

ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

КИТАЯ

Лао-цзы
ДАО-ДЭ ЦЗИН

В переводе В. Малявина



Философская мысль Китая

Лао-цзы

**Философская мысль
Китая. Дао-Дэ цзин**

Международная издательская компания «Шанс»

VI – V вв. до н. э.

УДК 14(510)
ББК 87.3(5Кит)

Лао-цзы

Философская мысль Китая. Дао-Дэ цзин / Лао-цзы —
Международная издательская компания «Шанс», VI – V вв. до н.
э. — (Философская мысль Китая)

ISBN 978-5-907646-34-6

В этой книге представлен самый полный перевод главного даосского канона «Дао-Дэ цзин», учитывающий последние достижения науки и тексты из Мавандуя (начало II в. до н. э.). Перевод дополняется подробным текстологическим комментарием, учитывающим основные мнения китайской комментаторской традиции, парафразом отдельных глав канона, выдержками из важнейших китайских толкований. Классические комментарии Ван Би и Хэшан-гуна представлены почти целиком. Кроме того, книга включает в себя полный русский перевод списка «Лао-цзы» из Годяня (конец IV в. до н. э.) и вновь открытое древнейшее даосское сочинение «Извечно преждесущее».

УДК 14(510)
ББК 87.3(5Кит)

ISBN 978-5-907646-34-6

© Лао-цзы, VI – V вв. до н. э.
© Международная издательская
компания «Шанс», VI – V вв. до н. э.

Содержание

Часть I. «Дао-Дэ цзин»: текст и смысл	7
Лао-цзы и его книга	8
Мавандуйские и госяньские находки	22
Как читать «Дао-Дэ цзин»	30
Конец ознакомительного фрагмента.	40

Лао-цзы

Дао-Дэ цзин

© Малявин В. В., 2025

© ООО «Международная издательская компания «Шанс», редакционно-издательская подготовка, 2025



Часть I. «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 доморощенных «переводов», которые представляют собой в действительности вольные – а точнее сказать, произвольные – изложения и интерпретации древнего китайского канона, то приходится признать, что мы более чем когда-либо нуждаемся в понимании Лао-цзы, основанном на детальном понимании текста, внимательном его прочтении и аккуратном продумывании.

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 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 безыскусное. 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 века до нашей эры написал древний историк Сыма Цянь, по сути, объединены 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, фамильный знак «Ли» не зафиксирован в источниках ранее IV века до нашей эры. 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 Эр 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 и 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 славой, и тем самым оправдывали неудачу Конфуция на политическом поприще.

Все прочее в биографии Сыма Цяня явно относится к области легенд: Ли Эр, предчувствуя гибель чжоуской династии, оставляет службу и «возвращается к себе», где «живет затворником», и в конце концов, предвидя грядущую смуту, уезжает верхом на «темном быке» в пустынный Западный край. Еще в первые столетия нашей эры одну из гор на западных рубежах чжоуских владений в народе называли «холмом Лао-цзы». Когда бывший архивариус прибывает на пограничную заставу, ее начальник, которого якобы звали Инь Си, просит старца оставить миру 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 вернулись 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. В местечке Лоугуаньтай, где Лао-цзы, по преданию, написал свой великий канон, заботами местных властей была даже обретена могила даосского патриарха. Тем не менее сам Лао-цзы очевидным образом не считал физическую смерть реальностью. Позднейшим даосам полагалось обретать бессмертие и не оставлять после себя могилы.

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 технике книжного дела и неупорядоченности письма у него не было бы 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 пятнадцати 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 Лао Дань, который жил спустя более века после смерти Конфуция, разуверился в возрождении чжоуской династии, а потом ушел на запад и имел аудиенцию у правителя царства Цинь Сяньгуна, которому предрек возвышение Цинь по прошествии семидесяти лет. В циньских землях существует даже «холм Лао-цзы», который местные жители считали могилой знаменитого архивиста. 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 год до нашей эры. 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. В середине III века до нашей эры Хань Фэй, советник циньского государя и будущего императора Цинь Шихуана, в своем политическом трактате уделяет много места перетолкованию книги «Лао-цзы» в духе концепции бюрократической деспотии¹. Резонно предположить, что ссылками на мудрого историографа Хань Фэй хотел польстить своему царственному патрону и что Лао-цзы был один 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 первое 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.

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 отмечено, 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 обращенную к нему просьбу просветить человечество. Более того, он согласился выполнить просьбу пограничного стража, не надеясь на понимание и тем более успех. Его книга – это бескорыстный дар миру, в своем роде акт чистой жертвенности².

К сожалению, жертвенность плохо вписывается в земную хронологию. А попытки определить время и место создания «Дао-Дэ цзина» исходя из содержания и лингвистических

¹ Подробнее о переосмыслении учения Лао-цзы у Хань Фэя см.: Управление и стратегия / Пер. с кит., вступ. статьи и коммент. В. В. Малявина. М.: ООО «Международная издательская компания «Шанс», 2025. С. 46–82, 328–331.

