

**ДАО  
И ДАОСИЗМ  
В КИТАЕ**

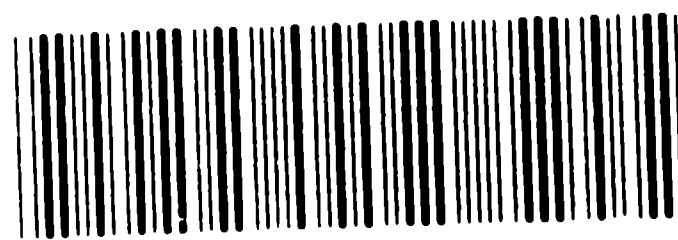
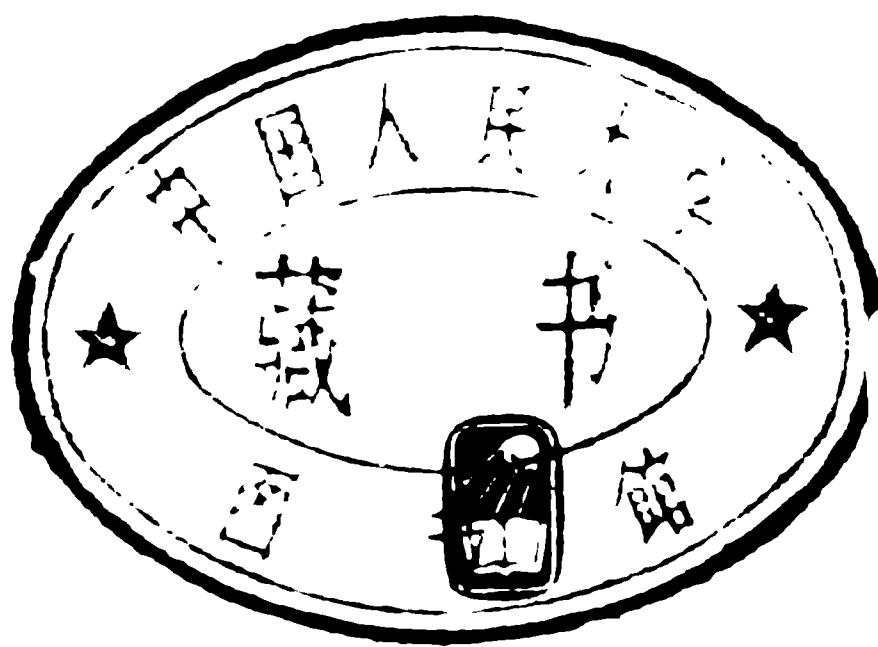
道

133639

Академия наук СССР  
Ордена Трудового Красного Знамени  
Институт востоковедения

# **ДАО И ДАОСИЗМ В КИТАЕ**

B223/Д198



BF322378

Издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1982



Ответственные редакторы  
Л. С. ВАСИЛЬЕВ, Е. Б. ПОРШНЕВА

В статьях сборника затронуты проблемы, связанные с процессом формирования и развития даосизма в общем контексте истории духовной культуры Китая. Авторы основывают свои исследования на материале даосских трактатов и других источников, отражающих многоплановое воздействие даосизма на формирование китайской культуры.

Д  $\frac{0302010000-102}{013(02)-82}$  31-82

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1982.

С первых же шагов своего развития как научной дисциплины востоковедение столкнулось со спецификой внутренней структуры традиционного Востока, его образа жизни, культуры, систем социальных и моральных ценностей, стереотипов поведения, психологии, мышления и т. д. И хотя раннее буржуазное востоковедение, кульминацией поисков которого явились соответствующие разделы в генеральной схеме Гегеля, довольно значительно преувеличивало скорее даже не специфику, а отсталость («неисторичность», по Гегелю) восточных народов и их культур, разница между Западом и Востоком в XIX в. была столь резка и очевидна, что именно стремление понять ее суть и причины побудили К. Маркса уделить специальное внимание анализу различных форм общинной собственности, включая и азиатскую (см. [4]). Этот анализ позволил вычленить структурные особенности азиатской общины и поставить вопрос об «азиатском» способе производства.

Основу данного способа производства Маркс видел в том, что при отсутствии частной собственности в функции собственника и эксплуататора выступало государство, олицетворенное «восточным деспотом», «связующим единством», «верховным собственником». И хотя тезис об отсутствии на Востоке частной собственности ныне не может считаться истинным, остается фактом то, что частная собственность вне стран европейского мира (от античности до капитализма) не играла ведущей и структурообразующей роли и что эту роль исполняло там государство.

Структурное несходство Востока и Запада не только объясняет специфику восточных обществ, но и позволяет отвергнуть идею об их отсталости и неисторичности, по крайней мере в том смысле, который в этот тезис обычно вкладывается. Восток не достиг и не мог самостоятельно достичь того уровня социально-экономического развития с ведущей ролью частнособственнических отношений, который послужил основой для возникновения капитализма в Европе. И в этом смысле его отставание от Европы очевидно. Но социально-экономическая отсталость не может считаться единственным критерием, когда речь заходит о духовных ценностях и культурных традициях, об идеях, роль которых высоко оценивается марксизмом (см. [5, с. 416—418]). А обращение именно к ним показывает, что трактовать историю и культуру Востока лишь в терминах отсталости неверно. Достижения

культур, и особенно философской мысли, народов Востока могут быть адекватно поняты и интерпретированы только в том случае, если мы отнесемся к Востоку как к самостоятельному и самоденному феномену, а к его историческому пути как к особому, специфическому — пусть замедленному по сравнению с европейскими темпами — развитию в рамках издавна сложившейся и крайне медленно меняющейся социально-экономической структуры.

Оставляя в стороне структурную базу со всеми ее принципиальными особенностями, обратим внимание на глубинные основы духовной культуры, на специфику мышления. В этом плане Восток легко подразделить на две весьма отличающиеся друг от друга метатрадиции. К первой из них относится культура Ближнего Востока — от древнего Шумера и Египта до мусульманского средневековья. В рамках этой метатрадиции, во многом повлиявшей на европейскую мысль и, в свою очередь, подвергшейся затем сильному влиянию с ее стороны (от античности до христианства), исторически сложилась сходная структура мышления. При всех немалых различиях в частностях, столь резко отличающих Египет от Греции и христианство от ислама, нельзя не заметить в *ближневосточно-средиземноморской* метатрадиции принципиальную общность в кардинальных философских установках, в трактовке фундаментальных проблем натурфилософии и онтологии, т. е. загадок мироздания и бытия. Прежде всего это четко фиксируемая склонность к конструированию взаимоисключающих оппозиций, позволяющих вскрыть природу явления, и явное противопоставление бога личности, разума эмоции, общего единичному, материального идеальному и т. п.

Совершенно иначе выглядит в этом плане вторая метатрадиция — *индобуддийско-дальневосточная*. Для нее — опять-таки при немалых и порой принципиальных несходствах в отдельных учениях и религиях Индии, Китая, Японии и иных стран — в большей или меньшей степени характерна тенденция к нечеткости и нерасчлененности оппозиций, к взаимопроникновению и смешению, казалось бы, фундаментально противоположных понятий, сближению макро- и микромира, сущего и не-сущего, материального и идеального, к широким семантическим и логическим ассоциациям.

Это принципиальное несходство в структуре мышления, в подходе к анализу мира в рамках обеих метатрадиций имеет огромное значение для изучения восточной мысли, особенно в тех ее наиболее известных и выдающихся глубочайших проявлениях, с которыми мы сталкиваемся в сочинениях индийских и китайских философов. Долгие десятилетия — если не века — развития востоковедной науки показали, что адекватный анализ классической индо-буддийской или даосско-конфуцианской мысли в терминах, выработанных на основе европейской традиции с ее основным вопросом философии в качестве центрального пункта

споров, практически бесплоден. Бесконечные попытки определить с точки зрения основного вопроса философии сущность той или иной из восточных философских школ дали незначительные результаты, особенно в истории китайской мысли. Но этот негативный итог тоже ценен: он, по сути, подтверждает высказанный тезис о духовно-материальном монизме индийско-дальневосточной метатрадиции, о ее принципах взаимопроникновения и смешения нерасчлененных оппозиций.

Специфика первоосновы мышления с ее размытым в рамках широкого семантического ареала монизмом понятий и терминов лежит и в основе призыва к гармоническому слиянию человека с универсумом, достижение которого является конечной целью ряда индийских и китайских учений — брахманизма, джайнизма, буддизма, индуизма и даосизма. Отсюда же и существенный акцент на сближение с природой, соединение с ней в нечто единое, общее, цельное — словом, то, что столь очевидно характерно для искусства, да и для всего строя жизни ряда стран Востока — от Индии до Японии. Собственно, к этому же корню восходят и широко распространенные в Индии и странах Дальнего Востока традиции психофизической самокультивации — идет ли речь об аскетах, йогах, даосских кандидатах в бессмертные, чань- и дзэн-буддистах или мастерах у-шу, дзюдо, каратэ и т. д.

Итак, индийско-дальневосточная метатрадиция имеет некую общую базу в том, что восходит к фундаментальным понятиям натурфилософии и онтогенеза. Эта общность столь заметна, что позволяет ставить вопрос о единстве происхождения и о заимствованиях. Однако не следует забывать, что упомянутая метатрадиция все же не являет собой всесторонней или хотя бы многосторонней целостности. Напротив, она довольно отчетливо делится на две весьма разные традиции-цивилизации — индийскую и китайскую (китайско-японскую, дальневосточную). Что касается последней, то именно ей посвящены статьи сборника, предлагаемого вниманию читателя. Важно оговориться, однако, что в рамках китайской культурной традиции, истории китайской мысли интересующий нас аспект наиболее близок к индийской, являя собой своего рода связующее звено.

Как известно, древнекитайская мысль развивалась в принципе в ином русле, нежели древнеиндийская. Если для Индии был характерен явный уклон в онтологические поиски загадок бытия, то для китайской культуры главным было решение проблем социальной этики и политической администрации. Известная мысль Маркса о необходимости не только объяснять мир, но и ставить задачу изменить его [2, с. 4], в известной мере близка древнекитайским философам, которые направляли едва ли не все свои усилия именно на то, чтобы изменить мир в соответствии со своими взглядами и представлениями. Следует отметить, что подобные попытки были небезуспешными: достаточно напомнить о Конфуции и той роли, которую сыграло его учение

в истории Китая. И хотя именно конфуцианство окрасило историю китайской мысли и культуры в свой интенсивный цвет, все же в этой истории было место не только для него. И наиболее заметную роль в качестве оппозиционного конфуцианству учения, к тому же концентрировавшего внимание на тех аспектах бытия (онтология, натурфилософия), которые были практически вне сферы интересов конфуцианцев, играл даосизм, учение о Дао, Верховном Абсолюте, соотносимом с древнеиндийским Брахманом.

Понятие Дао в истории китайской мысли является наиболее универсальным и всеобъемлющим. Будучи идейным стержнем не только всей натурфилософии и онтологии, но во многом также и социологии и этики, не говоря уже о дисциплинах естественнонаучного (протонаучного) плана — медицине, астрологии, алхимии и др., это понятие по праву может быть названо квинтэссенцией философии традиционного Китая. Дао как изначальная верховная всеобщность, как великий закон природы и первопричина всего сущего, как высшая абсолютная реальность (Единое), из гигантского пути-потока которой рождается феноменальный мир, чтобы в конце концов уйти туда же и затем появиться вновь, но уже обновленным, на протяжении тысячелетий воспринималось в Китае в качестве генеральной нормы бытия. Вне Дао китаец, коль скоро он вообще иногда задумывался и хоть что-либо знал или слышал об этом, принципов бытия в философском смысле данного слова не мыслил. Неудивительно поэтому, что Дао как фундаментальная категория китайской философии принималось всеми школами и направлениями, всеми и всегда. Другое дело — какую сторону этого всеобъемлющего понятия, какой аспект его выдвигали на передний план и как вписывалась его интерпретация в господствующую в той или иной системе взглядов иерархию понятий и категорий.

Именно в этом плане существенно различались дао конфуцианцев и дао даосов. Для конфуцианцев, особенно древних, главным в Дао был его социально-этический аспект: путь истины, норма этики, закон справедливого и мудрого правления и т. п. Следует отметить, правда, что в сильно трансформировавшемся уже в эпоху Хань официальном конфуцианстве этот аспект был заметно расширен за счет адаптации тех сторон и ипостасей Дао, которые принесли с собой интегрированные в ханьское конфуцианство иные течения мысли, в первую очередь близкий даосизму легизм, частично моизм и т. п. Следуя далее тем же путем (адаптации и усвоения первоначально чуждых идей), танское и в еще большей мере сунское и минское конфуцианство (неоконфуцианство) восприняли многие другие аспекты Дао, включая и те, что развивались вначале исключительно даосами. Собственно, именно за счет такой адаптации и интеграции и создавался тот феномен идейного синкретизма, о котором на примере его высшего пласта и его наиболее выдающихся представи-



телей — Ван Янмина, Линь Чжаоэня — говорится в статьях настоящего сборника. Однако не этот путь все же был главным в разработке концепции Дао. Главным был путь даосов, которые, собственно, и именуются так именно потому, что они посвятили себя разработке проблемы Дао.

