



## Мудрость «безумных речей»

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

Неотразимое обаяние этих книг как раз и состоит в том, что они учат открывать безграничный мир безграничных возможностей; они приносят ту вечную свежесть духа, ради которой их авторы готовы пожертвовать всей «тьмой низких истин», устанавливаемых наивно-самонадеянным рассудком. Даосские писатели мало похожи на философов — «любителей знания», озадаченных поисками истины. Они — мудрецы, хранящие, укрывающие истоки знания в глубинах собственного сердца, ибо они знают, — даже если не знают ничего, —

что только решимость вверить себя бездне Непостижимо-го таит в себе обетование бесконечности человека.

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

Канон ничего не объясняет и не определяет, он внушает и настраивает духовный слух. У него нет авторов, у него есть только преемники. Чтобы постичь мудрость канона, недостаточно отвлеченного понимания. Тут должна быть еще и решимость пережить *тот самый* опыт, постичь мир в момент его рождения, увидеть все совсем новым, свежим взглядом. Мы открываем этот опыт, когда достигаем пределов понимания — того горизонта нашего жизненного мира, который вечно задан нашей мысли и вечно влечет ее к себе. Ум нетерпеливый и поверхностный, довольствующийся очевидными истинами, не приученный вглядываться в непрозрачную и все же интимную бездну Сознющего Сознания, не готов к встрече с мудростью и не способен опознать ее сокровенный лик.

Самое понятие «Дао», давшее название учению даосизма, как раз и указывает на ту непознаваемую целостность духа, ту сокровенную матрицу культуры, которая предвосхищает и предопределяет все культурные формы, подобно тому как семя предвосхищает плод.

Сущность даосской мудрости вне идеологии, субъективных представлений и переживаний, вообще вне всякой предметности. Она — чистое Присутствие, потаенная полнота жизни, неотличимые, впрочем, от совершенно безыскусного, спонтанного «пребывания-в-мире». Но эта полнота бытия приоткрывается лишь в вечном скольжении за рубежи воспринимаемого и понятного. Она обретается в *превращениях духа*: самое понятие «Дао» означает буквально «путь».

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



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

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

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

Быть — кем? Даосы отвечают на этот вопрос с полнейшей, истинно «безумной» откровенностью: быть «таким, каким еще не бывал», жить творческим мгновением, где настоящего «уже нет», а будущего «еще нет». Их странные речи как будто указывают на скрывающийся за всеми образами человека образ его двойника, извечно ускользающего и все же не позволяющего человеку утратить сознание своей целостности. Эта величавая тень человека, этот, говоря словами Чжуан-цзы, «истинный господин» в каждом из нас кажется недо-

ступным и даже невозможным. И все-таки он неизбежен. Настоящий человек, утверждали даосы, «не может быть» и «не может не быть». Сказано слишком неопределенно? Может быть. Но с не меньшим основанием можно утверждать, что нет ничего постояннее непостоянства и определеннее неопределенности.

Позволять свершаться со-общительности сердец во всякого рода сообщениях, позволить всему быть самим собой и в этом бесконечно превосходить самого себя, позволить уклонению свершаться неуклонно — вот, согласно заветам даосов, миссия человека и *самое* человеческое — но отнюдь не *слишком* человеческое — начало в нас. И хотя даосы толкуют о безусловной свободе человеческого духа, их заветы не имеют ничего общего с интеллектуальной вседозволенностью — столь же благодушной, сколь и зловещей. Свобода, вообще говоря, вещь безупречная. Как ни зыбка, как ни неопределенна на первый взгляд позиция отцов даосской традиции, она предельно определена именно в своей истине со-общительности. Но открыть эту истину — значит измениться самому. Недаром еще Гераклит сказал, что у каждого спящего свой мир, но лишь пробудившиеся от сна живут в одном общем мире.