² 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, чтобы сделать их счастливыми. Повелитель Небес отвечает отказом, сославшись на то, что оказывать такую милость всем без разбора было бы и несправедливо, и неразумно. – *Здесь и далее, если не указано иное, примечания В. В. Малявина.*

особенностей самого памятника до сих пор не дали сколько-нибудь надежных результатов. В книге полностью отсутствуют какие-либо отсылки на исторические события или надежные внутренние критерии ее датировки. Конечно, в ее тексте есть образы и лексические обороты сравнительно позднего происхождения, но это не означает, что часть книги не могла быть создана и намного ранее. 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 века до нашей эры³. Сходного мнения придерживается американский исследователь У. Бакстер⁴. В то же время исследования лексикологии даосского канона позволили обнаружить в его тексте более тридцати случаев употребления диалектизмов, относящихся к южнокитайскому царству Чу⁵. Можно заключить, что автор «Дао-Дэ цзина» был хорошо знаком с южнокитайским диалектом той эпохи, как, впрочем, и с традициями чжоуской словесности.

В целом 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 год до нашей эры, когда при чжоуском дворе произошел очередной переворот, сопровождавшийся гибелью дворцового архива. Чэнь Гуин также указывает на существование исторических записей – правда, позднейшего происхождения, – в которых фразы из «Дао-Дэ цзина» вложены в уста современников Конфуция⁶.

Интересную концепцию традиционной хронологии жизни Лао-цзы предложил в своем новейшем труде китайский исследователь Сунь Икай. По мнению Сунь Икая, Лао-цзы – не прозвище, а реальная фамилия: отец даосизма приходил из рода Лао, который ведал историческими записями в уделе Сун (откуда, заметим, происходил и род Конфуция). В 573 году до нашей эры в земли Сун вторглось войско Чу, и через некоторое время большая часть мужчин рода Лао погибла в сражении с чусцами. Возможно, здесь нужно искать объяснение тому обстоятельству, впоследствии мифологизированному, что Лао-цзы, по преданию, родился, «не имея отца». Примечательная деталь: 571 год до нашей эры был, согласно традиционному летоисчислению, годом тигра, а в древних описаниях южного диалекта зафиксировано прозвище Ли Эр, которое на проверку 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 рождения, то можно предположить, что Лао-цзы действительно был старшим современником Конфуция и родился раньше него ровно на двадцать лет⁷.

³ Лю Сяогань. Лао-цзы. Тайбэй, 1996. С. 14–67.

⁴ Baxter W. Situating the Language of the Lao-tzu: The Probable Date of the Tao-te-ching // Lao-Tzu and the Tao-te-ching / Ed. by L. Kohn and M. LaFargue. Albany: SUNY, 1998.

⁵ Ли Шуйхай. Лао-цзы Дао-дэ цзин чжуй каолунь (Разбор чжуских диалектизмов в «Дао-Дэ цзине» Лао-цзы). Сиань, 1990.

⁶ Чэнь Гуин, Бай Си. Лао-цзы пинчжуань (Критическая биография Лао-цзы). Тайбэй, 2002. С. 9.

⁷ 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 унижительным сравнением. Не потому ли, что Учитель Кун, по преданию, родился в 551 году до нашей эры, который был годом собаки?

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.

Существуют и косвенные, но весьма убедительные свидетельства в пользу раннего происхождения «Дао-Дэ цзина». По крайней мере, в сборнике изречений Конфуция «Суждения и беседы» 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.

Большинство исследователей, руководствуясь, скорее, приличествующей ученому осторожностью, датируют время появления «Дао-Дэ цзина» концом V или началом IV века до нашей эры. 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 царил гиперкритический взгляд на древнекитайские тексты, появилось мнение о том, что «Дао-Дэ цзин» сложился не ранее середины III века до нашей эры 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 его имя оказалось тесно связанным с именем легендарного Желтого Владыки, 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 годах правитель поздниханьской 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 те 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 каменная стела с похвальным словом Лао-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. В земной жизни, однако, 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 предвидит появление Лао-цзы на западной заставе, 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 подпадает под чары некой красавицы и требует 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 грудку 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.

Но 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. Приложение I в настоящем издании). С начала IV века до нашей эры в литературных памятниках Древнего Китая изредка цитируются, всегда глухо и кратко, слова Лао-цзы, но о характере книги или текстов, связанных с его именем, можно лишь строить предположения. 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 еще 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 свидетельствуют о том, что изречения Старого Мудреца входили в круг обязательных знаний среди образованного сословия даже на далеких южных окраинах древнекитайской цивилизации. 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 удивителен, поскольку все классические школы китайской философии имели общий социальный субстрат – слой так называемых *шан*, которые претендовали на роль профессиональных управленцев и отличались обостренным сознанием своей «исторической миссии»: хранить и передавать потомкам мудрость предвечного и всеобщего Пути. Есте-

ственно, *ши* притязали на знание секретов благого и эффективного правления⁸. Идеи Лао-цзы тоже распространялись в среде *ши*, отражали ее мировоззрение и общественный идеал. Тем более странно, что ни один автор эпохи Сражающихся царств, включая поклонников конфуцианства, суровым критиком которого слывет Лао-цзы, не причисляет Лао-цзы к своим идейным противникам и почти не упоминает 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 оказывают глубокое влияние на интеллектуальную жизнь, далеко выходящее за рамки их формальной организации.