Для даосов, начиная с самых ранних, Дао прежде всего высшая познаваемая первосубстанция, создающая сущее и дающая ему свои непреложные законы бытия. И хотя ранние даосы отнюдь не были безразличны к проблемам человека и общества и даже к столь излюбленным их соперниками, конфуцианцами, проблемам социальной этики и совершенствования системы администрации, центр их внимания был все-таки в другом: как правильно понять законы Дао и как оптимально реализовать понятое. В отличие от конфуцианцев, стремившихся познать Дао для того, чтобы достигнуть золотого века мудрости и справедливости на земле, даосы, отнюдь не отвергавшие, как упоминалось, необходимости улучшения земного бытия, включая и принципы организации общества, мудрой администрации (достаточно напомнить о теории *увэй* — «недеяния»), видели основной смысл познания Дао в сближении и конечном слиянии с ним. Отсюда — совершенно противоположные конфуцианским модус поведения и принципы жизни даосов. Проводники и адепты даосизма, начиная с Чжуан-цзы, жившего на рубеже IV—III вв. до н. э. (первый из выдающихся даосов, о котором есть хоть сколько-нибудь определенные данные), откровенно чурались социально-политической активности и претворяли в жизнь идею уединения и самокультивации. Подобно древнеиндийским брахманам, они избирали практику отшельничества и аскезы, с тем чтобы за счет изнурительного психофизического тренинга добиться просветления, познать истину и приблизиться к абсолютной реальности Дао. Следуя этим путем, адепты раннего даосизма стремились как к признанию и престижу, так и к существенному продлению срока их жизни. В конце же пути их манило бессмертие, диапазон трактовки которого был весьма широк и достаточно неопределен: от бесследного растворения в Дао до превращения в своего рода святого-чудотворца.

Показательно, что в отличие от брахманов, ничего так не жаждавших, как слияния с Абсолютом и полного растворения в Великом Ничто, даосы всегда оставались трезво мыслящими, практичными китайцами и потому предпочитали иной вариант — превращение в бессмертного с сохранением собственной субстанции, собственного набора исходящих от Дао и в принципе тождественных ему элементов первосубстанции *ци*, которые, видимо, могут быть уподоблены монадам брахманистского Атмапа и древнебуддийским дхармам. Весьма существенно, что на смену релятивистскому отношению к проблеме жизни и смерти, явственно проскальзывающему в некоторых притчах и эпизодах из «Чжуан-цзы», вскоре приходит и навсегда прочно закрепляется

в системе даосских ценностей стремление к сохранению жизни и к избеганию смерти любой ценой. Во всяком случае, со второй половины III в. до н. э., со времен покровительствовавшего даосам первого китайского императора Цинь Ши-хуанди, это стремление уже стало лейтмотивом всей теории и практики даосизма. Поиски волшебных талисманов и чудодейственного эликсира, которыми были заняты многие поколения даосов, многочисленные мистические выкладки и рецензы, не говоря уже о практике поста, стремлении к дематериализации физической субстанции с целью выявления и культивации собственных цзи, а также о восходящих, возможно, к тантризму, но в средневековом Китае присущих именно даосским сектам сексуальных оргиях и сатурналиях, смысл которых опять-таки сводился ко все той же самокультивации (см. [275, с. 14; 310, с. 27]), — все это является убедительным свидетельством постепенной трансформации даосизма, по меньшей мере в плане его практических поисков и устремлений.

Упомянутая модификация по времени, а во многом и по существу совпала с перемещением в даосизме — если брать это течение китайской мысли *in concreto*, т. е. в самом широком его объеме, — центра тяжести с глубоких теоретических разработок древних философов в сферу практики, которая постепенно сливалась с различными традиционными китайскими верованиями и суевериями и превращалась в своего рода религию. Именно в конституировавшемся в раннесредневековом Китае религиозном даосизме нашли свое наиболее адекватное отражение и вера в бессмертие и достигших его святых-подвижников, и теоретическое обоснование многотысячелетней практики знахарства и врачевания, и различные мантические методы и приемы, и восходящая к древнему анимизму деификация божеств и героев, включая и бессмертных, и многое, многое другое. Именно на этой основе, которая после упрочения в Китае буддизма была усилена и развита еще и за его счет, создавалась та питательная среда, что на протяжении долгих веков взращивала многочисленные народные движения, служила истоком сектантских теорий восставших крестьян, которые выступали с эгалитаристскими лозунгами и в своих стремлениях к царству истины и справедливости всегда апеллировали к идеям, разработанным в даосских сочинениях, начиная с написанного на рубеже нашей эры трактата «Тайпин цзин».

Разумеется, это перемещение центра тяжести не могло не сказаться на общем облике и статусе даосизма как влиятельного течения мысли в Китае. Весьма показательно, что эпоха глубоких оригинальных разработок философского смысла Дао, его эманации *дэ*, конкретной первосубстанции всего сущего *ци* и других важнейших понятий и категорий длилась весьма недолго. И хотя экзегеза как ведущий и едва ли не единственный метод развития мысли была характерна для всех ее течений в Китае,

трудно уйти от впечатления, что в даосизме это проявилось наиболее заметно. Все поздние даосские трактаты, даже наиболее значительные из них, как «Хуайнань-цзы» или «Баопу-цзы», отмечены явственной печатью эпитонства. Новое и оригинальное в них, как правило, касается лишь сферы практических поисков бессмертия, разработки техники его достижения. Но зато едва ли не все эти трактаты, равно как и деятельность адептов различных модификаций, течений и направлений даосизма, по меньшей мере с периода III—VI вв. (*сюань-сюэ, фэн-лю* и др.), содержат следы сближения даосизма с конфуцианством, превращения его в аспект единой выплавлявшейся классической китайской культуры.

Дело в том, что даосизм с его интровертивностью и самокультивацией, с его неисчерпаемыми возможностями для самоанализа и индивидуальных поисков с течением времени все более очевидно становился для конфуциански образованных интеллектуалов и особенно для творчески одаренных из них той необходимой и желанной отдушиной, через которую можно было глотнуть свежего воздуха, не выходя в то же время слишком далеко из жестких рамок конфуцианского конформизма. Трудно поэтому переоценить ту роль, которую сыграл даосизм в развитии традиционной китайской культуры, литературы, искусства. Ведь именно интуитивизм и полная духовная раскованность ищущей Дао и стремящейся к нему творчески одаренной личности разрывали оковы конформизма и реализовались в одухотворенной лирике поэзии, впечатляющих композициях живописцев, жизненных конфликтах драматургии и театра. Если отнести эти достижения (как то подчас предлагается, в том числе и в статьях данного сборника) за счет континуального потока психики, вызванного определенным изменением состояния сознания ищущего Дао и сливающегося с ним индивида, то вполне логичным продолжением их могут служить и те кажущиеся на первый взгляд невероятными результаты даосской психофизической саморегуляции, которые демонстрируются в практике столь распространенных в Китае и Японии военно-прикладных искусств (*у-шу, будзюцу*).

Дао как феномен китайской мысли и даосизм как важное и влиятельное ее течение много, тщательно и всесторонне изучались специалистами. Все основные даосские трактаты полностью или частично переведены на европейские языки и подвергнуты серьезному исследованию. Наиболее сложные и существенные из них, в первую очередь приписываемый легендарному древнекитайскому мыслителю Лао-цзы (VI в. до н. э.) трактат «Дао-дэ цзин», датируемый современной наукой IV—III вв. до н. э. и содержащий в сводно-сконцентрированном виде до предела сжатого и лаконичного текста разработку основ даосской концепции Дао и всей теории философии даосов, переводились десятки раз (существует около 70—80 переводов, в основном на западноев-



ронейские языки [281, с. XXII]), причем каждый последующий перевод, как правило, сильно отличался от предыдущих и, в свою очередь, оставлял широкие возможности для новых вариантов. Немало внимания современная синология уделила исследованию и комментированию этих трактатов, а также анализу употребляемых в них терминов и категорий, интерпретации основных понятий, изучению религиозного даосизма и его связи с народными движениями и раскрытию роли даосизма в истории китайской культуры.

Следует признать, что на этом фоне достижения отечественного китаеведения выглядят пока весьма скромно. Переводы даосских трактатов исчисляются считанными единицами, причем далеко не все из них, к сожалению, могут быть признаны удачными. Почти нет специальных исследований о даосизме; можно упомянуть лишь о посвященных ему обзорных главах в общих работах по истории китайской философии, религии или культуры, о вводных разделах к переводам трактатов и о немногих статьях и брошюрах, посвященных отдельным проблемам даосской философии и некоторым представителям китайской культуры, увлекавшимся даосизмом. Разумеется, и это немногое весьма важно и ценно. Больше того, оно — вкупе с традициями уважительного отношения к древнекитайской, и в частности даосской, мысли, к ее знаменитым представителям, начиная с Лао-цзы, столь высоко оцененного еще Львом Толстым, — является как бы фундаментом, опираясь на который только и можно развивать и углублять исследования различных сторон и аспектов даосизма. Выглядит весьма обнадеживающим, что в исследованиях самых последних лет, посвященных весьма разнообразным темам, будь то структура древнекитайских текстов, литературная мысль Китая или художественная традиция Японии, все чаще и на все более серьезном и глубоком уровне ставятся и исследуются многие проблемы, связанные с Дао и даосизмом. Как представляется, наше китаеведение достигло уже того высокого уровня и обладает необходимым количеством высококвалифицированных специалистов, чтобы сказать свое веское слово по этим едва ли не наиболее сложным для мировой синологии проблемам.

Предлагаемый читателю сборник как раз и является попыткой сказать такое слово. Нет необходимости давать характеристику включенным в него статьям: все они, на мой взгляд, достаточно интересны и содержательны для того, чтобы читатель прочел их и составил свое суждение.

Композиционно-тематически наш сборник состоит из нескольких частей. К первой относится группа статей, в которых идет речь о раннем даосизме, его трактатах и мудрецах, об эволюции даосизма в начале средневековья и о его месте в системе идейного синкретизма позднесредневекового Китая. Вторая группа статей посвящена сопоставлению даосской мысли с индо-буддийской и оценке роли китайского даосизма в истории культуры

Японии. Наконец, в третьей группе статей внимание их авторов сконцентрировано на том влиянии, которое оказал даосизм на различные сферы культуры и практической политической жизни Китая.

Разумеется, каждый из исследователей, принявших участие в сборнике, имеет свой собственный взгляд на проблему. Неудивительно поэтому, что в трактовке отдельных сюжетов, понятий и принципов даосизма они расходятся между собой, что можно легко обнаружить при чтении их статей. Это вполне нормально и естественно, ибо наш сборник менее всего претендует на нормативность. Цель его — познакомить читателя со всей сложностью проблем, связанных с даосизмом и его ролью в истории и культуре Китая. Заслуживает внимания то, что около половины авторского состава сборника принадлежит к молодому поколению китаеведов, начавших печататься сравнительно недавно, причем уровень их работ свидетельствует о хорошей подготовке и немалых творческих потенциях авторов. Большую работу по подготовке сборника к печати проделала — и это необходимо отметить особо — Г. Э. Горохова.

*Л. С. Васильев*

## УНИВЕРСАЛИЗМ РАННЕГО ДАОСИЗМА

Общезвестно, какой богатый набор самых противоположных оценок и суждений, какую пеструю палитру метафор и образов употребляли и употребляют исследователи, обращаясь к даосизму. Это относится и к учению, и к отдельным его категориям, прежде всего к Дао. Считается, что «в традиционной китайской философии нет более „первичной“ категории» [46, с. 8], что Дао — «путеводная звезда даосизма» [236, с. 10], а «даосизм — это учение о Дао» [82, с. 99]. Но что же такое Дао?

Первое знакомство европейцев с даосизмом (практически это конец XVIII—XIX вв.) превратилось в естественное «примирение» вновь узнаемого на себя, попытку вместить новое знание в рамки привычных представлений, в категориальные схемы своей культуры. Тогда-то и появились обусловленные западной идейно-культурной парадигматикой многообразные аналоги Дао (а также *дэ* и других даосских категорий). Дао вначале воспринимали в качестве Верховного Разума Божественного бытия, Высшего Существа, имеющего Разум и Слово; затем стали считать его Путем; приравнивать к Природе (в смысле *Natura Naturans* в духе Спинозы); сближать с Логосом, Богом, Абсолютом (в духе Шеллинга); отождествлять с материей и т. д. Со временем стало вполне очевидным, что Дао не укладывается в привычные для европейского мышления понятия и категории; начала осознаваться неоднозначность категориального содержания дао, имеющего различные семантические уровни: дао-закон, дао-первоначало, дао — единая сущность всего.

