендирующего сознания к своеобразному распредмечиванию, развоплощению всех форм и понятий. Говоря языком даосских мастеров боевого искусства, нужно достичь состояния, когда «я – не я, а он – не он». В этой несчислимой символической глубине, лежащей между вещью от не-вещью, мудрый обретает возможность предвосхищать явления и быть в безопасности. Его победа куется в бытийственной «утонченности», в истоке бесконечно-малого различения – в своем роде вездесущего. Вот почему представляется возможность связать «скорбь» мудрого стратега с той стихией чистого аффекта, пронизывающей все планы бытия, постижение которой, собственно, и составляет смысл даосской просветленности духа. Но этот аффект просветлен нравственным сознанием6 для Лао-цзы, как и для конфуцианцев, жизнь изначально есть форма моральной интуиции, которая, впрочем, несводима к условностям моральных норм. Позиция Лао-цзы станет для нас яснее, если мы будем различать действие и то, что можно условно назвать чистой практикой. Действие субъективно, предметно, доступно объективации и классификации, но возводит непреодолимую границу между нашим «я» и миром и потому в конечном счете делает человеческую жизнь трагедией. Чистая практика, как уже говорилось, распредмечивает мир, растворена в чистой текучести опыта и обращена на «мельчайшее», т.е. чистое различие, в нашем восприятии. Действие и практика несоизмеримы. Герой, живущий действием и жаждущий победы, никогда не будет соперником для мудреца, предающегося безначальной и бесконечной практике, каковая и есть Великий Путь мироздания.

Комментарий Ли Жуна: «Тот, кто делает перерыв в движении и возвращается к покою, «знает мужское и хранит женское», поэтому сказано: «не смею быть хозяином, а буду гостем». Истинная просветленность кажется помрачением, истинное движение вперед кажется отступлением, учатся тому, чему нельзя научиться, и

совершенствуются в том, чего нельзя сотворить. Поэтому сказано: «не смею продвинуться на вершок, а отступлю на шаг». Познать нереальность всех причин и постичь пустотность всех принципов – это значит «выступать не выступая». Тогда не только весь сонм миров окажется пустым, но и собственное «я» станет сплошной пустотой. Вот что значит: «закатывать рукав, не показывая руки». Забыть хитроумие – это и есть «держать в покорности, не применяя войск». Не чувствовать мира пыли вовне нас – это значит «побеждать, не имея врага», Надобно понимать утонченную глубину обычного знания, не терять любви и сострадания, но хранить полную невозмутимость, ничем себя не обременяя. Тогда скорбящий победит».

Комментарий Су Чэ: «Когда войска сошлись для битвы, а я делаю только то, чего не могу не делать, то это и означает скорбеть. Скорбящему сердцу помогут и Небо, и люди. Даже если я не желаю победы, я не смогу достичь своей цели».

Комментарий У Чэна: «Здесь говорится о сокровище любви. Знатоки военного дела утверждают, что, идя войной, надо пребывать в положении гостя и это значит: только по необходимости соответствовать действиям противника. Пройти вперед на вершок трудно, а отступить назад на шаг легко. Так и надо поступать: не предпринимать военных действий самому, а только соответствовать этим действиям. Не выступать означает: хотя и выступил, а как будто не выступаешь. Не покорять означает: хотя применяют войска, а как будто их не применяют. Не враждовать означает: хотя перед тобой стоит противник, а как будто противника нет».

Глава 70

1 **Мои слова очень легко понять**
И очень легко исполнить.
Но никто в мире не монет их понять,
Не может их исполнить.

5 **Мои слова имеют предка,**
Мои дела имеют государя.
И оттого, что люди этого не понимают,
Они не понимают и меня.

Если тех, кто понимает меня, мало,
Значит, во мне есть что ценить.
Вот почему «премудрый накрывается рубищем,
но хранит яшму на груди».

Примечания к переводу

1. В мавандуйских списках в первых двух строках отсутствует слово «очень», а в конце каждой строки добавлена частица *е*, выполняющая функцию предиката и сообщающая законченность фразе. Как отмечает Вэй Юань, люди в свете не могут исполнить заветы Лао-цзы именно потому, что он проповедует смирение, самоумаление.
2. В строке 3 в мавандуйском тексте А вместо слова «мир» говорится «люди».Комментарий Хэшан-гуна к строкам 3 и 4 гласит: «Люди не любят мягкое и слабое, а любят твердое и сильное».
3. В строках 5 и 6 в мавандуйском тексте А слова «предок» и «государь» переставлены местами. Хэшан-гун в своем толковании следует буквальному смыслу обеих фраз: «В словах есть предок-корень, в делах есть правитель и подданные, высшие и низшие». Согласно же Ван Би, здесь имеются в виду «господин всех вещей» и «господин всех дел». Люй Хуэйцин указывает, что «предок слов – это недеяние и то, что таково само по себе». Су Чэ отмечает, что «нельзя постичь предка, не отринув слова, и нельзя постичь государя, не отвлекшись от дел».
4. По поводу строк 9 и 10 классические комментаторы дают сходные разъяснения: понимающие Лао-цзы редки, потому что «постигшие Путь малочисленны» (Хэшан-гун), «речи Лао-цзы глубоки» (Ван Би). Дэцин дает более изысканное, хотя и явно произвольное толкование: Лао-цзы в действительности учил «внезапному просветлению», но эту истину смог перенять от него только Конфуций. По этой причине начальному в 10-й строке слову «значит», «тогда» Дэцин приписывает значение «подражать», получая в итоге фразу: «подражать ценному во мне». Впрочем, как отмечает У И, в «Дао-Дэ цзине» вообще нет случаев употребления знака *цзэ* в глагольном значении.
5. Последнюю строку Ван Би поясняет в следующих словах: «Накрываться рубищем – значит уподобляться пыли. Хранить у груди яшму – значит лелеять свою подлинность». Сама по себе фраза имеет вид давно сложившейся поговорки.
6. В этой главе рифмуются строки 9-10. Кроме того, строки 1 и 3, 2 и 4, а также 7-8 заканчиваются одинаковыми знаками, что тоже

производило эффект присутствия рифмы.

Комментарии

Эта странная глава очень помогает понять загадку анонимности Лао-цзы и других древних учителей даосской мудрости. Дело в том, что эта мудрость не требует построения «системы мировоззрения» со всем сопутствующим ей формальным знанием, понятийным аппаратом, методами аргументации и т.п. Лао-цзы – убежденный противник всякой школьной формалистики. Он учит руководствоваться самым непосредственным и естественным, а значит, самым простым, что есть в нашей жизни: таковостью существования – тем, что «таково само по себе». Этим он отличается от всех других философов, и в этом уникальность его речей, которые непонятны свету не потому, что слишком сложны, а, напротив, – потому, что указывают на простейшую, самоочевидную данность нашего существования. В самом деле, что может быть более родного, интимно понятного и всем доступного, более очевидного и живого, чем первозданная данность, извечная за-данность нашему знанию самой жизни? Что может быть проще и практичнее совета предоставить всему быть тем, что – или, скорее, как – оно есть «само по себе»? Увы, истина Лао-цзы слишком проста и обыденна для обычных людей, толпы посредственностей, вечно ищущих чего-то новенького, остренького и заумного, с шизофреническим жаром морочащих себе и другим голову, вечно что-то выдумывающих про себя и других, одним словом, падких до всего, что льстит самолюбию субъективистского, самоизолирующегося «я». Принять истину Лао-цзы способен лишь тот, кто понимает, что слова могут быть чем-то несравненно более весомым и грандиозным, нежели орудие самоутверждающегося интеллекта: они способны приобщать к творческой силе бытия – нашему общему предку. Но великая сила слов неотличима от стихии обыденной речи, ею никто не может владеть.

Лао-цзы мог бы сказать о себе словами одного художника: «Я не ищу. Я нахожу». Даосский мудрец в особенности не ищет Архимедовой точки опоры, которая позволяет перевернуть мир. Его философия «самоустранения» не несет в себе ничего предметного, но подобна смазке, позволяющей радостно скользить в радужном океане жизни как в своей родной, открытой *любовному узрению* среде, переживая свою сопричастность к бездне творческих метаморфоз мира. Воистину принять своего высшего господина, бездонную Волшебную Кладовую (выражение Чжуавн-цзы)

жизненных метаморфоз может лишь тот, кто постиг абсолютную ценность смирения и доверился вечнопреемственности в переменах. Таков Лао-цзы: ничем не примечательный и ни на кого не похожий, умеющий видеть величайшую тайну в самой гуще обыденного. Кто может знать такого человека? «Знание – трудно»: так определяет Хэшан-гун тему этой главы.Но вспышка духовного просветления высвечивает вечность, выявляя *единственность* прозревшего. Как замечает Ван Пан, «во всю тьму веков знающий – один человек, и это – как смена утра и вечера». В сознании должны промелкнуть утро-вечер, чтобы оно пережило просветление. И в конце концов неважно, сколько людей сподобились причаститься этой преемственности духовного света. Она на самом деле составляет Единственного – высшего прародителя не людей даже, а единого человечества. Поистине, в мире достаточно одного пробужденного, чтобы он стал действительно миром, вечностью покоя.

Комментарий Ван Би: «Знать можно, «не выходя со двора» и «не глядя в окно», а потому здесь сказано: «очень легко понять». Все свершают недеянием, а потому здесь сказано: «очень легко исполнить». Поскольку ослеплены вожделением, то сказано: «не могут понять». Поскольку гонятся за выгодой, сказано: «не могут исполнить».

Комментарий Ли Сичжая: «Если у меня есть знание, то люди благодаря этому знанию могут распознать и меня. Вот почему знание в мире – это не принадлежность великого государя и всеобщего господина. Что же в нем ценного?»

Глава 71

1 **Знать, а казаться незнающим, – вот совершенство.**
Не знать, а думать, что знаешь, – это болезнь.
Только тот, кто знает свою болезнь, способен не быть больным.
Премудрый человек не имеет болезни.
5 **Он знает, что такое болезнь, и потому не болен.**

Примечания к переводу

1. Первая строка может быть истолкована по-разному. Так, Хэшан-гун

противопоставляет «знание» и «незнание» как внутреннее состояние и внешнее выражение: «Знать Путь, а говорить, что не знаешь, – вот совершенство». Этому толкованию следует, например, У И, который считает его наиболее простым и осмысленным. Он переводит: «Тот, кто знает, а не знает, тот лучше всех». Предлагаемый здесь перевод является попыткой максимально сблизить знание и незнание, что свойственно даосской теории знания. Ван Би оставляет данную фразу без комментария, и поясняет лишь следующую строку: «Не знать, что на знание никогда нельзя опереться, – это болезнь». Большинство западных переводов основываются на этом варианте, поскольку он составляет логическую антитезу второй строке. В таком случае в первой строке говорится о «знании тщеты знания». Наконец, приемлем и по-своему весьма убедителен еще один вариант: «Знать, что не знаешь». А. Уэйли предлагает видоизмененный вариант того же толкования, который возвращает нас к первому прочтению: «Знать, когда у тебя нет знания, – это лучше всего». Вопрос, конечно, в том, имеем ли мы дело с констатацией отдельных случаев или с определением природы внутреннего знания вообще. Как бы там ни было, трактовка А. Уэйли может быть подкреплена текстами «Чжуан-цзы», где мудростью часто именуется «знанием незнания» и фигурирует оппозиция «малого знания» и «большого знания». Из отечественных переводчиков этот вариант принимают А.Е. Лукьянов и Б.Б. Виногродский, который без видимых текстологических и философских оснований превращает «знание» в «осознание»: «Осознание не-осознания – ориентация вверх. Не-осознание осознания – болезнь»..

2. В мавандуйском тексте А (но не в тексте В) 2-я строка может быть

прочитана иначе: «Не знать, что (не) знаешь, – это болезнь» (букв. «не знать не знать»). Некоторые исследователи (У Фусян, Р. Хенрикс, Р. Эймс) считают именно это конструкцию аутентичной. Правда, традиционный вариант столь же осмыслен и притом составляет точную параллель предыдущей фразе. Ему следует уже Хэшан-гун, который поясняет: «Не знать Путь, а говорить, что знаешь, – это болезнь почитания себя совершенным». Единственный недостаток общепринятой интерпретации – необходимость вставить слово «полагать» или «думать». Фигурирующий в оригинале знак «болезнь», «недуг» переводится на западныее языки также словами «недостаток» (defect, flaw) , «изъян» (А.Е. Лукьянов), «затруднение» (difficulty) и даже «вина» (fault).

3. Строка 3 отсутствует в мавандуйских списках.
4. Строка 4 в мавандуйских текстах начинается со слова «Поэтому…». Р.

Хенрикс читает две последние строки как одно предложение.

5. По мнению Цзян Сичана, три последние строки в традиционном списке

слишком многословны и невнятны, и их следует заменить вариантом, вошедшим в энциклопедию «Тайпин юйлань» (X в.): «Премудрый человек не имеет болезни, поскольку знает свою болезнь. Только тот, кто знает свою болезнь, не болеет». Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек не имеет болезни нарочитого знания и скорбит о том, что у обыкновенных людей есть такая болезнь. Поскольку он по этой причине не похож на других, он не имеет болезни. Премудрый человек в своем стремлении к полному знанию полагается на незнание, желая, чтобы в мире царили безыскусность и простота, преданность и прямодушие».

6. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Если подлинное знание дается нелегким усилием внутреннего совершенствования, то не является ли некой разновидностью болезни и, может быть, из числа самых опасных, наша готовность считать знанием те сведения, которые мы без труда получаем от мнений света или логических доказательств ? («Знание –болезнь» – вот название этой главы у Хэшан-гуна.) Большинство людей наивно полагают, что обладают достоверным знанием. Среди философов на Западе, начиная с Сократа, распространено мнение, что «мыслящий человек» может удовлетвориться знанием того, что он ничего не знает, ибо такое знание требует определенного метода размышлений. Даосский мудрец не таков: он знает, как трудно приходится человеку, который наделен обязанностью знать. Впрочем, он в равной мере не утверждает и того, что лишен знания. Он готов признать, что имеет некое и даже вполне достоверное знание, но только это знание не может быть выражено в понятиях, как бы смутное, «крайне неопределенное» (выражение из книги «Чжуан-цзы») и предстающее незнанием всякий раз, когда мы пытаемся его определить. Знающий воистину «забывает слова» и живет неизъяснимой актуальностью существования. Таким образом, в подвижнике Пути есть что-то и от обыкновенного человека, и от западного философа, и все же он другой. Он – мудрец. И его мудрость состоит просто в способности честно признать, что он не

знает и что он… знает. Мудрость Пути, как часто говорили в Китае – это «незнающее знание» или «осознание незнания». Тот, кто «опустошил себя» и отказался от предметного знания, способен все постичь, ибо он открыт бездне мировых превращений. Заметим, что болезнь, согласно медицинской теории Китая, возникает из-за закупорки потоков жизненной энергии (*ци*), а в интеллектуальном измерении – вследствие упорной приверженности какой-либо одной, произвольно установленной точке зрения. Действительно, приписывать себе какое-то одно состояние или качество и отрицать все другие – начало безумия.

Комментарий Цзяо Хуна: «Благодаря знанию входят в Путь, благодаря незнанию претерпевают превращения. Когда в пустоте рождается воля и прозреваешь то, что внутри чистого покоя, тогда вдруг возникают все горы и реки, и жизненные образы кружат голову: так появляется болезнь. Премудрый человек не может устранить знание и в этом он – как простой человек. Но он знает, что знание – болезнь и потому исцеляется от своей болезни без всякого лекарства. «Зная, казаться незнающим» означает: жить и не считать себя живым».

Глава 72

Когда в народе не страшатся грозной власти,
Придет великая гроза.

Не утесняй же места, где человек селится,
Не угнетай того, чем человек живет.
Только когда людей не угнетают,
Они не будут угнетать других.

А посему премудрый человек знает себя, но не любуется собой,
Любит себя, но не гордится собой.
Итак, он отбрасывает то и берет себе *это*.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в мавандуйском списке B (список A почти не поддается прочтению) добавлен знак *цзян*, служащий указателем будущего времени. Это добавление несколько проясняет смысл фразы, но не влияет существенно на ее понимание. Между тем это

начальное суждение, как часто бывает в «Дао-Дэ цзине», допускает различные интерпретации. Ключевой иероглиф в 1-й и 2-й строках *вэй* может означать и «власть», и «авторитет», и «принуждение», и, наконец, «страх». Хэшан-гун же трактует его как «вред», «напасть»: «Когда люди не боятся маленькой напасти, приходит большая напасть. Большая напасть – это погибель. Те же, кто ее боятся, лелеют дух, почитают Небо и следуют Земле». Этой трактовке следует подавляющее большинство старых комментаторов. Чэнь Цзинъюань, например, полагал: «великая гроза – это предвестье смерти». Ли Жун отождествляет «страх власти» с боязнью наказания и заключает, что, если люди не страшатся совершать мелкие преступления, в государстве воцарится великая смута. Согласно разъяснению Ван Пана, простые люди от природы почитают власть, но если власти притесняют народ, последний теряет страх перед властью, и тогда приходится вводить «великую власть» или «великий страх», сурово наказывая непокорных. Вообще средневековые комментаторы трактуют знак *вэй* либо как «власть», либо как «внушающее страх», «устрашение» (что в древнем Китае, как и на Руси, различалось весьма слабо). В первом случае эта фраза означает, что, когда люди не боятся власти, приходит «большая власть», причем такое прочтение в свою очередь может быть истолковано двояко: либо в государстве воцаряется тирания, либо правитель может управлять посредством «недеяния». Последний вариант (которому следует, в частности, Цао Синьи, а среди отечественных переводчиков – А.А. Маслов) изящно сформулирован по-английски в переводе М. ЛаФарга: “When the people are not in awe of your majesty then great majesty have been achieved”. М. ЛаФарг, по сути, следует пониманию А. Уэйли, который трактует “Великую Власть” как Небо. Интересно, что среди китайских текстологов Гао Хэн в свойственной ему манере произвольной подстановки иероглифов предлагает заменить слово «приходить» одинаково звучащим словом «прекращаться», получая в итоге: «Когда народ не боится власти, это значит, что великая власть перестала действовать». Гао Хэн и М. ЛаФарг толкуют оригинал весьма сходным образом, но вкладывают в него прямо противоположный смысл! Впрочем, сербский переводчик Р. Пушич, отождествив *вэй* с силой и насилием, нашел способ совместить позитивное прочтение фразы в духе А. Уэйли с негативным прочтением, предложенным Гао Хэном: «Когда народ не боится силы, насилие придет к своему концу». Версия слишком произвольная. Сходное толкование фразы, заметим, у многих комментаторов и переводчиков имеет негативный смысл (к их числу относятся из китайских толкователей Ли Жун, Ду Гупнтин**,** Цзяо

Хун, Чжан Сунжу, а среди западных переводчиков – Вин-тсит Чан, И.И. Семененко), так что начальные строки читаются приблизительно так: «Когда люди не боятся того, что внушает страх, тогда приходит великий страх» (в переводе И.И. Семененко – «беда»). Р. Эймс предлагает несколько смягченный вариант такого же толкования: «Когда простые люди не страшатся власти, придет еще большая власть». Возможно, наконец, приписать знаку *вэй* в обоих случаях разное значение, получив в двух первых строках игру слов. Подобное прочтение в целом наилучшим образом соответствует стилистике «Дао-Дэ цзина», и на нем основывается настоящий перевод. Аналогичная игра слов, связанная с термином «подавлять» различима ниже в строках 5 и 6. Надо признать, что версия М. Лафарга соответствует контексту главы и тоже вполне приемлема. Правда, она откровенно противоречит китайской комментаторской традиции, которая утверждает, что народ должен «страшиться власти», а под «великим ужасом» понимает «кару Неба» за неуважение к власти. В пользу же принятого здесь варианта говорит то, что первые две строки явно представляют собой относительно самостоятельную вступительную сентенцию. Ближе к китайскому пониманию перевод А.Уэйли: “Не беспокойся о том, что твоя власть притесняет людей. Еще более могучая власть позаботится о них”. К сожалению, элемент сознательного цинизма, присутствующий в таком прочтении, делает вариант А. Уэйли чуждым духу учения Лао-цзы..

Су Чэ придает зачину главы философскую глубину, противопоставляя здесь «страх» и «великий страх». Первое, согласно его толкованию, относится к страху обыденному, обусловленному ограниченными, преходящими обстоятельствами, второе – к метафизическому ужасу, который не имеет предметного содержания и связан с переживанием безграничности и безмерности в человеческом существовании. В таком случае и последующая фраза неожиданно обретает новый и глубокий смысл: нельзя стеснять людей в их повседневной жизни, невольно вынуждая их осознать присутствие бездны в их опыте, что невыносимо для обыкновенных людей. Мнение Су Чэ, вообще говоря, не лишено основания, но плохо согласуется с контекстом. По Лао-цзы, притеснения, чинимые властями, как раз убивают в людях страх.

2 В 3-й строке в списке Ван Би вместо слова «узкий», «стеснять» употреблен сходный по звучанию иероглиф, который означает «знакомый», но в данном контексте тоже имеет значение «стеснять». Комментаторская традиция, начиная с Хэшан-гуна и Ван Би, относит это высказывание на счет духовного совершенствования самого государя. Так, Хэшан-гун поясняет: «Здесь говорится о том,

что сердце, пребывая в духе, должно быть раскованным и мягким и не должно быть суетным и стесненным». Большинство современных исследователей считают такое толкование слишком отвлеченным. Вариант А.А. Маслова: «не сгоняй народ с его мест» не имеет лингвистических оснований.

3. Строку 4 многие комментаторы понимают как «подавлять жизнь» или «пресыщаться» (И.И. Семененко). Я следую толкованию У Чэна, который понимает это выражение как «ненавидеть и отвергать жизнь», а также «причинять вред жизни».

4. Строки 5 и 6 Хэшан-гун вновь толкует как правило внутреннего совершенствования: «Только у того, кто не подавляет дух, очищает сердце от мирской пыли, кто хранит целомудрие и не имеет желаний, дух ничем не будет стеснен».

5. По поводу строк 8 и 9 Хэшан-гун разъясняет: «Сам любит свое тело, дабы защитить свои жизненные силы, и притом не ценит мирскую славу».

6. Последняя строка означает, согласно Хэшан-гуну, что мудрец не показывает себя и не ценит себя, но знает и любит себя.

7. Рифма в этой главе отсутствует.