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, а себя уподобляет младенцу, восхищенно и бесстрастно вззирающему на мир? Возвращение к тому, что «таково само по себе», не поддается логическому обоснованию и не предполагает никакой «точки зрения». Лао-цзы едва ли не первый в мировой литературе соединяет утопическое видение с народным бытом, даже поэтизирует эту анонимную стихию. Его премудрый человек, который умнее всех мудрецов, «сердцем един с народом», и в его книге мы встречаем, кажется, самую раннюю в человеческой истории апологию повседневности. Но это не значит, что он разделяет людские мнения. Людям вообще-то куда больше свойственно 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. Речь Лао-цзы – это 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, разрушая собственные доказательства. 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!

⁸ Подробнее о традиции и общественном сознании *ши* в Древнем Китае см.: *Малявин В. В.* Империя ученых. М.: Европа, 2007.

Теперь мы можем по-новому взглянуть и на уход Лао-цзы на Запад. Перед нами на самом деле аллегория претворения себя в анонимную стихию 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 чисто *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 недоступная рассудку связь между нравственным совершенством и царским могуществом, каковая и составляет сердцевину даосской традиции. А секрет чтения Лао-цзы заключен в постижении той внутренней глубины смысла, которая внушает мудрость, ни с кем не вступая в спор, все понимать *наоборот*. Лао-цзы, напомним 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 Сражающихся царств Лао-цзы вместе с мифическим Желтым Владыкой 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 собственное безошибочно узнаваемое лицо.

Не приходится удивляться тому, что древнейшее литературное свидетельство о книге Лао-цзы связано с упоминавшимся выше теоретиком «реальной политики» и апологетом деспотической власти Хань Фэем. 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 выставляет никаких тезисов. Хань Фэй 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 начинает с первой главы второй части, затем цитирует три главы подряд (LVIII–LX), после чего приводит отдельные главы вне их традиционной последовательности. Еще неизвестно ему и позднейшее традиционное заглавие этого сочинения – «Дао-Дэ цзин», то есть «Книга Пути и Совершенства» (не было употребительно и само словосочетание *дао-дэ*). Книгу, приписываемую Лао-цзы, стали называть так позднее – в царствование ханьской династии, причем первая часть, или «связка», именовалась «Книга Дао», а вторая – «Книга 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 «Суждения и беседы», 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» (9×9), 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 совпадающие с принятыми ныне. Цитаты из «Дао-Дэ цзина», приводимые Хань Фэем, 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 века Гэ Хун различал 36 глав в первой части и 45 глав во второй, причем главы первой части он разделял на четыре группы по числу времен года, а главы второй части – на пять групп, которые он соотносил с пятью фазами мирового круговорота и пятью основами морали. Комментатор XIII века У Чэн, объединив несколько глав, получил в итоге 68 глав. Несколько позже другой комментатор, Чжу Дэчжи, выделил в «Дао-Дэ цзине» 64 главы. Современный же текстолог Ма Сюйлунь предложил различать в нем 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 длиннее, 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 аморфных 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 Чанси⁹:

⁹ У Чанси. Лао-цзы чжэн и (Истинный смысл «Лао-цзы»). Тайбэй, 1967. С. 47–48.

Главы	Тема
I–IV	Общее введение
V–XVII	Нравственное совершенствование
XVIII–XXIV	Следование Дао
XXV–XXXIII	Формы проявления Дао
XXXIV–XXXVII	Общее заключение о природе Дао
XXXVIII–XL	Способы применения Дао
XLI–XLVIII	Тема пустоты, мягкости, недеяния
XLIX–LVI	Совершенствование в Дао
LVII–LXII	Управление посредством Дао
LXIII–LXXVIII	Искусство управления
LXXIX–LXXXI	Общее заключение

Остается заключить, что традиционная композиция «Дао-Дэ цзина» имеет неслучайный и даже глубоко осмысленный характер. Нетрудно увидеть, 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 ханскую 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 века. Однако Э. Эркес и А. Чань, посвятившие комментарию Хэшан-гуна специальные исследования, считают его памятником именно ханского мирозерцания, который отличает акцент на единстве принципов личного совершенствования, управления семьей и государством и космологической теории¹⁰. Комментарий Хэшан-гуна отличается редкой полнотой и конкретностью: в нем даются простые и ясные разъяснения почти каждого высказывания в «Дао-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-кос-

¹⁰ 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.

мологическую систему ханьской империи. Оно вдохновлено поиском «сокровенного смысла» классического наследия, постигаемого «вне слов и образов». Еще в ханьскую эпоху бытовало мнение, что сама композиция «Дао-Дэ цзина» воспроизводит таинственный порядок мироздания, так что этот канон непосредственно являет «тайну в тайне»¹¹. Комментарий же 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 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 Гэ Сюаня – медитация, дыхательные упражнения и прочие практики, относящиеся к достижению «долгой жизни». Другое произведение такого рода – комментарий «Сяньэр», 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 заметно влияние комментаторской традиции Хэшангуна.

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 годах), ревностный поклонник учения Будды. Библиографические труды VI века перечисляют уже несколько десятков комментариев к «Дао-Дэ цзину», созданных за три предшествующих столетия. Воцарение же династии Тан в начале VII века дало 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 году 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 XIX и XX веков, 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

¹¹ Yoav Ariel, Gil Raz. Anaphors or Cataphors? A Discussion of the Two Qi Graphs in the First Chapter of the Daodejing // *Philosophy East and West*. Vol. 60. № 3. 2010.