К середине XX в. в китаеведении при всем различии исходных взглядов и методологий разных направлений и отдельных исследователей складываются более адекватные подходы к проблеме понимания «китайских» категорий. Внутренние методологические проблемы китаеведения смыкаются с методологическими изысканиями историков философии: последние все конкретнее ставят и решают задачи *реконструкции* отдаленных от нас (исторически и регионально) философских учений. «Обращаясь к тексту, историк философии прежде всего стремится восстановить познавательный результат, изложив его языком современной ему философии. Это оказывается весьма сложным делом, ибо отмеченный результат не выступает в тексте в „чистом“ виде» [27,

с. 216]. Дело в том, что «в истории философии необходимо различать, с одной стороны, непосредственное, „текстуальное“ содержание... философской теории, то есть всю совокупность утверждений и положений теории в сознательно придаваемом им значении и построении, и, с другой стороны, реальное содержание познавательных ее результатов, внутреннюю ее логику и строение объективно выработавшегося знания» [56, с. 61]. На методологическую необходимость такого различения обращал внимание К. Маркс: «У философов, которые придавали своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично от формы, в которой он ее сознательно представлял» [3, с. 457].

Словом, сама логика развития исследований в области китайской духовной культуры требует целенаправленного осуществления реконструкции наиболее значимых пластов древнекитайской мысли, в том числе системы взглядов раннего даосизма, теснейшим образом связанного с натурфилософскими представлениями древних китайцев, с китайской медициной, математикой, астрономией и т. д.

Осуществить столь сложную и емкую задачу нередко мешает закрепленное авторитетом Гегеля представление об отсутствии в древнекитайской мысли системности, категоричности, логичности. Порой даже те исследователи, взгляды которых на древнекитайскую культуру не противоречат современной постановке методологических проблем, высказывают серьезные сомнения в возможности их решения. Так, В. В. Малявин полагает, что даосизм, «будучи, несомненно, целостным учением, не является системой в виде организованного знания. Его неуловимая архитектоника — это, перефразируя Лао-цзы, пустота внутри композиции, и, чем менее она доступна нам, тем ближе к даосскому мироощущению. Цельность даосизма прежде всего в том, что все его понятия, по сути, представляют собой лишь форму выражения основной категории учения — дао, но сама эта категория есть как раз то, как говорили даосисты, „смутное“, „непознаваемое“, „бесформенное“, „чудесное“, „безбрежное“ и т. д., что не может быть мыслимо и неподвластно объективизации и систематизации» [52, с. 41]<sup>1</sup>.

Конечно, подобная позиция отражает одну из антиномий, объективно возникающих при изучении древних философских текстов, как правило, представляющих собой насыщенные глубокой символикой произведения: современный исследователь стремится «в рационально-словесной форме выразить то, что в этой форме до конца принципиально невыразимо» [27, с. 226]. Однако вряд ли можно говорить об абсолютной невозможности анализа всей глубины такого текста, речь может идти лишь о степени гипотетичности выводов такого анализа. Л. Е. Померанцевой уже произведена основательная системная реконструкция взглядов поздних даосов [63], и в свете этого становится особенно



очевидной и актуальной необходимостью — не только возможность — применения реконструктивно-аналитического подхода к учению ранних даосов.

Оценивая идейную сущность раннего даосизма, специалисты, не ограничивающие свое понимание данного учения сопоставлениями и аналогиями с теми или иными западными течениями, обычно подчеркивают особую глубину и всеохватывающий *универсализм* даосского мировоззрения. Так, видный советский синолог А. А. Петров писал, что даосизм представляет собой «непревзойденное по своей глубине... понимание сущности мироздания» [61, с. 34], а Л. Д. Позднеева считала, что «Чжуан-цзы признает возможность выразить все многообразие объективного мира» [62, с. 352].

Осознание раннедаосского универсализма отражается в работах исследователей по-разному. Так, Дао трактуется как знак предельной полноты реальности [267, с. 197], как единая психокосмическая структура [313, с. 18]; отмечается наличие в раннем даосизме идеи единой вселенской субстанции, существенная роль представлений о всеобщих природных закономерностях, особая значимость — семантическая и архитектурная — учения об изначальном единстве первоисточника всего сущего. Л. Е. Померанцева отмечает, что в позднем даосизме «космос со всем тем, что в нем обитает... есть некое единство, имеющее одно происхождение и одну материальную основу» [63, с. 51].

Именно вследствие универсализма раннего даосизма его категории с таким трудом укладываются в европейские стереотипы смертного тела и бессмертной души, материального и идеального, трансцендентного и имманентного, субстанционального и закономерностного. А. Б. Уоттс пишет: «Трудность здесь состоит не в том, чтобы овладеть какими-то новыми идеями, отличающимися от наших так, как, например, философия Канта отличается от философии Декарта или взгляды кальвинистов от взглядов католиков. Задача заключается в том, чтобы уловить и оценить различие в основных предпосылках мысли и в самом методе мышления» [332, с. 54]. Представляется, что адекватное решение этой задачи вряд ли может быть достигнуто путем нередко проявляющейся в исследовательской литературе тенденции к отождествлению универсализма древних даосов с синкретизмом их воззрений, который порой служит своего рода синонимом пресловутой «наивности» древних мыслителей. В данной связи важно исследовать сам феномен универсализма и представить его сущность и характер конкретно, на основе реконструктивного анализа раннедаосских текстов. Эта задача вполне реальна, так как «невыразимость в слове» скорее относится к неповторимой красоте художественных средств, глубокая выразительность которых так украшает даосские тексты, или к медитативной и психогигиенической практике древних даосов, нежели к логике и архитектонике их системы миропонимания.

Наиболее адекватной конкретизацией представлений о даосском универсализме представляется рациональное осознание *космизма* как ядра этого мировоззрения. В понимании природы древними даосами на первое место выступает не противопоставление природы человеку, а учение о мире (космосе) в целом, которое вытекает из генеральной *монистической* основы раннего философского даосизма. Вопрос о том, материалистический или идеалистический характер носит раннедаосский монизм, вызывал и вызывает частые споры в отечественном китаеведении, а также широкие дискуссии в историко-философской науке КНР (см. [121; 207]). И хотя решение проблемы пока так и не найдено (по-видимому, подобный результат был неизбежным: к древнекитайской мысли подходили с очевидно чуждыми ей мерками), острые дебаты вокруг нее обогатили китаеведение рядом методологических и текстологических достижений, способствовали известному росту исследовательского интереса к раннедаосской (и древнекитайской вообще) натурфилософии, в частности к вопросу, какие категории раскрывают принцип монизма в раннем даосизме, какова их взаимосвязь, *каким образом* оказывается единым даосский мир.

Сущностный монизм содержания при экзистенциальном плюрализме форм в раннем даосизме отражен в виде учения о наличии некоего Единого в «тьме вещей». Однако данная оппозиция («тьма вещей» — Единое), понятая как выражение идеи единства мира, не раскрывает всей специфики раннедаосского монизма. Более того, такого рода представления не являются окончательным гарантом монизма как исходного принципа миропонимания. Так, в учении Платона, содержащем аналогичную концепцию, нетрудно обнаружить онтологический дуализм; то же можно сказать о дуалистическом антикосмизме гностиков. Всеобъемлющий характер монизма ранних даосов обнаруживается при рассмотрении категорий, посредством которых раскрывается упомянутая выше оппозиция, прежде всего через конкретизацию представлений о Едином. Это заставляет обратиться к анализу двух основополагающих категорий даосизма — Дао и ци.

Дао как воплощение универсальных основ даосского миропонимания — категория неоднозначная. Не касаясь сложного вопроса о том, можно ли раскрыть ее содержание полностью, остановимся лишь на тех аспектах этой многозначной категории, которые связаны с монистической установкой древних даосов. В указанном плане в категории Дао представлено несколько «миросвязующих» идей, отражающих генетическое, сущностное, актуальное и потенциальное единство космоса во всех его проявлениях.

Генетическое единство мира раскрывается в представлениях о Дао как первоисточнике всего сущего: оно выступает как «на-

чало неба и земли» [30, т. 1, с. 15], именуется «праотцом всех вещей» [30, т. 1, с. 116], его «можно считать матерью Поднебесной» («Дао-дэ цзин», 25-й чжан [30, т. 1, с. 122]).

Утверждение сущностного единства мира «тьмы вещей» ведет к представлению о Дао как об Общем, имманентно присущем всем единичным предметам и явлениям мира в каждый момент их существования. В 32-м чжане «Дао-дэ цзина» говорится: «Когда дао находится в мире, все сущее вливается в него, подобно тому как горные ручьи текут к рекам и морям» [30, т. 1, с. 125]. «Великое дао растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево» (34-й чжан [30, т. 1, с. 125]). Согласно «Чжуан-цзы», «дао объединяет в единстве и балку и столб, и уродину и красавицу Си Шэ<sup>2</sup>, и великодушие и коварство, и странное и чудовищное» [62, с. 142]. В другом месте этого трактата читаем: Дао «в огромном не исчерпывается, в мельчайшем не отсутствует. Поэтому-то [оно представлено полностью во] всей тьме вещей. Обширное-обширное, оно все в себе объемлет» [62, с. 202].

Актуальное и потенциальное единство всех структур бытия и небытия, также осуществляемое и воспринимаемое через Дао, может быть раскрыто через ряд разных категорий, логических связей и образов, но определяющим в данном аспекте представлений о мировом единстве является учение о Дао как о всеобъемлющей закономерности (универсальном законе). У Лао-цзы и Чжуан-цзы понятие дао-закона часто встречается в многообразных контекстах; весьма показателен в этом отношении 25-й чжан «Дао-дэ цзина»: «Человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам дао, а дао следует самому себе» [30, т. 1, с. 122]. В гл. 16 «Чжуан-цзы» просто утверждается: «Дао — это закон» [204, с. 41]. В гл. 17 того же трактата, в притче об осознавшем безграничность необъятного, сказано, что с ним можно «поговорить о великом законе» [62, с. 214], причем контекст не оставляет сомнений в том, что под «великим законом» подразумевается Дао.

Статус Дао как универсальной закономерности порой выступает на первый план по сравнению с другими аспектами его категориально-идейного содержания. В гл. 17 «Чжуан-цзы» сказано, что познавший Дао «с необходимостью постиг закон» [204, с. 44]. Таким образом, в дао-законе заключается универсальная всеобщность и необходимость. Его первоопределяющая роль в раннедаосской системе (пронизывающая уже из генетической его первичности) еще более усиливается тем, что всепорождающее дао-мать (или дао-отец), выступая в качестве изначального закона, оказывается источником всех иных природных закономерностей, с меньшей степенью общности. Данное положение ярко раскрыто в гл. 22 «Чжуан-цзы»: «Небо не может не быть высоким, земля не может не быть широкой, солнце и луна не могут не двигаться — они получают это от дао» [204, с. 58].

Весь порядок космоса оказывается порожденным дао и определенным им во всех своих проявлениях. Идея неизбывной природной необходимости усиливается тем, что, согласно ранним даосским представлениям, отступления от природного порядка наносят вред не только самой природе, но и отступникам от ее истинной сути — Дао. Человеческое своеволие, нарушающее законы Дао, приводит людей к гибели. «Кто не соблюдает дао, погибнет раньше времени» [30, т. 1, с. 124] — это изречение из 34-го чжана «Дао-дэ цзина» не раз встречается и в «Чжуан-цзы». Впрочем, необходимость, заключенная в дао, не является жесткой или безальтернативной. Единая, истинная необходимость, символизируемая Дао, в даосизме связана с предельной Красотой, Истиной и Гармонией, выступает как изначальная заданность этоса — и Дао означает подлинный смысл жизни.

Необходимо коснуться еще двух особенностей раннедаосского учения, раскрывающих концептуальную специфику Дао. Наряду со спорами о материалистическом или идеалистическом характере даосского учения ставился вопрос о том, трансцендентно дао миру или имманентно ему. В результате проецирования западных идейных конструкций на китайскую древность Дао нередко понимается как Абсолют, трансцендентно предстоящий миру. При этом признаком трансцендентности порой выступает его космогоническое предшествование «тьме вещей» (Дао как «вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся») [30, т. 1, с. 122]. В кажущееся противоречие с этим вступает то, что как общая сущность всех вещей, их закон, смысл жизни Дао пребывает в самих вещах и оказывается им имманентно. Сущностная имманентность Дао миру не вызывает сомнений.

Внутри самого даосского учения такой проблемы скорее всего не могло возникнуть, поскольку то, что мы называем «имманентностью», для даосов аксиома, причем имманентное в их системе не имеет и не может иметь дихотомической пары в духе понятия трансцендентного. Синтетически-универсалистская установка раннедаосского мировоззрения, делающая Дао генетически первичным и сущностно определяющим по отношению к миру, в котором существуют противоположности (и потому разные дихотомии и оппозиции), априорно предполагает невозможность каких-либо дихотомических характеристик Дао. Споры же в европейской науке на упомянутую и близкие ей темы во многом порождаются привычкой моделировать иные идейные традиции посредством парных категорий собственной культуры — привычкой, противоречащей установке на необходимость выработки метаязыков для адекватного описания сложных философских систем, далеких от европейских.