Комментарии

Лао-цзы – мыслитель практичный. Он знает, что людям свойственно инстинктивно страшиться власти. Но он задумывается о причинах этого страха. Не в том ли дело, что бодрствующее сердце знает «вечно иное», несет в себе смертную память, а потому живет в страхе и трепете? В таком случае просветленный человек непременно почитает власть, ибо он знает, что жить – значит наследовать, идти по следам Безусловного. На почве страха знающий и невежда могут отлично ладить друг с другом. Позиция Лао-цзы состоит в том, чтобы держаться «середины» в отношениях между властью и подданными. Лучше всего поддерживать оставить народ при его непроизвольном почтении к власти, не пытаясь давить на него. В таком случае можно даже сохранить в обществе радушную, добросердечную атмосферу. Неповиновение власти – это уже крайность, признак неустройства в мире. Тут все зависит от властей предержащих. Мудрый правитель знает правду смирения и живет *вместе* с народом в общем священном страхе. Великодушие – вот истинная примета власти. Но корыстный и притесняющий народ правитель как раз лишает людей страха перед властью и наказанием, даже самым суровым. И власти предержащие сами готовят себе гибель. Ибо так уж устроен человек: если ему досаждать и

причинять неприятности, он обязательно ответит тем же. Мудрый в этом мире неприметен или, точнее сказать, *прозрачен,* как само небо: сквозь него просвечивает небесная правда жизни.
Ключевая фраза этой главы, давшая ей название, – «сущая в себе любовь». Это мудрая любовь, которая совершенно не требует ценить себя. Но слова о «великом страхе», вселяющем в человечество смутную тревогу, возможно, напоминают о том, как трудно исполнить простой завет любви. Немногим дано принять тот «сиятельный мрак», в котором кроется разгадка смысла человеческого существования. Но мудрый правитель умеет жить правдой «опустошения себя»: сам давая миру быть, он незаметно для своих подданных позволяет им самим претворить – но ни в коем случае не «учит», не «просвещает» их! – их природное смирение. Он живет самим естеством жизни, непосредственно переживаемым, и не ищет опоры в том, что выходит за рамки этой жизненной непосредственности. Он не нуждается в «объективном» знании и даже презирает его, ибо оно разделяет людей.
Что же такое «великий страх», о котором говорит Лао-цзы? Большинство китайских комментаторов полагают, что речь идет о Небе как силе морального воздаяния. Потеря «малого страха» знаменует явление «великого страха», который очистительной грозой проносится над миром, неся кару и озлобленным бунтарям, и жестоким правителям. Разве революции не уничтожают сначала тиранов, а потом собственных детей? Вскоре в мире снова воцаряется Срединный Путь. Ибо путь, утверждает Лао-цзы, не оставит мир. Это люди оставляют его. Но не все и ненадолго. Вот такой консервативный оптимизм.

А может быть, прав учитель Цао Синьи, и исчезновение власти означает приход истинной, спонтанно осуществляемой власти без государства? У даосов от консерватизма до анархизма один шаг.

Комментарий Ван Би: «Место, где селятся», – это чистый покой недеяния, «то, чем живут», – это сдержанность и как бы нехватка. Когда отходят от чистого покоя и предаются вожделениям, отбрасывают сдержанность и полагаются на наказания, то мир приходит в расстройство, а народ впадает в пороки. Тогда правитель уже не может своим авторитетом сдерживать народ, а народ не подчиняется его авторитету. Тогда и в верхах, и в низах нет порядка, и Небо ниспосылает свою кару».

Комментарий У Чэна: «Когда не стесняют места обитания людей и боятся того, что должно внушать страх, тогда не причиняют вред жизни и великий страх не наступает. Хотя премудрый человек знает

внутри путь сущей в себе любви, он хранит совершенство в себе и тайно наследует просветленности, так что его знание предстает как незнание. Сказанное выше о том, что отсутствие страха навлечет великий страх, обращено к толпе. Премудрый же человек не несет в себе страха и ничем себя не стесняет. Он знает и любит себя, а со стороны кажется, что он не выходит вперед и не ценит себя».

Комментарий Дэцина: «В этой главе разъясняется способ отстранения от телесных желаний и приобщения к Пути. Когда люди не боятся малых прегрешений и начинают вредить жизни, рано или поздно является великий страх, а великих страх – это наказания государства и бедствия Неба и Земли. Люди умеют только ценить свое тело, а не знают, что наша природа едина с Великой Пустотой. Считать своей природой тело – все равно, что считать великим океаном каплю воды. Потому сказано: «не стесняй своего жилища». Поэтому премудрый человек знает, как ценить свою природу, но не видно, чтобы он очень заботился о своей жизни»..

Комментарий Хуан Чжэньжэня: «Внушающее страх – это Небесная истина, и преступить через нее всего труднее. Боятся Небесной власти, ибо она сокровенна и незрима. Когда же доходят до приказаний, то ритуал и справедливость погибают. Тогда милость Неба уже не спасет, кара Неба уже не напугает. Древние цари почитали себя и претворяли недеяние, проникались утонченностью созидательных перемен. В себе знали это, а миру никоим образом не показывали».

Глава 73

Тот, кто смеет быть смелым, погибнет.
Тот, кто смеет не быть смелым, уцелеет.

Одно и то же может быть полезным или вредным.
Коли Небо чего-то не любит, как знать этому причину?

Даже премудрый здесь затруднится с ответом.

Путь Неба: не борется, зато искусно побеждает,
Не говорит, зато искусно откликается,
Не ведает приказаний, а сам является,
Не утруждает себя размышлениями, а точно рассчитывает.

10 **Небесная Сеть так широка, так просторна!**
Но из нее ничего не ускользает.

Примечания к переводу

1. В мавандуйском списке А в конце строк 1 и 2 добавлена номинативная частица *чжэ*, что придает фразам именно тот вид, который они имеют в настоящем переводе. «Смелость» (*юн*) – одна из главных добродетелей конфуцианства, но у Лао-цзы она занимает явно подчиненное положение и допускается лишь в союзе с «осторожностью», как в этой главе, либо с «любовью» (см. гл. LXVII). Но и для Лао-цзы добродетель требует мужества и притом высшего мужества обращенности к величайшему, открытия себя безусловной открытости самого бытия. Такое мужество, конечно, требует отказа от фальши публичности. Ниже становится ясным, что выбор быть или не быть смелым зависит от знания «воли Неба», едва доступного даже высшему мудрецу. Согласно комментарию Ван Би, «даже с разумением премудрого человека трудно быть смелым, давая волю своей удали, что же говорить об обыкновенных людях?» Поэтому «смелость» в этом пассаже явно осуждается и близка по смыслу русским понятиям «дерзости», «окаянства». Как поясняет У Чэн, речь в данной фразе идет о том, кто «смеет творить зло». Такой человек будет обязательно наказан Небом (см. заключительное высказывание главы). Я. Дуйвендак соотносит начальные строки данной главы с максимами военной стратегии в гл. LXIII. В обоих случаях, по его мнению, речь идет о принципе «недеяния». Чжан Чжунъюань, разделяя это мнение, поясняет, что смысл «недеяния» у Лао-цзы заключается в «свободе от действия».
2. Упоминаемые в строке 3 «двое» древние комментаторы соотносят с

упомянутыми выше двумя типами людей. Ван Би поясняет: «Оба смелы, а плоды их действий неодинаковы, польза и вред отличаются друг от друга». Хэшан-гун предлагает аналогичное толкование. Я следую мнению У И, который считает, что выражение «эти двое» указывает на жизнь и гибель.
3. Строка 5 отсутствует в мавандуйских списках, а также списке из Дуньхуана.и некоторых других. Целый ряд исследователей (Ло Чжэньюй, Си Тун, Ма Сюйлунь, Гао Хэн, Чжан Сунжу), а также современных переводчиков считают ее вставкой, дублирующей высказывание в гл. LXIII, и не включают в текст этой главы.
4. В строке 7 выражение «не говорит» следует понимать, скорее,

как «говорит неслышно». См. комм. к гл. XXIII. Разъяснение Хэшан-гуна: «Небо не говорит, а вещи в надлежащее время сами откликаются друг другу». К. Ларр толкует эту фразу иначе: «Небу подчиняются, не получая от него приказаний». Вариант Чжан Чжунъюаня: «Ничего не прося, внезапно получают ответ».

5. По поводу 8-й строки Ван Би сравнивает Небесный Путь с океаном, вбирающим в себя все потоки. Люй Хуэйцин толкует эту фразу в том смысле, что в Небесном Пути все свершается без нарочитых действий. Чжан Чжунъюань читает данную строку следующим образом: «Успех не призывают, а он приходит сам собой».
6. В строке 9 выражение «не утруждает себя размышлениями» указывает на

покой и безмятежность, которые сопутствуют некоему всеобъемлющему видению. Перевод И.И. Семененко несколько замысловат: «умеет неумышленно замыслить». (В оригинале подобного противопоставления нет.). Другие варианты: «расслаблен, но превосходит всех в организации» (М. ЛаФарг); «медлителен, но в намерениях всеобъемлющ» (А.А. Маслов); «без усилия обладает всякой мудростью» (К. Ларр); «такая беспечность – а совершенствование замыслов» (Б.Б. Виногродский), «чисто-спокойно, но искусно в замыслах» (А.Е. Лукьянов).

7. Большинство переводчиков трактуют подробнее концовку главы: «Небесная сеть редка, редки ее ячейки, но из них ничего не ускользает». Ван Би оставляет две последние строки без комментария, тогда как Хэшан-гун приписывает им морализаторский смысл: Небесные силы «не упускают из вида ни добро, ни зло, содеянные людьми». Ван Пан толкует ее в том смысле, что Небо полагается на разумность существования, а не мысли и устремления, поэтому ничто в мире не может избежать небесного порядка. Как бы там ни было, заключительный афоризм данной главы стал основанием учения о моральном возмездии в даосизме.
8. В этой главе рифмуются строки 1-3, 7-8, 9-10. В строке 4 имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Всегда полезно «смягчить свое сияние», ослабить хватку сознания и «уподобиться своему праху», ведь действительность не обязана соответствовать нашим представлениям и желаниям. Зато мир, отпущенный на волю, тем охотнее раскроет нам свою красоту и свое

действительное состояние. Не нужно обманывать себя – сочинять, фантазировать, стараться зачем-то кому-то понравиться. Короче, нужно перестать думать о реальности и научиться жить ею. Находить *свой* ответ на все вопросы. Вообще не искать ответы, а только находить их. Есть в этих рекомендациях очевидная моральная подоплека: Лао-цзы учит *мужеству смирения.* Есть и положительный идеал: тот, кто примет «простые советы» даосского учителя, сможет явить через свой покой то, что каждому не просто дано, а за-дано: свою судьбу, неповторимый узор своей жизни. Не обременяя себя заботами, он позволит всему сущему встать на свое место и каждому получить по заслугам. Мудрый, как мы помним, «берет свою жизнь от Неба». И так обретает свою свободу, которая есть только открытость несотворенному зиянию бытия. В отличие от обыкновенных людей, которые не думают о смерти и даже презирают ее, он благодаря борствованию духа остро переживает конечность своего существования, свою смертность. В этом смысле он «любит себя», но лишь в своем внутреннем опыте.
Композиция этой главы хорошо иллюстрирует типичный для «Дао-Дэ цзина» ход размышления. Она открывается зачином в стиле народной поговорки, формулирующим, казалось бы, неразрешимую проблему нравственной ценности наших представлений и поступков. В средней части главы та же парадоксальная форма суждений переводится в метафизическую плоскость и приобретает вид положительных тезисов, после чего следует заключение, в котором видимое несоответствие действительности моральным ценностям объясняется несовершенством обыденного знания. Ограниченность человеческого видения дает основание утверждать, что подлинная смелость заключается в кажущейся робости, точность расчета – в видимой беспечности, истинная прямота – в гибкости и т.д. Подобно Ницше, утверждавшему, что отдаленнейшее есть мера сегодняшнего дня, Лао-цзы учит мерить преходящее и частное вечным и бесконечным, а в проистекающих из этого метаморфозах понятий видеть материнскую силу жизни.

Комментарий Янь Цзуня: «Начала и концы, счастье и несчастье, уход и возвращение – ничто из этого не находится вне Неба, и невозможно его избегнуть».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Люди не способны на сокровенное постижение Пути, а ценят только знание. Если они желают только наслаждаться жизнью, они будут презирать смерть, а если они презирают смерть, то не будут бояться власти. Тогда Небо, дабы сделать ясной грозную силу власти, насылает на них бедствие. Тот,

кто любит себя, относится к себе бережно, но себя не ценит. Он бережлив, но оставляет жизнь и потому не имеет бремени жизни. Поэтому он отбрасывает болезнь знания и выбирает здоровье незнания».

Комментарий Ли Сичжая: «Те, кто смел в своей удали, ступают по лезвию меча. Те, кто смел в своей осмотрительности, идут Срединным путем. Тех, кто ступает по лезвию меча, ждет несчастье. Тех, кто идет Срединным путем, ждет счастье. Но люди не догадываются о своем счастье. Вот почему так трудно идти Срединным путем».

Глава 74

Если люди привыкли не бояться смерти,
Как можно запугать их казнями?

Если сделать так, чтобы люди всегда жили в страхе перед смертью,
А мы непременно хватали бы шальных и предавали казни –
Кто бы посмел злодействовать?

Если бы люди всегда жили в страхе перед смертью,
На них нашелся бы главный палач.
Но казнить людей вместо главного палача
Все равно, что рубить деревья вместо старшего дровосека.
Из тех, кто возьмется за топор вместо старшего дровосека,
Редко кто не поранит себе руку!

Примечания к переводу

1. В начальной строке во многих древних списках присутствует слово

«всегда», а в мавандуйском тексте B (текст A в этом месте не поддается прочтению) добавлены слово «если» в начале и соединительный союз *це* в середине фразы, так что строка читается следующим образом: «Если люди постоянны и боятся смерти». Д. Лау пренебрегает союзом *це* в своем переводе (что не лишено оснований), тогда как Р. Хенрикс настаивает на разделении фразы и

предлагает читать ее следующим образом: «Если люди постоянны (в своем поведении) и тем не менее не боятся смерти…». По мнению Р. Хенрикса такая конструкция параллельна структуре 3-й строки. Правда, в 3-й строке аналогичная композиция фразы, по-видимому, не подразумевает противопоставления.

2. В строке 2 в мавандуйских списках говорится не о «смерти», как в традиционном тексте, а о «казнях». Здесь и далее я следую мавандуйскому списку.

3. Слову «шальные» в строке 3 в оригинале соответствует выражение «творящие странности», которое в западных изданиях переводится как «порочные» (Вин-тсит Чан), «те, кто ведут себя ненормальным образом» (Р. Хенрикс), «плуты» (У И), «те, кто строят козни», (И.И. Семененко). Е.И. Торчинов без должных оснований трактует это слово как «тешиться». Согласно разъяснению Ван Би, речь идет о тех, кто «ведет себя странно и мутит народ». Хэшан-гун называет их просто «преступниками». Император Сюань-цзун говорит о тех, кто «распускают свои чувства и дают волю своим вожделениям». Просторечное русское слово «шальной» удачно передает главные смысловые оттенки китайского термина.

4. В строке 4 в мавандуйских списках присутствует знак *цзян*, который указывает на будущее время или условный оборот. Очень существенное уточнение, которое позволяет, как предлагает Сунь Икай, прочитать последующие строки в сослагательном наклонении и тем самым снять с Лао-цзы обвинение в том, что он настаивает на необходимости смертной казни.

5. Строка 6 имеется в мавандуйском списке В, но отсутствует в традиционной версии, поэтома она выделена в переводе курсивом. В традиционном списке мы читаем просто: «От века есть главный палач, и он казнит». В этом суждении, несомненно, содержится слегка завуалированный намек на неотвратимость возмездия, насылаемого Небом (см. предыдущую главу). Комментарий Хэшан-гуна: «Главный палач – это Небо. Располагается высоко, а наблюдает то, что происходит внизу, и воздает людям за их проступки. Небесная сеть обширна и просторна, но из нее ничего не ускользает». Мы имеем дело, очевидно, с известным нам мотивом устрашенности смертью, смертной памяти, причем Небо не столько порождает, сколько удостоверяет этот страх. Нет никаких указаний на то, что оно действительно вершит казнь над людьми. Ван Би оправдывает существование «главного палача» необходимостью разделять «тех, кто идет наперекор, и тех, кто следует» (Небесному Пути?), но выбор жизненного пути остается все же за людьми. Впрочем, позднейшие комментаторы по понятным причинам

приравнивают расправу законного государя над всякого рода «разбойниками и мятежниками» каре, исполняемой не волей человека, а самим Небом.

6. По поводу последних четырех строк Хэшан-гун помещает следующий
комментарий: «Небесный Путь воплощает в себе высшую разумность, главный палач имеет постоянное занятие: весной все рождается, летом растет, осенью созревает, зимой сохраняется. Если люди захотят подменить своими делами эту размеренную работу, то они уподобятся неопытному работнику, который возьмется рубить деревья вместо умелого дровосека: с материалом не сумеет справиться, да еще и руки себе поранит. От его работы прока не будет». В свою очередь Сюань-цзун называет «утратой небесного согласия» попытку людей подменить работу «главного палача»

5. Некоторые текстологи отрицают наличие рифмы в данной главе. По мнению
же Чжу Цяньчжи, в ней рифмуются три последние строки.

Комментарии

Лао-цзы развивает свое парадоксальное – как будто бы утопичное, а на самом деле очень практичное – учение о наведении порядка… посредством «недеяния». Это царское «недеяние» есть признак не слабости, а силы. Недаром Ницше говорил: «Сильная власть, как все хорошее на земле, кончает самоупразднением». Почему? Потому что люди на самом деле крепче всего связаны между собой как раз тогда, когда не рассуждают о том, что их связывает.

Если предыдущая глава определяется у Хэшан-гуна как «опора на действие» (надо полагать, действие Неба), то на сей раз речь идет о «сдерживании соблазнов». Прежде всего – соблазна скрепить общество кодексами и регламентами. поправить дело наказаниями. Очередная простая истина: даже самые суровые наказания не удержат людей от преступления. Значит ли это, что согласия в мире достичь вообще невозможно? Согласно Лао-цзы, отнюдь нет. Задача правителя – восстановить естественный и потому столь же ненасильственный, сколь и неизбежный порядок человеческой жизни, который будет сам регулировать себя и сам собою устранять всех «дурных людей», которые ему противодействуют. И пусть кому-то кажется, что какая-то высшая сила карает этих смутьянов за их безрассудство. Мудрый правитель не станет возражать против этого мнения…

Важно увидеть в этой главе очередную вариацию темы прозрения премудрым «сокровенно-утонченных» превращений бытия, а равным образом прозрения «сокровенного единения» людей. Именно прозрение тончайших «семян» явлений делает мудреца правителем, который управляет (как бы) от имени самого Неба – совершенно органично, безупречно справедливо и без насилия. Прав Ницше: миром правят идеи, пришедшие неслышными шагами. Для простых людей неспособных постичь «утонченную» истину бытия (а она заключается, помимо прочего, в неразличимости жизни и смерти!) главной регулирующей инстанцией является страх смерти, смертная память – эта отправная точка на пути к прозрению. Этим страхом обусловлено безотчетное согласие, единение народа и правителя, причем последний, постигший тайну смерти, как раз и может выступать перед народом в виде «главного палача», устрашающего вестника смерти. Нет даже оснований говорить, что Лао-цзы имеет в виду наказания в обычном смысле слова. Люди верные смертной памяти безотчетно выправляют себя сами еще до внешних действий. А что касается трескучей, внешне доказательной и непременно оправдывающей насилие идеологии, пусть даже и «гуманной» закваски, то это – «топорная» работа, от которой не поздоровится самим ее создателям.

Отсюда напрашивается еще один интересный вывод. Чем покойнее и зажиточнее живут люди, тем более они склонны к развитию своей духовной чувствительности и, как следствие, тем с большим вниманием относятся к смерти. Авторитет власти, таким образом, напрямую зависит от уровня благосостояния народа и притом по глубоким психологическим причинам! Только зажиточные и чувствительные к внутреннему опыту люди могут быть благонравными подданными. А власть внушает наибольшее почтение к себе именно тогда, когда не представляет угрозы обществу. Тем не менее ответственность за свое поведение лежит на самих людях, и Лао-цзы в принципе не отрицает узаконенное лишение жизни. Более того, правитель, постигший Небесный путь (что подразумевает, помимо прочего, его неприметность в мире), может выступить в роли «главного палача» по уже известным нам причинам.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Люди, несомненно, устроены так, что не боятся смерти. Только не стесняя их жизнь и ничего не отнимая от их жизни, можно сделать так, что они будут бояться власть и серьезно относиться к смерти. Если изловят и предадут смерти дурных людей, а остальные не будут смерти бояться, то казни будут бесполезны. Как же должен поступать тот, кто правит

миром с помощью Пути? Есть бессменный палач, нужно только не подменять его, казня других, и этого довольно. Когда же в наказаниях исходят из понятий добра и зла, а не из Небесного начала, это и называется «подменять в казнях главного палача».

Основатель династии Мин Чжу Юаньчжан в предисловии к новому изданию «Дао-Дэ цзина», выпущенному в годы его царствования, написал:
«Взойдя на престо, мы долго не ведали Пути прежних царей. Многих мы спрашивали об этом, и каждый отвечал по-своему. Однажды, проглядывая разные книги, мы раскрыли «Дао-Дэ цзин», и увидели, что язык его прост, а смысл глубок. Потом мы прочитали в нем такие слова: «Люди не боятся смерти. Как можно запугать их казнями?» В то время порядок в мире только начинал устанавливаться. Люди были дерзки, а чиновники порочны. Даже если утром предавали казни десять преступников, к вечеру уже сто человек совершали такое же преступление. Не подтверждает ли это, что слова канона верны? Тогда мы отменили смертную казнь и повелели держать преступников в тюрьмах или отдавать их в работы. Не прошло и года, как наше сердце обрело утешение. Так мы уяснили себе, что этот канон повествует об изначальном корне всех вещей, и что он есть великий наставник государей и высшее сокровище подданных, а вовсе не книга о способах получения эликсира бессмертия!»

Глава 75

**Люди голодают оттого, что верхи забирают себе зерно.
Вот почему голодают люди.**

**Людьми трудно управлять оттого, что верхи понукают ими.
Вот почему ими трудно управлять.**

**Люди ни во что не ставят смерть оттого,
что верхи слишком любят удовольствия жизни.
Вот почему люди ни во что не ставят смерть.**

Поистине, те, кто не живет с мыслью о жизни, умнее тех, кто ценит жизнь.

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально: «верхи облагают тяжкими зерновыми податями». В мавандуйских списках здесь отсутствует слово «верхи», зато присутствует слово «забирают», которое только подразумевается в традиционном тексте. Хэшан-гун поясняет, что «верхи, собирая подати, отнимают у низов слишком много зерна».
2. В строке 3 в мавандуйских списках сказано: «Людьми нельзя управлять…».

В конце же строки перед словом «действовать» добавлен знак *и*, выражающий причинность, т.е. «верхи имеют (выискивают для себя) причины действовать». Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Людьми нельзя управлять потому, что правитель имеет много желаний и любит что-то предпринимать». Согласно же разъяснению Линь Сии, здесь говорится о том, что «управляющие чересчур полагаются на свои познания и искусность». Переводчики по-разномутрактуют эмоциональный строй этой фразу. М.ЛаФарг и Р.Хенрикс оставляют сравнительно нейтральные «делание» или «действия». У А. Уэйли – «вмешиваются», Р. Эймс высказывается еще радикальнее: «те, кто вверху, манипудируют ими».

3. Выражение *цин сы* в 5-й строке И.И. Семененко переводит как «не придают значения смерти», Е.А. Торчинов – как «легкомысленно относятся к смерти», большинство английских переводчиков предлагают: take death lightly. Согласно Хэшан-гуну, речь идет о том, что верхи, желая наслаждаться жизнью, «жадны до выгоды и тем подвергают себя опасности».
4. Две заключительные строки имеют в оригинале довольно неуклюжую конструкцию: «Только те, кто не действует для жизни, только это умнее того, чтобы ценить жизнь». Согласно разъяснению Хэшан-гуна, имеются в виду те, «кто не мечтает о титулах и жалованье, не стремится к богатству и выгоде, кого Сын Неба не может сделать своим подданным, а владетельные князья не могут сделать своим слугой». Р.Эймс предлагает довольно произвольную интерпретацию концовки главы: «Именно те, кто не убивает себя в жизни, более просвещены, чем те, кто ценит жизнь.
5. В этой главе рифма отсутствует

Комментарии

Лао-цзы, как безупречно честный и вдумчивый советник государей, в очередной раз напоминает о том, что ответственность за смуту в государстве и плачевное состояние нравственности в народе несут власти предержащие. Он самым резким образом предостерегает хозяев этой жизни от упоения властью и могуществом. Предостерегает в первую очередь по соображениям практической политики: гармония между верхами и низами жизненно необходима государству. Но в этом напоминании есть и куда более глубокий практицизм непосредственного жизненного опыта: корень важнее верхушки, покой души важнее самой громкой славы. Воистину живет тот, кто ничем не дорожит в этой жизни, кроме... собственной жизни. Мудрость – это умение отнестись к себе *серьезно.* Уважения других добьется только тот, кто научился уважать себя. Управлять другими способен лишь тот, кто умеет управлять собой.
Владыки царств из-за своего пристрастия к удовольствиям жизни доводят простых людей до того, что те презирают жизнь и не боятся смерти. Те и другие относятся к жизни совершенно по-разному, но имеют одинаково плачевный для себя результат. Но с верхов спрос больше, и поэтому им следует прислушаться к совету даосского патриарха: перестаньте ценить жизнь, и в мире наступит благоденствие.