## О ДРЕВНИХ ДАОСАХ И ИХ ЭПОХЕ

Два даосских канона, публикуемых в этой книге, носят имена их предполагаемых авторов: Чжуан-цзы и Ле-цзы. Первое из названных здесь имен всегда пользовалось в Китае особенно большой известностью. Нет сомнения, что Чжуан-цзы (его личное имя было Чжуан Чжоу) — реальное историческое лицо. Но сведения об этом человеке крайне скудны и происходят из источников, не слишком достоверных. Краткую и единственную в древнекитайской литературе биографическую справку о Чжуан-цзы поместил в своих «Исторических записках» знаменитый историк древнего Китая Сыма Цянь. По сведениям Сыма Цяня, Чжуан-цзы жил во второй половине IV в. до н. э. и умер в начале следующего столетия. В то время, традиционно именуемое эпохой Борю-

щихся царств (Чжаньго), на территории древнего Китая существовало несколько самостоятельных государств. Чжуан-цзы был родом из небольшого царства Сун, располагавшегося в южной части равнины Хуанхэ, почти в самом центре тогдашней китайской ойкумены. Если верить Сыма Цяню, Чжуан-цзы в молодости был смотрителем плантаций лаковых деревьев, а потом, не желая более сковывать себя государевой службой, ушел в отставку и зажил жизнью свободного философа. Даже среди ученых мужей своего времени он выделялся, по слову Сыма Цяня, широтой познаний. К этому можно добавить, что древние летописи действительно упоминают о существовании в царстве Сун знатного рода Чжуан. Последний еще на рубеже VII–VI вв. до н. э. был разгромлен, после того как его вожди приняли участие в неудачной попытке дворцового переворота, и с тех пор навсегда сошел с политической сцены. По обычаям той эпохи, наш философ должен был считаться отпрыском поверженного рода.

Все прочие известия о даосском философе (в том числе и приводимые Сыма Цянем) относятся уже к его литературному образу, каким он складывается из текста трактата, приписываемого ему. Конечно, этот образ по-литературному символичен. Но ничего литературного, нарочито глубокомысленного в нем нет. Чжуан-цзы неизменно предстает простым, скромным, лишенным тщеславия человеком. Он живет в бедности и даже «плетет сандалии», но не чувствует себя стесненным и со смехом отказывается от предложения стать советником всемогущего правителя. Он беседует с учениками, друзьями, а то и с черепом, лежащим в придорожной канаве, удит рыбу, смеется, рассказывает о своих снах, любит рыбу, резвящимися в воде, — короче говоря, живет бесхитростно. Ни тени высокомерия, ученого чванства, холода души. Чжуан-цзы живет в свое удовольствие и утверждает, что мир его радует. Он в радости даже тогда, когда хоронит жену и умирает сам. Его ироническая и все же неподдельно дружеская улыбка не позволяет превратить лик древнего даоса в маску безучастного и бездушного восточного мудреца.



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

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

## ГОРИЗОНТЫ ВРЕМЕН

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

В политическом отношении то было время раздробленности и борьбы отдельных царств за верховенство.



Ни дипломатического этикета, ни рыцарского кодекса никто не признавал, и с побежденными, даже с царями, не церемонились. Отсутствовала политическая стабильность и внутри царств: интриги, вероломные убийства, узурпации престола повсюду были повседневной реальностью царских покоев.

Среди воюющих государств почти затерялся домен чжоуского вана, когда-то, несколько веков назад, являвшегося верховным правителем, а потом долгое время считавшегося таковым. Институты чжоуской династии давно уже устарели, и ко времени жизни Чжуан-цзы дом Чжоу растерял остатки своего авторитета. Но он оставил в наследство политикам новой эпохи идею политического единства и смутный идеал «благого правления». Тут кроется вся двусмысленность и неопределенность нового исторического этапа: никто не верил в реставрацию Чжоу, дело же политического объединения находилось в руках тиранов. Желанной цели приходилось добиваться негодными средствами.

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

Симэнь Бао, Ли Бин вел крупные гидротехнические работы и был обожествлен. Правда, как и в случае с Симэнь Бао, последнее обстоятельство не упоминается в историографической традиции служилой элиты.