Второй аналогичный вопрос — считать ли Дао субстанцией мира. Ян Хиншун, полагая, что материалистическое учение даосов «очень похоже на идеализм» [90, с. 86] (поскольку абстрактный закон — дао — объявляется основой материального мира),



сразу же оговаривается, что «в действительности философия Лао-цзы не является идеалистической, ибо его дао не имеет ничего общего с какой бы то ни было духовной субстанцией и представляет собой объективный закон» [90, с. 86—87]. Столь решительно возражая против отнесения дао к категориям идеального порядка, Ян Хиншун в то же время воздерживается от определения дао как материальной субстанции; в результате он фактически лишает дао-закон субстанционального характера. Гораздо последовательнее отстаивает точку зрения о материалистическом характере даосского мировоззрения Л. Д. Позднеева, которая находит в Дао черты материальной субстанции, подчас даже идентифицируя Дао с материей, «материальной субстанцией вещей» [62, с. 8]. Хотя подобная прямая идентификация вызывает сомнения, в ней отражена весьма существенная тонкость раннедаосской философии: имманентная миру универсальная закономерность-Дао в значительной степени *субстантивируется*, и исследователь, зная о наличии в раннедаосской натурфилософии учения о единой субстанции ци, сталкивается с нелегким вопросом о том, сколькими же вселенскими субстанциями оперирует даосизм. Субстантивация общеприродной закономерности, вероятно, определенным образом усложняла и для древних китайцев понимание учения древних даосов, что служило одной из внутренних причин последующего многообразия даосских школ, различий в толковании текстов. Есть свидетельства того, что среди разных космогонических схем позднедаосского толка были и такие, в которых дао и тонкая энергетическая первоматерия ци практически отождествлялись (см. [15, с. 124]).

Методологические недочеты исходных позиций Л. Д. Позднеевой были отмечены рядом китаеведов, активно отстаивающих мнение об идеалистическом характере основных даосских категорий. Оппоненты Л. Д. Позднеевой справедливо отмечали определенное упрощение ею проблемы понимания основного вопроса философии в древности<sup>3</sup>, но и их подход нельзя считать безупречным. Если тезис о субстантивированности категориального содержания Дао не может считаться достаточным основанием для вывода о материалистической сущности раннего даосизма, то не более убедителен и тезис о «непознаваемости дао» [46, с. 10] в качестве обоснования идеалистического характера этого учения. Активно отстаиваемый в интересной книге И. С. Лисевича, он мало согласуется с соседствующим с ним указанием на «представление древних китайцев об интуиции как единственном способе приобщения к дао» [46, с. 10]. Необоснованные утверждения об агностицизме древних даосов также не могут служить достаточной базой для вывода об идеалистическом характере их мировоззрения. И. С. Лисевич полагает, что «бесплодная попытка» отождествить Дао с категорией «материя» оказывается своего рода развитием не вполне удачного употребления «В. М. Алек-

сеевым слова „субстанция“ применительно к дао» [46, с. 10]. Но ведь и В. М. Алексеев и Л. Д. Позднеева оперировали понятием «субстанция» с достаточным основанием: каждый по-своему, они отразили действительно имеющийся в раннем даосизме момент, а именно субстантивацию Дао, изрядно упрочивающую стройное здание даосского космизма.

Ци, «общекитайская» единая вселенская субстанция, также занимает существенное место в системе раннедаосской философии. Ци может трактоваться как материя, воздух, эфир, газ, дух, жизненная сила, жизненная энергия и т. д., т. е., как и другие основные категории даосизма, с трудом поддается однозначным оценкам и прямым идентификациям. Л. С. Васильев пишет: «Проблема интерпретации ци далеко не проста. Даже ханьский материалист Ван Чун, разрабатывавший в своей книге „Лунь-хэн“ даосскую концепцию ци, видел в ци не только материальную субстанцию, но и некие духовные флюиды, элементы духовного начала» [16, с. 236]. Недавно А. И. Кобзев дал определение ци как всеобщей «динамичной духовно-материальной энергетической субстанции», показав одновременно обоснованность и ассоциативную полноту условной идентификации этой категории с понятием «пневма» [39, с. 24]. Такое понимание ци представляется достаточно полно отражающим концепцию единой субстанции ранних даосов. В нем подчеркивается энергетический характер ци, осознание чего является весьма существенным для адекватного понимания сути и особенностей этой категории. Кроме того, в определении ци как категории «духовно-материальной» преодолевается распространенная односторонность взгляда на данное понятие в свете механистически понятого основного вопроса философии.

Тезис о «духовно-материальном» содержании ци не означает утверждение, что ци и материально и идеально одновременно: единая энергетическая субстанция (первоматерия) в полном соответствии со строгим монизмом даосов служит универсальным, единственным субстратом всех явлений мира, включая и те, которые западная идейная традиция выделяет в идеальные, духовные, противопоставляя их материальным. Анализ контекстов, в которых встречается ци у Лао-цзы (три раза) и Чжуан-цзы (более сорока раз), показывает, что оно выступает у ранних даосов в масштабе космически-универсальном: субстанционально-генетически предшествует отдельным вещам и формам (данный момент непременно фигурирует в различных космогонических схемах); непосредственно связано со всей вселенной, с Дао, с инь и ян, с небом и землей, с «шестью пределами», с четырьмя сезонами года и т. д.; образует основу как физической, так и психической жизни человека. Невозможно назвать ни одного феномена, рассматриваемого или хотя бы упоминаемого древними даосами, субстрат которого представлял бы собой нечто отличное от ци. Если условно выделить даосскую космологию и космогонию,

антропологию и антропологию, психологию, этику и т. п., то окажется, что все они зиждутся на учении о ци.

Впрочем, универсалистская всеобщность этой категории мало у кого из исследователей может вызвать сомнения. Думается, что большей акцентации требует ее *энергетический* характер. Очевидно, что категория ци, общая для всей натурфилософии древнего Китая, и понятие «ци», лежащее в основе китайской медицины, являют собой одно и то же энергетическое представление, «теоретически» разрабатываемое в философии (прежде всего в даосской) и «практически» апробируемое в медицине.

Идеи даосизма, безусловно, связаны с медицинскими представлениями о беспрестанной циркуляции ци в организме, протекающей упорядоченно и сбалансированно. Если для китайского врача первый признак всякого заболевания — нарушение нормального движения ци по суточному циклу, то для древнего даоса причиной всех природных (например, атмосферных, геологических или агрономических) и даже социальных аномалий служит нарушение процесса движения ци в соответствующих сферах. Если в китайской медицине состояние энергетикки-ци является первой детерминантой протекания всех процессов и функций организма, то в раннем даосизме первичность ци по отношению к формам и вещам не только заключается в космогоническом предшествовании, но и постоянно проявляется в процессе жизни и функционирования всех феноменов, поскольку они представляют собой локализацию, сгущение ци. Можно сказать, что если «тонкое», «чистое», бесформенное ци выступает как единая протоматерия, то материя на уровне отдельных феноменов являет собой превращенные, оформленные состояния этой же субстанции.

Бесконечно подвижный мир даосов не в состоянии утратить своего единства в потоке движения, каким бы изменениям (*хуа*, *бянь* и др.) ни подвергались составляющие его предметы и процессы. С этим связана, в частности, специфика представлений о жизни и смерти в древнем Китае. «Рождение человека — это скопление эфира (ци.— Г. Г.). Соберется эфир, образуется жизнь, рассеется — образуется смерть» [62, с. 246]. В подобных идеях нельзя не увидеть натурфилософские и космические основания того особого, «восточного» взгляда на жизнь и смерть, при котором муж не оплакивает умершую жену, а сын — мать, как это нередко бывает в притчах «Чжуан-цзы». Трансформация идей неуничтожимости материи в представления об иллюзорности или даже отсутствии смерти известна не только даосизму<sup>4</sup>.

Рассмотрение двух основных категорий даосского монизма позволяет отказаться от оценок древнего даосизма как идеалистического учения; ранний даосизм, в котором любой феномен (и макро- и микрокосма) включен в мировое единство через имманентную ему единую сущность — дао, и представляет собой

оформленный способ существования всеобщей энергетической субстанции — цзи, вообще не знает идеального и может быть охарактеризован как панматериализм<sup>5</sup>.

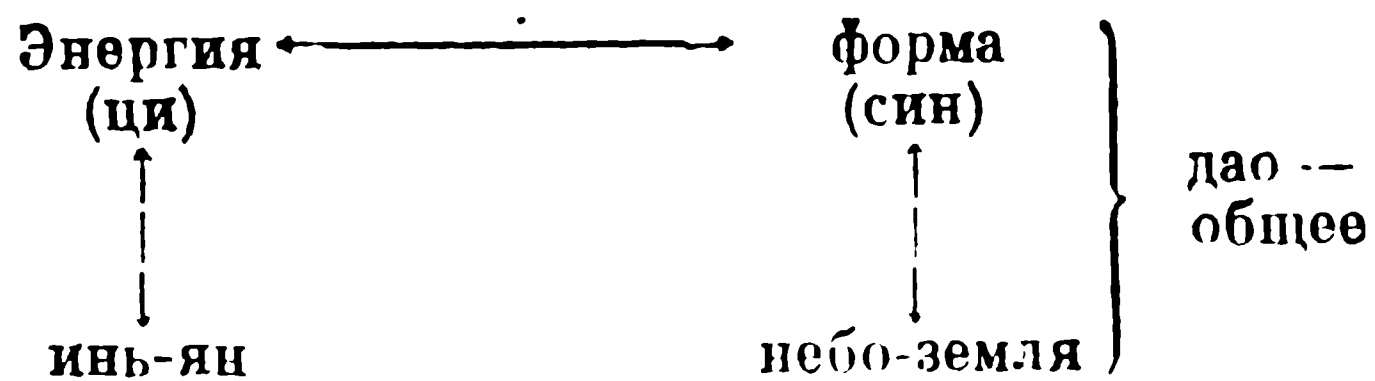
Если Дао («мать цзи», как и всего остального) может быть понято как субстантивированная закономерность, то субстанциональное содержание цзи имеет в даосизме, в свою очередь, черты закономерности. Вечное движение в мире как всеобщая закономерность представляет собой у даосов в конечном счете проявление и развертывание неотъемлемых атрибутов вселенской субстанции. Переход друг в друга субстанционального и закономерностного выражает специфику последовательного монизма даосов. Здесь нет отчетливой грани между тем, что в космосе является субстанцией, а что закономерностью; для даосов более существенно изначальное единство мира, в рамках которого подобное разделение произвести затруднительно.

Панматериалистический монизм раннедаосской концепции мироустройства априорно включает в себя идею порядка, гармонии космоса, раскрывающуюся в нескольких аспектах. Имманентность дао-закона миру во всех его проявлениях служит изначальным гарантом этого порядка (можно считать, что Дао им и является). Изоморфизм миропорядка (генетическое, сущностное, актуальное, потенциальное и субстанциональное единство мира) означает взаимное соответствие микро- и макрообъектов, вплоть до возможности странных и чудесных взаимопревращений одного в другое. (Возможно, именно в данной связи С. С. Аверинцев в примечаниях к книге Г. Гессе «Игра в бисер» называет Чжуан-цзы «парадоксалистом», стремившимся «постигнуть диалектическое тождество истины и иллюзии, морали и аморализма» [22, с. 539]). Полный изоморфизм мировых феноменов обуславливает иллюзорность неодинаковости вещей; эта всеобщая взаимосвязь рассматривается древними даосами как проявление гармонии мира. В «Чжуан-цзы» говорится, что совершенное дэ, тождественное Дао, — это гармония [204, с. 41], отмечается изначальная красота Дао, служащая бесконечным источником радости даосских мудрецов: «Те, кто в древности обрел учение, радовались и в беде, радовались и при удаче. Их радость не зависела ни от беды, ни от удачи» [62, с. 291]. Впасть в заблуждение, отказаться от Дао, не быть способным видеть красоту и радоваться — неистинное состояние: «Все те, кто не способен наслаждаться своими мыслями и желаниями, поддерживать жизнь многие годы, не понимают пути» [62, с. 297].

Наряду с монизмом учение даосов знакомо еще с одним принципом мироустройства — принципом бинарности<sup>6</sup>. Данный принцип в даосизме вторичен (т. е. подчинен исходному монизму), однако он существенно значим для архитектоники мирового здания, каким оно представлялось ранним даосам.

В гл. 25 «Чжуан-цзы» есть фрагмент, который конспективно-схематически можно представить в следующем виде:





В указанной схеме заключается ряд существенных мировоззренческих идей. Онтология едиичного у даосов несет в себе идею единства противоположностей. На всех уровнях бытия действуют закономерности, выражаемые бинарно: пара «энергия — форма» описывает возможные состояния всего сущего; «инь — ян» — глобальные закономерности, порождаемые и определяемые энергетическими (бесформенными) состояниями; «небо — земля» — глобальные закономерности, порождаемые и определяемые оформленными состояниями. Инь — ян и небо — земля выступают в даосизме и как реальные природные феномены, и как символы миро- и жпзнесозидающих закономерностей.