Комментарий Ван Би: «Здесь говорится о том, что пороки народа и неустройство в управлении идут от верхов, а не от низов. Народ же следует верхам».

Комментарий Чэн Сюаньина: «Голод здесь обозначает отсутствие в себе совершенства (*дэ*). Верхи – это сердце-ум, которое глава всем органам тела и действиям. «Забирают себе» – это то, что мы собираем в жизни. «Зерно» – это душевное состояние. Здесь говорится о том, что блюдет совершенство тот, в ком сердце-ум наследует первичному».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Мудрый правитель бездеятелен, а народ сам по себе богатеет; он не имеет желаний, а народ сам собой возвращается к простоте. Претворяйте недеяние, и народ обратится к добру. Любите покой, и народ выправится сам собой. Мудрый же правитель не имеет своей точки зрения, ибо остерегается отстраняться от себя, и не ценит себя, ибо остерегается потерять свою жизнь».

Глава 76

Человек рождается мягким и щуплым.
А, умерев, делается жестким и твердым.
Когда все вещи, трава и деревья, живут, они мягки и гибки.
А, умерев, они становятся сухими и жесткими.

Посему, жесткость и твердость – спутники смерти,
Мягкость и слабость – спутники жизни.
Вот почему крепкие доспехи мешают победить,
А крепкому дереву не устоять.

Сильному да крупному быть внизу.
Мягкому и слабому быть вверху.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в большинстве западных переводов говорится, что

«человек при рождении мягок и слаб». Янь Цзунь поясняет: «Когда человек рождается, у него кости нежные, сухожилия мягкие, кровь течет свободно, сердце и воля собраны воедино». Слово «слабый» можно толковать и как «расслабленный», что точнее передает дух философии Лао-цзы.

2. В строке 2 в мавандуйских текстах есть два дополнительных знака, которые

проясняют смысл содержащегося в ней образа: «Когда человек умирает, он вытягивается, твердый и напряженный». Хэшан-гун поясняет две первые строки следующим образом: «Когда человек рождается, он несет в себе согласие жизненных сил, обнимает полноту духа, а потому мягок и расслаблен. Когда человек умирает, согласие жизненных сил в нем исчерпывается, дух пропадает, поэтому он тверд и напряжен».

3. В списке Фу И и в целом ряде других древних списков в строке 3 отсутствуют слова «все вещи», которые действительно кажутся здесь лишними. Тем не менее, они присутствуют и в мавандуйских списках.

4. В строке 5 в мавандуйских списках сказано: «Поэтому говорится…».

Встречающиеся в строках 5 и 6 слова «спутники» следует всеобщую ненависть, а потому не может победить».
5. В 7-й строке говорится буквально: «коли войско сильно, победы не будет». Надо думать, правильно поступают те переводчики (А. Уэйли, М. ЛаФарг, К. Ларр, Р. Эймс), которые говорят здесь об оружии. Р. Хенрикс предпочитает говорить об отдельном воине: «If the soldier is rigid...». Полагаю, что есть основания истолковать данную фразу на манер народной поговорки: тяжелый доспехи мешают победить, потому что делают воина неповоротливым и т.д. Отметим, что в оригинале в 7-й и 8-й строках употреблено одинаковое прилагательное: «сильный», «крепкий».
6. В конце строки 8 в списке Ван Би фигурирует малопонятный в данном контексте знак *бин* («войско»). Согласно Ван Би, его следует понимать так: «к нему прибавятся вещи». В списках Хэшан-гуна и Фу И стоит знак «вместе», «сообща», которое некоторые комментаторы отождествляют со сходным по начертанию знаком «обнимать», «сдавливать». Хэшан-гун предлагает пояснение сходное с толкованием Ван Би: «Когда дерево велико, ветки и листья совместно живут на нем». Дэцин, развивая это толкование, видит в образе дерева аллегорию «пустоты сердца» и поясняет: «Ветви и листья достигают согласия и расцветают благодаря тому, что их пронизывает жизненная сила. А потому пустотность сердца и мягкость будут внизу. Если же дерево сжимать и наклонять, оно станет жестким, и его сила будет внизу». Тем не менее традиционное толкование данной фразы не кажется убедительным. Добавим, что в мавандуйском тексте А здесь фигурирует знак «приходить к концу», «погибать»,(он же употребляется в строке 2), а в тексте В – близкий ему знак «соперничать». Гао Хэн, основываясь на словаре «Эръя», утверждает, что эти знаки тождественны слову «сгорать». По мнению же большинства современных исследователей и публикаторов «Дао-Дэ цзина», вместо знака *бин* («войско») следует читать отчасти сходный с ним по начертанию знак «ломаться». Именно этот знак фигурирует в цитатах из «Дао-Дэ цзина», которые приводятся в даосских книгах «Ле-цзы» и «Хуай Нань-цзы». М. ЛаФарг, стремясь добиться цельности фразы, употребляет в своем переводе слово «топор»: «Когда боевой топор слишком тверд, нельзя победить. Когда дерево твердо, тогда приходит топор».
5. В мавандуйских списках в заключительной строке сказано: «Мягкое, слабое и маленькое будет внизу». Образы в двух последних строках Ван Би трактует как «корень дерева», «ветви дерева». Подобное толкование не позволяет отдать предпочтение «мягкому и слабому». Хэшан-гун предлагает сходное пояснение,

внося в него, правда, оценочный момент: «Большие деревья находятся внизу, маленькие деревья находятся вверху. Небесный Путь подавляет сильное и поддерживает слабое. Это следствие того, что таково само по себе».
6. В этой главе рифма отсутствует

Комментарии

Лао-цзы – на редкость вдумчивый наблюдатель жизни. Общеизвестные вещи служат ему поводом для раскрытия глубоких истин, о которых большинство людей и не догадывается. Мягкость и слабость не ценят в мире, где в чести сила и твердость. Но мягкость и слабость юной жизни навевают китайскому мудрецу мысль о внутренней расслабленности и некоей абсолютной уступчивости, в которых воплощается высшая полнота и гармония бытия, и, следовательно, вечное движение, свобода – не столько даже жизнь, сколько сама *жизненность* духа. Это вечное ускользание живой жизни, подобное мягкому, но неостановимому течению вод, и есть наша самая прочная основа. Основа наших творческих сил: то, что надежнее всего, способно дать самые неожиданные результаты. Мы ближе всего к себе как раз тогда, когда мы необычнее, даже фантастичнее всего. Но такой путь к «обретению себя» посредством «оставления себя» нужно начинать с простого совета, который служит темой данной главы в комментариях Хэшан-гуна: «Бойся быть сильным». Воистину силен тот, кто знает бессилие всякого насилия. И это означает, что Великий Путь, как неоднократно заявляет Лао-цзы, начинается с безусловного, безупречного доверия к себе. Тогда мы узнаем, что искренняя вера движет горами.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Путь сам по себе не имеет форм и ничему не противоборствует. Тогда весь мир придет к мягкости и расслаблению, а люди и не заметят этого. Поэтому, если говорить общепонятными образами, то человек, пока он жив, мягок и нежен, а когда умирает, становится твердым и напряженным. Выходит, что все имеющее форму умирает, когда оно твердо, и живет, когда оно мягко.Что же говорить о Пути, который формы не имеет? Небо благодаря тому, что оно есть воздух, находится вверху, а Земля вследствие того, что она обладает формой, находится внизу. Воздух мягок и податлив, форма тверда и неуступчива. Подданные своими деяниями служат верхам. Государь своим недеянием оберегает низы. Посему твердое и прочное находится внизу, а мягкое и нежное

находится вверху. Так можно знать, что мягкое и нежное одолевает твердое и сильное».

Комментарий У Чэна: «На войне показывать слабость своего войска – это глубокомысленная хитрость. Если противник недооценит мои силы и отнесется ко мне несерьезно, я одержу победу. Если же я буду показывать свою силу, то это легкомысленное бахвальство. Противник тщательно приготовится к битве, и я не смогу победить. Правила стратегии требуют, что, когда противник приближается, надо быть робким, как юная девушка. А когда он откроет дверь, надо бросаться, как вырвавшийся на свободу заяц, чтобы противник не успел ничего предпринять[1]. У дерева слабая и раскачивающаяся часть – это верхушка и ветви, а то, что прочно стоит, – это нижняя часть ствола. Войска подобно дереву: сильное войско, которое будет побеждено, – это нижняя часть дерева. А то, что противник не сможет одолеть, – это верхняя часть дерева. Отсюда можно знать, как человеку следует вести себя. Слабое и нежное все люди почитают и позволяют им находиться наверху».

Глава 77

Небесный Путь – как натягивание на лук тетивы:
Верхний край надо нагнуть,
Нижний край надо поднять.
Если слишком длинно, укоротить,
Если слишком коротко, удлинить.
Вот каков Путь Небес: отнимает лишнее и прибавляет недостающее.

Путь же людей не таков:
Отнимают недостающее и добавляют к тому, что в избытке.
Кто способен, имея излишек, отдать его миру?
Только человек Пути.

Вот почему Премудрый человек

1 Здесь упоминаются классические постулаты китайской военной стратегии, представленные в военном каноне «Сунь-цзы». См. Китайская военная стратегия». Сост. В.В. Малявин. М., 2002, С. 197.

Действует – и не держится за сделанное,
Имеет успехи – и не привязан к ним.
Он не имеет желания показывать свою мудрость.

Примечания к переводу

1. По поводу начального пассажа главы, который настолько ясен, что едва ли

требует комментария, Хэшан-гун поясняет: «Небесный Путь сокрыт и незрим, поэтому прибегают к образам вещей, чтобы поведать о нем».

2. Строка 6 в мавандуйских списках начинается словом «Поэтому…».

Комментарий Хэшан-гуна: гласит «В Небесном Пути высшее – это срединность и согласие».

3. Строку 8 Хэшан-гун комментирует: «Люди в свете отнимают у бедных и

преподносят богатым, берут у слабых и передают сильным». Этому прочтению следуют многие западные переводчики, например, Р. Эймс: «берут у тех, кто не имеет достаточно, и отдают тем, кто имеет уже слишком много».

4. Строка 9 в обоих мавандуйских списках гласит: «Кто способен, имея

излишек, отдать его Небу». Скорее всего, мы имеем дело с ошибкой переписчика, забывшего написать последний знак в слове «Поднебесная». Впрочем, мавандуйский вариант тоже не лишен смысла. Р. Хенрикс высказывает ничем не подкрепленное предположение, что изначально фраза могла читаться следующим образом: «Кто способен, имея излишен, отдать его тому, кто ничего не имеет?»

5. Строка 12 встречается также в гл. II, X и LI. В мавандуйских списках она

записана несколько иначе: «Действует и не владеет сделанным». Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек претворяет совершенство, но не ждет награды».

6. Строка 13 также с небольшими изменениями повторяет строку в гл. II.
7. В начале заключительной строки в мавандуйском списке B (текст A неразборчив) добавлены слова: «Если так, то…», которые кажутся лишними. Возможно, мы имеем дело с позднейшим добавлением. Комментарий Хэшан-гуна к заключительной сентенции гласит: «Он не хочет, чтобы люди знали о его мудрости, утаивает свои заслуги и не присваивает славу, ибо боится, что Небо отнимет у него все

лишнее». Как замечает Цзян Сичан, слово «мудрость» (*сянь*) употребляется в «Дао-Дэ цзине» как синоним слова «богатство». Такая трактовка согласуется с комментарием Хэшан-гуна. Согласно разъяснению Ван Би, здесь подразумевается человек, который, «будучи полным, может быть полностью пуст, может отнять от наличного, чтобы восполнить отсутствующее, смирить свое сияние и уподобиться праху. Премудрый человек, обладая Путем, не хочет показывать свою мудрость, ибо он не желает нарушить равенство в мире».

8. По данным Чжу Цяньчжи, в этой главе рифмуются 1-4 , а также 9-10 строки.

Комментарии

Не бывает мудрости без сокровенной *глубины* открытости сердца. Здесь эта глубина предстает как несходство «Небесного Пути» и «путей людских». Работа Небес заключается в том, чтобы уравновешивать противоположности и устранять все излишнее; в ней воплощается, как мы уже знаем, *путь срединности.* Поэтому тот, кто следует Небу, во всех вещах прозревает нечто *иное.* Человеческая же правда – это произвол и, следовательно, всегда означает нечто крайнее и чрезмерное: прибавление к тому, чего и так имеется с избытком, и уменьшение того, чего не хватает. Мудрый укореняется в Небесной истине и потому способен отдавать все лишнее (а лишнее в действительности – это *все, что имеется*). «Потеряв себя», он становится свободным от путей людских. Поскольку он не предпринимает субъективных действий, он, разумеется, не отождествляет себя с содеянным. Таков секрет «удержания срединности» в политике. Для его претворения нужно только открыться безусловной «таковости» своего существования и, значит, «оставить все» и... пред-оставить всему свободу быть.

Комментарий Лу Сишэна: «В «Книге Перемен» сказано: «Путь Неба устанавливается силами Инь и Ян. Ян поднимается вверх, Инь опускается вниз. Когда Ян поднимется до предела, Небо опускается, Когда Инь опустится до предела, Земля поднимается. Так опускается то, что вверху, и поднимается то, что внизу. Только Путь может отнять от того, что имеется в избытке, и передать туда, где не хватает. Согласно «Книге Перемен», отнять от низшего и передать высшему называется «потерей», а отнять от высшего и передать низшему называется «прибытком». Низ – это основа. Вот почему в мире премудрого человека называют не похожим на тех, кто вверху».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Путь Неба – это только недеяние. Там, где недеяние, нет ничего личного. А там, где нет ничего личного, устанавливается равенство. Небесный Путь не нарочно сгибает то, что вверху, и поднимает то, что внизу. Он полагается на то, что таково само по себе в вещах. В таком случае то, что вверху, не может не опуститься вниз, а то, что внизу, не может не подняться. Мудрец берет за образец Небо – и только».

Комментарий Вэй Юаня: «Небесный Путь ненавидит стяжательство и любит уступчивость подобно тому, как лук теряет свои свойства, если его всегда держать расправленным. Тот, кто находится вверху, должен умалить себя – и тогда находящийся внизу возвысится. Тот, кто имеет в избытке, должен отдать – и тогда сдавленный распрямится».

Глава 78

В целом мире нет ничего мягче и слабее воды,
Но вода легче всего побеждает то, что прочно и твердо.
Ибо ничто не может ее изменить.

То, что слабое одолеет сильное, а мягкое – твердое,
Знает весь мир, а исполнить никто не может.
Вот почему премудрые люди говорили:
Кто берет на себя грязь царства,
Тот может быть господином его алтарей.
Кто берет на себя несчастья царства,
Тот может быть повелителем мира.

В прямых речах все говорится как будто наоборот.

Примечания к переводу

1. По поводу первых двух строк Хэшан-гун поясняет: «Вода мягка и слаба, в круге она круглая, в квадрате – квадратная. Если преградить ей путь, она остановится, направить ее куда-то – и она потечет. Вода может просачиваться в гору и проходить сквозь скалу, она точит

железо и стирает бронзу. Ничто не может добиться большего успеха, чем вода».

2. В отношении строки 3 в комментаторской литературе существуют три интерпретации. Ван Би, Хэшан-гун, Сюань-цзун толкуют ее следующим образом: «ничто не может заменить воду». Согласно другой интерпретации, иероглиф *и* («изменить») имеет здесь значение «относиться пренебрежительно», т. е. к этому «нельзя относиться с пренебрежением» или, как переводит Р.Эймс, «ничто не может ее превзойти». Третий вариант представлен, например, в комментарии Люй Хуэйцина, который пишет: «Хотя вода способна изменяться без конца, она никогда не утрачивает то, что делает ее водою». Подобное прочтение, принимаемое большинством современных толкователей (и подтверждаемое, в частности, текстом на каменной стеле), кажется более осмысленным: речь в нем идет о предельной мягкости как подлинной основы постоянства, а в 4-ой строке вместо слова «мягкий» сказано «вода».

3. По поводу строки 5 Хэшан-гун поясняет: «ибо стесняются быть униженными, а любят силу». В мавандуйских списках эта глава содержит противительный союз «а», отсутствующий в традиционном тексте. Строка эта, кажется, не лишена инронической тональности: предельную мягкость в самом деле невозможно «претворить», поскольку она и есть «то, что таково само по себе». Можно только предоставить ей быть.

4. Строка 6 в мавандуйских списках содержит дополнительный знак «говорить», что позволяет перевести ее следующим образом: «Суждения премудрых людей гласят…»

5. Комментарий Хэшан-гуна к строке 7 гласит: «Если государь способен принять на себя грязь царства подобно тому, как море вбирает в себя мелкие потоки, тогда он навеки сбережет алтари царства». (Имеются в виду алтари духов Земли и Пяти злаков, считавшиеся символом благоденствия государства.) Янь Цзунь понимал «грязь» в этом контексте как нечистоты. Во многих западных переводах «грязь» трактуется более отвлеченно как «унижение», «позор».

6. Заключительную сентенцию многие китайские ученые прошлого столетия

считали выпадающей из контекста. По мнению Гао Хэна, она представляет собой позднейший комментарий, слившийся с основным текстом. Некоторые ученые рассматривают ее как начальное изречение следующей главы. Тем не менее, присутствие этой фразы именно в конце данной главы засвидетельствовано мавандуйскими списками. Очевидно, данное суждение является своеобразным заключением к двум предыдущим, парадоксальным

по смыслу строкам. Такой вывод в особенности подкрепляется мавандуйскими текстами. Большинство китайских комментаторов считали заключительную сентенцию выводом из предшествующего суждения. В таком случае эта фраза означает: «Истинное суждение как будто противоречит здравому смыслу». Или, как поясняют китайские комментаторы, «прямые (или праведные) речи согласуются с Путем, но противоположны мнению света». Такая трактовка, думается, неправомерно сужает значение афоризма. Комментарий Хэшан-гуна к последней строке гласит: «Здесь высказаны прямые слова, а люди в свете того не знают и думают, что в них говорится все наоборот». В оригинале употреблен знак *фань*, который в гл. XL (и, возможно, LXV) обозначает «действие Пути» как «возвращение» или «обратное» действие. В данном случае речь идет, очевидно, о «правильных», «праведных» речах властителя, которые кажутся своей противоположностью, т.е. подлинное совершенство предстает как униженность. Люй Хуэйцин в качестве примера такого суждения приводит слова древнего царя Чэн Тана: «Преступления во всех пределах мира лежат на мне одном». Ду Гуантин высказывает общепринятое среди позднейших комментаторов разъяснение: «То, что идет наперекор мирским обычаям, соответствует Пути». О том же говорит Су Чэ: «Прямые слова согласуются с Путем, но противоречат мнениям света». Дэцин переиначивает эту формулировку: «В мире согласующиеся с Путем прямые речи считают противоречащими ему». Наконец, Сюань-цзун вводит в эту сентенцию временное измерение: «Кажется, что прямые речи поначалу идут наперекор свету». В ряде переводов предлагается несколько иное прочтение этой строки: «Правильные суждения кажутся своей противоположностью». Вариант А.Е. Лукьянова: «Истинное высказывание кажется парадоксом». Р.Эймс предлагает несколько неуклюжее: «Подобающая речь кажется противоречивой» и считает, что она относится к многозначности естественного языка. Эффектен, но, увы, неточен вариант Вима Де Рё: «Right words seem wrong». Едва ли приемлем и вариант П. Мерела, далеко отступающего от оригинала: «Истина легко скрывается риторикой».

7. В этой главе рифмуются строки 4-6, 7-8, 9-10. Кроме того в строках 4 и 11имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Лао-цзы снова возвращается к своей любимой теме добродетелей воды, но в новом измерении: вода, будучи самой мягкой, уступчивой

стихией, одолеет самые прочные преграды. Вы хотите быть сильным? Научитесь быть слабым. Вы хотите победить? Умейте уступать. Почему? Объяснений нет. Поживите – узнатете сами. Учит не расчет, а сама жизнь.

Так легко ли осуществить «простые истины» Лао-цзы? Не труднее, чем воде течь туда, куда она стремится сама собой, обтачивая по дороге массивные валуны, подмывая скалы, просачиваясь сквозь самую твердую породу. Вода, кроме того, – образец непреклонной воли и неистощимого терпения, которые делают такой сильной слабую во всех других отношениях женщину. Существует только одно, но для подавляющего большинства людей совершенно непреодолимое препятствие для того, чтобы мы могли перенять мудрость воды: наша гордыня. Почему *я* должен делать эту грязную работу? Почему я должен отвечать за неустройство окружающей жизни? Но все-таки не нужно обладать мудростью Лао-цзы для того, чтобы понять простую истину: только тот, кто умеет быть внизу, кто познал в себе самого ничтожного человека в мире, достоин быть господином мира. Ибо он свободен от оков себялюбия.

Не существует никакой «настоящей» пустоты: истинная пустота наполнена всем, что есть в мире. Нет никакого одиночества в нарочитом одиночестве: истинное одиночество познает тот, кто умеет быть в мире с миром. Не существует никакого явного унижения: истинное унижение таится в славе мира. Таковы же и речи Лао-цзы, всегда сообщающие о чем-то «ином», содержащие в себе «поворот» смысла. Всегда – иносказание, иное сказание о чем-то вечно ином в этой жизни. Понять его нельзя нельзя, остается довериться. И – о, чудо! – там, где мы все оставили, нам все дается. Очень мудро Хэшан-гун дал этой главе название «положись на доверие». Поистине, нужно обладать безупречным доверием, чтобы принять и признать инаковость каждой вещи.

Комментарий Ли Чжи: «Нападая твердым на твердое, можно добиться победы, но это твердое непременно сломается. Поэтому нападать на твердое лучше всего посредством мягкого. Мягкое не ставит срок для победы, но побеждает само собой. Поэтому сказано: «его нелегко изменить». Быть правителем Поднебесного мира и желать, чтобы во всех четырех пределах не было злых людей, невозможно. Даже если очень хотеть искоренить их, это будет напрасный труд. Получается поэтому как бы нечто противоположное прямым речам, но самом деле это и есть прямые слова в мире. Тут следует тщательно поразмыслить».

Разъяснение Цао Синьи: «Лао-цзы назвал воду высшим благом. Если говорить в понятиях Пяти стихий, то Небо первой породило воду, и вода среди них стоит на первом месте. Люди должны брать пример с мягкости и слабости воды и понимать, что вода обладает необычайной внутренней силой. Никакая сила не может изменить природу воды. Тот, кто способен принять на себя унижение, находится как будто ниже других, а на самом деле он стоит выше всех. Более того, нельзя ни на мгновение отречься от питающей жизнь силы воды. Кто сделает так, тот погибнет».

Глава 79

Когда мирятся после большой ссоры,
Непременно остается обида.
Как можно счесть это благом?