зрения. В начале X века 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 пять тысяч или, точнее, 4999 иероглифов. В середине VII века нехватку одного знака Чэн Сюаньин объяснял тем, что в древности число 30 записывалось 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»¹².

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 (то есть Пути-*дао* и Совершенства-*дэ*), а главы, располагающиеся между ними, – экспозицией темы. В начале X века 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, мудрости, доверию¹³.

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. Собственно текстологические исследования все еще очень редки. Лишь в начале XIII века 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 было известно о более чем трех тысячах (!) комментариев на главный даосский канон. 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.

¹² Подробнее см.: Дун Эньлинь. Тандай Лао-цзы цюаньши вэньсянь яньцзю (Исследование толкований «Лао-цзы» в эпоху Тан). Цзинань, 2003. С. 88.

¹³ Дун Эньлинь. Тандай Лао-цзы цюаньши вэньсянь яньцзю. С. 220–221.

В первой половине XVII века Цзяо Хун издал в своем роде классический сборник философских толкований «Дао-Дэ цзина», так называемые «Крылья Лао-цзы», где больше всего места отведено ученым сунского времени: Люй Хуэйцину, Су Чэ, Линь Сии, Ван Юаньцзэ, Ли Сичжаю, 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. Среди конфуцианских комментаторов сунской эпохи, не включенных в антологию Цзяо Хуна, следует упомянуть также Сыма Гуана и Ван Пана, сына известного государственного деятеля и ученого XI века Ван Аньши и автора весьма интересных толкований «Дао-Дэ цзина». Получили известность и комментарии к даосскому канону императора Хуэй-цзуна, последнего правителя династии Северная Сун. Среди наиболее влиятельных даосских комментаторов сунского времени отметим Чэнь Цзиньюаня. 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 века 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 века, 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. Ряд фундаментальных текстологических исследований «Дао-Дэ цзина» принадлежит японским ученым.

Первый перевод «Дао-Дэ цзина» на западный – латинский – язык появился в 1780-х годах. В 1842 году в Париже увидел свет первый добротный французский перевод книги Лао-цзы, выполненный С. Жюльеном. Первый немецкий перевод В. фон Штрауса был издан в 1870 году. 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. Правда, большинство из них относятся к жанру переложений и интерпретаций, и притом 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, 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 Кониси и под редакцией Л. Н. Толстого появилось в 1913 году. Единственный перевод главного даосского канона, опубликованный в советский период, принадлежит Ян Хиншуну. В последнее десятилетие появилось сразу несколько новых русских изданий «Дао-Дэ цзина». Таковы переводы И. С. Лисевича, Б. Б. Виногородского, А. А. Маслова, Е. А. Торчинова, И. И. Семененко, А. Кувшинова, А. Е. Лукьянова, доступный только в интернете перевод Н. и Т. Доброхотовых и другие. Каждый из них имеет, разумеется, свои достоинства и недостатки, разбирать которые здесь нет возможности. Перевод И. С. Лисевича, в частности, выделяется изяществом слога и верностью оригиналу, но недостаточно передает философскую глубину «темного прозрения» Лао-цзы и охватывает лишь первую часть памятника. В то же время новые работы почти не помогают расширить наши представления о главном даосском каноне и 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. Находки же в Годяне остаются совершенно неизвестными отечественному читателю. За исключением толкований Ван Би, вошедших в пере-

воды А. А. Маслова и И. И. Семененко, в новейших изданиях «Дао-Дэ цзина» не отражена и китайская комментаторская традиция. Пришло время 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 году. Тогда близ деревни Мавандуй (провинция Хунань, что в центральном Китае) было раскопано погребение, датируемое 168 годом до нашей эры, 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 его формировании. Более ранний из этих списков – так называемый список А – специалисты датируют рубежом III–II веков до нашей эры. 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 (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 века до нашей эры. Кстати сказать, самое раннее свидетельство существования книги Лао-цзы в литературных источниках относится к середине III века до нашей эры, когда упомянутый выше Хань Фэй создал свой политический трактат. Хань Фэй 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. Хенриком, Д. Лау и В. Мэйром. По общему мнению исследователей, эти два мавандуйских списка представляют разные линии преемствования, но восходят к единому прототипу¹⁴.

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»¹⁵, и в дальнейшем вовсе не обращается к мавандуйским спискам в своих довольно подробных толкованиях «Дао-Дэ цзина».

¹⁴ Lau D. C. Chinese Classics: Tao Te Ching. Hong Kong: Chinese University, 1982. P. 160.

¹⁵ Лао-цзы. Обрести себя в Дао / Сост. И. И. Семененко. М., 2000. С. 144.

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»¹⁶. 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»¹⁷. 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 плодотворной.

В 1981 году были опубликованы данные об интересной находке в уезде Дин (пров. Хэбэй). Речь идет о текстах 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 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 еще более древних фрагментов книги Лао-цзы в 1993 году в селении Годянь (пров. Хубэй, центральный Китай), расположенном на месте столицы древнего южно-китайского царства Чу. 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-Си (ок. 490–430 гг. до н. э.), наставника правителя удела Лу Му-гуна (умер в 377 г. до н. э.). Именно Цзы-Си приписывается авторство конфуцианского канона «Срединное и неизменное». Обнаружены в погребении и неизвестные ранее тексты, близкие по содержанию к «Лао-цзы». Среди предметов, найденных 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 Сюэцин 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 исследователи 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 престола¹⁸.