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

Так в классической традиции Китая архаический миф был радикально преодолен и разрушен, но древнекитайская деспотия не создала принципиально новой формы религиозного мировоззрения. Нельзя не поражаться странной двойственности цивилизации императорского Китая. При наличии резкого разрыва с мифологией, почти без остатка вытесненной историческим, точнее, квазиисторическим сознанием, а также индивидуалистических тенденций в культуре, профанной теории государства, высокой степени рационализации государственного устройства, развитой научной и технической мысли эта цивилизация унаследовала фундаментальные черты архаического сознания: родовой концепт социума и власти (государство сводилось к «телу династии»), мифологему мирового тела, сакрализацию космоса, соединение религии и технологии в неомагии мистического соучастия мировому процессу.

Кризис чжоуской культуры был прежде всего кризисом архаического ритуала, его расчленением на сугубо формальный этикет и закон, нравственный подвиг и магическое действие. Все эти аспекты культуры получили в дальнейшем самостоятельное существование. Но уже в чжоускую эпоху наметился характерный для

китайской традиции путь к преодолению этого кризиса, выразившийся в акценте на экономии выразительных средств в ритуале, в сдержанности и самоуглубленности его участников. Данный путь, оставляя проблематичным статус ритуала как определенного действия, делал ритуал этической и эстетической нормой.

Действие «ритуалистической модели» мысли можно наблюдать практически во всех областях культурного самосознания в Китае. Вся общественная жизнь там осмыслялась в категориях ритуальной соборности, нераздельной целокупности водного потока: не следует прилагать усилий для того, чтобы заставить поток течь в том направлении, куда он стремится по своей природе, но горе тому, кто вздумает преградить ему путь. В безбрежном потоке социально-космического бытия царит не-дуальность всепроницающего животворного духа (именно: дуновения — *фэн*) имперского правления, с одной стороны, и его объективированных, ограниченных форм, заявляющих о себе в обыденной действительности, локальных обычаях, нормах поведения и т. п. (*су*), с другой. К персоне монарха всего ближе то, что наиболее от него удалено, — анонимная стихия народной жизни. Ее фоном, как на старинных европейских портретах, выступает целый мир; монарх, как Единственный, претворяется в мировое Все. Истинное согласие достигается через различие, единичное непринужденно изливается во всеобщее. Парадигмой человеческого существования в китайской мысли выступает образ водного потока, все частицы которого свободно взаимодействуют между собой, будучи захвачены общим движением.

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



ловеческой природы, требует «сверхчеловеческих» усилий, устранения всего субъективного, чувственно и рас­судочно обыденного. И наоборот: антропоморфные боги архаической религии оказались фактически на положе­нии демонов, оборотней, т. е. тех, кто обладает челове­ческим обликом и смертоносным для человека «нут­ром».

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

Стремление осмыслить реальность одновременно в двух ее измерениях — в трансцендентном и имманент­ном — знаменует начало нового, критического и реф­лексивного вопрошания человека о мире и о себе. Оно знаменует начало философии. И первым среди кита­йских философов по праву считается Конфуций, открыв­ший внутреннее нравственное измерение жизни чело­века и его трансцендентную значимость. Вся система

конфуцианской мысли построена на идее этической связи внутреннего и внешнего, утверждающей безусловное значение того и другого. Конфуцианство настаивало на публичности морального действия, так что ревностные его поклонники, даже находясь в одиночестве, «держались так, словно принимали почетных гостей». Но его отличает акцент на интериоризации морального идеала, «глубоком уединении» идеального человека.

Проповедь Конфуция задала основы китайской традиции. Она впервые определила культуру как синтез жизненной спонтанности, нравственного усилия и верности традиционным формам. Она впервые сделала человека хозяином самого себя, потому что она сделала его мостом к самому себе. Она стала первым и принципиально консервативным опытом гармонизации общества и государства на основе семейных добродетелей. Тем самым она очертила круг классических тем китайской культуры и главнейшую из них — проблему претворения (в Китае говорили «наполнения» или, лучше сказать, «восполнения») судьбы, приравненной к природе, поиска себя в том, что превосходит субъективные тенденции. Наконец, она открыла внутренний мир человека с его понятиями нравственной ответственности, выбора и раскаяния. Как обладатель «воли» (*чжи*) к реализации Судьбы, человек наделялся энергией, необходимой для поддержания жизненной гармонии космоса, он вставал в центр мирового процесса.