Вот почему премудрый человек держит левую часть договора
И ничего не требует от других.
Человек совершенства блюдет договор,
Человек без совершенства взыскивает подати.

«Небесный Путь не имеет пристрастий,
Но всегда жалует сведущего человека».

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально: «большого гнева», «большого возмущения». Согласно Хэшан-гуну, речь может идти об убийстве или нанесении увечья, которые караются смертью преступника или нанесением ему увечья, что не может рассеять чувство возмущения и обиды «в добром человеке». Ван Би комментирует несколько иначе: «Если договор не исполняется, может вспыхнуть большой гнев. Даже если уладить дело по-доброму, чувство обиды все равно не пройдет». Ли Янь видит в этой сентенции наставление для духовного совершенствования: мудрый не должен никому «выказывать пристрастия, и тогда он ни на кого не будет таить обиду». По мнению У И, «большая ссора» (или «большая беда») относятся к тираническому правлению.

2. По поводу строки 4 Хэшан-гун поясняет: «Здесь говорится о том, что, даже
если недоволен один человек, Небесный разум все равно утрачен. Как можно в таком случае по-доброму уладить ссору?» Многие старые комментаторы находят в этой и в последующей строке свидетельство уже хорошо известной нам «тайной работы сердечной сообщительности», отличающей мудреца. Как поясняет, например, Чэн Сюаньин, «для премудрого человека знание и мир сокровенно сходятся друг с другом в пустотной встрече». Император Сюань-цзун видит в «левой стороне договора» аллегорию сознания мудрого, которое «само собой пребывает в точном соответствии посредством недеяния».
3. *Левая часть договора*: В древнем Китае контракты писались на двух
половинках бамбуковой дощечки. Должник записывал свой долг на левой половине, а кредитор – на правой. Соответственно, обязанностью должника было точное соблюдение условий договора, и он не имел права выдвигать какие-либо требования к кредитору. Согласно разъяснению Хэшан-гуна, главная добродетель мудрого – безупречное доверие, не подкрепляемое какими-либо документами. В комментаторской традиции эта фраза толкуется двояко: согласно одному взгляду, в «счастливых» делах благоприятна левая сторона (см. гл. XXXI); согласно другому толкованию, мудрый добровольно выбирает приниженное положение. Чжэн Ляншу предположил даже, что жители Чу считали почетной левую сторону. Между тем в мавандуйском тексте A (но не в тексте B!) написано, что мудрый «владеет *правой* частью». Вполне возможно, что это разночтение, как полагает Сюй Каншэн, является ошибкой переписчика. Р. Хенрикс, однако, склонен считать аутентичным именно такой вариант, предполагающий, что мудрец (который, по китайским представлениям, обязательно правитель) имеет власть над людьми, но не пользуется ею. Аналогичным образом понимает данную фразу К. Ларр. Интересно, что Чжан Чжунъюань придерживался подобной трактовки еще до обнаружения мавандуйских манускриптов. В свете этого прочтения А.А. Маслов отчасти перетолковывает оригинал: «Мудрецы, беря в руку левую часть бирки, не требовали взыскания долгов с народа». А.Е. Лукьянов предлагает еще более отвлеченный вариант: «Совершенномудрый человек, соблюдая договор, не взыскивает с людей».
4. Строка 6 в мавандуйских списках начинается со слова «поэтому…».
5. В строке 7 имеется в виду существовавший в чжоускую эпоху

особый порядок сбора податей в виде десятинного налога (*чэ*). Поскольку сборщик податей только отбирает у других, а сам ничего не дает взамен, его занятие не предполагает отношений доверия, которое внушает «человек совершенства». Комментарий Хэшан-гуна: «Правитель, не обладающий совершенством, доверяет, только имея расписки, а потому теряет власть над людьми». Ван Би кратко замечает, что «собирать подати – это упущение правления».
6. Суждение о «беспристрастности» Неба в 8-й строке созвучно высказыванию о том, что «Небо и Земля не обладают человечностью» (см. гл. V). Как отмечает Гао Мин, заключительная сентенция главы в несколько измененном виде встречается в других памятниках той эпохи и, возможно, была распространенной поговоркой. Сходное изречение присутствует также в гл. XLII. Ли Сичжай поясняет последнюю строку следующим образом: «Небесный Путь не выказывает пристрастия, но никогда не отходит от добра». Строго говоря, Лао-цзы по своему обыкновению придает известной поговорке новый смысл: он имеет в виду не просто «доброго» человека, но человека, сведущего в «утонченности» действия Пути. Оригинальный перевод этой стрки предлагает П. Мерел: «Древние говорили: природа беспристрастна; следовательно, она служит тем, кто служит всем».
7. В этой главе рифмуются строки 1-3, 6-7, 8-9.

Комментарии

Люди ссорятся и мирятся, спешат помочь другому, а потом… сожалеют об этом. Но нельзя впадать и в другую крайность: если ограничиваться пассивной реакцией на происходящее и пытаться уладить конфликты лишь после того, как они примут открытую форму, невозможно будет ни достичь подлинного мира, ни сделать действительно доброе дело. Лао-цзы советует не торопиться, но и не медлить. Мудрый умеет быть активным, не притесняя других. Будучи свободным от себялюбия, он способен тонко чувствовать ход событий и разрешает все конфликты до того, как они станут заметны другим. Почему? Потому что он безупречно доверяет самому истоку жизни и ничего не хочет для себя. Все люди – дети одной «матери мира», они равно пользуются милостью Неба и, в сущности, не должны ничего выбирать. Надежной опорой мудрому станет само Небо – не потому, что оно выказывает ему особое благоволение, а просто потому, что мудрец пожинает то, что сам сеет. Спонтанное и счастливое совпадение человеческого и небесного – вариация главной темы древнего даосизма: отдай – и все

получишь; отдай все – и получишь еще больше. Земное же выражение совершенства мудреца есть безупречное доверие, которое он внушает всем людям. В мудром небесное и человеческое друг в друге продолжаются и друг друга определяют. Оттого же премудрый человек у Лао-цзы не просто следует нравственному закону, он – порука полноты всего сущего, по определению благой. Он бесконечно выше ограниченной, условной доброты простых людей. Соответственно, традиционное название этой главы – «доверие к договору».

Комментарий Чэн Сюаньина: «Здесь говорится о наличии и отсутствии, приятном и неприятном и прочих противоположностях. Даже если отрешиться и от наличия, и от отсутствия, мы все равно будем держаться взгляда: «ни наличия, ни отсутствия» Совместить противоположности и достичь Срединного Единства – это только «первое сокрытие». Здесь еще нет «второго сокрытия». Премудрый человек воплощает в себе Путь, соединяет в пустоте действие и бездействие, поднимается над всеми суждениями. Вот почему он обретает жизнь вечную».

Комментарий Су Чэ: «Возмущение происходит от безрассудства, а безрассудство происходит от природы. Кто познал природу, тот не ведает безрассудства. Чем же ему возмущаться? Когда, не зная, как устранить корень, пытаются уладить дело с ветвями, то, даже если по виду есть согласие, внутри все равно кипит возмущение. Тогда заключают договор, чтобы пресечь противоборство. Мудрец имеет ту же природу, что и все люди, но он показывает свою природу другим, чтобы они знали, как искоренить безрассудство и вернуться к своей природе. Небо не оказывает никому особого благоволения, но «всегда со сведущим человеком». Это потому, что мудрец не имеет в договорах личного интереса».

Комментарий Дэцина: «Здесь говорится о благодеянии отсутствия помышлений у мудрого. Он только дает другим и ничего не требует взамен. А если жить помышлением о выгоде, то из милости родится гнев, из гнева родится милость. Даже уладив большую ссору, требуют удовлетворения. А когда его не дают, неизбежно появляется возмущение. Премудрый человек не требует возмездия, и в этом он подобен тому, кто владеет левой половиной договора: он как будто не владеет даже тем, что имеет. Он теряет в человеческом,

но приобретает в небесном. Ибо ему подают не люди, но само Небо . Это называется «все, идущее от Неба, – выгода». Но разве обыкновенным людям легко понять это?»

Глава 80

1 Лучше царству быть маленьким, а населению редким.

Пусть на каждого приходится десяток и сотня орудий,
Пользы от них искать не нужно.
Пусть люди чтут свою кончину и не удаляются от дома.
5 Даже если есть лодки и повозки, пусть на них не ездят.
Даже если есть пики и стрелы, пусть никто не берет их в руки.
Пусть люди завязывают узелки вместо письма.
Пусть люди наслаждаются едой и любуются своей одеждой,
Имеют покой в своем жилище и радуются своим обычаям.

10 Пусть соседние селения будут в пределах видимости,
И будут слышны лай собак и крик петухов в них,
А люди до самой старости и смерти не будут знаться друг с другом.

Примечания к переводу

1. По поводу первой строки Ван Би разъясняет: «Даже маленькое царство с

редким населением еще можно вернуть во времена древности, что же говорить о большом государстве с многочисленным населением? Поэтому маленькое царство приведено здесь для примера». Комментарий Ван Би явно искажает мысль Лао-цзы: речь идет о некоем идеальном состоянии общества, где люди живут спокойной, самодостаточной жизнью, не побуждающей их искать что-либо на стороне или даже «возвращаться в древность». Комментарий Хэшан-гуна ближе к истине: «Премудрый человек, даже если он управляет большим государством, относится к нему как к малому царству, воспитывает скромность и бережливость, пресекает излишества и роскошь…»

2. Перевод строки 2 вызывает споры среди специалистов. Уже в

древности бытовало мнение, что здесь имеется в виду именно оружие для войска. Возможно, этим объясняется благоволение к Лао-цзы двора царства Цинь, где в особенности уповали на военную мощь. Такой точки зрения придерживаются, в частности, Юй Юэ, Ю Пэйлинь, А.А. Маслов, А.Е. Лукьянов, а из западных переводчиков Р. Хенрикс, который переводит эту фразу следующим образом: «Пусть будет оружие для «десятков» и «сотен», но не пользуйся им». Сходной трактовки придерживается Р. Эймс. Но, как замечает У И, совет держать наготове оружие для «тысяч человек» (одно из возможных толкований этой фразы) плохо согласуется с предыдущим афоризмом. К тому же ниже вновь говорится об обладании оружием и ненужности его применения. В трактате «Мо-цзы» (V в.) встречается очень похожее выражение, которое относится к утвари, используемой государем, и в данном случае речь может идти о призыве к скромности дворцовой жизни. Однако скорее всего речь идет о всевозможных хозяйственных орудиях. Я. Дуйвендак именно так и переводит: «пусть даже будут орудия для десятков и сотен человек». Некоторые китайские ученые (Ху Ши, Гао Мин, Сунь Икай), а также переводчики трактуют выражение «десятки» и «сотни» как «в десятки и сотни раз больше» (чем людей в царстве или того, что требуется для жителей). Этот перевод представляется наиболее обоснованным с грамматической и лексической точек зрения. Правда, он кажется несколько натянутым, но ниже опять говорится о наличии транспортных средств и оружия, которыми не следует пользоваться. Для современного же человека, окруженного десятками орудий и приборов, в этой фразе тем более нет ничего странного.

В списках Хэшан-гуна и Янь Цзуня в этой строке между знаками «сто» и «орудия» стоит слово «люди», и в результате Хэшан-гун разбивает строку надвое, получая, согласно его толкованию, две фразы: 1) «люди имеют десятки и сотни слуг, но знатные и презренные друг на друга не посягают»; 2) «люди не пользуются своими орудиями». Мнение Хэшан-гуна представляется совершенно произвольным. Перевод этой строки основывается на ее трактовке в комментарии Ван Би и точке зрения Ху Ши. Кроме того, как указывают Си Тун и Чжу Цяньчжи, в древности было принято считать различные предметы по десяткам и сотням. По мнению Чжу Цяньчжи, оба толкования приемлемы. Ряд японских текстологов (Ямамото, Коянаги и др.) видят здесь упоминание о «человеческих талантах». Этой трактовки среди отечественных переводчиков придерживается И.И. Семененко, а среди американских – М. ЛаФарг. Перевод ЛаФарга выглядит так: «Положим, будут люди с талантом дюжен и сотен». Такой перевод плохо согласуется с контекстом.

Еще одна произвольная трактовка принадлежит Чэн Сюаньину, который увидел здесь аллегорию страстей и возвышенной отстраненности от них (см. ниже).

3. Некоторые западные переводчики рассматривают две части 4-й строки как одно предложение. Так поступает, например, К. Ларр: «Пусть люди будут бояться умереть во время путешествия». Однако и Ван Би, и особенно Хэшан-гун рассматривают две части этой фразы как самостоятельные высказывания. В мавандуйских списках данная строка выглядит иначе и может быть прочитана следующим образом: «пусть люди будут почтительны к смерти и держатся подальше от прощания» (В списке В сказано: «подальше от странствия»). Возможно, мы имеем дело с ошибкой переписчика, а, возможно, как предполагает Р. Хенрикс, речь идет о том, чтобы «отставить подальше мысль о прощании» (в смерти?). По мнению же Сюй Каншэна, мавандуйский текст не отличается по смыслу от традиционного варианта.

4. По поводу строки 7 Хэшан-гун высказывается кратко: «Не будет обид и
ненависти в мире».

5. Комментарий Хэшан-гуна к 8-й строке гласит: «Люди откажутся от письмен, вернутся к простоте и будут доверять друг другу без расписок».

6. А. Грэхэм обращает внимание на то, что заключительная часть этой главы (строки 8-13) приводятся Сыма Цянем как описание блаженных времен мифического правителя Шэньнуна, родоначальника земледелия. По мнению А. Грэхема данный пассаж восходит к учению так называемой «школы земледельцев».

7. По поводу концовки главы Хэшан-гун кратко поясняет: «У людей не будет страстей и желаний». Ван Би помещает аналогичный комментарий. Таким образом, оба комментатора связывают любовь к путешествиям с желанием извлечь какую-то выгоду для себя. Пояснение Сюань-цзуна: «И там, и здесь царит довольство и нет никаких вожделений». Ли Жун придает этой фразе еще более отвлеченный смысл, поясняя ее цитатой из «Чжуан-цзы»: «Люди забывают друг о друге в искусстве Пути, рыбы забывают друг о друге в реках и озерах».

8. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

«Правдивые слова кажутся своей противоположностью». Лао-цзы как будто нарочно опрокидывает все истины здравого смысла и

«реальной политики». Правители и их ученые советники меряют силу государства его территорией и населением, численностью войска и прогрессом техники. И вдруг нам объявляют, что лучше все устроить наоборот: государству лучше быть маленьким, населению редким, войско распустить, а технические устройства сложить на складах на случай какого-нибудь аврала – люди от них счастливее все равно не станут. Немногие отважутся, как это сделал Ван Би (см. выше прим. 1), признать в нарисованной Лао-цзы картине идеального общества реально выполнимый проект общественного устройства. Чэн Сюаньин, например, увидел в упоминаемом здесь государстве аллегорию сердца, а в орудиях, которыми не нужно пользоваться, – намек на органы чувств, неспособные доставить правильное знание о мире.

Считать ли даосскую «утопию» полемической альтернативой существующим порядкам? Все, что мы знаем о Лао-цзы, не дает оснований полагать так. Но есть еще одна версия: принять эту поэтическую утопию, сложенную из образов столь же натуралистических, сколь и импрессионистских, откровенно символических, за правдивое свидетельствование о покое и радости просветленного, т.е. цело-мудренного духа, который обретает полноту в саморассеивании (отчего его жизнь не имеет «истории», не поддается изложению). Речь идет о гармонии человеческого сознания и бытия или даже, точнее, быта, когда в обществе нет почвы для соперничества и, следовательно, в нем нет ни злобы, ни насилия, ни меланхолии. Конкретные, но глубокомысленные черты этого мира имеют природу «утонченного присутствия» – своеобразной *тени* чистой текучести Пути, мгновенно являющейся и исчезающей в полном соответствии потоку превращений. Жители идеальной страны не пользуются орудиями, ибо хранят цельное отношение к действительности и настолько удовлетворены своей жизни, что даже не имеют желания съездить в соседнюю деревню. Их не гонит в странствия смутная тревога в душе. Но их удовлетворенность не лишает их смертной памяти, и это значит, что их дух вечно бодрствует и сознает себя стоящим на краю жизни. Наконец, пафос дистанции, пронизывающий как будто фантазерское – а на самом деле идущее из глубины внутреннего прозрения – видение Лао-цзы, есть верный признак безупречно нравственного отношения даосского премудрого человека к миру.

Невозможно стереть грань между сознанием прозревшим и суетным, устранить дистанцию, отделяющую мудрого от простых людей, ибо невозможно увидеть со стороны глубину духовного борствования. Мир никогда не поймет старого чудаковатого историографа. Ничего страшного. Автор «Дао-Дэ цзина», кажется,

впервые в человеческой истории находит утешение в эстетическом созерцании жизни, «как она есть». Ему радостно, что люди радуются жизни без всякой умной причины. Он увидел серый быт простонародья окрашенным в яркие цвета праздника, потому что в своей самоуглубленности, в сокровенном «движении вспять» придал ему статус тени, декорума, пустой – но такой веселой, такой красочной! – явленности бытия. Мир расцветает в пустыне *одинокого сердца.* Все богатства мира даются нам буквально за ничто – за миг нашего самоотсутствия. Этот опыт нравственной отстраненности или, как выражался Чжуан-цзы, «Небесной освобожденности», формирует язык *выразительного безмолвия*: люди, живущие так, «не знаются друг с другом» (Лао-цзы), «не угождают друг другу» (Чжуан-цзы), ибо они живут несравненным и несоизмеримым: они полны в себе и потому пребывают вне отношений обмена. Они могут только «оставлять», бескорыстно дарить. Правда их жизни выражается в абсолютно «ином» -- ином даже по отношению к «инаковости» Неба или смерти и совпадающим с чистой актуальностью существования, непостижимом, но доподлинно переживаемым «здесь и сейчас». Перед нами как-будто бы утопия в ее исконном значении идеальной страны, которой нигде нет. Но «нигде нет» уже смыкается с «везде есть». Вот мир, который, как сам Путь жизни, смуществует «между наличием и отсутствием». Фантасм, неотличимый от обыденности. Совершенно неутопичная утопия, реалистическая до последнего нюанса, подобно «лаю собак и крику петухов» (ставшая традиционной в китайской литературе примета счастливого быта). Тайна несказанной сообщительности: недаром, согласно некоторым спискам, жители утопии Лао-цзы, не желая «знаться друг с друом», в равной мере «никогда не прощаются друг с другом». Метафора лжет о себе и так выдает истину. Правда Пути – это вечно ускользающая граница всех «жизненных миров» человечества, мерцание «образа без образа», отблеск верховного предка-всечеловека, исток и исполнение самых насущных обетований сердца. Знак цельности человеческой практики, которая не отрицает предметной деятельности, но и не подчиняет ей человеческий дух. Этой главе традиция дала название «Одинокое бытие»: таков принцип разделывающей все формы общества, *раз-социализирующей социальности* Лао-цзы, которая заставляет забыть все лишнее, чтобы вернуться к единственно необходимому. Даосский патриарх свидетельствует об опыте общественности за пределами общества – о чем-то, заданном с предельной несомненностью в самом факте своей *невозможности.* Здесь «забвение себя» – акт в высшей степени безответственный –

подтверждает великую ответственность человека перед миром. И сам Лао-цзы, уходя из мира, возвращается в него, наполняет его опытом возобновления непреходящего.

Комментарий Янь Цзуня: «Мудрец, управляя маленьким царством, превращает беду в счастье, а опасность – в покой. Он богат лодками и повозками и имеет крепкое воинство. Он может, а не делает, знает, но ничего не предпринимает, скрывает себя и устраняет все прелести. Он просто трудится, а потом отдыхает, летом носит один халат, зимой надевает поверх второй. У него все есть, а кажется, что ничего нет. Ибо он все устрояет посредством Пути, все охватывает Совершенством и един с людьми».

Комментарий Чэн Сюаньина: «Подобно тому как последователь Малой Колесницы (хинаяна. – *Пер.*) должен уменьшать желания, маленькое царство должно требовать урезать желания в поступках. «Орудия» – это корни шести страстей и десяти зол. Они имеют свое применение, но в них не вникают. «Десятки и сотни» – это великое множество, но оно не должно иметь применения. Здесь говорится об упокоении страстей и незапачканности пылью мира».

Комментарий У Чэна: «Лао-цзы жил во времена упадка династии Чжоу, когда большим государством с многочисленным населением было уже трудно управлять. Нужно было иметь маленькое царство и немного народа, чтобы люди не смотрели по сторонам, а были довольны собой. Если люди никуда не отправляются, то они и не имеют нужды в лодках, повозках и оружии. А если восстановить древний порядок завязывания узелков, тогда не понадобится заключать письменные обязательства. Тогда всякая пища будет казаться сладкой, а всякое платье – красивым. А люди будут заботиться только о своей земле».

Комментарий Хуан Юаньцзе: «Нужно упорно заниматься собой, не размахивать бесцельно руками, не ходить бесцельно вокруг, не смотреть на внешнее, не вслушиваться во внешнее, не говорить праздных слов, не иметь суетных мыслей, с утра до вечера очищать сердце, таиться внутри, не давать себя ничем увлечь, ничем себя не обременять. Вот так долгое время накапливая в себе, воистину придешь к просветленной жизни, в глазах сам собой загорится духовный огонь, а в сердце будет храниться духовная сила. Вот о чем говорят слова: «пусть на каждого будет хоть десять или сто орудий, а выгоды от них иметь не будут».

Глава 81

Правдивые слова не угодливы.
В угодливых речах нет правды.

Добрый человек не любит спорить.
Ловкий спорщик не добр.

Знающий человек не имеет много знаний.
Многознающий не знает.

Премудрый человек не накапливает.
Чем больше он помогает другим, тем больше имеет сам.
Чем больше он дает другим, тем больше получает сам.

Путь Неба – приносить пользу и ничему не вредить.
Путь мудрого – действовать и не препятствовать другим.

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально «Заслуживающие доверия слова не красивы». В английских переводах говорится также «сладкие», «приятные» (sweet) или «манерные», «нарочитые» (showy) слова. Хэшан-гун поясняет, что «заслуживающие доверия слова лишены красивости, просты и безыскусны». Ван Би предлагает более отвлеченное толкование: «Слова, внушающие доверие, не красивы. Их существо – в правдивости. Искусные мыслители не спорят. Их основа – первозданная цельность (Первозданное Древо)». Юй Юэ предлагает читать первые две строки иначе: «То, что вызывает доверие, не красиво. То, что красиво, не вызывает доверия».
2. Строки с 3 по 6 в мавандуйском тексте B (текст A в этом месте не оддается прочтению) заметно отличаются от традиционного варианта. Они гласят:

«Те, кто знают, не нагружены знаниями.
Те, кто нагружены знаниями, не знают.
Тех, кто добр, немного.
А тех, кого много, не добры…»

Д. Лау и Р. Хенрикс трактуют две последних строки следующим образом: «Тот, кто добр, не имеет много. А тот, кто имеет много, не добр». Р.Эймс предлагает другое прочтение: «Искусные не обладают универсальными способностями. Обладающие универсальными способностями не искусны».

3. Перевод строки 4 основывается на толковании Хэшан-гуна, который

трактует слово «спорить» как «умение искусно говорить».

4. После 6-й строки в мавандуйском списке А стоит знак окончания самостоятельного пассажа. Современные текстологи согласны в том, что предшествующая и последующая части этой главы мало связаны между собой логически. Чжан Сунжу различает в данной главе три относительно самостоятельные части: первая охватывает строки 1-6, вторая соответствует строкам 7-9, а третья – двум заключительным строкам.