Археологические данные показывают, что интересующее нас захоронение относится к временному промежутку в 60–70 лет, начиная с 40-х годов IV века до нашей эры и кончая вторым десятилетием III века до нашей эры. Найденные же тексты, по общему мнению специалистов, сами являются копиями с более древнего прототипа и 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 века до нашей эры, 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

¹⁶ *Lao-Tzu. Tao Te Ching* / Tr. by R. G. Henricks. New York: Ballantine Books, 1989. P. 15.

¹⁷ *Grigg R. The New Lao Tzu*. Boston-Tokyo: Charles E. Turtle, 1996. P. 140.

¹⁸ *He Чжэньцин*. Годянь чуцзянь Лао-цзы яныцзю (Исследование текста «Лао-цзы» на бамбуковых дощечках из Годяня). Пекин, 2004. С. 139.

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 (годянский 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 называли «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 XIX, LXVI, XLVI, XXX, XV, LXIV, XXXVII, LXIII, II, XXXII
Группа 2 (таблички 21–23)	Главы XXV, V
Группа 3 (табличка 24)	Глава XVI
Группа 4 (таблички 25–32)	Главы LXIV, LVI, LVII
Группа 5 (таблички 33–39)	Главы LV, XLIV, XL, IX
Связка В (18 планок длиной 30,6 см)	
Группа 1 (таблички 1–8)	Главы LIX, XLVIII, XX, XIII
Группа 2 (таблички 9–12)	Глава XLI
Группа 3 (таблички 13–18)	Главы LII, XLV, LIV
Связка С (14 планок длиной 26,5 см)	
Группа 1 (таблички 1–3)	Главы XVII, XVIII
Группа 2 (таблички 4–5)	Глава XXXV
Группа 3 (таблички 6–10)	Глава XXXI
Группа 4 (таблички 11–14)	Глава LXIV

Кроме того, на четырнадцати табличках записан текст космогонического сочинения «Великое Единство, порождающее Воды», 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 пассажей внутри глав. Две параллельные черты, напоминающие знак равенства, обозначают повторение знака. В связке Лао-цзы А в конце глав IX и LVII 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 пометать особо.

Правда, мотивы расстановки знаков в годяньском 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 довольно точное соответствие отдельных глав в обоих списках. Это относится, в частности, к главам II, IX, XIII, XVII, XVIII, XXV, XXXV, XXXVII, XL, XLI, XLIV, LIV, LV, LVI, LVII, LIX, LXVI. 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 XV, XXX, XLV, XLVI, XLVIII. Чаще всего годяньские тексты содержат дополнительные фразы в начале или в конце главы.

3. Пассажи, ставшие частями отдельных глав традиционной версии. Таковы главы V, XVI, XX, LI, LXIII в традиционной нумерации. Что касается главы LXIII, 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 LXVI и XLVI, а также XVII и XVIII – 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 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 лексическим 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 таблички 13 записывался нестандартным знаком, а далее – всегда общепринятым, как будто писец забыл о своей прежней манере письма.

Примечательно, что в годяньских текстах отсутствуют фрагменты последних пятнадцати глав нынешнего «Дао-Дэ цзина» (главы LXVII–LXXXI). Некоторые исследователи обращают внимание на существенные отличия этой части памятника от предшествующих глав. Ей свой-

ственно представление о Небе как верховной этической инстанции мироздания, тогда как в начальных главах «Дао-Дэ цзина» Небо ставится ниже Дао¹⁹.

В идейном отношении к числу наиболее заметных особенностей госяньских фрагментов могут быть отнесены следующие.

1. В госяньских 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 госяньской могиле, и жителем соседнего с царством Чу удела, в наиболее ранних разделах его книги тоже нет прямых нападок на конфуцианскую мораль, а Конфуций представлен положительным персонажем. Надо полагать, причинами такого мирного соседства и даже сплетения конфуцианства и даосизма (некоторые даже 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 века до нашей эры.

2. Бросается в глаза отсутствие в госяньских текстах высказываний на метафизические темы, которые вызывают как раз наибольший интерес у западных читателей. В них не упоминаются сами термины «сокровенный» (*сюань*), «таинственный» (*ао*), «матерь мира» (правда, он встречается в тексте «Великое Единство, порождающее Воды») и так далее. Ряд исследователей делает на этом основании вывод о том, что госяньский «Лао-цзы» представляет собой первоначальное ядро даосской традиции, имевшее отношение к, так сказать, житейской мудрости и искусству управления. (Интересно, что еще до открытия госяньских текстов подобный взгляд на эволюцию даосского учения высказал М. Лафарг.) Тем не менее отсутствие суждений такого рода в госяньском «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 госяньских 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 госяньских текстах. А в том случае, когда мы можем сравнить тексты разных версий этой книги – как, например, в случае с главой XLVI, приводимой в трактате Хань Фэя, – 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 госяньские, 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

¹⁹ Perkins F. Divergences within the Lǎozǐ: A Study of Chapters 67–81 // T'oung Pao. Vol. 100. Fasc. 1/3. 2014.