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

как специалисты в делах администрации и политики, а также как нравственно безупречные мужчины, необходимые для осуществления «благочестивого правления».

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

Политический и моральный авторитет *ши* имел, однако, и свои теневые стороны. Те, кто добивался репутации «истинного *ши*», требовали от власти имущих особых знаков внимания. Более того, самым надежным способом заработать политический капитал был отказ от почестей или даже приглашений ко двору, дабы не дать повода быть заподозренным в корыстолюбии и тщеславии. Демонстрация своей «возвышенной воли» была тем более необходимой, что «достойными мужчинами» не рождались, а становились; претензии на собственную исключительность должны были получить публичное признание. Однако далеко идущие, не сказать космические по своим масштабам, претензии *ши* наталкивались на тенденцию к усилению деспотической власти. Утверждать свою независимость в отношениях с государем значило открыто бросить вызов его державным полномочиям. Поэтому власть имущие и претенденты на



звание *ши* были вовлечены в особую ритуальную игру признания социального лица обоих партнеров, — игру, требовавшую необычайной деликатности и отнюдь не исключавшую трагического исхода.

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

Но у них есть и нечто общее, свойственное их положению профессиональных интеллектуалов. Начать с того, что все они апеллировали к универсальному и единственно верному, с их точки зрения, мировому порядку — прообразу универсальных законов разума. Так, провозглашенный Мо-цзы принцип «всеобщей любви» был усвоен даже противниками его доктрины, в частности софистом Хуэй Ши. Ряду других фигурирующих в данной главе философов приписывается принцип «равного отношения к вещам», или «поравнения вещей», усвоенный и развитый самим Чжуан-цзы. Обращение философов к всеобщности рациональных принципов предопределило и прочие особенности их мирозерцания и социальной позиции: их индивидуализм, проявлявшийся помимо прочего в требовании осознания и осуществления своего индивидуального долга, их претензии на роль учителей мудрости, их пацифизм, веру в мирное и справедливое разрешение политических конфликтов.

Но, доверившись силе интеллекта, став первым — и последним — в китайской истории поколением свободных мыслителей, призвавших разум править миром, философы эпохи Чжаньго неизбежно должны были воплотить в своей судьбе и внутренние противоречия чистого умознания. Из той же верности универсальным законам разума им пришлось отказываться от той самой независимости, которая позволила им открыть эти

законы. Начав с восстания против конфуцианского традиционализма и обещания предъявить миру универсальные критерии истины и лжи, эти философы, запутавшись в спорах об определении понятий, в конце концов призвали «отречься от себя, призреть знание». Единственным реальным прототипом их утопии разума стал призрак деспотической государственности, грозивший поглотить самих прожектеров.

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

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

логам цивилизации — конфуцианцам и монетам. Он гневно клеймит этих любителей красивых фраз о «гуманности», «справедливости», «культурных достижениях» и т. п., которые не замечают или не желают замечать, что общество, в котором они проповедуют, превращено с их помощью в толпу колодников, ожидающих лишь своей очереди положить голову на плаху. Но он и снисходительно смеется над ними, ведь их величественные проекты общественного спасения точно очерчивают сферу человеческой беспомощности.

Даосы восстают против мертвечины и скрытой жестокости имперской технологии и имперской демагогии. Они против узды для лошадей, ярма для буйволов, клеток для птиц, конформизма в человеческом обществе. Они за полнокровную, естественную, привольную жизнь для каждого живого существа. Шестой палец на руке может показаться лишним, но и его нельзя отрубить безболезненно. Конечно, для того чтобы думать подобным образом, совсем не обязательно быть даосом. Отрицание искусственных разграничений, устанавливаемых цивилизацией, апология имманентной ценности всякой жизни были заметным фактором в интеллектуальной жизни эпохи Чжаньго. Известно, что в одно время с Чжуан-цзы в южных краях Китая жили так называемые философы-земледельцы, заявлявшие, что правители должны пахать землю наравне с крестьянами. Другой популярный в то время философ, Ян Чжу, объявил мудростью умение прожить с небольшим наслаждением отведенный каждому жизненный срок. Главный принцип Ян Чжу: ничем не жертвовать из данного тебе природой ради внешних приобретений, обладание целым миром не может компенсировать потери даже одного волоса.