5. В строках 7 и 8 выражение *бу бо* (в переводе «не нагруженный знаниями»)

Хэшан-гун трактует как «удержание одного начала». Ван Би дает сходное объяснение: «достигающий предела в одном». Таково же толкование Су Чэ: «Премудрый человек обнимает единое – и только». Мудрость Лао-цзы есть именно сохранение полноты всеединства.

6. Перевод строк 8-9 соответствует ее общепринятому толкованию китайскими текстологами и западными переводчиками. Согласно Ван Би, к мудрецу, умеющему все отдавать, «все приходят». Комментарий Ли Жуна гласит: «Подобно тому, как свет солнца и луна становится еще ярче, отражаясь от всех вещей в мире, премудрый человек досконально проницает все вещи и распространяет истину до бесконечности». Р. Хенрикс предлагает несколько иную версию: «Израсходовав все, что он имел, на других, он имеет даже больше». Комментарий Хэшан-гуна: «Чем больше он делает для других, бескорыстно одаривая их и распространяя совершенство, тем большее сам наделен совершенством». Люй Хуэйцин напоминает в этой связи, что мудрец у Лао-цзы «как будто ни на кого не похож».

7. Строка 10 в мавандуйском списке В начинается со слова «поэтому…», что, дает основания считать ее позднейшим добавлением. Комментарий Хэшан-гуна к ней гласит: «Небо порождает всю тьму вещей, любовно вскармливает их и дает вырасти, ничему не причиняя вреда». Разъяснение Ван Би: «Когда наследуют пользе, проистекающей от Неба, не вредят друг другу».

8. Перевод заключительной строки у Чжан Чжунъюаня: «Путь, которому следует мудрый, состоит в том, чтобы трудиться и не

требовать признания». По мнению Ма Сюйлуня, эту фразу следует перенести в гл. LXXVII. Комментарий Ван Би: «Те, кто следует небесной выгоде, друг друга не причиняют ущерба». Согласно разъяснению Люй Хуэйцина, не соперничает тот, кто сумел свои действия преобразить в недеяние, а свое «я» превратить в «не-я».
9. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

В этой заключительной главе как будто суммируется самое существенное в учении Лао-цзы – недаром Хэшан-гун дал ей название «Проявление действительного». ((Впрочем, в мавандуйских текстах две последние главы помещены между гл. LXVI и LXVII традиционного списка.) Вопрос поставлен резко: вы хотите жить или делать вид, что живете? Хотите реально идти к совершенству или набираете очки в играх общества, копите свой «социальный капитал»? Если вы все-таки хотите быть, а не только казаться, тогда извольте ничего не накапливать для себя, учитесь отдавать, жертвовать миру. Вот самая большая ставка в игре этой жизни. И, как в пари Паскаля, беспроигрышная. Вы всегда получите гораздо больше, чем отдали. Потому что наградо за ваше бескорыстие будет реальное переживание жизни – наше самое большое богатство. Есть в жизни нечто реальное и подлинное, скрытое за всеми условностями человеческих мнений, но наполняющее каждый миг сознательного и вольного существования. Есть понимание, которое предшествует всем понятиям, и есть бесконечная действенность, без которой не бывает ни одного действия. Есть, наконец, человеческая сообщительность, в которой мудрому дано вместить весь мир в его неисчерпаемом многообразии. О чем бы ни говорил Лао-цзы, он ведет речь о *первых* вещах, которые всего дают с избытком тому, кто все оставил. Он говорит о пространстве духовного свершения, где эффект есть мгновенно возвращающийся к себе и потому дарящей полное довольство аффект, где рассеивание есть собирание и где поэтому все отдается, но никто ничего не присваивает, никто ничем не владеет – и ничего не теряется. Совершенен тот, кто приобретает, теряя, и, значит, – тот, кто сумел претворить в себе вечно возвращающегося в мир *всеобщего предка* и, следовательно, стяжать бессмертие под его сенью. Подвижник Пути, заявляет Лао-цзы, накапливает, ничего не откладывая впрок. Важный образ в даосской практике, где каждое мгновение таит в себе «обратный ход» бытия и может стать дверью в Небесную полноту жизни. Но это нельзя сделать, не поспешествуя

всему сущему, не находясь в сообщительности с миром. Мудрец Лао-цзы знает, что нет ничего более успешного, более радостного, чем *скрытно* разделить успех с другими. Его часто считают безумцем и чудаком, но правильнее сказать, что он живет безумственно, что значит: благодаря своей полной самодостаточности он живет вечным настоящим, ни к чему не устремляясь и ни за что не цепляясь в потоке времени. Он не просто мудр, т.е. во всякое время покоен, доволен и радостен, но владеет секретом «утонченной мудрости», ибо получает больше, чем отдает: он отдает лишнее, а получает необходимое – подлинность своей жизни. Самая выгодная в мире сделка!

Комментарий У Чэна: «Не-накопление – это пустота и отсутствие наличия. Будучи пустотой и не имея ничего в наличии, оно способно соответствовать всем переменам до бесконечности. Когда же накапливается наличное, тогда соответствие имеет границу, как же может оно умножаться непрестанно?»

Комментарий Цзяо Хуна: «Некоторые говорят, что книга Лао-цзы позволяет читателям познать его учение, м потому в ней явлена великая красота. Эта книга досконально рассматривает сущность всех вещей, и потому в ней доказывается великая истина. Однако эти люди не знают, что есть истина, которая лишена красивости, и есть истина, которую нельзя выявить доказательствами. И есть великая мудрость, которая не имеет ничего общего с нагруженностью знаниями. Почему? Потому что пять тысяч слов книги Лао-цзы повествуют о Пути не-накопления. Там, где ничего не накапливается, сердце не имеет, за что зацепиться. Когда накапливают, не накапливая, это значит, что говорят, не говоря. А если следовать Пути накопления и быть привязанным к своему мнению, то чем больше будешь говорить, тем более никчемными будут твои речи. Такие люди не следуют Пути Неба. Следовать Пути Неба означает приносить пользу другим и не вредить им. Путь мудрых в том, чтобы действовать и не соперничать. Если уяснить эти истины, то уже можно больше чем наполовину понять Лао-цзы. Тогда остается только «забыть слова» и постигать сердцем, с усердием читая эту книгу».

Текст «Лао-цзы» из погребения в Годяне

О проблемах текстологической критики годяньского текста «Лао-цзы» на бамбуковых дощечках уже говорилось в предисловии. Дополним сказанное краткой характеристикой заключительного фрагмента годяньского корпуса текстов, посвященного так называемому Великому Единству. Это древнейшее доступное нам китайское произведение на космогонические темы. Оно не имеет заголовка, и название его условно. Само понятие «великого единства» встречается в других даосских произведениях, где оно обозначает предельную реальность. В одном из памятников поздней древности («Весна и осень господина Люй») оно прямо отождествляется с *дао.* Перевод начальной фразы этого текста следует английскому переводу Р. Эймса, употребляющему слово «вода» во множественном числе (английский язык тоже допускает это), что удачно отражает отвлеченно-космогонический смысл этого понятия и динамическую, преобразовательную природу реальности в даосской мысли. Великое Единство не есть принцип умозрительного транцендентного единства, оно пребывает в мировых стихиях в их текучести и неисчерпаемом разнообразии. Оттого же главной категорией изложенного здесь космогонического учения, как и в даосской мысли вообще, является самое время в качестве «всевременного момента» превращения. Даосская теория творения демонстрирует, что в даосизме, собственно, нет никакой теории, никаких концепций и что в ней не время есть форма развертывания логического порядка (как, например, в диалектике Гегеля), но сама временность определяет мировой порядок, и все явления суть отблеск чистого события – след неисследимого, зов неизреченного.

Ученые продолжают спорить о том, каково отношение этого сочинения к прочим текстам на бамбуковых дощечках, представляющих собой фрагменты «Дао-Дэ цзина». Большинство склоняются к тому, что оно оказалось в одной связке с изречениями «Лао-цзы» в силу тех или иных случайных обстоятельств и не имеет с ним реальной связи. Многие китайские исследователи годяньской версии «Дао-Дэ цзина» даже не включают его в публикацию этого памятника. Надо признать, что космогоническая тематика с ее идеями круговорота мировых стихий не составляет ядра специфически-даосского «прозрения», каким оно запечатлено в даосских канонах «Дао-Дэ цзин» и «Чжуан-цзы». Оно относится,

скорее, к периферии, внешнему слою даосского мировоззрения. Иной позиции придерживаются английские переводчики годяньских текстов Р. Хенрикс и Р. Эймс. Последний в особенности подчеркивает, что в оригинале это сочинение никак не отделено от предшествующего ему фрагмента «Лао-цзы» и тематически продолжает ее. К сожалению, сохранилась только начальная часть сочинения, да и сохранившийся фрагмент в нескольких местах сильно испорчен.

Примечания к публикуемому ниже переводу по необходимости почти не зтрагивают вопросов, – слишком технических по своему характеру – связанных с написанием знаков по принципу фонетического или графического заимствования, а равным образом других аспектов археографии годяньских текстов. Однако все смысловые отличия годяньских текстов от традиционного списка «Дао-Дэ цзина» отмечены и рассмотрены с надлежащей тщательностью. Для выяснения значимости годяньских находок в общим контексте «Дао-Дэ цзина» и всей даосской традиции, читателю следует обратиться к соответствующим местам перевода традиционного списка даосского канона и вводного раздела.

Перевод

Лао-цзы А. Первая группа

1 (ДДЦ, 19; МВД, 63)

Устраните хитроумие, отриньте различения,
И польза людям будет стократная.
Устраните ловкость, отриньте выгоду,
И не станет ни воров, ни разбойников.
Устраните расчеты, отриньте размышления,
И люди будут как малые дети.

Три этих суждения еще не составляют должного наставления,
К ним надобно прибавить такие указания:
Будь безыскусен, храни первозданную цельность;
Будь меньше себялюбив, сдерживай желания.

Примечания:

1. Данная глава явно соответствует 19-й главе традиционного текста,

хотя по сравнению с последним в ней переставлены местами 3-4 и 5-6 строки. Но есть и более существенные отличия. Вместо «мудрости» (*шэн*), приписываемой в конфуцианской традиции идеальным правителям, в 1-й строке говорится о «хитроумии», и даже, точнее, рационально организованном знании» (у Сунь-цзы данное понятие определяется как «то, что согласуется в знании»). Эта спасобность к рациональной организации знания и, следовательно, расчетам, составлению планов занимает последнее место в перечне конфуцианских добродетелей. В 5-й строке вместо конфуцианских добродетелей «человечности» и «справедливости» упоминаются гораздо более нейтральные «расчеты» и «размышления». Пэн Хао трактует знак «расчеты» как «лицемерие», что кажется слишком радикальным толкованием: речь идет всего лишь о «планомерных», «нарочитых» действиях. Тем не менее, это толкование развивают Дин Юаньчжи и Чэнь Сиюн, которые предлагают такое чтение фразы: «Устраните притворство, отриньте нарочитые действия». В любом случае мы должны констатировать, что, как отметил еще Цуй Жэньи, в данной главе отсутствует антиконфуцианская полемика, которая очевидна в традиционном списке.

2. В своем переводе 6-й строки Р. Хенрикс без объяснения воспроизводит традиционный текст, не обращая внимания на то, что в тексте, по мнению китайских комментаторов, говорится именно о «возвращении в младенческое состояние».
3. В 7-й строке знак «рассуждение» (*бянь* в нестандартном начертании), согласно разъяснениям китайских комментаторов, передан словом «наказ» (у Р. Хенрикса – mission).
4. В 8-й строке слово «еще» (перевод основан на толкованиях китайских текстологов) у Р. Хенрикса переводится как «возможно» (And perhaps we should add to them the following lines...»).
5. Инь Чжэньхуань полагает, что в предпоследней строке говорится о «разыскании», «выявлении» добродетелей. Его перевод гласит: «Смотри, есть ли в них первозданная цельность, мало ли в них себялюбия, малочисленны ли желания?» Такое прочтение, однако, нарушает параллелизм двух последних строк и мало соответствует грамматическим нормам.
6. Данный список вроде бы подтверждает предположение ряда китайских комментаторов о том, что первая строка в 20-й главе соответствует последней строке 19-й главы. По своему размеру она соответствует предыдущим двум строкам и, возможно, даже рифмуется с ними. Кроме того, эти три суждения были бы симметричны к представленной выше «троице суждений». Тем не

менее, начальная строка 20-й главы находится в годянском списке совсем в другом месте.

2 (ДДЦ 66; МВД, 29)

Реки и моря потому являются господином всем горным ручьям,
Что они могут находиться ниже всех ручьев.
Вот так они могут властвовать над всеми ручьями.

Премудрый человек стоит впереди людей, потому что он позади всех.
Он выше людей потому, что в речах ниже их.
Но, хотя он стоит над людьми, а людем не тяжело.
Хотя он стоит перед людьми, а людям не страшно.
Весь свет восхваляет его без пресыщения.
Он ни с кем не соперничает, и потому мир не может соперничать с ним.

Примечания

1. Годянский список содержит ряд незначительных лексических и синтаксических разночтений с традиционным текстом. Все они отражены в настоящем переводе. Традиционная версия текста кажется в целом лучше отредактированной, в нем устранены некоторые длинноты, имеющиеся в годяньском фрагменте. Здесь отсутствуют вводные слова «следовательно», присутствующие в 4-й и 6-й строках. Кроме того, в позднейшей версии говорится о том, что мудрый «желает» быть «выше людей», что придает этой фразе оттенок долженствования.
2. В Мавандуйском списке 9-я строка имеет форму вопроса, что плохо согласуется с контекстом.

3 (ДДЦ, 46; МВД, 9)

Нет большего преступления, чем иметь слишком много желаний.
Нет большего порока, чем потакать вожделению.
Нет большей беды, чем не знать, что имеешь довольно.
Быть довольным тем, что знаешь, что имеешь довольно, –

5 **Вот неизбывное довольство.**

Примечания
1. В традиционном издании данный фрагмент в целом соответствует второй части 46-й главы. Он находится на этом месте уже в мавандуйском списке, хотя еще отделен от предшествующего пассажа разделительным знаком. Кроме того, в традиционной версии строки 2 и 3 переставлены местами, но композиция годяньского выглядит более логичной.
2. Инь Чжэньхуань предлагает иной и вполне приемлемый вариант прочтения 4-й строки: «Знать, что быть довольным – этого довольно».

4 (ДДЦ, 30; МВД, 74)

2 **Тот, кто берет Путь в услужение господину людей,**
Не желает оружием насильно распространить его в свете...

Тот, кто в этом искусен, ценит только плод,
И не пользуется случаем, чтобы стать сильнее.
5 **Одержав победу, не кичится;**
Одержав победу, не гордится;
Одержав победу, не бахвалится...

Это называется: «Одержать победу, а не хвастаться силой».
Тогда дело его продлится вовеки.

Примечания
1. Данный пассаж соответствует началу 30-й главы традиционной версии. Во 2-й строке добавлено слово «желает», отсутствующее во всех прочих известных списках. Между 2-й и 3-й строками в современных изданиях присутствуют три фразы, разъясняющие начальное суждение. Ввиду отсутствия этих фраз в данном тексте упоминание об «искусном» муже не выглядит явным указанием на знатока военной стратегии.
2. В 5-7 строках употреблены знаки, примерно соответствующие фразеологии традиционной версии, но в иной последовательности. Кроме того, в позднейших списках употреблено иное глагольное отрицание, которое имеет оттенок долженствования, т.е. «не хочет», «не должен».
3. Последняя строка годяньского списка не имеет аналогов в традиционном тексте. Она выделяется несколько необычной конструкцией и может быть прочитана иначе: «Его действие

прекрасно и неизбывно». Отметим, что в данном списке отсутствуют и три заключительные строки традиционной версии этой главы. Между тем в годяньском списке после слова «прекрасно» стоит знак окончания всего пассажа. Ляо Миньчунь, Чэнь Сиюн, а также Р. Хенрикс полагают, что слово «вовеки» относится к данной строке, поскольку она в слегка измененном виде присутствует и в общепринятом издании, где она относится к начальному пассажу 30-й главы. Тем не менее, большинство китайских публикаторов относят ее последний знак к началу следующего пассажа. Вполне вероятно, что он был объединен с 30-й главой (и видоизменен) в процессе формирования нынешнего текста.

5 (ДДЦ, 15; МВД, 59)

1. **Те, кто в глубокой древности были искусны в мудрости,**
   Были всегда неприметны и утонченны, сокровенно всего достигали.
   Столь глубоки они были, что познать их нельзя.
   Вот почему их восхваляют:
5 **Сосредоточенные! Словно переходят реку в зимнюю пору.**
   Осторожные! Словно опасаются беспокоить соседей.
   Сдержанные! Словно находятся в гостях.
   Податливые! Словно лед, который тает на солнце.
   Безыскусные! Словно один цельный ствол.
10 **Все вбирают в себя, словно мутные воды.**

Кто может быть мутным, но благодаря покою постепенно проясниться?

Кто может быть покойным, но благодаря движению постепенно ожить?

Кто хранит этот путь, не желает попусту обнаруживать себя.

Примечания

1. Данный текст соответствует 15-й главе «Дао-Дэ цзина», но производит впечатление ее необработанного первоначального наброска. Лексически он существенно отличается от традиционного текста, но употребленные в нем знаки довольно точно соответствуют иероглифам традиционной версии. В нем также отсутствует ряд фраз, имеющихся в традиционной версии. Особенно примечательна несколько громоздкая вопросительная форма суждений в 11-й и 12-й строках. Кроме того, в годяньском тексте отсутствуют две последние строки традиционного издания.

2. Обращает на себя внимание несколько отличающаяся от позднейших версий формулировка 2-й строки. Во-первых, здесь присутствует слово «всегда», «непременно», а термин «утонченный» традиционного текста, по мнению большинства комментаторов, представлен заимствованным знаком, означающим «слабы», «уступчивы», «исчезающий». Впрочем, не исключено, что этот знак не является заимствованием. Как видим, в годяньской версии акцент сделан на неприметности и уступчивости мудрых, тогда как в традиционном списки речь идет о более отвлеченном качестве: «пребывали в мельчайшем и утонченном (оно же чудесное действие)». Наконец, выражение «сокровенное единство» или «сообщительность», как показал Чэнь Сиюн, появляется только в эпоху Сун или несколько ранее. В очередной раз мы получаем возможность проследить процесс постепенного выявления смысла, потенциально присутствующего в изначальном тексте книги Лао-цзы. Обратим внимание на то, что здесь идет речь о «сокровенном достижении» Пути, тогда как в гл. LVI говорится о «сокровенном единении во внутреннем совершенстве» (всего сущего).

3. Глагол «восхвалять» в 4-й строке заменен в позднейших версиях на более нейтральное слово «описывать». Инь Чжэньхуань и Не Чжунцин полагают, однако, что уже здесь речь идет об «облике» древних мудрецов.

4. В позднейших версиях, включая Мавандуйские списки, 13-я строка читается так: «Кто хранит этот путь, не стремится к пресыщенью». Аналогичным образом ее трактует и переводит большинство современных исследователей. Однако Дин Юаньчжи полагает, что знак *чэн*, которому в других списках соответствует знак «пресыщение», имеет здесь также значение «проявиться», «обнажиться», поэтому вся фраза может быть прочитана иначе: «... не желает чрезмерно обнаруживать себя», «действовать опрометчиво». Такое прочтение согласуется с начальным пассажем, но грамматически не слишком убедительно.

6 (ДДЦ, 64; МВД, 27)

Тот, кто воздействует на это, разрушит его.
Тот, кто крепко держится за это, потеряет его.
Вот почему премудрый человек ничего не предпринимает
и потому не терпит урона,
Ни за что не держится – и ничего не теряет.

Во всех делах общее правило таково:

Если будешь в конце столь же осмотрительным, как в начале,
Тогда не будешь знать неудачи.

Премудрый человек желает нежелания и не ценит
редкие в мире товары.
Он наставляет без наставлений и сторонится людских заблуждений.
Вот почему премудрый человек во всех вещах соприкасается с тем, что таково само по себе.

Но этого нельзя сделать нарочно.

Примечания

1. Данный пассаж соответствует второй части 64-й главы традиционного издания «Дао-Дэ цзина», причем первая часть той же главы встречается в другом месте данного корпуса текстов (см. A14). Это обстоятельство свидетельствует о том, что 64-я глава составлены из двух первоначально самостоятельных пассажей. Смысл 1-4 строк совпадает с традиционной версией, хотя в годяньском тексте, как обычно, употреблены другие иероглифы или те же иероглифы в нестандартном написании. А вот 5-я строка не имеет аналога в традиционной версии.
2. В 9-й строке вместо «учения», принятого в традиционном тексте, включая Мавандуйские списки, говорится о «наставлении без наставления», вторая же часть фразы совпадает с традиционной версией. Последний иероглиф в строке (*го*) означает «отдалиться», «сбиться с пути», что отображено в русском слове «заблудиться». Обычно это слово переводят как «ошибка», у Р. Хенрикса – «излишество».
3. В 10-й строке ключевой глагол записан иным, нежели в мавандуйских и традиционных списках. Большинство текстологов отождествляют его с фигурирующем в традиционном тексте словом «соединяется», «соработничает» (*фу*), которое у Лао-цзы обозначает моральную позицию мудрого, дающего всем вещам «держать-ся» в таковости своего бытия и, следовательно, не покушающегося на их самодостаточность. Дин Юаньчжу приписывает этому слову значенире «распространять». Чжао Цзяньвэй трактует его как «придавать», «передавать».
4. Последняя строка обычно рассматривается как часть предыдущей и в традиционной версии выглядит иначе: «ничего не смеет делать». Вариант Р. Хенрикса кажется нелогичным: «и тем не менее он не может делать это» (and yet he cannot do it). Ляо

Миньчунь трактует ее следующим образом: «не может действовать от себя». Не Чжунцин полагает, что этот древнейший вариант фразы предпочтительнее традиционной версии, где предполагается, что мудрый хочет делать, но только «не смеет». Наконец, по мнению Пэн Хао, различия между словами «мочь» и «сметь» в данном контексте несущественно. Надо полагать, что выражение «не может» означает в данном случае, что мудрый живет спонтанно и не в состоянии предпринять никаких произвольных действий. Предложенная версия соответствует трактовке Ляо Миньчуня и Не Чжунцина и согласуется с духом учения Лао-цзы о «следовании таковости» вещей. По той же причине я, в отличие от других переводчиков, избегаю отождествления «таковости» с вещами как таковыми. Обычный перевод гласит: «помогает всем вещам быть такими, каковы они сами по себе» (Р. Хенрикс).

7 (ДДЦ, 37; МВД, 81)

2 **Путь вечно в недеянии...**

Если князья и цари смогут блюсти его,
Все само пойдет своим чередом.
Если в своем естественном бытии они возжелают самовольничать,
5 **Их следует умиротворить безымянной простотой.**
Надобно знать, когда ты имеешь довольно,
Ибо, имея такое знание, сможешь сдержать себя.
Тогда все в мире само обретет прочное положение.

Примечания

1. Несмотря на то, что в мавандуйских списках 1-я строка выглядит иначе («Путь вечно не имеет имени»), данная формулировка, соответствующая традиционной, должна считаться истинной, поскольку знак «недеяние» рифмуется со словом «претворят» и к тому же лучше соответствует контекесту. Это прочтение принимается большинство толкователей. Впрочем, Чэнь Сиюн настаивает, что истинна именно мавандуйская версия. Заметим, что, как и в мавандуйских текстах, здесь отсутствует вторая часть известной формулы «недеяния».
2. Строки 2-5 соответствуют традиционному изданию за исключением того, что в начале 5-й строки отсутствует местоимение «я». Если строже держаться оригинала, то 2-ю строку можно перевести также так: «вещи сами себя претворят».