к «Дао-Дэ цзину», который был особенно распространен в 1920–1940-х годах. Оказалось, что многие фразы, которые филологи-скептики того времени сочли позднейшими вставками, присутствуют уже в голянских фрагментах²⁰. 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 голянских фрагментах, где в ряде случаев такая характерная для традиционного списка концовка отсутствует.

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

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»²¹, было найдено в голянском захоронении. Второй прототип будущего «Дао-Дэ цзина» был создан чжоуским историографом Лао Данем в начале IV века до нашей эры. Этому автору, по мнению Го И, в основном принадлежат главы об «искусстве правителя», на которые ссылается Хань Фэй. Таким образом, заключает Го И, голянский «Лао-цзы» представляет собой более или менее законченное произведение²². Точку зрения Го И развили Инь Чжэньхуань и Гао Хуапин, которые отстаивают тезис о тематической и лексической целостности голянских 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 Гояня значительно приглушены антиконфуцианские мотивы, темы метафизической реальности, «естественной силы» (дэ), политической стратегии и «оглуления народа», но вместе с тем голянские тексты в большей степени ориентированы на личность правителя.

С подробной критикой этой позиции выступили Сунь Икай и Не Чжунцин. Первый, как мы помним, весьма остроумно доказывает, что историограф Ли Эр никогда не существовал, а живший позднее Лао Дань не мог быть автором «Дао-Дэ цзина». 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 голянских текстах. Со своей стороны, Не Чжунцин указывает на отсутствие цельности в голянских 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 анонимные, лишенные заголовка «связки», куда с течением времени вносились дополнения.

Вторая точка зрения состоит в том, что голянские 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 переписчиков делать сокращенные записи, а также специфические преподавательские интересы учителя наследника престола (если погр-

²⁰ 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. С. 14–67.

²¹ Инь Чжэньхуань. Чуцзянь Лао-цзы бяньси (Анализ текста «Лао-цзы» на чуских бамбуковых дощечках). Пекин, 2001. С. 61.

²² Го И. Чуцзянь Лао-цзы юй Лао-цзы гуньянь («Лао-цзы» на чуских табличках и дело Лао-цзы) // Чжунго чжэсюэ. 2000. Вып. 20.

бенный в могиле человек в самом деле был таковым). В пользу этой гипотезы свидетельствует и сравнительное изучение системы рифм в госяньских и мавандуйских текстах, позволяющее говорить об их почти полном (если быть точным – на 93 %) совпадении²³. 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.

Третья точка зрения, выдвинутая Дин Сысюнем и поддержанная Сюй Каншэном, Ли Цуньшанем и Не Чжунцином, исходит из предположения о том, что три связки госяньских текстов являются не единовременными копиями, а продуктом разных времен и разных письменных традиций. В пользу этой точки зрения говорит уже сам характер обнаруженных связей: 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 века до нашей эры. Однако госяньские списки не имеют какого-либо единого прототипа, а отражают длительный процесс формирования даосского канона.

Наконец, по мнению Ляо Минчуня, тексты из Годяня представляют собой древнейший список собственно «Дао-Дэ цзина». Ляо Минчунь 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 госяньских 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 госяньский «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 госяньские тексты заставляют по-новому осмыслить мудрость основоположника даосизма, и это гораздо важнее знания отдельных эмпирических фактов.

²³ Чэнь Гуанчжун. Цун цзянь бо юн юнь бицзяо лунь Лао-цзы дэ чжуцзо (Книга Лао-цзы в свете сопоставления рифм в госяньских и мавандуйских текстах) // Аньхой дасюэ сюэбао. 2000. № 4.

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 создается паузой, разделяющей и обступающей слова, и всегда сообщает о чем-то «другом» – неназванном, сокровенном и все же вездесущем и 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 произвольных 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 игры смыслов. Эта догадка не чужда и современной мысли. Она соответствует некоторым новейшим, философией М. Хайдеггера подсказанным тенденциям в герменевтике, каковые видят задачей понимания не восстановление потерянной субъективности и ее смысла, а «передачу сообщения, смысл которого сокрыт»²⁴. 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 преествование света» или «вечно выющаяся нить», неуловимая для субъективного познания. Всеобщий Путь хорош не тем, что его кто-то может «знать», а тем, что им могут идти все, хотя надо оговориться, что лишь немногие мудрецы посвящены в тайну великого канона.

Одно из ранних суждений, касающееся воздействия книги Лао-цзы на читателя, принадлежит ученому IV века Инь Чжунканю, который однажды шутливо заметил: «Если я три дня не почитаю “Дао-Дэ цзин”, то язык у меня становится будто деревянный»²⁵. Инь Чжункань жил во времена, когда дискуссии на отвлеченные философские темы пользовались небывалой попу-

²⁴ Librett J. S. Interruptions of Necessity // On Jean-Luc Nancy. The Sense of Philosophy. L-NY: Routledge, 1997. P. 127.

²⁵ Шишо синьюй (Новое изложение рассказов, в свете ходящих). Пекин, 1956. Т. 8. Гл. 4, 63. (Чжунцзы цзинчэн). 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 оценок.