Все члены этих пар, переходя друг в друга, обуславливая друг друга, не могут быть оторваны один от другого и оказываются в такой тесной взаимосвязи и единстве, что об идее борьбы противоположностей говорить не приходится. Поэтому встречающееся иногда в литературе сопоставление Лао-цзы и Гераклита как двух «отцов диалектики», открывших закон единства и борьбы противоположностей, представляется довольно поверхностным.

Дао — общее для всех бинаров, оно — их источник, имманентный им закон и сущность. Таким образом, принцип монизма стоит выше принципа бинарности; им и обусловлено неразрывное двуединство указанных пар. Такое соотношение Одного и Двух (а тем более Одного и многого или общего и единичного) является неотъемлемой чертой даосского универсализма.

Рассмотрение сущности и роли основных раннедаосских категорий приводит к выводу о космизме как мировоззренческой сути раннего даосизма. Отсутствие сколько-нибудь значимых черт антропо- или социоцентризма явственно видно в их учении о природе, но наиболее полно его можно показать, обратившись к их взглядам на человека и общество.

# ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

В силу исходного монистического изоморфизма, лежащего в основе понимания даосами универсума, человек воспринимается ими как система не просто аналогичная или подобная общекосмическому устройству, но структурно и сущностно ему полностью тождественная.

Обратимся к вопросу о том, как воплощается в человеке всеобщее единство — стержень и ось всего даосского миропонимания. Первой детерминантой в человеке выступает развертывание Дао и ци во всех семантических планах тех категорий, на

которых держится космоизм даосского монизма. Человек рождается из дао и цзи; он выходит из них и к ним возвращается; законы Дао и цзи определяют и внешнее течение его жизни, и внутреннее ее содержание. Собственно говоря, именно космоизм учения даосов о человеке и раскрывает сущностную сторону категориальной семантики Дао как смысла жизни (и даже образа жизни, говоря словами А. Б. Уоттса [332, с. 4]). Человек в даосизме с необходимостью «ходит по дао» (ср.: христиане «под богом»), поскольку он являет собой одну из оформленных вещей в их «тьме», а форма без Дао не рождается.

В 51-м чжане «Дао-дэ цзиня» говорится: «Дао рождает вещи, дэ вскармливает их» [30, т. 1, с. 130]. Не касаясь многих аспектов проблемы понимания дэ в раннем даосизме, отметим лишь, что оно — категория, относящаяся к уровням бытия в форме жизни. В целом ряде космогонических фрагментов Лао-цзы и Чжуан-цзы дэ выступает на уровне органической жизни как своего рода гарант развертывания Дао в единичном. Дао — универсальный закон бытия, его осуществление — благо для мира; дэ и представляет собой благо, гармонию: «Дэ — это гармония, дао — это закон» [204, с. 41]. Л. Е. Померанцева на материале «Хуайнань-цзы» показала, что идея дэ как блага была впоследствии воспринята и развита поздними даосами.

В гл. 25 «Чжуан-цзы» сказано: «Дао — хозяин дэ, жизнь — свет [от] дэ, а характер — сущность жизни» [204, с. 64]. В этой фразе кратко изложено ядро концепции человека в раннем даосизме, указано его место в природе: характер (или «природа» — *син*), категориальное воплощение индивидуальной, неповторимой природы отдельных существ и предметов, в том числе и человека, определяется, какой бы она ни была в своей конкретной непосредственности, высшими «авторитетами» даосизма — Дао и дэ.

Не вдаваясь в подробное рассмотрение категорий и понятий (в том числе «характера»), раскрывающих раннедаосскую концепцию человека, отметим лишь, что даосский принцип монизма проявляется применительно к человеку весьма многообразно, и в том числе через представление об имманентности ему дэ.

Имманентный характер данной категории никогда не вызывал сомнений у исследователей китайской культуры; возможно, этим отчасти объясняется долгое бытование представлений о дэ как о «добродетели», основательно пересмотренных в современном Китае. Несовместимость такого толкования со многими текстуальными фактами показана, в частности, в работах А. Уэйли и Э. М. Чэнь [328, с. 31; 230, с. 458]. Универсальный смысл этой категории не укладывается в рамки понятий «добродетель». Для удобства понимания того, какую роль дэ играет в даосской концепции человека, имеет смысл выделить в его осмыслении два основных семантических уровня: как категории даосской онтологии и космологии — там, где бытие дано как жизнь; и как категории даосской философской антропологии — сила,

проявляющаяся в каждом отдельном существе. Отсюда — возможность перевода дэ как «свойства». Соотношение дао и дэ в связи с таким выделением двух уровней рассмотрения может быть представлено через аналогию с греческим логосом и эйдосом: Дао, подобно логосу, само себя не обосновывает, выступая как Единое, а дэ, подобно эйдосу, определенным образом несет в себе и обосновывает свойства Единого там, где они даны во множественности.

Таким образом, человек имеет свою особую «природу» (син), самостоятельность которой в конечном счете весьма относительна, поскольку она зависит от универсальных начал и закономерностей. Кроме того, человек оказывается носителем ряда таких «свойств» (дэ), которые по своей космологической и онтологической сути тождественны самому Дао. Наконец, как уже говорилось выше, человек не может быть изъят из мирового единства по той простой причине, что он, как и всякий предмет природы, представляет собой определенный способ локализации, оформления энергетической первоматерии ци. Всякое функционирование человека, любая его деятельность — и в физическом и в психическом плане — является проявлениями ци. Иногда даосы говорят, что узнать человека — это постичь его ци; подобная задача не из легких: «Даже обладая прочными свойствами (дэ) и твердой верностью, ты еще не сумеешь распознать характер (ци) человека» [204, с. 8]. Таким образом, ци в даосской антропологии порой можно понять как «характер», «природу», «сущность» человека.

Иногда ци выступает в полном содержательном параллелизме с различными внутренними и внешними органами человека, с гуморальной и кровеносной системами его организма; так, нередко в «Чжуан-цзы» встречаются текстуальные ряды, где однородными членами выступают «внутренние органы», «кровь» и ци. Многообразные явления психической жизни человека также трактуются как результат или форма проявления циркулирующей в его организме энергии — ци; эмоциональные проявления (гнев и уравновешенность), явления сознания и подсознания, память и воля и т. д. вполне укладываются в механизмы этой циркуляции: «От гнева эфир (ци.— Г. Г.) рассеивается и не возвращается, поэтому его и не хватает. Если, поднявшись, эфир не опускается, человек становится вспыльчивым; если, опустившись, не поднимается, человек становится забывчивым; если, не поднимаясь и не опускаясь, остается в середине, в сердце, человек заболевает» [62, с. 229].

В большинстве описаний медитативных состояний в «Чжуан-цзы» их достижение связывается с целой системой различных приемов обращения с энергетикой организма. Эти представления заслуживают особых исследований, имеющих целью целостную реконструкцию учения древних даосов о психогигиенической и медитативной практике. Мы отметим лишь два исходных момента

этого учения, которые сразу обращают на себя внимание: 1) важнейшее условие осуществления даосской психогигиены и медитаций — достижение спокойствия и уравновешенности *ци* (*аньци* или *динци*); 2) высшее познание — познание Единого — связано с состоянием «поста сердца», когда слушают не ушами и познают не сердцем, а непосредственно *ци*, которое при этом очищается до «пустоты» [62, с. 150]. Речь идет не о буквальной пустоте как отсутствии чего бы то ни было, а о распространенной у даосов метафоре готовности человека к полноценному восприятию: *ци* становится «пустым» для того, чтобы «откликаться вещам», чтобы «путь стекался в пустоту». За этой метафорой скрыты специфические медитативные приемы концентрации на объекте познания.

Возможно, для европейского восприятия подобное познание удобнее рассматривать как разновидность интуиции; но главное, что следует подчеркнуть в данной связи, — это явная необоснованность представлений об агностической установке даосов по отношению к Единому. Ведь создатели раннедаосских трактатов выразили твердое убеждение в возможности постижения мира: «Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное дао» [30, т. 1, с. 129]. Нежелание увидеть в столь очевидных текстологических фактах установку на несомненную познаваемость Единого и мира в целом связано с различными исследовательскими стереотипами, которые все еще препятствуют адекватному пониманию раннедаосского взгляда на мир и на те способы, которыми мир познается.

Космос у даосов, как мы видели, это порядок, гармония, где все откликается всему: это иерархия, где низшее подчиняется высшему и им определяется. Такая организмическая картина мироустройства, естественно, распространяется и на человека. Его физическое тело представляет собой «единое целое из сотни костей, девяти отверстий и шести внутренних органов»; они находятся между собой в объективно заданных соотношениях, среди них можно выделить «слуг и служанок», а можно найти и «государя». Человек не может ничего изменить сам в себе, посему, — найдет он «этого государя» или не найдет, «это не принесет ему ни пользы, ни ущерба» [62, с. 140].

В даосских представлениях упорядочены и иерархизированы также познавательные способности человека. В строгом параллелизме с иерархией мирового организма выделялись различные свойства и способности человека, посредством которых он познает те или иные структуры мира. Высокое знание даосского мудреца, достигаемое посредством успокоенного и очищенного *ци*<sup>7</sup>, — предельный уровень, требующий особого состояния сознания, уровень постижения Единого, Дао. Такое постижение далеко не всегда предстает в раннем даосизме как акт мгновенного озарения; чаще оно рисуется как процесс с выделением в нем многочисленных стадий и этапов. С этим связаны даосская доктрина «учения»,



многочисленные притчи Чжуан-цзы об учителях и учениках с описаниями многолетнего продвижения по пути к мудрости, многообразные термины, обозначающие, видимо, разные степени продвижения по данному пути: настоящий человек, постигший, мудрый, совершенномудрый и др.

Подчеркивая приоритет постижения Единого, даосы вовсе не отвергают других объектов познания и соответствующих им иных познавательных средств и приемов. Утверждение Лао-цзы о возможности познать мир, «не выходя со двора», вовсе не означает, что даосы призывают решительно всех, сидя дома, ждать мистического озарения; таким образом, согласно их воззрениям, познают Дао лишь мудрецы высокого ранга, овладевшие «учением без слов», как правило, прошедшие многолетнюю практику медитативного свойства.

Все многообразие феноменальных структур объективного мира, начиная с глобальных закономерностей — бинаров — и кончая самыми незначительными предметами, бесконечный и подвижный набор возможных объектов познания охватывается космологией даосов. Если объектом высшего знания — на уровне чистого монизма, Единого — объявлялась сущность неоформленная, существующая вне зависимости от оформленных, то на уровне действия принципа бинарности — сущности либо оформленные, либо неоформленные, но в тесной связи с формами (как, скажем, инь и ян). Этому разделению соответствует еще одна пара: «безымянное» — «не имеющее имени». И действительно, легко ли обозначить словом то, что не имеет формы, лишено внешнего вида, не поддается измерению и т. п.? Но, подчеркнем еще раз, принципиальная невербализуемость не имеющего формы для ранних даосов не влечет той презумпции его непознаваемости, которая порой отмечает западное сознание, хотя бы по той причине, что в даосизме нет и презумпции тождества неоформленного и хаотического, беспорядочного, действительно не поддающегося познанию. Все совсем наоборот: именно бесформенное называется и сущностью, и субстратом, и законом мирового порядка. Могут ли пишущие об агностицизме даосов назвать хоть одно учение в мировой культуре, заведомо отказывающееся от познания сути и законов мироустройства, если в нем с пафосом постулируется не только их наличие, но и универсальность?

Другое дело — хаос. Во всякой культуре и философии это понятие обозначает нечто неупорядоченное и непознаваемое. Нередко хаос служит символом своего рода границы между познаваемым и непознаваемым (или непознанным). Так, в «Дао-дэ цзине» (25-й и 4-й чжаны) о познаваемом дао говорится: «О вещь, в хаосе рожденная!» [30, т. 1, с. 122]; «Я не знаю, чье оно порождение» [30, т. 1, с. 116]. Таким образом, пресловутый даосский агностицизм распространяется только на то хаотическое состояние (или сферу) космоса, относительно которой даосы ничего не знают, что они сами и оговаривают.

Рассмотрев проявления универсального принципа монизма в даосской концепции человека, обратимся к вопросу о том, как воплощается в ней принцип бинарности. Важнейшим его проявлением является учение даосов о наличии в человеке двух натур: естественной, природной, порождаемой и детерминируемой Единым (и, следовательно, истинной) и искусственной, порождаемой и детерминируемой возможными абберациями человеческого эго в процессе жизни (и, следовательно, ложной). В «Дао-дэ цзине» это учение воплощается в концепции о коренном различии «пути человека» и «пути природы» («небесного дао»): «Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же дао — наоборот: оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято» [30, т. 1, с. 137]. В ряде фрагментов «Чжуан-цзы» также подчеркивается разница указанных двух «путей». Так, авторы трактата говорят о необходимости отличать «знание созданного природой» от «знания созданного человеком» [62, с. 161]. В самом человеке, согласно «Чжуан-цзы», есть и *тянь* («природное») и *жэнь* («человеческое»).