3. Строки 6-8 расходятся и с традиционной, и с мавандуйскими версиями, хотя содержат классические формулы даосского учения. Послпедний знак в строке 7 большинство комментаторов отождествляют со знаком «покой», который фигурирует в традиционной версии. Мой перевод следует толкованию Инь Чжэньхуаня, который подчеркивает присущее оригинальному иероглифу значение «сдерживать себя». Кроме того, в годяньском списке говорится, что вещи (вероятно, следует читать: «люди») «сами обретут прочное положение», тогда как в остальных списках говорится: «сами выправятся».

8 (ДДЦ, 63; МВД, 26)

Действуй, ничего не делая.
Трудись, ничем не занимаясь.
Вкушай, не ощущая вкуса.

В великом постигай малое... Кто многое считает легким,
тот будет иметь много трудностей.
Вот почему премудрый человек все считает трудным –
И вовек не имеет трудностей.

Примечания

1. Данный пассаж странным образом соответствует трем начальным и трем

заключительным строкам 63-й главы. Означает ли это, что остальная часть главы была дописана, в качестве своеобразного комментария, позднейшими преемниками Лао-цзы?

2. В первых трех строках знак *ван* (гибнуть, пропадать) комментаторы единодушно отождествляет с глагольным отрицанием, показателем отсутствия (*у*), каковое фигурирует в мавандуйских списках и современном издании «Дао-Дэ цзина». Исключение составляет Инь Чжэньхуань, который указывает, что автор годяньского «Лао-цзы» четко различал эти два знака. По мнению Инь Чжэньхуаня, это место следует понимать следующим образом: «Действуя, скрывай свои действия. Трудясь (или «служа»), скрывай свой труд (служение)...». Отождествление труда со службой в древнем Китае может быть принято во внимание, но нет необходимости отражать его в переводе.

3. Начало 4-й строки отсутствует в прочих списках, причем вся строка записана здесь, по-видимому, в испорченном виде, так что

ее точный перевод едва ли возможен. Современными комментаторами она толкуется по-разному. Вэй Ципэн видит здесь упоминание просто о «множестве дел, больших и малых». Этот вариант принимает Р. Хенрикс. По мнению Пэн Хао, речь идет о легкомысленном отношении к «связям» (различиям?) между большим и малым. Инь Чжэньхуань, Ляо Миньчунь и Не Чжунцин видят в начальной части фразы самостоятельную смысловую единицу, а второй знак в строке наделяют глагольным значением. Результатом является перевод, разительно отличающийся от традиционной версии: «В великом постигай малое и достигнешь многого». Этот вариант остается чисто предположительным ввиду явной испорченности текста в этом месте.

4. Фразе «кто многое считает легким» Инь Чжэньхуань придает более развернутый смысл: «Кто пристрастен ко многому, будет иметь много трудностей».

9 (ДДЦ, 2; МВД, 46)

Когда в мире узнают, что прекрасное – прекрасно,
тотчас появляется уродство.
Когда в мире узнают, что доброе – добро,
появляется зло.
Наличное и отсутствующее друг друга порождают.
Трудное и легкое друг друга создают.
Длинное и короткое друг друга выявляют.
Высокое и низкое друг друга устанавливают.
Музыка и голос друг другу откликаются.
Предыдущее и последующее друг за другом следуют.

Посему премудрый человек предается делу недеяния
И претворяет бессловесное учение.
Десять тысяч вещей созидают – и он ничего не отвергает...

Всему дает свершиться – и ни за что не держится.
Успехи приходят – и не присваивает их себе.
И потому, что он ни в чем не пребывает,
От него ничего не уходит!

Примечания

Данная глава почти полностью соответствует 2-й главе «Дао-Дэ цзина» в ее современном виде. Опущена, как и в мавандуйских списках, лишь фраза между 11-й и 12-й строками. Кроме того, отсутствует, как и в традиционной версии, концовка вступительного пассажа главы (после 8-й строки): «Так будет всегда», присутствующая в мавандуйских текстах. Совершенно очевидно, что эта фраза является излишней.

10 (ДДЦ, 32; МВД, 76)

Путь вечно безымянен;
Первозданное Древо хотя и мелко,
В мире над ним никто не властен.
Если бы князья и цари могли держаться его,
Все вещи покорились бы им сами собой.

Небо и Земля в согласии соединятся и породят сладкую росу,
И люди без приказания Неба будут равно умиротворены.

Где есть порядок, есть имена.
Но когда являются имена,
Надобно знать, где в знании остановиться.
Кто знает, где остановиться в знании,
Тот сможет избежать большой беды.

Великий Путь для мира
Все равно, что полноводная река и море для ручья.

Примечания

1. В конце 5-й строки стоит разделительный знак, что кажется вполне обоснованным: начальный пассаж не имеет явной связи с последующими суждениями. Нельзя не заметить, впрочем, что упоминание об «именах» в 8-9 строках перекликается с указанием на «безымянность» Пути в начальной строке.

2. В целом настоящий фрагмент совпадает с текстом 32-й главы «Дао Дэ цзина», хотя почти полностью записан иными, но сходными по звучанию иероглифами. Интересное отклонение от традиционной версии встречается во 2-й строке, где Путь определяется посредством знака «жена» (*ци*), тогда как в традиционном и в мавандуйских списках фигурирует знак *сяо* – «маленький». Публикаторы текста отождествляют его с синонимичным знаком *вэй,* Не Чжунцин – с знаком *си* (крошечный, мелкий, утонченный),

другие исследователи – с иным, но тоже синонимичным знаком. Р. Хенрикс несколько произвольно переводит его словом «неважный», «незначительный» (unimportant).

Представляет интерес также концовка 7-й строки. Здесь фигурирует знак «умиротворение», тогда как в мавандуйских списках здесь стоит сходно звучащая вопросительная частица, а в традиционной версии последний знак в строке вообще отсутствует.

Отметим, что комментаторы по-разному разбивали 1-ю и 2-ю строки. Годяньская версия, кажется, убедительно свидетельствует в пользу членения, представленного здесь и в нашем переводе «Дао-Дэ цзина».

Вторая группа

11 (ДДЦ, 25; МВД, 69)

Есть нечто, в смешении всего завершенное,
Прежде Неба и Земли рожденное.
Покойное! Безбрежное!
Само в себе пребывает и не меняется.
Растекается повсюду и не знает преград.
Можно считать это Матерью Поднебесной.
Я не знаю, как называть его,
Давая ему прозвание, скажу: «Путь».
Если придется дать ему имя, скажу: «Великий».
«Великое» значит «распространяющееся повсюду»,
«Распространяться повсюду» значит «уходить далеко»,
«Уходить далеко» значит «возвращаться».

Путь велик,
Небо велико,
Земля велика
И Господин человека тоже велик.
Во вселенной есть четыре великих, и Господин человека – один из них.
Человеку образец – Земля.
Земле образец – Небо.
Небу образец – Путь.
А Пути образец – то, что таково само по себе.

Примечания

1. Данная глава являет собой редкий случай полного

соответствия годяньского текста традиционному списку. Правда, начальная строка записана несколько иначе. Второй знак в ней не поддается точной идентификации (в традиционном списке здесь говорится просто о «вещи»). Публикаторы текста отождествляют его с *дао*, что, впрочем, не согласуется с дальнейшим изложением, где прямо говорится о *дао*. Цю Сигуй и вслед за ним почти все китайские комментаторы видят здесь фонетическое заимствование для знака «форма», «облик» (*чжуан*), что, впрочем, тоже рождает вопросы. Понятие «смешение» записано иероглифом, графически означающим множество насекомых», так что оно вызывает образ кишения насекомых.

2. Перевод первого знака в 3-й строке вызывает споры у комментаторов. Одни считают его аналогом термина «покойный» в традиционной версии, другие приписывают ему значение «величественно-прекрасный». Первое мнение кажется более обоснованным.

3. В 9-й строке здесь (как и в мавандуйском списке) фигурирует неидентифицированный пока знак.

4. В 10-й строке также употреблен редкий знак, который Пэн Хао считает возможным отождествить по принципу фонетического подобия с иероглифом «далекий». Инь Чжэньхуань склонен трактовать его как «вращается без остановки».

12 (ДДЦ, 5, МВД, 49)

1 **Пространство между Небом и Землей**
Подобно кузнечным мехам:
Пустое – а нельзя его устранить,
Надави на него – и из него выйдет еще больше.

Примечания

1. Данный фрагмент соответствует второй части (без двух последних строк) 5-й главы «Дао-Дэ цзина». Его присутствие в годяньских текстах подтверждает высказанную Д. Лау догадку о том, что 5-я глава составлена из двух самостоятельных пассажей, объединенных только упоминанием о «Небе и Земле». Отсутствие двух последних строк говорит в пользу того, что и они первоначально были самостоятельной смысловой единицей.

2. Как обычно, фрагмент записан нестандартными знаками, один из которых – тот, что соответствует слову «мехи», – привлек особенное внимание текстологов. По мнению Д. Харпера, здесь

идет речь о музыкальных трубках. Эту интерпретацию разделяет Инь Чжэньхуань. При подобном прочтении две начальные строки рифмовались бы между собой, однако нужно признать, что предложенная замена не согласуется с двумя последующими строками.

Третья группа

13 (ДДЦ, 16; МВД, 60)

Достижение пустоты – вот постоянство.
Удержание срединности – вот тщание.

Все вещи в мире возникают в великой цельности,
Сидя в покое, прозреваешь их возврат.
Небесный Путь все свершает в круговороте,
И все возвращается к своему корню.

Примечания

1. В начальной строке последний иероглиф означает «постоянство», что делает возможным предложенный здесь перевод, который следует прочтению китайских комментаторов. Вместе с тем по начертанию этот знак в древности был почти неотличим от знака «предел», и начиная с мавандуйских списков здесь фигурирует именно это слово. Р. Хенрикс предпочитает более традиционную интерпретацию: «Возведи пустоту к ее пределу...». Не Чжунцин считает аутентичным именно годяньский текст. Если принять традиционную версию, то допустимо, но с грамматической точки зрения менее примлемо другое прочтение «Дойди в пустоте до предела». Соответственно, 2-я строка будет читаться: «Храни срединность со всем тщанием». Между тем в составленном древним историком Сыма Танем резюме даосского учения есть фраза: «Пустота – постоянство Пути».
2. Во 2-й строке имеется важное отличие от традиционного списка: вместо знака «покой» употреблен знак «середина», что невозможно объяснить фонетическим или графическим сходством. Выражение «хранить срединность» встречается в 5-й главе «Дао-Дэ цзина», фрагмент из которой, заметим, непосредственно предшествует данному пассажу. Некоторые комментаторы – Янь Линфэн, Чэнь Сиюн, Т. Икэда трактует

«срединность» как «(вмещающую) пустоту» сосуда, но это толкование представляется натянутым и необязательным. Чэнь Гуин усматривает в этой особенности годяньского текста его близость конфуцианской традиции. Инь Чжэньхуань видит а ней одно из доказательств автономного происхождения годяньских текстов, подчеркивая системное отличие нижеследующего пассажа от современной версии «Дао-Дэ цзина». Замену понятия «середины» на «покой» в позднейших версиях он ставит в один ряд с трансформацией пассажа А1. Чэнь Сиюн полагает, что «удержание срединности» означает «удержание действия Пути, удержание единого». По мнению же Не Чжунцина, «срединность» относится к «таковости, чистоте изначального Я, не влекущегося за внешним».

3. В 3-й строке тоже имеется заметное отличие от традиционного списка: вместо слова «совместно» (*бин*) употреблен знак *фан* (квадрат, но в данном случае – великий), тогда как в мавандуйских списках фигурирует знак *пан*, который тоже означает «великий», «всеобъятный». Итак, речь идет о «величии» творческой метаморфозы, обуславливающей единство бытия. В традиционном тексте акцент перенесен на природу события как множественного бытия.

4. В 4-й строке в современном издании говорится: «Я так прозреваю их возврат». Годяньский текст явно говорит о «сидении в покое», что указывает на некое медитативное состояние (правда слова «я» и «сидеть в покое» сходны по начертанию). Отметим, что в годянском списке оотсутствует слово «созерцать», «прозревать».

5. В 5-й строке вместо слова «вещи», фигурирующего в традиционном списке, говорится о «небесном пути». Своего рода переходный вариант зафиксирован в мавандуйских текстах, где речь идет о «небесных вещах». Продублированный в строке знак *юань* некоторые китайские комментаторы отождествляют с движением по кругу, знаменующим в древних даосских текстах завершенность, полноту бытия. Предлагаемый перевод учитывает оба значения. Р. Хенрикс признает возможность такой трактовки, но считает неуместным упоминание о небесном пути и в конечном счете следует традиционному прочтению, поскольку выражение «движется по кругу» можно трактовать и как фонетическое заимствование для традиционной версии: «в великом разнообразии». Такого мнения придерживается и Инь Чжэньхуань. Однако надо признать, что в данном случае интерпретация текста не требует отсылки к фонетическому заимствованию. Вариант Р. Эймса близок версии Р. Хенрикса, но

несколько отступает от оригинала: «В пути мироздания во всем его разнообразии, / Каждая вещь идет вспять и возвращается к своему корню».

14 (ДДЦ, 64; МВД, 27)

Что покоится, то легко удержать.
Что еще не проявилось, то легко подавить.
Что тонко, то легко разорвать.
Что мелко, то легко рассеять.

Действуй, когда ничего нет.
Упорядочивай там, где еще нет расстройства.

Дерево толщиной в обхват *вырастает из крошечного* ростка,
Башня в девять этажей поднимается *от комка земли*.
***Высота в восемь сотен шагов начинается* под ногами.**

Примечания

1. Еще один пример довольного точного соответствия одной из глав (64-й) традиционного списка «Дао-Дэ цзина», точнее – первой ее половине. Вторая половина, тоже состоящая из двух относительно самостоятельных пассажей, отсутствует. Курсивом выделены места, которые в оригинале не поддаются прочтению, но могут быть восстановлены при сличении с мавандуйскими текстами. Насколько можно судить, годяньский текст полностью совпадает здесь с традиционным.
2. В 3-й строке употреблен знак «волосок зверя», который большинство комментаторов, включая Р. Хенрикса, считают синомичным соответствующему знаку традиционного списка. Тем не менее, Дин Юаньчжи считает возможным принять буквальное значение этого иероглифа. Мой перевод основан на этом мнении.
3. Строка 5 отличается от всех других версий тем, что в ней отсутствует слово «еще», «прежде чем». Возможно, мы имеем дело с элементарной ошибкой переписчика.
4. Строка 9 более известна в другом виде: «Путь в тысячу ли начинается под ногами». Здесь представлен вариант мавандуйских списков, который, как показал К. Сима, соответствует также спискам Янь Цзуня и «Сян эр», а первоначально и версии Ван Би.

15 (ДДЦ, 56; МВД, 19)

Тот, кто это знает, не говорит,
Тот, кто говорит, не знает.

Затвори дыры,
Закрой ворота,
Смири сияние,
Уподобься праху,
Загладь сумятицу,
Развяжи узлы,
Вот что зовется «сокровенным уподоблением».

Посему невозможно быть ему родным,
Невозможно быть ему далеким.
Невозможно ему угодить,
Невозможно ему навредить.
Невозможно его возвысить,
Невозможно его унизить.
Вот чем оно ценно в мире.

Примечания

1. Еще один случай практически полного совпадения годяньского списка с традиционной версией. Композиционные отличия незначительны: по сравнению с традиционным изданием здесь, как и в мавандуйских списках, переставлены местами строки 5-6 и 7-8, а в 3-й и 4-й строках переставлены местами глаголы. В концк всего фрагмента стоит знак, указывающий на окончание главы.
2. В первой строке присутствует слово «это», отсутствующее во всех позднейших списках.
3. В 7-й строке фигурируют неидентифицированные иероглифы. Большинство комментаторов считают ее аналогичной традиционному тексту, где сказано: «срезай острые края». Однако Дин Юаньчжи предполагает, что последний знак в ней означает «смута», «расстройство». Мой перевод основан на этом предположении. Р. Хенрикс, следуя толкованию Т. Икэды, переводит: «Расторгни узы» (Severe the bonds).

16 (ДДЦ, 57; МВД, 20)

Государством управляй прямо,
На войне применяй хитрость.
И посредством бездействия завладевай Поднебесной.
Отчего мне известно, что это так?..

Чем больше в мире запретов, тем больше люди бунтуют.
Чем больше народ знает о выгоде царства, тем больше в нем смуты.
Чем больше в народе знаний, тем больше вокруг безделиц.
Чем больше в стране законов, тем больше вокруг разбойников.
Посему премудрые люди говорили:
Я ни о чем не радею, а люди сами по себе благоденствуют.
Я как бы ничего не делаю, а люди сами собой становятся лучше.
Я люблю покой, а люди сами себя выправляют.
Я желаю не иметь желаний, а люди сами хранят безыскусность.

Примечания

1. Настоящая глава также полностью соответствует 57-й глав «Дао-Дэцзина» и даже, как в современном издании, стоит после фрагмента, соответствующего 56-й главе – случай единственный в своем роде. В ней имеются незначительные лексические и композиционные отклонения от традиционной версии. Так, в строках 5-8 насчитывается на один иероглиф меньше, но нет оснований говорить о том, что текст в этом месте испорчен. Грамматически он выглядит вполне последовательным и цельным.
2. В 6-й строке упоминаются «предметы, приносящие благо государству» –специфическое понятие в учении Лао-цзы, относящзееся к искусству управления (см. прим. к гл. XXXVI).
3. 10-я строка не имеет аналога в традиционном списке. Использование в переводе глагола «радеть» соответствует переводу, принятому в A8.
4. В 11-й строке, как и в тексте A8, употреблен знак *ван*, который Инь Чжэньхуань наделяет значением «скрывать», «утаивать». Инь Чжэньхуань указывает, что на пространстве четырех строк здесь фигурируют три разных глагольных отрицания, что свидетельствует о неслучайном характере их употребления в каждом конкретном случае. В конце строки употреблен знак, отличающийся от принятого в позднейших

списках иероглифа *хуа* («подвергаться благотворному воздействию», «совершенствоваться»), но, по общему мнению комментаторов, совпадающий с ним по смыслу.

5. Заключительная строка, как и в мавандуйском тексте B, выглядит иначе, чем в традиционном списке: «Я желаю не желать.,.» Здесь употреблено именно глагольное отрицание *бу*, поскольку, как отмечает Инь Чжэньхуань, речь идет о превозмогании собственных эгоистических побуждений.

6. Глава завершается знаком, напоминающим латинскую букву Z и обозначающим, по-видимому, окончание определенной группы суждений.

Пятая группа

17 (ДДЦ, 55; МВД, 18)

1 Тот, кто хранит в себе глубину совершенства,
Подобен новорожденному младенцу:
Ни гады, ни скорпионы, ни насекомые, ни змеи его не ужалят,
Хищные птицы н дикие звери на него не нападут.
6 **Его кости мягки, мышцы нежны, а хватка крепка,**
О соитии полов не ведает, а мужская сила в нем есть –
Ибо семя в нем пребывает сполна.
Целый день кричит, а не хрипнет –
Ибо согласие в нем не имеет изъяна.

11 **Быть в согласии – значит блюсти постоянство.**
Знать согласие – значит быть просветленным.
Прибавлять что-то к жизни – зловещий знак.
Когда ум повелевает жизненной силой – это насилие.

В ком есть избыток сил, тот скоро одряхлеет:
15 **Вот что значит противиться Пути.**

Примечания

1. Данный текст соответствует 55-й главе «Дао-Дэ цзина» в ее полноте и завершается знаком окончания главы. Однако в ряде строк имеются разночтения, в отдельных случаях существенные.

2. В перечне ядовитых гадов, представленном в 3-й строке, упоминаются не осы, а просто «летающие насекомые», тогда как на

том месте, где в традиционном тексте говорится об осах, фигурируют столь же обобщенные «гады». Данная строка вообще известна в разных видах.

3. 4-я строка в отличие от традиционной версии, насчитывающей 8 знаков, состоит из 6 иероглифов (так же в мавандуйских списках) и параллельна 3-й строке. Слова «птицы», «звери» и «нападать» в древности, вероятно, рифмовались.

4. В 6-й строке употреблен малопонятный знак, который комментаторы по признаку фонетического подобия отождествляют с понятием «мужского органа», «пениса», что со всей откровенностью и сказано в мавандуйском тексте. В списке Ван Би анатомический термин заменен по признаку фонетического подобия на выражение: «обладает сполна». В годяньском тексте фигурирует неизвестный иероглиф, который публикаторы отождествляюс со знаком «так» (входящий в знаменитый бином «сам собой таков»). Некоторые комментаторы уверенно отождествляют его с термином *ян* – мужская сила.

5. Написание 11-й строки большинство комментаторов склонны считать следствием ошибки переписчика. Однако оно соответствует мавандуйскому списку А, и, по мнению, Не Чжунцина, может считаться вполне правомерным. Р. Хенрикс передает слово «просветленный» как «быть мудрым».

6. В строке 12 буквально говорится о «счастливом предзнаменовании». Одни исследователи склонны видет в этом заимствование знака «несчастье» (фигурирующего в традиционной версии), другие указывают на то, что данный иероглиф мог означать и несчастье. Предлагаемый перевод призван отразить эту двусмысленность.

18 (ДДЦ, 44; МВД, 7)

Слава или жизнь – что дороже?
Жизнь или богатство – что важнее?
Иметь или потерять – что хуже?
Кто сильно любит, тот многого лишится,
А у кого великие запасы, тот будет иметь много убытков.

Если знаешь, как быть довольным, не изведаешь позора.
Если знаешь, когда остановиться, избегнешь опасности
И сможешь жить долго.

Примечания

1. Данный пассаж с учетом фонетических заимствований и синонимических понятий в целом точно соответствует 44-й главе «Дао-Дэ цзина» и завершается знаком окончания главы. Имеются, впрочем, и некоторые разночтения с традиционной версией: в строке 5 слова «великий» и «много» переставлены местами, в начале 4-й главе, как и в мавандуйских списках, отсутствуют слова: «Вот почему...». Интересно, что во всех строках за исключением последней имеется внутренняя рифма: рифмуются 3-й и 5-й знаки.

19 (ДДЦ, 40; МВД, 4)

1 Возвращение – это действие Пути.
Слабость – это применение Пути.

Вещи в мире исходят из сущего,
Исходят из несущего.

Примечания

1. Данная глава полностью соответствует 40-й главе «Дао-Дэ цзина» и завершается знаком окончания главы.

2. В двух начальных строках, как и в мавандуйских списках, после слов «возвращение» и «слабость» имеется частица *е,* усиливающая субстантивность подлежащего и придающая всему высказыванию эмфатический тон. В то же время полного параллелизма между ними нет: в начальной строке после знака «путь» отсутствует показатель притяжательного падежа, что, возможно, является просто ошибкой переписчика.

3. В 3-й строке сказано просто: «вещи в мире», что соответствует мавандуйскому списку В (список А в данном месте неразборчив).

4. В последней строке, в отличие от всех позднейших версий, в том числе и мавандуйского текста В, отсутствует слово «сущее», что кардинально изменяет смысл высказывания. Означает ли это, что в учении Лао-цзы понятия несущего и сущего первоначально были совершенно равноценны и лишь у позднейших редакторов и толкователей – особенно благодаря Ван Би – первое получило приоритет перед вторым? В раннее средневековье были мыслители – в частности Го Сян, автор классическиъ комментариев к «Чжуан-цзы» -- которые отстаивали тезис о равноценности «несущего» и «сущего». Большинство исследователей склонны видеть здесь

только случайный пропуск знака. Но Чэнь Гуин и Юань Динчжи считают годяньский вариант вполне правомерным, тем более что «несущее» у Лао-цзы на самом деле обозначает реальность, не поддающуюся именованию. Между тем Инь Чжэньхуань полагает, что «несущее» (*ван*) здесь имеет значение «основа», «корень». Это мнение пока не получило широкого признания.