лярностью 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 «сокровенный смысл» жизненного опыта. Но еще до Ван Би среди древних китайцев прочно укоренилось мнение о том, что человеческое творчество воплощено в акте «рассеивания» (*сань*), то есть 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 семиологии после Р. Барта принято противопоставлять произведение и текст. Теперь мы можем сказать, что в «Дао-Дэ цзине», 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* смысла, его растворения в чистой множественности пустотного всеединства, каковое и есть актуальность опыта. Не существует «доктрины Лао-цзы». Книга «темного» мудреца выражает не тот или иной предметный смысл, а чистый жизненный порыв, пульсацию живого тела бытия – всегда *иной*, «небесный» алгоритм жизни, его неисповедимое «число». Вот тайна даосского патриарха.

Итак, удивительное свойство «Дао-Дэ цзина» состоит в том, что его текст обнажает производность произведения, пустоту всех умственных конструкций. Возможно, именно поэтому наследие Лао-цзы долгое время не было вовлечено в доктринальные споры. В даосской же традиции этот примат текстового начала породил одну важную особенность культурного бытования главного даосского памятника: его полагалось читать громко, нараспев и по возможности непрерывно – и наяву, и даже во сне. А все потому, что в тексте канона воплотилось *реальное* жизни. 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 себе богов. Непрерывное чтение «Дао-Дэ цзина» позволяло как бы телесно усвоить его текст, делала канон неотъемлемой 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. Впрочем, 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 молебнов²⁶.

Мы можем сказать теперь, что между структурой даосского канона и образом его автора в традиционной агиографии существует своеобразный параллелизм. Подобно тому как под покровом легенд, выросших вокруг имени Лао-цзы и со временем приобретающих все более фантастический колорит, скрывается, возможно, обычная земная жизнь ученого по фамилии Лао, под напластованиями смыслов «Дао-Дэ цзина» таится простой факт наличия текста, указывающего на безыскуснейший факт «жизни как она есть». Тот же дуализм безымянно-акту-

²⁶ Подробнее см.: Kohn L. The Tao-te-ching in Ritual // Lao-Tzu and the Tao-te-ching. Pp. 145–155.

ального и понятийно-умственного прослеживается и в форме бытования даосской школы с ее иерархией учителя и учеников, причем учителю полагается хранить молчание, а толкованиями и апологетикой занимаются ученики.

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*, то есть 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, позволяющем охватить полноту смысла, прийти 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; жизни, пронизанной сознанием и сознательно прожитой. Оно есть вестник жизненной метаморфозы как саморазличающегося различия и бесконечной действительности, которая предстает как «иное» 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». Ученый XVI века Цзяо Хун удачно определил 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 собственным 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, 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»²⁷.

Этот честный рассказ учит, что чтение «Дао-Дэ цзина» бесплодно, если оно не обнаруживает вдруг свою ненужность, 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, выявляющем истинно безграничное, реальна только актуальность опыта (сама по себе вездесущая и

²⁷ Цзяо Хун. Лао-цзы и (Крылья Лао-цзы). Тайбэй, 1962. С. 3–4.

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»²⁸ или «всецело-охватывающую разомкнутость бытия»²⁹. 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*, поэтизирующий, недоступный объективации, сберегающий опыт живой близости мира.

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, однако 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 плода, 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, постигать неизъяснимой интуицией. Неудивительно, 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, первоизданная *не-целостность* и вечное *не-возвращение* Хаоса или, пользуясь термином Ж. Делёза, «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», глава I). Это реальность, которая настолько же предположительна, насколько и *пред-положена* всякому знанию и опыту, реальность, которая 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 главе I «Дао-Дэ цзина» оно связывается с человеческой речью и одновременно ставится в оппозицию к ней. Истина Лао-цзы – это не имя, а акт чистого знаменования, исток и условие всякой речи. Неслышная и немислимая, 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, кото-

²⁸ Цит. по: Библихин В. В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 93.

²⁹ Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Минск, 2001. С. 11.

рая 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 точки зрения общепринятых значений «невыпадение»? 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. Делёз, «все вещи имеют смысл при условии, что слово молчит о себе или, скорее, в слове молчит смысл»³⁰. Неслучайно 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.

Лао-цзы взыскует «тихое», «пресно-безвкусное», невообразимо простое и безыскусное слово, которое растворяется 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 прийти 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 таких парадоксальных суждений, в которых противоположности до нелепости откровенно отождествляются друг с другом. Но в подобных афоризмах менее всего 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 «единой весной мира».

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. Речь о Дао – это меч, который рассекает формальное тождество субъекта, не оставляя на нем следов (тема, гениально раскрытая в притче о поваре в главе 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

³⁰ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 156.

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 жить, открывая для себя радость существования, освобожденного от бремени забот и страстей. Это означает, помимо прочего, что книга Лао-цзы требует чтения вдумчивого и углубленного, чтения как погружения в *трицину* бытия, зияющую бесконечностью творческих метаморфоз жизни. 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 знанием, а очищать и освобождать его.

Современник Цзяо Хуна, буддийский монах Дэцин в предисловии к своему комментарию на «Дао-Дэ цзин» тоже поведал о собственном 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»³¹.