В некоторых контекстах *тянь* воплощается прежде всего в «форме» (*сип*) человека, а *жэнь* — в его «самости» (*шэнь* — «тело», «сам»). Таким образом, *шэнь* у даосов представляет собой не обозначение целостной человеческой личности, соответствующей природе, а синоним искусственного своевольного человеческого эго (недаром оно же может выступать в роли местоимения первого лица). Так, по мысли авторов «Чжуан-цзы» (гл. 12), человеку, который «оседлывает человеческое и отвергает природное», берет за основу «самость (*шэнь*) и отбрасывает форму (*сип*)» [204, с. 29], ни в коем случае нельзя доверять высшую власть. Приведенная характеристика служит для даосов предельным выражением того зла и вреда, к которому приводит несоответствие человека законам природы; соответствие же человека природе достигается тогда, когда он способен «не добавлять к дао посредством своего сердца, не помогать природе посредством человеческого» [204, с. 9].

Через соотношение *тянь* и *жэнь* описываются различия человеческих характеров и типов личностей многочисленных персонажей притч «Чжуан-цзы». Полное отсутствие, отрицание *тянь* характеризует людей заблуждающихся или испорченных (и поэтому, как правило, страдающих); часто они оказываются злодеями или тиранами, приносящими вред не только себе и другим, но и самой природе. Уравновешенность упомянутых двух начал, близкая к гармонии, свойственна «настоящему человеку», который во многом удовлетворяет натуралистическим представлениям об этосе в учении ранних даосов: «Тот, в ком природное и человеческое не побеждают друг друга, и называется настоящим человеком» [62, с. 162]. Но идеалом раннедаосской концепции человека является не уравновешенный «настоящий человек», а совершенный мудрец, воплощающий антропологическую утопию

древних даосов. Центральной установкой концепции является учение о полном забвении человеческого (искусственного), об отказе от самостоятельного эго и законченной трансформации всего того, что есть в человеке, в единую, целостную природную натуру.

Данная установка выражается весьма многообразно; можно отметить по крайней мере три момента (метафоры) такой трансформации: необходимость «возвращения» — к природе, в дао, в Единое, в бесформенное (с этим связано отмеченное в исследовательской литературе обилие глаголов, выражающих понятие «возвращение», в «Дао-дэ цзин» и «Чжуан-цзы»), отбрасывание всего ложного и не соответствующего бесформенному, Единому, например эмоций, ощущений, «знаний», «имен» и т. д.; «забвение» (точнее, «забывание» — *ван*) всего единичного, отдельного, вплоть до самого себя (*ван и, цюй во*).

В одной из притч «Чжуан-цзы» описание полной трансформации личности в плане даосского идеала сводится к поэтапному забвению (отчуждению) различных сфер оформленного бытия. Обладающая «путем мудрого» женщина рассказывает о том, как она могла бы обучить некоего Бу, имеющего соответствующие способности, но еще не постигшего этого «пути»: «Я бы лишь его удерживала и ему говорила, и через три дня он сумел бы познать отчужденность от Поднебесной. После того как он познал бы отчужденность от Поднебесной, я бы снова его удерживала, и через семь дней он сумел бы познать отчужденность от вещей. После того как он познал бы отчужденность от вещей, я бы снова его удерживала, и через девять дней он сумел бы познать отчужденность от жизни. Познав же отчужденность от жизни, был бы способным стать ясным, как утро. Став ясным, как утро, сумел бы увидеть единое. Увидев единое, забыл бы о прошлом и настоящем. Забыв о прошлом и настоящем, сумел бы вступить туда, где нет ни жизни, ни смерти» [62, с. 164].

«Забывшие себя», т. е. отказавшиеся от человеческого, искусственного, и называются «проникшими в природу» [62, с. 191]. Такой человек живет по принципу полного уподобления и следования Единому. Свойства постигшего, совершенного (*чжижэнь*) подобны свойствам самого Дао; их описания даются в одинаковых терминах и выражениях. Отказавшись от всего субъективного (т. е. от *жэнь*), мудрец приобретает особую, целиком соответствующую природе натуру: основой его «формы» становится «чистое ци» (*чуньци*). Чистота ци мудреца обуславливает его особую природу («характер»-син): «Мудрец видит все связи между собой и другими в единстве, сам не ведая, почему, таков его характер» [62, с. 271]. Полностью уподобившись природе, мудрец, естественно, способен свободно следовать ей. Поэтому описания действий и поступков даосских мудрецов изобилуют иероглифами, обозначающими «следование», «подчинение» и т. п. (*инь, цун, шунь* и др.).

Столь «чудесный» результат сложной личностной трансформации человека в мудреца, постигшего Дао, во многом ассоциируется с идеями о возможности превращения человека в бесплотное космическое существо, которые характерны, например, для демонологии античных стоиков или учения К. Э. Циолковского об «эфирных людях», освободившихся от физического тела, свободно парящих в космосе и питающихся солнечными лучами. Аналогичным образом представлены и даосские мудрецы: оседлав драконов, которые поднимаются выше облаков, они «странствуют в едином эфире (ци.—Г. Г.) неба и земли» [62, с. 167]; все единичное, оформленное не в состоянии им повредить — они в огне не горят и в воде не тонут; «человеческое» не наносит им урона, а если случится бедствие, то и оно не затронет «башню их разума»; они не строят планов — и им не нужны знания, не торгуют — и им не нужен товар, «вместо всего этого» мудреца «природа кормит естественной пищей. Поскольку пищу он получает от природы, зачем ему людское?» [62, с. 160]. В гл. 2 «Чжуан-цзы» «природная пища» «бессмертных» описана следующим образом: «Они вдыхают ветер, пьют росу, а зерном не питаются» [62, с. 137]. В некотором смысле можно сказать, что ранние даосы осознавали космизм своей концепции человека. Они сами не раз ее соответствующим образом характеризовали; так, в уста Конфуция в «Чжуан-цзы» вложено утверждение, что даосы «странствуют за пределами человеческого», в то время как он сам «странствует в человеческом» [62, с. 167]. Идея превращения человека в существо, подобное бесформенному Единому, выхода человека «за пределы человеческого» вполне гармонирует с общим космизмом даосского мировоззрения.

Императивное указание на подчиненное место человека в природе экстраполируется у ранних даосов и на их взгляды на сущность социума. Учение о человеческом обществе предстает в раннем даосизме как расширение и спецификация учения о человеке. Соответственно двум натурам человека — истинной и ложной — выделяются два состояния общества — подлинное и неподлинное. Несоответствие общества природе находится в полном концептуальном параллелизме с аберрацией человеческой личности и трактуется в таких же конструкциях и терминах, как и ложное человеческое эго. Описания же соответствующего природе состояния общественной жизни, во многом сходные с характеристиками «истинной натуры» отдельного человека, и составляют ту часть даосского учения, которую можно определить как «социальную утопию» ранних даосов.

Социальный идеал даосов строится и как утопическое развертывание их общих мировоззренческих идей в применении к обществу, и как моделирование такого состояния, которое противоположно негативным чертам синхронной им социальной реальности. Строгий монизм раннедаосской концепции предстает в данном случае в виде идеи достижения полного единства всех в



идеальном общественном состоянии. Общее единство — первейшая черта даосской утопии; в гл. 6 «Чжуан-цзы» о людях идеального общества говорится: «То, что они любили, было Одно; то, что они не любили, было Одно. В своем одном они были Одним; в отсутствии одного они были Одним» [204, с. 16]. В социально-политическом аспекте общефилософская установка на Единое (Одно) оборачивается у древних даосов существенными чертами эгалитаризма.

Воплощение социального идеала в «Чжуан-цзы» нередко называется «царством утвердившегося дэ»: человек, слившийся с природой в состоянии всеобщего единства, является олицетворением полного осуществления принципа естественности, являющегося необходимым условием для развертывания дэ. По сути дела, осуществление социального идеала предполагает, что ни множественность единичного («тьма вещей»), ни бинарные закономерности не играют существенной роли в жизни и поведении людей, спонтанно и полностью регулируемых исключительно Единым. Чистый монизм как социальный и личностный идеал метафорически может быть представлен утверждением ранних даосов о существовании людей, которые не зависят «ни от инь, ни от ян, находясь между небом и землей» [204, с. 59].

<sup>1</sup> В данном случае позиция автора включает в себе явное противоречие, поскольку «понятие системы используется как более общее, по отношению к которому „целостность“ приобретает значение особой разновидности систем с наиболее фундаментальными, полифункциональными связями» [83, с. 85].

<sup>2</sup> Си Ши — знаменитая красавица, имя которой стало нарицательным (начало V в. до н. э.).

<sup>3</sup> Впрочем, ряд упрощений в вопросах методологической роли основного вопроса философии был характерен для многих работ 50-х — начала 60-х годов. Это отмечалось разными авторами на страницах журнала «Вопросы философии» в конце 60-х — начале 70-х годов в ходе оживленной дискуссии по методологическим проблемам истории философии.

<sup>4</sup> Так, в буддизме отрицание смерти представлено понятием кармы. У русского философа XIX в. Н. Ф. Федорова имеется учение о «патронификации» — воскрешении всех предыдущих поколений путем сбора рассеянных атомов в живые конструкции и организмы. К. Э. Циолковскому принадлежит утверждение: «Смерть есть одна из иллюзий слабого человеческого разума».

<sup>5</sup> Т. П. Григорьева пишет в аналогичной связи: «Не „идеальное“ противопоставляется „материальному“ (мы можем находить эту антитезу в китайских текстах, только повинаясь собственным стереотипам мышления), а „неоформившееся“ — „оформившемуся“, и не столько противопоставляется, сколько подчеркивается их двуединство» [29, с. 69].

<sup>6</sup> У Т. П. Григорьевой этот принцип выступает как «представление о двуединстве вещей („нет ничего одностороннего, все имеет свою оборотную сторону“)» [29, с. 69].

<sup>7</sup> Для обозначения такого знания иероглиф *мин* («свет», «ясность», «просветление») часто предпочитается иероглифу *чжи* — «знание».

## СИМВОЛИКА ОРУЖИЯ В «ДАО-ДЭ ЦЗИНЕ»

Образ оружия в «Дао-дэ цзине» наряду с другими образами-понятиями этого мистического текста имеет несколько уровней понимания, выполняющих самостоятельные педагогические функции. Внешний, буквальный его смысл служит введением в глубинное содержание текста и одновременно оказывается преградой, оставляющей неподготовленного человека в пределах доступного ему профанического слоя текста.

Ключом к пониманию этого образа является понятие остроты (*жуи*). Данный иероглиф составлен из ключа *цзинь* («металл») и элемента *дуй* («менять, разменивать»), из чего следует, что речь идет об остроте металла, свойством которой является разъединение целого на части. В применении к человеку понятие «острота» раскрывается следующим образом: на определенном этапе развития человека может произойти гипертрофия его физических, умственных или духовных качеств, в результате чего нарушается гармония личности. Подобное выделение человека, возвышение его над окружающими искушает его ложными преимуществами. В 4-м и 56-м чжанах «Дао-дэ цзина» говорится о необходимости притуплять такую «остроту», ибо она представляет собой одно из самых серьезных препятствий на пути развития личности. Притупление «остроты» определяется как одна из шести ступеней перехода от разрозненности к единению, которые описываются в 56-м чжане. На первом этапе человек «преграждает свой обмен», т. е. останавливает свою активность во внешнем мире. Затем следует «закрытие своих врат», т. е. изоляция себя от влияния внешнего мира. Идет процесс сосредоточения личности на самой себе. Такая концентрация и самоуглубление помогают человеку найти в себе нечто большее, чем его обычное представление о себе. На этом этапе обострение индивидуальных качеств (физических, духовных, интеллектуальных), которое ранее способствовало самосознанию личности, становится крайне опасным. Не притупив своей «остроты», нельзя перейти к следующему этапу — «освобождению от раздельности». Преодолев разобщение своей физической, умственной и духовной жизни, человек достигает качественно нового этапа собирания личности. Далее ставится задача «сгармонизировать свой блеск»: если на предыдущих этапах были отдельные вспышки духа разной степени

интенсивности, то на данном этапе сияние личности должно быть постоянно и качественно однородно, иными словами, нужно, чтобы человек весь, во всем и всегда излучал свет гармонии своего духа. На последнем — шестом — этапе личность собирает себя из других пространственно-временных миров («соединяет свои пылинки»). Осуществляется изначальное единение.

Приведем текст 56-го чжана:

Знающий не говорит, говорящий не знает.  
Прегради свой обмен.  
Затвори свои врата.  
Притупи свою остроту.  
Освободись от своей раздельности.  
Сгармонируй свой блеск.  
Воссоедини свои пылинки.  
Таково действие изначального единения.  
Тогда ты недосягаем для родственного.  
Недосягаем для чужого.  
Недосягаем для пользы.  
Недосягаем для вреда.  
Недосягаем для почета,  
Недосягаем для позора.  
Поэтому действие в мире ценно<sup>1</sup>.