Но позиция Чжуан-цзы намного сложнее. Он превосходно знает общество «странствующих ученых». Ему известны тени его блеска. Но он стоит в стороне от него и зовет к пересмотру ценностей культуры *ши*. Более того, в творчестве философствующего «простака из Сун» мы наблюдаем вторжение в идеологию ученой элиты иного типа духовности, открыто враждебной, безлич-



ной и престижной, устанавливающей иерархию и классификационные схемы мудрости, — духовности, сопряженной с опытом индивидуального и экстатического общения с космической Силой. Чжуан-цзы охотно обращается к образам, почерпнутым из шаманистского наследия, к эзотерической практике аскетов и отшельников и поет дифирамбы таинственным «божественным людям», обладающим сверхъестественными способностями. Но он не претендует на звание магистра оккультных наук и не ищет спасения в безлюдных горах.

Очевидно, цель Чжуан-цзы состоит не в том, чтобы выбрать тот или иной «принцип», а в том, чтобы преодолеть ограниченность всякого принципа и всякой точки зрения. Хотя, к примеру, влияние Ян Чжу заметно в некоторых главах «смешанной» части книги Чжуан-цзы, последнему чужды гедонизм и теоретические подсчеты выгод и убытков в жизни. Он требует неизмеримо большего: лелеять жизнь посредством «отрешения от жизни». Хотя Чжуан-цзы восхищен аскетическим подвигом отшельников, он не признает необходимости порывать с миром, и даже служба не помеха его мудрости. Одним словом, позиция Чжуан-цзы есть последовательное разоблачение всякой видимости, объективированной формы, всякой попытки универсализации частного опыта, всякой аргументации, опирающейся на логико-грамматические категории или исторические прецеденты. В этом суть даосской критики мысли — критики принципиально умеренной, так сказать, профилактической.

Даосы — свидетели глубочайшего кризиса доверия к человеку в том отношении, что истина, по их убеждению, лежит «вне человеческих понятий» и Путь истинный выше путей человеческих. Но это значит лишь, что человеку уготована несравненно более великая участь, чем то, что может быть постигнуто мыслью, ограничивающей бесконечность жизни в конечных понятиях. Чжуан-цзы сравнивает нормы культуры с постоянными дворами на пути к истине. Мудрые люди могут остано-

виться в них на ночлег, но не задерживаются там. Наутро они снова пускаются в странствие по беспредельности не-мыслимого.

Философия даосов — приглашение к путешествию вовне себя и все же к себе, к самому удивительному и самому естественному для человека путешествию.

## ЯЗЫК И ИСТИНА

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

«В невнятных речах, сумасбродных словах, дерзновенных и необъятных выражениях он давал себе волю, ничем не стесняя себя, и не держался определенного взгляда на вещи. Он считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить... Он скитался вместе с духовной силой Неба и Земли, но не смотрел свысока на тьму вещей, не судил об «истинном» и «ложном» и хранил целомудрие в мире обыденного. Хотя писания его вычурны, дерзновенность их безобидна. Хотя речи его сумбурны, беспорядочность их доставляет удовольствие. В них таится неизбывная полнота смысла. В основе своей он необъятно широк и непосредствен. В истоке своем он бездонно глубок и раскован: можно сказать, все на свете охватил и достиг совершенства! И все же его истина соответствия переменам и проникновения в суть вещей безмерна и неуловима. Как она безбрежна, как смутна! Невозможно ее исчерпать»<sup>1</sup>.