20 (ДДЦ, 9; МВД, 53)

Чем оберегать наполненное до краев,
Лучше вовремя остановиться.
Кто накопил доверху,
Не сбережет накопленное долго.

Когда яшмой и золотом набит дом,
Невозможно будет их уберечь.
Кто кичится богатством и знатностью,
Навлечет на себя беду.

Подвиг сверши, а сам уйди –
Вот Путь Небесный.

Примечания

1. Данный пассаж в композиционном отношении довольно точно соответствует 9-й главе «Дао-Дэ цзина», хотя знак окончания главы в нем отсутствует. Они почти целиком состоит из четырехсловных строк, среди которых рифмуются 4,6 и 8 строки.

2. Строка 3 с трудом поддается толкованию. В лексическом отношении она заметно отличается и от традицимонной версии, и от мавандуйских списков (список А в данном месте, впрочем, почти не поддается восстановлению). При буквальном прочтении она сообщает, скорее, о накоплении (богатства?). Р. Хенрикс трактует ее как разъяснение предыдущей фразы: «Накопливать до самого верха – хуже, чем остановиться вовремя. Когда быстрые воды стекутся сюда, их невозможно будет долго удерживать». Согласно новейшим разысканиям Не Чжунцина, мавандуйские и, вероятно, годяньский списки содержат ошибочно написанные иероглифы. Возможно, вариант Ван Би сам является плодом длительного продумывания темы, заявленной в начале главы. Предлагаемый перевод есть в известной мере плод компромисса между буквальным и предполагаемым прочтением данной фразы и следует прочтению Инь Чжэньхуаня.

Лао-цзы В

Первая группа

1 (ДДЦ, 59; МВД, 22)

В управлении людьми и служении Небу
Нет ничего лучше, чем быть бережливым.
Только бережливость! Благодаря ей изготовишься заранее.

Благодаря этому изготовиться заранее означает *копить Совершенство*.
Кто умеет копить Совершенство, тот все превзойдет.
***Если он все* превзойдет, никто не будет знать, где его предел.**
Кто не имеет предела, тот может владеть миром.
А кто владеет матерью мира, тот будет долго *жить*.
Вот что такое «глубокий корень, прочная основа»,
Это Путь вечной жизни и покойного взгляда.

Примечания

1. Данный пассаж соответствует полному тексту 59-й главы «Дао-Дэ цзина». Правда, в конце 4-й строки стоит знак окончания главы, но это явная ошибка: здесь должен стоять знак повторения. К сожалению, значительная часть главы не поддается прочтению, и текст, восстановленный по аналогии с традиционным изданием, выделен курсивом.

2. Инь Чжэньхуань, кажется, единственный из комментаторов, толкует слово «бережливость» в строке 2 как «рачительное занятие земледелием». Большинство комментаторов склонные толковать это понятие более отвлеченно, как результат «размышлений Лао-цзы о небесном пути, таковости и недеянии» (Не Чжунцин).

3. В 3-й строке дважды повторяются (вероятно, вследствие небрежности переписчика) слова «благодаря этому». А вот присутствие здесь знака «изготовиться» можно считать вполне правомерным и принять за аутентичный текст. (В традиционной версии говорится: «прежде других покориться»). Впрочем слово «покориться» в древности обладало фонетическим сходством со словом «изготовиться» и в других текстах годяньского корпуса действительно заменяет знак «покориться»..

4. В 6-й строке, как и в тексте А13, знак *хэн* (постоянство) заменяется на знак *цзи* (предел).

5. Строки 7 и 8 содержат важное отличие от традиционного списка: вместо термина «царство» здесь употреблен сходный с ним по написанию знак «область», «мир». Хотя большинство китайских комментаторов отождествляет его с термином «царство», данная формулировка кажется более предпочтительной в данном контексте и лучше соответствует как букве, так и духу учения Лао-цзы (ср. выражения «матерь Поднебесной», «матерь Неба и Земли» в ДДЦ, гл. 25, 52)

6. В заключительной строке фигурирует знак *цзю* (старый), который
фонетически сходен со словом «долгий», «продолжительный». В традиционном списке стоит более употребительный в таком контексте знак «вечный», «неизбывный», переводимый здесь как «покойный».

2 (ДДЦ, 48; МВД, 11)

2 **Тот, кто учится, каждый день приобретает.**
Тот, кто претворяет Путь, каждый день теряет.
Потеряй и еще потеряй – так дойдешь до недеяния.
Ничего не будешь делать – и не будет ничего несделанного...

Примечания

1. Этот пассаж соответствует первым четырем (или, согласно иному прочтению, пяти) строкам 48-й главы «Дао-Дэ цзина». В конце 3-й строки почему-то проставлен разделительный знак, который фигурирует и в конце следующей фразы. Последняя, таким образом, как будто наделяется самостоятельным значением. Возможно, она имеет статус своего рода комментария к предшествующим суждениям. Отметим, что она и структурно выделяется из всего пассажа: в ней насчитывается шесть знаков, тогда как в предыдущих – по четыре (не считая субстантивной частицы *е* в конце 4-й строки). Во всяком случае, данное суждение отсутствует в этом месте во всех прочих списках «Дао-Дэ цзина» (правда в мавандуйских текстах это место не поддается прочтению). Гао Мин полагает, что суждение, представленное в заключительной строке, изначально не принадлежало Лао-цзы, но его аргументы остаются чисто гипотетическими. Один из первых комментаторов «Дао-Дэ цзина» Янь Цзунь приводит в своих толкованиях две последние строки именно в представленном здесь порядке. Вместе с тем три дополнительные строки, составляющие концовку данной

главы в традиционной версии «Дао-Дэ цзина», совершенно очевидно, не имеют связи с этим пассажем. Чэнь Сиюн переносит в конец этой главу начальную строку следующей, мотивируя это тем, что она перекликается с зачином данной главы. Соображение чисто гипотетическое.

2. В начале 1-й строки отсутствует знак «претворять», «заниматься», так что полного параллелизма между двумя начальными афоризмами нет. Вероятно, мы имеем дело с ошибкой переписчика.

3 (ДДЦ, 20; МВД, 64)

1 **Отбрось ученость – и не будет печалей.**

«Чего изволите?» и «Чего тебе?» – далеко ли отстоят друг от друга?
Красота и уродство – что их разделяет?

Кого страшатся люди, тоже нельзя по той же причине не страшиться.

Примечания

1. Данный пассаж в точности воспроизводит 4 (по принятому здесь делению) начальные строки 20-й главы «Дао-Дэ цзина». Это совпадение тем более примечательно, что перевод этого фрагмента вызывает большие споры, и некоторые исследователи в прошлом не находили в нем композиционного единства. Например, начальную строку ряд комментаторов предлагал перенести в конец 19-й главы (из исследователей годяньского списка так поступает Чэнь Сиюн) . У других недоумение вызывал переход от 3-й строки к 4-й. Годяньский список заставляет признать аутентичной традиционную композицию данного фрагмента.

2. Инь Чжэньхуань рассматривает начальную строку как самостоятельный афоризм и считает, что здесь речь идет о запрете учености конфуцианского и моистского склада. Его доказательства остаются не более, чем предположением.

3. Перевод последней строки сопряжен с рядом специфических трудностей. В мавандуйском списке B (список A в этом месте неразборчив) в конце фразы добавлен знак «человек», и в результате вся строка получает иной смысл: «Тот, кого опасаются люди, не может по той же причине не опасаться других». Положение

осложняется тем, что перед словом «люди» в годяньском тексте стоит знак окончания главы, и на этом основании некоторые китайские комментаторы относят его к началу следующей главы, тем более что в таком случае две ее начальные строки имели бы аналогичную композицию. В традиционном списке данное суждение записано опять-таки несколько иначе, но близко к годяньскому варианту (отсутствуют слова «тоже» и «по этой причине»). Р. Хеникс, в частности, считает аутентичной именно мавандуйскую версию, однако ничто не мешает трактовать данную фразу так, как подсказывает знак окончания главы: «Чего боятся люди, нельзя не бояться» (такова версия Инь Чжэньхуаня и Не Чжунцина). В таком случае смысл фразы примерно соответствует традиционной версии «Дао-Дэ цзина». Но если в представленном здесь виде оно кажется афоризмом житейской мудрости, то его традиционная формулировка побуждает задуматься над самой природой страха.

4 (ДДЦ, 13; МВД, 57)

Милость позорит: ее остерегайся.
Беду же цени как себя самого.

Что значит «милость позорит: ее опасайся»?
Милость для нас – униженье.
Бойся, когда ее получаешь,
Бойся, когда ее теряешь.
Вот что значит «милость позорит: ее опасайся».

Что значит «цени беду **как себя самого»?**
Моя великая беда в том, что
У меня есть «я».
Коли не будет моего «я», откуда *взяться беде?*

Тому, кто ценит заботу о себе **больше мира,**
Можно вверить весь мир.
Тому, кто любит себя, как любит мир,
Можно вручить весь мир.

Примечания

1. Этот пассаж очень точно соответствует 13-й главе «Дао-Дэ

цзина» и завершается знаком окончания главы. Курсивом выделены фрагменты, не поддающиеся прочтению в оригинале и перенесенные сюда из традиционного списка.

2. Если слово «люди» из предыдущей главы действительно относится к началу данного пассажа, тогда начальную строку следовало бы перевести примерно так: «Людская милость позорит: ее остерегайся». В пользу такого перевода говорит строка 3, в которой, в отличие от традиционной версии, повторяются только два первых знаках. Хотя большинство китайских комментаторов не видят в лексике начального высказывания существенных отклонений от традиционного списка, последний иероглиф в начальной строке можно истолковать также как «путы», «оковы». Этот вариант перевода принимает Р. Хенрикс: «Милость есть позор – она подобна оковам». Однако подобное значение слова «опасаться» не согласуется со смыслом 5-й и 6-й строк.

3. В строке 12 здесь, как и в мавандуйских списках, перед словом «себя» стоит знак *вэй* («действовать»), так что вся фраза имеет несколько иной смысл: «Тому, кто ценит действие для себя, как действие для мира…». Или, согласно интерпретации Р. Хеникса: «Тому, кто относится к себе, как если бы он был целый мир…». Инь Чжэньхуань трактует эту фразу иначе: «Сначала цени себя, потом цени мир».

Вторая группа

5 (ДДЦ, 41; МВД, 3)

Высшие люди, прослышав о Пути,
Являют усердие, чтобы быть способным как можно лучше претворить его.
Обыкновенные люди, прослышав о Пути,
Как будто слышали о нем, как будто нет.
Низшие люди, услышав о Пути,
Громко смеются над ним.
Если б они не смеялись громко, то это не был бы Путь.

Вот почему заповедано так:
Пресветлый Путь кажется мраком.
Ровный Путь *самый труднопроходимый*.
***Путь, ведущий вперед*, кажется отступлением.**
Высшее Совершенство подобно долине.
Великая чистота кажется позором.

Беспредельное совершенство кажется ущербностью.
Незыблемое совершенство кажется потворством.
Настоящая искренность кажется притворством.

Великий квадрат не имеет углов.
Великий сосуд делается всего дольше.
Великая музыка слышна всего меньше.
Небесный образ не имеет формы.

Путь сокрыт и безымянен.
Только Путь благ в зачинании и благ в завершении.

Примечания

1. Данная глава опять-таки в точности соответствует всему тексту 41-й главы «Дао-Дэ цзина». Правда в конце строк 5 и 9 с проставлены разграничительные знаки, назначение которых не вполне ясно. Заметим, что в оригинале строки 9 и 10 повторяются дважды, что не отражено в переводе. Две последние строки неразборчивы, но, по-видимому, соответствуют традиционному списку.
2. Начальная строка записана многословнее, чем традиционная версия. Ее заключительная часть имеет в оригинале еще более детальный смысл: «стремятся быть способными претворить его в точности». Этим она отличается и от мавандуйских списков.
3. Во 2-й строке вместо знака «имеют» (*цунь*) фигурирует иероглиф, отождествляемый со словом «слышать», а последний знак, вероятно, соответствует слову «забывать». В таком случае мы получаем вполне логичное прочтение: «как будто слышали, но забыли». Впрочем, Инь Чжэньхуань предпочитает более традиционное прочтение: «как будто поняли, как будто нет».

3. В строке 4 повторяется повторяется выражение «громко смеются», употребленное выше. Традиционную версию можно рассматривать, думаю, как плод разумной редакторской работы.
4. По поводу 4-й строки дает красивую, но совершенно произвольную версию: «Без великого смеха нет служения дао».
5. В строках 10 и 11 неразборчивы в общей сложности 3 знака, но их смысл, как можно предположить, совпадает с традиционной версией. Кроме того, эти строки по сравнению с традицуионной версией переставлены местами.
6. В строке 21, как и в мавандуйском списке В, говорится о «небесном образе» (в традиционной версии: «великий образ»). Инь Чжэньхуань предлагает развернутое толкование этой фразы: «Небесный образ скрывает свою форму, непрерывно изменяется».

Часть комментаторов полагает, что мы имеем дело с ошибкой писца, другие считают аутентичной именно годяньскую формулировку.
7. Строки 9-11, 12-18, 19-22 сгруппированы по разным категориям рифм.
8. Две последние строки неразборчивы. Их смысл восстановлен предположительно в соответствии с традиционным списком.

Третья группа

6 (ДДЦ, 52; МВД, 15)

. . . . . .

Затвори свои ворота,
Завали свои дыры –
И до конца жизни не будешь знать забот.
Раскрой свои дыры,
Займи себя делами –
До конца жизни не вернешься к истине...

Примечания

1. Данный пассаж относится к средней части 52-й главы «Дао-Дэ цзина». Он завершается знаком окончания главы и, следовательно, рассматривался писцом как самостоятельное изречение. Фигурирующие в нем знаки фонетически соответствуют лексике традиционной версии.

2. Последний знак во 2-й строке комментаторы интерпретуют по-разному: «сожаление», «заботы», «расчеты».

3. Буквальное значение последнего знака в строке 6 – «возвращение». Согласно разъяснению Не Чжунцина, имеется в виду возвращение на праведный Путь. Р. Хенрикс, основываясь на соображениях о порядке рифм в данном пассаже, полагает, что здесь следует читать знак *цю* (требовать, искать) и переводит строку следующим образом: «Ты никогда не достигнешь конца своих дней». Инь Чжэньхуань видит здесь сходно звучащий знак «спасение» и предлагает следующий перевод: «до концв жизни не спасешься от недугов». Вэй Ципэн предлагаето свою трактовку: «не будешь иметь успеха».

7 (ДДЦ, 45; МВД, 8)

2 Великое достижение кажется ущербным,
Но польза его беспредельна.
Великая наполненность кажется пустотой,
Но польза ее неистощима.

5 **Великое искусство кажется неумением.**
Великое изобилие как будто имеет изъян.
Великая прямота кажется искривленностью.

Быстрые движения одолеют холод,
Но покой одолеет жару.
11 Чистое-чистое приведет к покою мир.

Примечания

1. Данный пассаж в целом соответствует 45-й главе «Дао-Дэ цзина». Но после 7-й строки в нем проставлен знак окончания главы, т.е. три нижеследующие строки рассматривались переписчиком как самостоятельный фрагмент. Кроме того, разделительные знаки стоят после строк 2, 4, 5, 6. Надо признать, что три последние строки 45-й главы и структурно (они имеют трехсловный размер в отличие от четырехсловных строк предыдущего пассажа) и по смыслу не имеют сколько-нибудь явной связи с предшествующим пассажем.
2. Строки 1-4 полностью совпадают с традиционной версией.
3. Строки 5-7 в лексическом отношении заметно отличаются от радиционной версии и кроме того записаны в иной последовательности. Поэтому при известном структурном подобии фраз (во всех случаях употреблен знак «как будто») я счел возможным дать переводу данного пассажа иную форму.
4. Некоторые комментаторы предполагают, что первоначально 6-я строка имела иной смысл: «Великое завоевание кажется отступлением». Мавандуйские списки зафиксировали эволюцию этой фразы, выраженную в замене последнего знака, после чего знак «завоевание» или «изобилие» в начале фразы был заменен на слово «красноречие».
4. Строки 8-9 записаны заимствованными иероглифами и допускают различные прочтения. Однако их общий смысл, по мнению подавляющего большинства комментаторов, совпадает с традиционной версией.
5. В начале заключительной строки дважды повторяется знак «чистый», что большинство комментаторов считают опиской. Не Чжунцин, однако, не находит оснований для восстановления здесь

слова «покой», фигурирующего в традиционной версии. По его мнению, бином «чистое-чистое» здесь является синонимом понятия «быть таким самим по себе».

8 (ДДЦ, 54; МВД, 17)

Того, кто хорошо стоит, нельзя столкнуть.
У того, кто хорошо хранит, нельзя отнять:
Тому потомки не перестанут жертвы приносить.

У того, кто это пестует в себе, совершенство будет подлинным.
У того, кто это пестует в семье, совершенство будет в избытке.
У того, кто это пестует в селении, совершенство будет долгим.
У того, кто это пестует в царстве, совершенство будет неизбывным.
У того, кто это пестует в мире, *совершенство будет всеобъемлющим*...

(* В семье ролзревай все семьи*),
В селении прозревай все селения.
В уделе прозревай все уделы.
В мире прозревай все, что есть мир.

Откуда я знаю, что мир *таков*?
Благодаря этому.

Примечания

1. Данный фрагмент совпадает с 54-й главой «Дао-Дэ цзина», хотя в нем отсутствует одна строка, имеющаяся в традиционном списке (между строками 8 и 9). Правда, в оригинале в этом месте имеется разрыв, но он соответствует лишь одной строке, восстановленной здесь согласно общепринятой редакции. Кроме того, не сохранились концовка 13-й строки и заключительная строка, хотя число утерянных знаков, по-видимому, совпадает с традиционной версией.

2. В строке 2 вместо знака *бао* (обнимать) фигурирует знак *сю* (отдыхать, покоиться). Китайские комментаторы считают это ошибочным написанием слова «сохранять» (*бао*) по звучанию сходного с со словом «обнимать».

3. Инь Чжэньхуань в своем толковании строк 10-12 добавляет слово «благо»: «Смотри на селение, исходя из блага для селения...» и т.д.

Лао-цзы С

Первая группа

1 (ДДЦ, 17; МВД, 61)

С наивысшими было так: низы знали, что они есть.
Ниже стояли те, кого любили как родного, прославляли.
Еще ниже стояли те, кого боялись,
А ниже всех – те, кого презирали.
Если сам не имеешь достаточно доверия, то и тебе доверия не окажут.

Нерешительный! Вот так он ценит слова.
Добьется успеха, сделает дело,
А люди говорят: «У нас все получилось само собой».

Примечания

1. Данный пассаж соответствует полному тексту 17-й главы «Дао-Дэ цзина» и почти не отличается от традиционной версии.
2. Во 2-й строке, равно как и в мавандуйских списках, между словами «любили» и «прославляли» отсутствует соединительный союз, так что концовку фразы можно перевести так: «любовно прославляли».
3. Последнее слово в строке 4 некоторые текстологи определяют как «ненавидят». Р. Хенрикс передает этот знак двумя глаголами: «ненавидят и оскорбляют».
4. Строка 5 записана здесь, как и в мавандуйских списках, несколько иначе: в ней есть соединительное слово «поэтому», «следовательно». Как показал Не Чжунцин, традиционная формулировка этой фразы является результатом непонимания ее первоначальной грамматической структуры, но она не искажает смысла всего предложения. Инь Чжэньхуань приписывает «недостаток доверия» нижестоящему: «Если не внушаешь достаточно доверия, то и тебе не доверят службу». Вариант Инь Чжэньхуаня кажется менее логичным.

5. В мавандуйских текстах и в традиционной версии 7-я строка записана несколько иначе, но имеет тот же смысл. Годяньский вариант кажется более логичным и предпочтительным с точки зрения рифмы.

3 (ДДЦ, 18; МВД,, 62)

2 **Итак, когда Великий Путь в упадке,**
оттого являются «человечность» и «долг»...
Когда среди родичей нет согласия,
оттого являются почтительность и любовь.
Когда государство во мраке и в смуте,
оттого являются «преданные подданные».

Примечания

1. Данный пассаж совпадает с 18-й главой «Дао-Дэ цзина», но в нем отсутствует 3-я строка традиционного списка. Поскольку он открывается словом «поэтому», а в конце его стоит знак окончания главы, большинство комментаторов допускают, что он изначально составлял единую главу с предыдущим фрагментом. Тем не менее во всех изданиях годяньских текстов, за исключением версии Вэй Ципэна и перевода Р. Хенрикса, объединяющих данный фрагмент с предыдущей главой, он публикуются как отдельный прототип 18-й главы. Знак *гу* («итак») в начале пассажа не обязательно обозначает вывод из предшествующего высказывания. Его присутствие здесь можно считать недочетом редактирования, каковым предстает и фигурирующее ниже соединительное слово «оттого». Последнее является, в сущности, излишним.

Вторая группа

3 (ДДЦ, 35; МВД, 79)

2 **Держись Великого Образа,**

И Поднебесная к тебе придет,
Придет и знать не будет зла,
Всюду будет царить великий мир.

Где музыка звучит и яства на столе,
Там путник мимо не пройдет
Поэтому *слово, которое исходит от* Пути,
Так блекло! Различишь его едва ли.

Всмотришь в него – не можешь его видеть.
Вслушиваешься в него – не можешь его слышать.
Невозможно его исчерпать.

Примечания

1. Эти строки почти полностью соответствуют – разумеется, за вычетом разночтений, обусловленных фонетическими заимствованиями, – современному тексту 35-й главы «Дао-Дэ цзина». В конце ее проставлен знак окончания главы.

2. Как говорилось выше, ряд толкователей годяньского текста считают, что в начальной строке речь идет о том, что правитель должен «явить» или «установить» всеобщий порядок мироздания. Вэй Ципэн и многие другие ученые считают это мнение не соответствующим духу учения Лао-цзы.

3. В начале строки 4 здесь, как и в мавандуйских списках, стоит слово «поэтому». Три последних знака в строке неразборчивы и восстановлены здесь в соответствии с версией, зафиксированной в мавандуйских списках. В традиционном списке значится: «путь, который исходит из уст».

4. В начале 7-й строки стоит знак *гу* («древний»). В мавандуйских списках здесь фигурирует имеющий сходное написание и звучание знак «поэтому», «итак» который китайские комментаторы. В традиционном тексте это слово отсутствует. Не Чжунцин принимает мавандуйскую версию, тогда как Инь Чжэньхуань считает аутентичной именно годяньский вариант. Я разделяю мнение Инь Чжэньхуаня.

5. Словом «сокровенно» в 8-й строке передан термин *дань,* обычно имеющий значение «пресный», «безвкусный». Далее эта строка буквально гласит: «почти не имеет вкуса», что можно понимать и отвлеченнее: «почти не имеет отличительных признаков». Надо признать, что строки 5-6 и 7-8 гораздо убедительнее соединять через противительный союз, нежели в форме логического вывода.

6. Заключительная строка приводится в урезанном виде.

Традиционная версия, представленная уже в мавандуйских текстах, гласит: «Пользуйся им – и вовек его не исчерпаешь».

Третья группа

4 (ДДЦ, 31; МВД, 75)

. . . . . .

Благой государь в своем доме чтит левое,
А, идя войной, чтит правое.
Посему сказано: оружие – *зловещее орудие...*

Применяют его, только если к тому принудят,
И применять его лучше сдержанно и бесстрастно.
Никогда не любуйся им.
Кто любуется им, тот радуется убийству.
А кто радуется *убийству, тот не преуспеет* в мире.