Абстрактное понятие «острота» конкретизируется в 36, 53 и 57-м чжанах в образе острого орудия — *лицзи*. Иероглиф *ли* имеет словарное значение «острый», «отточенный» и составлен из ключа *дао* («нож») и элемента *хэ* («злаки, хлеб»). Производными значениями этого иероглифа являются также «польза», «выгода», «успех». Иероглиф *ци* обозначает «инструмент», «утварь». Таким образом, уже в самой графике рассматриваемых иероглифов задается тема остроты, совмещенной с выгодой.

В 57-м чжане образ *лицзи* раскрывается в связи с главной темой этой части трактата — проблемой внутренней самоорганизации личности. В начальных трех строках дается программа действий, в последующих анализируются варианты — отрицательные и положительные — ее претворения. В первом тезисе — «прямотой управляется страна» — постулируется положение, что человек в состоянии управлять собой лишь тогда, когда его самокоманды не встречают противоречия со стороны его других сознательных и подсознательных стремлений. Только при отсутствии противоречий в желаниях, «прямоте воли» человек в состоянии успешно справиться с собой. Однако если для достижения «прямоты» избрать путь подавления нежелательных стремлений, то подобные попытки внешних и внутренних ограничений личности приведут лишь к истощению сил и обеднению внутреннего мира борющегося с самим собой человека: «В мире много запретов — и народ беден». Протестуя против насилования личности системами запретов, осуществляемого самим человеком или кем-либо другим, Лао-цзы утверждает, что необходимо дать возможность всем заложенным в человеке потенциям духовного роста

свободно развиваться по их собственным законам, согласно с Дао: «Совершенный человек говорит: „Я в недеяннн, а народ сам изменяется“».

Второй ведущий тезис — «странностью используется войско». Образ войска в рассматриваемом и в других чжанах «Дао-дэ цзина» служит для обозначения физических, умственных и духовных средств, которыми владеет человек. Атрибутом войска являются острые орудия (диди). Этот образ служит для обозначения крайних проявлений любых способностей человека, будь то гипертрофированные физические качества, обостренный интеллект или особые возможности психики индивида. Увлечение развитием в себе подобных способностей ведет к нарушению гармонии и ввергает человека в смутное (*хунь*) состояние. Применение крайних средств в поисках истины лишь затемняет ее. «У народа много острых орудий — и в стране растет мрак», — предостерегает трактат. Состоянию смуты, в котором пребывает человек крайностей, противопоставлено спокойствие (*цзин*) совершенного человека: «Я люблю покой, и народ сам выпрямляется».

Третий ведущий тезис 57-го чжана — «отсутствием дел удерживается мир». Имеется в виду, что человек может воспринять и почувствовать все происходящее вокруг и внутри его, когда его сознание не будет отвлечено привязанностью к делам. Если оставить погоню за делами и их плодами<sup>2</sup>, то личность будет естественным образом обогащать свой мир за счет роста способности восприятия: «Я вне дел, и народ сам обогащается». Обогащению личности угрожает опасность со стороны «воров и разбойников», в качестве которых может выступать сам человек или кто-то другой, воле которого он подчинен. Процесс самоограбления личности является результатом увлечения «законами» и «приказами» («Законы, приказы множатся — вору, разбойники много имеют»), порождаемого ожиданием плодов от предпринимаемых человеком усилий. Поэтому совершенный человек говорит: «Я вне желаний, и народ сам опрощается».

Важно выяснить закономерность места, которое занимает образ острых орудий в цепи «запреты — острые орудия — способности — законы». Для этого приведем весь чжан:

Прямоюй управляется страна.  
Странностью используется войско.  
Отсутствием дел удерживается мир.  
Как так? Через это.  
В мире много запретов —  
и народ беден..  
У народа много острых орудий —  
и в стране растет мрак.  
У человека много способностей —  
странные предметы множатся.  
Законы, приказы множатся —  
воры, разбойники много имеют.  
Поэтому совершенный человек говорит:  
«Я в недеяннн,



и народ сам изменяется.  
Я люблю покой,  
и народ сам выпрямляется.  
Я вне дел,  
и народ сам обогащается.  
Я вне желаний,  
и народ сам опрощается».

Из последовательности изложения материала в чжане явствует, что обращение к «острым орудиям» является следствием обеднения личности в результате системы запретов. Использование «острых орудий», т. е. крайних средств, в свою очередь, дает возможность развернуться различным способностям (в том числе, как верили даосы, и сверхъестественным), которые при подобном характере их проявления необходимо регулировать законами и приказами. Таким образом, обращение к «острым орудиям» оказывается средством, которым человек крадет себя у Дао.

В 53-м чжане встречается вариант образа острого орудия — острый меч — *лицзянь* (*цзянь* — обоюдоострый меч). Смысл данного образа, так же как и в предыдущем чжане, определяется его ролью в отношении человека к Дао, но рассматривается несколько иная грань этих отношений. 53-й чжан строится на противопоставлении человека, удерживающегося в Дао (Потоке<sup>3</sup>) твердостью (*цзе*<sup>4</sup>) знания, человеку, предпочитающему вместо плавания в потоке топтаться по тропинкам — руслам высохших рек<sup>5</sup>. Ситуация, возникающая во втором случае, описывается в ряде образов: «династия совсем искоренена», т. е. утрачена руководящая идея Дао; сознание человека заполняется ложными идеями и принципами — «поле совершенно заросло», что приводит к опустошению духовной жизни человека — «хранилище совсем пусто»; эту пустоту человек пытается прикрыть — «одежды в узорах и пестры», т. е. встает на путь украшения, развивая и проповедуя различного рода ложные теории; «на поясах острые мечи» — человек ради украшения себя прибегает к крайним средствам, которые в конце концов приводят его к моральному и интеллектуальному кризису («пресыщение в питье и еде»). В результате всего этого накапливается много лишнего и ненужного — «имущество имеется в избытке». Таким образом, пошение оружия, демонстрация его окружающим характеризуются как одно из проявлений отпадения личности от высшего принципа — Дао.

Целиком 53-й чжан выглядит следующим образом:

Я твердостью владения знанием  
Иду в Великом Дао.  
Только претворенность страшит.  
Великое Дао совсем свободно,  
Но люди пристрастились к тропинкам.  
Династия совсем искоренена.  
Поле совершенно заросло.  
Хранилище совсем пусто.

Одежды в узорах и пестры.  
На поясах острые мечи.  
Прёсыщение в питье и еде.  
Имущество имеется в избытке.

Еще один новый аспект образа острого орудия встречаем в 36-м чикане, главной темой которого является описание характера и последовательности волевых устремлений человека в целях раскрытия в себе света истины:

Прежде стремления ко вдоху  
необходимо утвердиться в росте.  
Прежде стремления к расслаблению  
необходимо утвердиться в напряжении.  
Прежде стремления к запрещению  
необходимо утвердиться в разрешении.  
Прежде стремления к овладению  
необходимо утвердиться в отдаче.  
Таково свидетельство о тончайшем свете.  
Мягкость и расслабление побуждают твердость и напряжение.  
Рыба не может обнажиться из пучины.  
В государстве острые орудия не могут быть явлены людям.

Для того чтобы понять смысл последней фразы, в которой упоминаются острые орудия, необходимо вникнуть в содержание первой части чикана. Человеку, стремящемуся вдохнуть, т. е. вобрать в себя истину, следует твердо встать на путь духовного роста. Только после того как человек проявит твердость в своем духовном развитии, истина войдет в него и станет его дыханием, жизнью. Равным образом расслаблению, т. е. открытости, непротивлению высшему началу, должно предшествовать укрепление и напряжение всей воли человека. В противном случае состояние расслабления обернется для него просто слабостью перед лицом темных сил, и вместо совершенной личности получится крайне уязвимый и в конечном итоге душевнобольной человек. Третья фраза утверждает свободу поиска, без которой человек, согласно даосским представлениям, рискует увлечься какой-либо системой догматов (на интеллектуальном уровне) или предаться ложному аскетизму (на физическом и психическом уровнях). Только свободный поиск дает возможность человеку выработать для себя правильную позицию для отрицания ложного. Далее говорится, что достижение (букв. «овладение») Дао невозможно без твердой решимости отдать ему себя. Отдав себя, человек получит нечто большее, чем его отдельная личность. Об овладении Дао засвидетельствует тончайший свет, которым проникается человек на этой высочайшей ступени духовного роста. Когда достигнуто состояние света, все начальные качества, необходимые для достижения более высоких состояний, оказываются преодоленными (букв. «побежденными»). Для человека, проникнувшегося Дао, так же невозможно и губительно сбросить с себя это состояние, как рыбе покинуть водную стихию. Приобретается и еще одно

свойство: человек уже более не может являть людям какие-либо особые способности («острые орудия»), так как это противоречит его гармоничному слиянию с Дао.

Проблема оружия в конце 36-го чжана представлена в принципиально иной по сравнению с рассмотренными выше чжанами плоскости. В 53-м и 57-м чжанах была показана роль острых орудий на пути к единству с Дао. Положение, содержащееся в 36-м чжане, перебрасывает мостик к иной проблеме — трактовке оружия как фактора существования совершенной личности. Об этом речь идет в 50-м и 80-м чжанах. В 50-м чжане сказано:

Выход — жизнь,  
Вход — смерть,  
в жизнь идут трое из десяти.  
В смерть идут трое из десяти.  
Людей, живущих в движении к месту смерти, —  
также трое из десяти.  
Отчего это так?  
Их жизни проживаются *хоу* (букв. «толсто»);  
Ведь слышим:  
«Умело сжавший жизнь  
по суше ступает, не наталкиваясь на носорога и тигра;  
Выходит в бой, не надев доспехов.  
Носорогу некуда напасть своим рогом;  
Тигру некуда вникнуть своими когтями;  
Оружью некуда воизвить свое острие».

Отчего это так?  
В нем нет смерти места.

В начальной части чжана говорится о трех мирах, по которым происходит странствие человека. Первый из них — мир небожителей и всех небесных сил; второй — мир смерти, загробных, разрушающих сил; третий — область земного существования. Моменты рождения и смерти представляют собой выходы и входы в эти миры. То, что по отношению к Дао миры равнозначны, подчеркивается одинаковым количеством следующих в них людей. Переход из одного мира в другой обязателен для людей, проживающих свои жизни таким образом (*хоу* — «толсто»), что носорогу, тигру и оружию есть место<sup>6</sup> для нанесения ударов. Лишь один из десяти свободен от необходимости вхождения в какой-либо из трех упомянутых миров. Он слился с пустотой и, как случилось с самим Лао-цзы, не умирает, а исчезает в Дао. Для человека, внутренний мир которого един с пустотой Дао, нет повода для столкновений с носорогом и тигром. Он не нуждается в средствах защиты от различного рода опасностей, ибо что могут сделать пустоте рог, когти и острие оружия?

Единение с Дао приводит человека к гармоничному сочетанию с миром, живущим движением Дао. Ради целокупности космоса дао-человек продолжает действовать в мире. Однако его действия качественно иные, чем у обычных людей. Человек, ощущающий в себе Дао, умеет видеть в вещах их исходящую от Дао сущ-

ность; и в своих действиях он абсолютно адекватен этой сущности, так что нельзя сказать, действует ли сам человек или все самоестественно происходит из Дао. Такое действие в «Дао-дэ цзине» называется *увэй* — «недеянием». В недеянии острота приглушена, и человек может снова взять в руки на этот раз безопасное для него и окружающих оружие.

Опыт использования оружия (*бин*) дао-человеком передается в 69-м чжане в следующих выражениях:

О пользовании оружием имею сказать:

«Я не смею действовать хозяином,  
но действую гостем;  
не смею продвинуться на вершок,  
но отступаю на аршин.

Вот свидетельства.

Продвигаюсь без продвижения;  
отбиваюсь без локтя;  
бросаюсь без противника;  
схватываю без оружия.

Беды нет более, чем слабый враг.

Слабый враг повредит моему сокровищу.

Поэтому, обороняясь оружием и одновременно скорбя, побеждаю».

В начале чжана утверждается главный принцип поведения дао-человека в любой ситуации, требующей от него действия. Он, подобно гостю, подчиняется сложившимся обстоятельствам, в развитии которых он умеет почувствовать промысел Дао и отступить перед ним. Полной адекватностью своих действий с Дао человек (будет ли он занят каллиграфией, борьбой или приготовлением пицци) достигает успеха. Следующие четыре строфы чжана, в которых описывается механизм действия дао-человека, легли позднее в основу эстетики китайской поэзии (см. [8]), каллиграфии (см. [6; 168]) и живописи (см. [31]), в теорию военного дела (см. [6, с. 214—232]) и медицины (см. [95]). «Продвижение без продвижения» означает, что человек погружается в поток Дао и движется вместе с ним. Так, вдохновение каллиграфа, исходящее из Дао, движет его кистью как бы помимо его собственной воли, а руки массажиста движутся по телу пациента сообразно проходящему через него потоку энергии.