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, которое как раз отсутствует в абстрактной длительности физического процесса или субъективной длительности представления. Лао-цзы сам называет Путь «предельно малым» и «мельчайшим». В позднейшей даосской литературе он часто приравнивался к несчислимо малой «паузе», «перерыву» (*си*) в опыте³². Речь идет, в сущности, о бесконечно малой длительности кругового движения «от себя к себе», событию 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 преобладания 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.

³¹ Ши Дэцин. Гуань Лао-Чжуан инсян лунь (О влиянии Лао-цзы и Чжуан-цзы). Тайбэй, 1974. С. 37.

³² Ср. высказывание из даосского трактата танского времени «Гуань Инь-цзы»: «Одна искра огня может спалить все деревья в лесу, но, когда сгорают 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 Жун пользуется выражением «перерыв в отклике» (*си ин*), или «перерыв в движении», которое представляет собой момент «возвращения к подлинности».

Действительность вечно отсутствующего не может быть предметом знания и не имеет внешних признаков. Она постигается *потайным озарением*, 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» (комментарий к главе 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 совершенно 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 неизбежным и так далее. Парадоксы Лао-цзы, в которых сгорает обыденный смысл слов, возвращают к безыскусности речи как вестника бытия. И это движение не придумано, не «постулировано», а свершается как бы само собой, повинаясь 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 выглядят результатом наблюдений над повседневной жизнью и напоминают бесхитростные народные поговорки. Нередко они помещены в начале или в конце предложения, как бы обрамляя собой парадоксы, обнажающие внутреннюю *глубину* кружной и кружащей мысли о Великом Пути.

Мы еще сможем убедиться в том, что отмеченное сверху опрозрачивание, «опустошение» речи, лишаящейся своей предметности, косной материальности, с безупречной точностью соответствует самой природе бытия или, точнее, действия Великого Пути. Эта посылка должна напоминать нам, помимо прочего, что читать даосский канон – все равно что реально, совершенно произвольно 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 как такового, 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. Не есть ли непрерывная декламация канона – то есть словесный слепок потока бытия – воспроизведение той самой «вечно выходящей 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 мирозерцания, принципом преемственности в разрыве, который играет важную роль и в китайском искусстве каллиграфии, и в китайской живописи или ландшафтной архитектуре, и в китайских боевых искусствах³³.

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 без усилий. 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 в Китае, «утонченного резонанса» (*мяо ин*) вещей. Эта сила бытийственности бытия, круговорот 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 о 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». Однако 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 призрачно-прозрачные блики, высвечивающие лишь пустоту мировой 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, то есть духовной преемственности, извечного возобновления опыта *со-бытийности* и, следовательно, открытости миру, подобно тому как луна явлена (в конечном счете даже не «отражается») в бесчисленных блесках 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 куколка в своем коконе. Из нее, как выпадающие из перенасыщенного раствора кристаллы, и возникли лаконичные, невероятно емкие изречения даосского канона. Важно не потерять из виду эту связь между живым опытом общительности и будто бы отвлеченно-бесстрастными афоризмами Старого Мудреца.

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...

³³ См.: Малявин В. В. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени. М.: АСТ, 2019.

В мире же о Лао-цзы судят не по собственному опыту духовного свершения³⁴, а только по его словам, а потому не могут понять его. 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»³⁵.

Итак, истина Лао-цзы – это само действие, но действие совершенно особое, беспредметное и потому как бы... бездейтельное. Даосский канон – это не система умозрения, но и не руководство к действию, а, скорее, указание на сами условия действительности действия. Он есть повод к нескончаемому вдумыванию – нескончаемому потому, что оно не позволяет ничего «придумать», а только освобождает от оков деловитого «думания».

* * *

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 произвольной 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 молодец, 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. 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 действительности. Оттого же афоризм устанавливает не общую истину, а истинность *особого*, всегда «другого» взгляда на вещи. Он утверждает конкретные, исключительные, 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 выйдет неумением (главная заповедь китайских художников), а умалившийся возвысится. Эта 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

³⁴ В оригинале употреблено уже широко известное у нас слово *гунфу*, которое в китайской традиции означает вершину духовного совершенствования, а если говорить конкретнее – ту чистую действительность, которая пронизывает все моменты актуализации реальности. Заметим, что этот термин обозначает как раз реальное время духовной практики, о котором говорилось выше. Речь идет о *вечности событий* и, следовательно, бесконечно эффективном действии. Подробнее о феноменологии *гунфу* см.: *Малявин В. В. Китай управляемый*. М.: Европа, 2007. С. 266.

³⁵ *Ши Дэцин*. Гуань Лао-Чжуан инсян лунь (О влиянии Лао-цзы и Чжуан-цзы). С. 45–46.

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 называя³⁶.

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 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 так далее. 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 жанра притч и анекдотов, то он сложился позднее и, будучи обращенным к внешней аудитории, являлся ответом на вызов публичности³⁷. 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»³⁸. 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 паразыт 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*

³⁶ Интересно, что параллелизм афористического высказывания и анекдота свойствен литературной традиции другого важнейшего учения Китая – конфуцианства. См.: *Малявин В. В.* Конфуций. М.: Молодая гвардия, 1992. С. 40.

³⁷ *The Way and its Power* / Tr. by A. Waley. London: Allen & Unwin, 1934. P. 99.

³⁸ *Ibid.* P. 96.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.