Поэтому в счастливых обрядах ценится левое,
В скорбных обрядах ценится правое.
Младший полководец стоит слева,
Старший полководец стоит справа:
Значит, они стоят как на похоронах.

Поэтому на убийство *множества людей* откликайся скорбным плачем,
Если победил в войне, тогда справляй траурный обряд.

Примечания

1. Данный пассаж соответствует 31-й главе «Дао-Дэ цзина» за вычетом трех начальных строк.
2. В строке 3 неразборчивы шесть иероглифов. В мавандуйских списках на этом месте значится: «Поэтому оружие – не орудие благородного мужа, оружие – зловещее орудие». В традиционном списке эти суждения записаны в обратном порядке и кроме того отсутствует вводное слово «посему».
3. Строка 6 представлена в урезанном виде. Поскольку здесь нет упоминания о победе, присутствующее в традиционной версии, я отдаю предпочтение иному варианту перевода, более приближенному к буквальному смыслу оригинала.
4. Часть знаков в 8-й строке не поддается прочтению. Они

восстановлены в соответствии с традиционной версией.

5. В строке 10 вместо слова «несчастливый», фигурирующего в традиционной версии, здесь, как и в мавандуйских списках, сказано: «скорбные».

6. В строке 14 неразборчивы два знака. Они восстановлены по традиционному списку. Фигурирующее в начале строки слово «поэтому» отсутствует во всех прочих списках.

7. Заключительная строка имеет по сравнению с традиционным списком несколько иной, более многословный вид (добавлено слова «тогда»).

Четвертая группа

a. (ДДЦ, 64; МВД, 27)

Тот, кто воздействует на это, разрушит его.
Тот, кто крепко держится за это, потеряет его.
Премудрый человек ничего не предпринимает
и потому не терпит урона,
Ни за что не держится – и *ничего не теряет*.

Если будешь в конце столь же осмотрительным, как в начале,
Тогда не будешь знать неудачи.
Люди терпят неудачу оттого, что все портят, когда дело близко к завершению.

Посему премудрый человек желает нежелания и не ценит редкие в мире товары.
Он учится *не быть ученым и сторонится* людских заблуждений.
Вот почему он во всех вещах поддерживает то, что таково само по себе,
И не смеет действовать произвольно.

Примечания

1. Данный пассаж, завершающийся знаком окончания главы, соответствует второй части 64-й главы «Дао-Дэ цзина» и воспроизводит фрагмент A16, причем в нем встречается ряд важных разночтений.

2. В строке 3 отсутствует слово «поэтому», которое есть в традиционных версиях (за исключением списка Хэшан-гуна) и, что самое интересное, в фрагменте A16.
3. В настоящем варианте отсутствует строка фрагмента A16: «Во всех делах общее правило таково…»
4. Строка 7, напротив, отсутствует в фрагменте A16, но имеется в традиционной версии.
5. В строке 9 явно говорится, как в традиционном списке, что мудрый «учится не быть ученым». Иероглифы, не поддающиеся прочтению, восстановлены согласно традиционной версии.
6. В последней строке вместо слова «не может», как в фрагменте A16, сказано «не смеет». Это разночтение побуждает дать здесь совсем иной вариант перевода.

Великое Единое, порождающее Воды

В оригинале этот текст не имеет заголовка, и в современных изданиях таковым служат его четыре начальные иероглифа. Публикаторы различают в нем три части: первая охватывает планки 1-8, вторая представлена только одной, девятой, дощечкой, а третья соответствует 10-14 планкам. Помещенный здесь перевод следует общепринятой последовательности текстов. Р. Хенрикс относит 9-ю планку к фрагментам, записанным на дощечках 13 и 14, но это новшество представляется, по меньшей мере, спорным.

Публикаторы по-разному оценивают связь данного сочинения с текстом «Лао-цзы». Китайские публикаторы, как правило, наличие такой связи отрицают и не включают данный текст в издание годяньских фрагментов «Дао-Дэ цзина». Напротив, Р. Эймс включил его перевод в свой перевод даосского канона.

Великое Единство породило воды, воды возвратились и подкрепили Великое Единство: так создалось Небо. Небо возвратилось и подкрепило Великое Единство: так создалась Земля. Небо и Земля…: [1] так создалась божественная просветленность[2].

Божества подкрепили друг друга: так создались силы Инь и Ян. Силы Инь и Ян подкрепили друга: так создались четыре времени года. Четыре времена подкрепили друг друга: так создались холод и жара. Холод и жара подкрепили друга: так создались влажность и сухость. Влажность и сухость подкрепили друг друга: так создался годовой круг.

Итак, годовой круг родился от влажности и сухости. Влажность и сухость родились от холода и жары. Холод, жара и четыре времени года родились от Инь и Ян. Инь и Ян родились от божественной просветленности. Божественная просветленность родилась от Неба и Земли. Небо и Земля родились от Великого Единства.

Итак, Великое Единство пребывает в Водах и превращается вместе с временами года[3]. Он движется по кругу и *начинается*[4] сызнова... Мать всех вещей: то пустое, то наполненное. Мы видим в нем незыблемую основу[5] всех вещей. Это само Небо не может уничтожить, Земля не может раздавить, Инь и Ян не могут породить. Благородный муж знает, что это называется *Путем...*[6]

Небо ценит слабость. Отнимать от того, что завершено в себе, чтобы прибавить к жизни –значит нападать, применяя силу, и наказывать, применяя...[7]

То, что внизу – это почва. Но мы называем ее Землей. То, что вверху – это небесный свод. Но мы называем его Небом. Путь тоже имеет свое название. Что же такое это название? То, кто все делает, полагаясь на Путь, непременно делает от его имени, поэтому он во всем добивается успеха и живет долго. Премудрый человек, занимаясь делами, тоже опирается на его имя, и поэтому ему во всем сопутствует успех и ничто не причиняет урон. Небо и Земля, «имя» и «название» существуют совместно. Но, когда мы выходим за их пределы, мы не можем помыслить нечто *подобное...* [8]

Небо ущербно[9] на северо-западе. То, что под ним, высоко и твердо[10]. Земля ущербна на юго-востоке. То, что над ним, низко и мягко. Когда то, что находится вверху, ущербно, то имеется избыток внизу. А когда то, что находится внизу, ущербно, то имеется избыток вверху.

Примечания

[1] В тексте не поддаются прочтению три знака. Возможно, здесь сказано: «поддержали друг друга».

[2] Таково буквальное и наиболее распространенное значение бинома *шэнь мин*, который в более техническом смысле означал полноту знания, способность схватить предмет с разных сторон, но в то же время мог обозначать и богов. Р. Хенрикс предлагает, возможно, несколько усложненный перевод: «божества вверху и внизу». Перевод Р. Эймса: «духовное и сокровенное».

[3] Термин *ши,* обозначающий выше времена года, можно понимать и как самое существо времени, временность как таковую.

[4] В тексте неразборчивы 4 знака. Слово «начинается» добавлено на основании контекста. Перевод Р. Эймса не отражает лакун в оригинале: «Он завершает цикл только для того, чтобы начаться сызнова и становится матерью всего происходящего...»

[5] В оригинале фигурирует термин *цзин,* означающий, помимо прочего, канон. У Р. Эймса: «guiding pattern».

[6] Конец фразы не поддается прочтению.

[7] Конец фразы не поддается прочтению.

[8] Конец фразы неразборчив, и слово «подобное» добавлено здесь предположительно. Р. Эймс гипотетически, но не слишком убедительно восполняет смысл испорченного текста: «Просто, пытаясь выйти за пределы этих понятий, мы не думаем, что такие имена подходящи».

[9] Начало фразы не поддается прочтению и добавлено на основании контекста.

[10] Р. Эймс полагает, что здесь и далее речь идет о взаимодополнительности Неба и Земли: «Небо ущербно на северо-востоке, но Земля внизу восполняет его ущербность своей высотой. Земля ущербна на юго-востоке, но Небо вверху восполняет ее ущербность своей высотой».

Приложение второе.

«Извечно преждесущее». Русский перевод

Среди текстов на бамбуковых дощечках из чуского захоронения в Годяне имеется даосское сочинение «Хэн сянь», что с некоторой долей условности можно перевести на русский язык как «Извечно преждесущее». Оно поступило в собрание Шанхайского музея в 1994 г., но его текст был опубликован только в декабре 2003 г. и до сих пор остается неизвестным за пределами Китая. По свидетельству публикатора текста Ли Лина, это сочинение записано на 13 дощечках, причем на тыльной стороне 3-й дощечки имеется надпись: «Извечно преждесущее», каковую, вероятно, можно считать его названием. Текст сохранился очень хорошо и, насколько можно судить, целиком.

Немаловажная научная ценность этого сочинения состоит в том, что оно является древнейшим известным нам цельным даосским сочинением, вышедшим из той же среды, в которой вращались и найденные в Годяне списки «Лао-цзы». Таким образом, у нас появилась уникальная возможность получить хотя и ограниченное, но зато непосредственное представление о ранних этапах развития даосской мысли и об интеллектуальном контексте, в котором формировался «Дао-Дэ цзин»..

Название сочинения его первый толкователь Ли Лин разъясняет в следующих словах: «Извечно преждесущее» указывает на рожденное прежде Неба и Земли, самодостаточное и неизменное, вездесущее и вечное, обладающее неисчерпаемой творческой силой *дао*». Речь идет, поясним сразу же, не о метафизическом первоначале, а именно о том, что существует «извечно прежде», об «извечном самоотсутствии», которое обуславливает самодостаточность каждого момента существования, пред-оставляет всему пространство жизненных превращений. Это «преждесущее» неотделимо от «идущего после», воплощая одновременно предельную конкретность и в этом смысле – «внутренний предел» всякого бытия.

Несмотря на раннее происхождение данного текста в нем уже вполне отчетливо поставлен целый ряд важнейших вопросов даосской метафизики. Особенного внимания заслуживает тезис о том, что «извечное» и космическая энергия-*ци* рождаются «совместно», во «взаимодействии» или, если еще ближе следовать букве оригинала, во «взаимной отдаче». Таким образом, творение мира, согласно нашему тексту, есть акт «уступления», посредством

которого осуществляется безначальная и бесконечная гармония мира. В этом пункте, как можно видеть из публикуемого текста, даосская метафизика «таковости» существования преемственна конфуцианскому акценту на космических основаниях ритуальной практики. Мы можем видеть также, что идея «таковости» с неизбежностью придает всякому свершению, действию характер «возобновления» и даже «возвращения». В сочинении дается убедительная версия соотношения метафизической реальности и мира вещей, объясняющая одновременно и разрыв, и преемственность между ними.

Чрезвычайно интересна и притом не имеет аналогов в позднейших даосских текстах тема не-наличия, самоотсутствия как чистого – мы могли бы сказать также символического – пространства, делающего возможным мир вещей во всех его явлениях. Отметим и проводимое в тексте различие между общепринятым именованием и «великими именами», относящимися к высшей реальности. Это противопоставление играет большую роль и в «Дао-Дэ цзине».

Внимательный анализ публикуемого сочинения поможет, без сомнения, с гораздо большей подробностью восстановить процесс вызревания важнейших понятий даосской мысли. В этой связи нельзя не заметить и некоторую прямолинейность, стилистическую неотделанность многих высказываемых здесь положений даосской традиции. Нашему памятнику явно не хватает той филигранной парадоксальности «Дао-Дэ цзина», которая придает главному даосскому канону несравненный литературный блеск. Но даже некоторый налет примитивности тоже придает нашему анонимному сочинению и особенный колорит, и особенную ценность.

Перевод такого памятника, конечно, сопряжен с немалыми трудностями, и в его тексте остается много темных мест, по-разному трактуемых китайскими текстологами. Основные различиях в трактовке оригинала китайскими комментаторами отмечены в примечаниях. Один из китайских исследователей, Чэнь Цзин, в своей публикации памятника разбивает текст на 9 частей, что значительно облегчает его восприятие. В русском переводе текста я с незначительными отклонениями следую разбивке Чэнь Цзина, учитывая мнение и других исследователей.

Библиография

Ли Жуй, Хэнсянь цзянь ши (Предварительное истолкование «Извечно преждесущего»). – «Цинхуа дасюэ цзянь бо яньзю», 2004.
Ли Сюэцинь, Чуцзянь хэнсянь шоучжан шии (Толкование начальной главы «Извечно преждесущего»). – «Чжунго чжэсюэ ши», 2004, № 3.
Ляо Минчунь, Шанбо цан чу чжушу хэнсянь синьши (Новое истолкование чуской книги на бамбуковых дощечках «Извечно преждесущее» из собрания Шанхайского музея»). – «Чжунго чжэсюэ ши», 2004, № 3.
Хэнсянь (Извечно преждесущее). – Шанхай боугуань цан чжавьго чу чжушу, вып. 3., с. 287-299. Публикацию подготовил Ли Лин. Шанхай, 2003.
Чэнь Цзин, Хэнсянь: юйчжоу шэнчэн лилунь бэйцзин ся ды ичжун цзеду («Извечно преждесущее»: комментированное прочтение в свете космогонической теории). Доклад на Международной конференции по даосской культуре, Тайбэй, май 2006.

Извечно преждесущее

1.

Извечно преждесущее[1] отсутствует в наличии, первозданное древо[2], чистота[3], пустота.

Цельность – великая цельность. Чистота – великая чистота. Пустота – великая пустота[4].

Само в себе достаточно, и себя не сдерживает.

Возникает пространство, и в нем есть энергия (*ци*). Есть энергия – и в ней есть нечто сущее. Есть сущее – и в нем есть начало. Есть начало – и в нем есть уход.

2.

(Ушедшее)[5] не имеет Неба и Земли, ничего не созидает[6], пребывает в пустотной чистоте, есть единое неотличимое от пустоты, смутное-смутное, от покоя неотличимое, в нем нет света и ничего не рождается.

3.

Ци само себя порождает, извечное не рождает *ци*. *Ци* само рождается, само созидает. Извечное и *ци* возникают не обособленно, а воздействуя друг на друга[7].

В пространстве есть извечное. И оно тождественно тому, что рождает пространство[8].

4.

Мутное-мутное не знает покоя, в нем ищи то, от чего все рождается.

От причудливого рождается причудливое, от страха рождаются страхи, от козней рождаются козни, от лжи рождается ложь[9], от оправдания рождается оправдание.

Когда поступаешь по своей воле, то порождаешь все новые желания.

5.

Грязное *ци* порождает Землю, чистое *ци* порождает Небо. *Ци* воистину[i] божественно! В нем все сущее друг друга порождает, оно наполняет все Небо и Землю, из него все совместно исходит, но имеет разную природу, а потому от рождения у всех существ разные желания. Все выявляет[11] в пределах Неба и Земли, и все живое в своем великом разнообразии претворяет свои желания. Озаряет Небесный путь и безупречно дает всему претворить себя.

Имей полноту знания, и в тебе не будет чрезмерных стремлений[12].

6.

Все сущее исходит из пространства. Все живое[13] исходит из сущего. Устремления исходят из жизни. Речь исходит из устремлений. Имена исходят из речи. Действия исходят из имен.

В пространстве нет пространства, нельзя[14] называть его пространством.

В присутствии нет присутствия, нельзя называть его пристствием.

В жизни ничего не живет, нельзя называть ее жизнью.

В устремлениях нет устремления, нельзя называть их устремлениями.

В словах ничего не говорится, нельзя называть их словами.

В именах ничего не именуется, нельзя называть их именами.

В действиях ничего не делается, нельзя называть их действиями.

7.

Ритуалы и долг – для оказания чести правителю. Цвета[15] проистекают из заслуг. Заслуги[16] основываются на действиях. Если нет заслуг – значит нет соответствующих деяний.

Все, что случается в Поднебесном мире, – это дело рук самих людей[17], равзве нет возможности придать им иной ход?

Если в определении рангов[18] вперед выдвигать тех, кто искусен в управлении, то смуты не будет. А где есть человеческое своеволие, там нет добра. Смута происходит от людей.

8.

Прежде есть внутреннее, а после есть внешнее.
Прежде есть малое, а после есть большое.
Прежде есть мягкое, а после есть твердое.
Прежде есть круг, а после есть квадрат.
Прежде есть тьма, а после есть свет.
Прежде есть короткое, а после есть длинное.

Небесный Путь всему устанавливает соответствие. Единому соответствует только единое, производному соответствует только производное[19].

9.

Извечное рождается с *ци*, и этому следуют речь и имена. То, что существует прежде, внушает сомнение, и говорить о нем напрасно. То, что существует после, являет свое действие и доступно сопоставлению[20].

Употребляемые в мире имена, по сути, пусты[21]. Их принимают в силу обычая, и их невозможно изменить.

Что касается деяний в Поднебесном мире, то успеха в них добиваются сильные[22]. Невзрачные же и невидные[23] не могут быть самостоятельными. Отчего же иной раз успех приходит, а иной раз нет? И то, и другое не бывает случайным.

В делах Поднебесного мира ничему не противодействуй и ничему не способствуй. Тогда можешь быть сам по себе.

В Поднебесном мире жизнь едина[24], и поэтому дела в нем не могут не повторяться.

Деяния Поднебесного мира имеют свой порядок, и ни одно из них не бывает неуместным.

В делах Поднебесного мира нужно постичь их высший закон[25], и тогда непременно добьешься успеха. Зачем говорить об обретениях и утратах?[26]

Все имена в Поднебесном мире не имеют сущности. Надлежит брать за образец[27] просветленного царя, просветленного господина, просветленного мужа, и тогда смогут ли устремления быть неразумными?

Примечания

[1] Данное понятие составлено из двух знаков: «вечное» или даже «предвечное» и «прежде», «первичное». Ляо Чуньмин справедливо указывает, что речь идет не о неизменности чего-то «первичного», а о двух свойствах предельной реальности – *дао.* Это словосочетание встречается в очень сходном контексте в написанном на шелке сочинении «Исток Пути», найденном в мавандуйском захоронении. Там сказано: «Начало извечно отсутствующего, полость подобная великой пустоте, пустота тождественна единому, извечно единое – это предел, в нем все смешано, все туманно, нет ни света, ни мрака». Выражение «постоянное отсутствие наличия» употребляется в «Чжуан-цзы» для характеристики реальности в учении даосов.

[2] В оригинале употреблен знак, не поддающийся точной идентификации. Ли Лин отождествляет его со знаком *чжи (*«естество»), но Ляо Минчунь находит в древних текстах близкий ему по начертанию знак, который означал именно «первозданное древо» – одно из важнейших определений реальности у Лао-цзы. Аналогичного мнения придерживаются и другие толкователи.

[3] Ли Лин отождествляет данный знак со знаком «покой». Мы следуем трактовке Ли Сюэциня и Ляо Минчуня, которая кажется предпчтительнее.

[4] Понятие «великая пустота», как и «великая чистота» встречается в даосском каноне «Чжуан-цзы».

[5] Это слово добавлено по предложению Ли Сюэциня и Ляо Минчуня. В оригинале сказано: «Есть начало, и в нем есть ушедшее (и) нет Неба и Земли».В таком виде текст кажется явно испорченным.

[6] Согласно чтению Ляо Минчуня. Ли Лин предлагает читать здесь: «не начинает уходить».

[7] Следую толкованию Ляо Минчуня. Ли Лин предлагает иное прочтение: «*Ци* предвечного рождается не обособленно, а во взаимодействии».

[8] Это означает, что не только *ци* и извечное, но и пространство и извечное рождаются от одного истока.

[9] Согласно другому прочтению: «от печали рождаются печали».

[i] В оригинале употреблен знак *синь* – «доверие», каковое является одним из важных определений реальности в древнедаосских текстах. Ли Лин предлагает заменить его сходным по начертанию знаком «распространяться», Ляо Минчунь приписывает ему смысл «доподлинно», «воистину», но ниже принимает чтение Ли Лина. В данном контексте допустимы оба прочтения.

[11] Согласно прочтению Ляо Минчуня. В оригинале фигурирет дважды повторяющийся знак, трактуемый Ли Лином как «пронизывать», «досконально исследовать».

[12] Данная сентенция, безусловно, соотносится с темой «предела знания», «знания достатка в себе» у Лао-цзы (см. «Дао-Дэ цзин», гл. XXXII, XLIV).

[13] Согласно чтению Ляо Минчуня. В публикации Ли Лина значится «природа» (*син*). Правда, Ляо Минчунь не вполне обоснованно, на наш взгляд, сужает смысл этого термина, полагая, что он обозначает человеческое тело.

[14] В оригинале употреблен знак *у*, означающий в даосизме «отсутствие в себе», реальность как «самоотсутствующее». Возможен и иной перевод этого суждения: «Отсутствие зовется пространством» и т.д. или: «оно отрицательно называется пространством».

[15] Имеются в виду цвета одежды и флагов, приличествующих данному рангу служащих. Выражение «вещи разных цветов» встречается и в других текстах на бамбуковых дощечках и было, по-видимому, широко употребительно в царстве Чу.

[16] Это слово добавлено по предложению Ляо Минчуня. В оригинале имеется пропуск знака.

[17] Перевод данной фразы следует прочтению Ляо Минчуня. Ли Лин предложил совершенно иную трактовку более близкую букве оригинала: «Небесные (т.е. естественно происходящие) события случаются сами собой, а потому обычное течение событий невозможно отменить».

[18] В оригинале – «цветов». См. прим. 15.

[19] В оригинале слову «производное» соответствует знак *фу*, обычно означающий «возвращаться», «возобновляться», «повторяться». В данной фразе, вероятно, содержится противопоставление единого, как предвечного начала всего, и того, что «следует после».

[20] Мой перевод основывается на прочтении этого пассажа Ляо Минчунем, который соотносит «существующее прежде» с «извечным» и «единым», а «существующее после» – с миром форм. Понятие «сомнение» присутствует в даосской традиции, где оно обозначает природу истинного знания Пути. Ли Лин предлагает иное членение этого пассажа, которое в русском переводе можно передать примерно следующим образом: «Творение извечного *ци* сообразно речи и именам сначала порождает сомнение, а после напрасных речей становится возможным сопоставление вещей».

[21] Согласно прочтению Ляо Минчуня, предлагающего замену одного знака на фонетически подобный ему. Ли Лин интерпретирует эту фразу несколько иначе: «Употребляемые в мире имена устанавливаются пустотой», вариант: «устанавливается в пустоте».

[22] Китайские комментаторы предлагают разное членение данной фразы. Вариант Ли Лина: «В делах Поднебесного мира великих свершений в конце концов добиваются в мире сильные». Вариант Ляо Минчуня: «Что касается дел Поднебесного мира, то сильные в конце концов добиваются великих свершений в мире». Я следую прочтению, предложенному Чэнь Цзином.

[23] В оригинале употреблены знаки, плохо поддающиеся идентификации. Я следую прочтению Ляо Минчуня.

[24] Ли Лин следует букве оригинале: «В Поднебесном мире природа едина...»

[25] В оригинале употреблен знак *хэн* – «извечное», «предвечное». Ляо Минчунь считает возможным заменить его на знак «предел»,(*цзи),* который в древности,

как показывает список «Лао-цзы» из Годяня, был взаимозаменяем со знаком «извечное».

[26] Здесь имеется в виду, что путь в своем круговом движении воспроизводит прежние ситуации, поэтому нет смысла говорить о единичных приобретениях или утратах.

[27] В оригинале здесь употреблен малоизвестный знак, который Ли Лин истолковывает как неудача, крах. Соответственно, он предлагает иное прочтение всего пассажа: «Имена в Поднебесном мире не могут погибнуть, следуйте просвещенному царю...» и т.д.