Кто же такой Чжуан-цзы: литератор, пишущий для того, чтобы развлечь читателя, или философ, ищущий всеобщие и неизменные истины? В действительности он не был ни тем и ни другим. Чжуан-цзы писал не ради художественного эффекта, а для того, чтобы обнажить

---

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

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

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

Как явствует из этой откровенной и продуманной самооценки, даосский автор говорит не для того, чтобы что-то определить, о чем-то рассказать или даже чему-то научить. У него другая цель: намекнуть о несказанном и нескáзанном, побудить читателя самому открыть для себя неназванный, неявно присутствующий в словах



смысл. Он ничего не описывает и не выражает, а *взывает* к истине, и все его слова — приглашение к безмолвно постигаемой каждым и всех объединяющей правде. Даосское «сообщение о Дао» потому и значимо, значительно, что хранит в себе внутреннюю глубину смысла, от всех ускользающую и все же всем доступную, ибо она есть прообраз внутренней глубины самого сознания.

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

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

# Содержание

|   |   |
|---|---|
| <i>В. В. Малявин. Мудрость «безумных речей»</i> ..... | 5 |
|---|---|

## ЧЖУАН-ЦЗЫ

### ВНУТРЕННИЙ РАЗДЕЛ

|   |     |
|---|-----|
| Глава I. Беззаботное скитание .....                   | 71  |
| Глава II. О том, как вещи друг друга уравнивают ..... | 76  |
| Глава III. Главное во вскармливании жизни .....       | 88  |
| Глава IV. Среди людей .....                           | 90  |
| Глава V. Знак полноты свойств .....                   | 102 |
| Глава VI. Высший учитель .....                        | 109 |
| Глава VII. Достойные быть владыкой мира .....         | 121 |

### ВНЕШНИЙ РАЗДЕЛ

|  |     |
|--|-----|
| Глава VIII. Перепонки между пальцами .....   | 126 |
| Глава IX. Конские копыта .....               | 130 |
| Глава X. Взламывают сундуки .....            | 132 |
| Глава XI. Дать волю миру .....               | 137 |
| Глава XII. Небо и Земля .....                | 146 |
| Глава XIII. Небесный Путь .....              | 158 |
| Глава XIV. Круговорот небес .....            | 167 |
| Глава XV. Тщеславные помыслы .....           | 174 |
| Глава XVI. Любители поправлять природу ..... | 177 |
| Глава XVII. Осенний разлив .....             | 180 |
| Глава XVIII. Высшее счастье .....            | 191 |
| Глава XIX. Постигший жизнь .....             | 196 |

|   |     |
|---|-----|
| Глава XX. Дерево на горе .....                | 204 |
| Глава XXI. Тянь Цзыфан .....                  | 212 |
| Глава XXII. Как Знание гуляло на Севере ..... | 220 |

#### РАЗДЕЛ «РАЗНОЕ»

|  |     |
|--|-----|
| Глава XXIII. Гэнсан Чу .....               | 231 |
| Глава XXIV. Сюй Угуй .....                 | 240 |
| Глава XXV. Цзэян .....                     | 252 |
| Глава XXVI. Внешние вещи .....             | 263 |
| Глава XXVII. Иносказательные речи .....    | 269 |
| Глава XXVIII. Уступление Поднебесной ..... | 273 |
| Глава XXIX. Разбойник Чжи .....            | 283 |
| Глава XXX. Радости меча .....              | 292 |
| Глава XXXI. Рыбак .....                    | 296 |
| Глава XXXII. Ле Юйкоу .....                | 302 |
| Глава XXXIII. Поднебесный мир .....        | 309 |

#### ЛЕ-ЦЗЫ

|  |     |
|--|-----|
| Глава I. Небесная доля .....             | 323 |
| Глава II. Желтый Владыка .....           | 335 |
| Глава III. Царь Му .....                 | 355 |
| Глава IV. Конфуций .....                 | 366 |
| Глава V. Вопросы Тана .....              | 379 |
| Глава VI. Сила и Судьба .....            | 398 |
| Глава VII. Ян Чжу .....                  | 409 |
| Глава VIII. Рассказы о совпадениях ..... | 426 |
| Примечания .....                         | 445 |