В процессе продвижения человек подвергается нападению противоборствующих сил. Их действие дао-человек отражает «без локтей», т. е. не прикрывается от них, а позволяет им пройти сквозь него и угаснуть в пустоте. Таким образом, борец в *кун-фу*<sup>7</sup> принимает удар противника и не чувствует боли, художник преодолевает сопротивление материала. В выражении «бросаться, без противника» зафиксировано положение, согласно которому дао-человек не целится, а интуитивно чувствует цель и потому безошибочно ее достигает. Ибо всякая цель, которая определена и сознательно спланирована, оказывается недостижимой, так как



на деле она оборачивается не тем, к чему человек стремился (вспомним начало 1-го чжана «Дао-дэ цзина»). Так, легендарный стрелок И попадал в мишени, которые глаз не мог разглядеть; так, врач-иглоукалыватель без рассуждений точно вводит иглу в нужную точку на теле больного. И тот и другой сливаются с целью, так что «оружие» (т. е. особые средства) оказывается более не нужно. Поэтому стрелок И мог поразить цель без лука и стрел, врач — вылечить без игл и лекарств, а в ходе схватки партнеры сливались друг с другом в потоке движений, и каждый из них достигал цели — единения с Дао.

И, как всегда в «Дао-дэ цзине», дается предостережение против возможных ошибок и опасностей. «Беды нет более, чем слабый враг», ибо он своей слабостью парализует действия сильного человека и незаметно вредит самому ценному для него — связи с Дао. Так, слабость женщины может победить в мужчине силу его воли; так, легкий недостаток в характере может погубить всю личность; так, ложная идея или учение могут истощить силы и завести в тупик. Поэтому необходимо активно сопротивляться. Но лишь оборона, совмещенная с состраданием к разному противнику, даст возможность победить его и себя.

Тема искусства в действиях с оружием развивается и в других чжанах «Дао-дэ цзина». Об умении действовать без воинственности, о сражении без гнева и победе без отдачи себя в жертву ее результатам говорится в 68-м чжане. Опыт обороны-нападения, победы без прославления составляет содержание 31-го чжана. 30-й чжан посвящен противопоставлению бесплодия воинственности плодотворности правильного действия.

<sup>1</sup> Подстрочные переводы чжанов «Дао-дэ цзина» [112] выполнены автором.

<sup>2</sup> Тема плодов дел (го) развивается в 30-м чжане.

<sup>3</sup> Ассоциация Дао при переводах «Дао-дэ цзина» с путем представляется недостаточно точной. В китайской поэзии и живописи образом Дао служит не путь, а поток, который пребывает в постоянном самодвижении и несет в себе различные существа, увлекая их за собой. Образ потока более объемн и динамичен, нежели образ пути.

<sup>4</sup> Начальное значение иероглифа *цзе* — «панцирь», «латы», производное — «твердо», «уверенно», «последовательно». В графике данного иероглифа содержится намек, что лишь защищенный броней знаний человек может удержаться в дао и не сбиться на ложный путь.

<sup>5</sup> Иероглиф *цзин* — «тропинка» составлен из элементов *цзин* — «русло реки» и *цзу* — «нога».

<sup>6</sup> В оригинале стоит иероглиф *со* («место»), который многократно используется в «Дао-дэ цзине» для обозначения пространственно-временной ограниченности, в данном случае человеческого эго.

<sup>7</sup> Кун-фу («пустота ладони») — название одного из видов китайской борьбы, известного в наше время под японским наименованием дзюдо.

## ФИЛОСОФИЯ ЧЖУАН-ЦЗЫ: ЗАБЫТЬЕ ПРОБУЖДЕНИЯ, НЕМОЕ СЛОВО

Премудрой поэзией назвал философию Монтень. Книга Чжуан-цзы — одно из лучших в мировой литературе подтверждений старой истины единства философии и поэзии. Чжуан-цзы — наиболее «философичный» китайский мыслитель, приемлющий только абсолютные мерки, и поэт, наделенный даром прозревать неведомое в обыденном и великое в малом. Искусный диалектик и еще более изощренный выдумщик, он в конце концов ничего не доказывает и ничего не выдумывает. Как ни поблекла от частого упоминания притча о Чжуан-цзы и бабочке, осмелюсь еще раз сослаться на этот *locus classicus* древнедаосской литературы. Однажды Чжуан-цзы приснилось, что он маленькая бабочка, весело порхающая среди цветов. Проснувшись, философ не мог решить, Чжуан-цзы ли он, видевший во сне, что он бабочка, или же бабочка, которой снится, что она Чжуан-цзы? «А ведь Чжуан Чжоу и бабочка разнятся. Вот что такое превращение вещи!» — говорится в заключении [203, с. 22а].

Гениальная наивность притчи, ставшей в Китае парадигмой экзистенциального прозрения, служит верным знаком того, что перед нами не фантазия, не «литература», а отражение того, что сам философ именовал «великим пробуждением среди великого сна». В мире неопределенного и несказанного, где ничто не реальнее всего остального, откровение Чжуан-цзы утверждает свою высшую реальность, свою правду. Одна из лучших статей о Чжуан-цзы принадлежит Вэнь Идо, который назвал даосского мудреца певцом «священной тоски на чужбине», зовущим возвратиться в родной дом [100, с. 282].

Взгляд на Чжуан-цзы как на поэта и философа *непередаваемого* опыта является, конечно, лишь одной из возможных предварительных оценок древнедаосской мысли. Взгляд этот, отнюдь не новый, диктуется самими особенностями писательской манеры даосов. К сожалению, читая русские переводы Яп Хиншуна и Л. Д. Позднеевой, трудно представить, что трактат Лао-цзы написан ритмической прозой и стихами, а Чжуан-цзы сплошь и рядом прерывает прозаическое повествование стихотворными пассажами. Даосский философ иногда пародирует сухой язык логических доказательств или нравоучений его идейных противников,

но свои собственные мысли он облекает в форму смелых поэтических метафор. Художественные достоинства книги Чжуан-цзы настолько поражали уже ее древних читателей, что им посвящена едва ли не половина отзыва о его учении в ее последней главе. Мы читаем там: «В невнятных речах, сумасбродных словах, дерзновенных и необъятных выражениях [Чжуан-цзы] давал себе волю, ничем не ограничивая себя; понять его, рассуждая отстраненно, нельзя. Он считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить... Хотя писания его вычурны, их безудержность безобидна. Хотя речи его сумбурны, их затейливость доставляет удовольствие» [203, цз. 10, с. 196]<sup>1</sup>.

Авторы этой сочной характеристики откровенно противопоставляют литературный талант и полет фантазии даосского писателя убогому здравому смыслу «пошлого света». Чжуан-цзы жил во времена оформления деспотического государства и первым в китайской истории поднял голос против мертвящей публичности слов, превращения языка в средство манипулирования людьми. Он посмеивается над софистами, жонглирующими понятиями, и резко нападает на конфуцианцев и моистов — любителей красивых фраз о «гуманности» и «справедливости», не замечающих, что общество, в котором они проповедают, превратилось в толпу колдунов, стоящих в очереди на плаху. Острое чувство ложности слов — еще одна черта, роднящая даосов с поэтами. То же родство заметно и в самом стиле их мышления. В своих обстоятельных комментариях к переводам двух даосских трактатов о религиозной медитации К. Юнг отмечал: «Огромная трудность в толковании подобных текстов для европейского ума состоит в том, что китайский автор всегда начинает с главного пункта, который мы бы назвали его конечной целью; одним словом, он начинает с предельного прозрения, которого намерен достичь» [325, с. 97].

Наблюдение К. Юнга справедливо и для памятников философского даосизма. У Чжуан-цзы повествование не образует последовательного развития мысли, но распадается на обособленные, несущие одну и ту же неизреченную идею фрагменты-тезисы. Нанизывая свои притчи и сбивчивые монологи, он словно разыгрывает в различных вариациях и тональностях одну и ту же сюиту. Бесспорно, стремление сказать «разом все» и, значит, стремление к максимальной емкости и выразительной полноте языка свойственно поэтическому отношению к слову.

Таковы некоторые признаки поэтического склада ума Чжуан-цзы. Однако предстоит еще выяснить, как соотносятся у него философское и поэтическое видение мира. Являются ли иносказания Чжуан-цзы «литературным приемом» или внутренней потребностью мысли? Если справедливо последнее, у нас появляется возможность обосновать органическую, подлинно живую связь философского мышления и поэтического слова. Философ, задавшийся целью найти такое слово, должен сойти со своего

царственного пьедестала и взять на себя роль комментатора поэзии. Но он оставляет за собой привилегию не ограничивать себя существующими словами, искать идеальное, быть может, вовсе нереализуемое Слово, сочинять как бы никогда не написанную совершенную поэму никогда не жившего лучшего поэта.

Будем помнить, что речь идет о неформальном тождестве философского и поэтического путей познания реальности. Чтобы открыть его, нужно встать выше технических приемов философии и поэзии и научиться видеть их сокрытый исток. Что вообще рождает мысль? Вопрос уместный, когда мы обращаемся к даосскому учению. Известно, что его отличали от прочих школ древне-китайской мысли внимание к онтологической проблематике, к теме истинно-сущего Великого Единого. Поэтому, чтобы разобраться в философии даосов, необходимо прежде всего понять их отношение к метафизическому мышлению. Китайские комментаторы прошлых веков, вращающиеся в замкнутом кругу традиционной терминологии, говорят для нас слишком мало. Большинство европейских, да и современных китайских исследователей склонны говорить слишком много. Единое даосов они зачастую произвольно принимают за то, чем оно было в Европе,— прообраз логической всеобщности законов разума. Они пытаются воссоздать философский синтез даосизма, и движут ими не только школьные привычки. Требование «знать» заключено в самом сердце европейской мысли — именно оно соединяет столь несоединимые во всем остальном Афины и Иерусалим. Единое в Европе всегда наделялось силой логической объективности, и редко кто из творцов ее классической философской традиции допускал, что мыслитель может пренебречь концептуальным совершенством и воспринимать Единое чисто ситуативно, без «почему», и «зачем» — как поэт, который, говоря об уникальном, вскрывает безусловное единство вещей.

Движение европейской мысли в нашем столетии родило философское направление, не ищущее обоснований, тем самым позволив глубже осмыслить и даосский опыт. Эта новая фаза философского самосознания наиболее отчетливо и последовательно запечатлена в наследии М. Хайдеггера. В своих поздних работах он отказался от определения бытия как сущего ради определения того, что дается (*Es gibt*) в бытии,— того, что «присутствует в присутствии», «достигает в достижении», что «говорится прежде всего первоисточком всех лейтмотивов мысли, сообщает голос связи, связывающей всякое мышление» [259, с. 24]. Отказ от мысли о мысли ради обращения к тому, что «мыслит в мысли», служит, согласно немецкому философу, осознанию движительной силы метафизического мышления и утверждает не столько истину, т. е. уверенность в знании бытия, сколько саму возможность истины. Постигание дарующей бытие реальности, которой бытие и мышление принадлежат вместе, определяется Хайдеггером как «открытие открытого». Но присутствие «неутаимого источника



мысли» не может быть мыслимо и постоянно скрывает себя; оно есть «открытие присутствия, скрывающего себя» [260, с. 71].

Поставленная Хайдеггером «иная задача мышления» настраивает на восприятие собственно философского уровня рассуждений Чжуан-цзы, без понимания которого они и в самом деле могут показаться «сумасбродными речами». Важно прежде всего уяснить особенности метафизического сознания даосов. Читая Чжуан-цзы, легко заметить, что философ мыслит вопросительно: он вопрошает о существовании «истинного государя», верховного начала мира, но нигде в его книге мы не находим попытки «вывести» абсолютное бытие. Напротив, поставив такой вопрос, Чжуан-цзы заявляет, что с него довольно и он не пойдет дальше: «Десять тысяч разных голосов! Кто же это такой, кто заставляет их звучать такими, какими они есть, и говорить по своей воле?.. Веселье и гнев, печаль и радость, надежды и сожаленье, перемены и неизменность, благородные замыслы и постыдные поступки — как музыка, исторгаемая из пустоты, как грибы, вырастающие из испарений, как день и ночь, сменяющие друг друга, и неведомо, откуда они? Но довольно! Не там ли его исток, откуда этот рассвет-закат?» [203, цз. 1, с. 11б, 12а—12б].

Согласимся: язык Чжуан-цзы — дерзновенный язык поэта. Именно поэтому он требует серьезного к себе отношения. Что означает прошедший перед нами ряд странных образов: исторгающая гармонию пустота, бесплотный туман, беременный жизнью, и еще более причудливый «этот рассвет-закат»? Ответ еще предстоит найти. Но уже нельзя не заметить, что даосского философа интересует не ход мысли, а то, откуда она появляется. Оттого Чжуан-цзы, в сущности, не опровергает никакой системы мысли, а стремится уравнивать все суждения, выявить общий исток «всех голосов», путь, дающий все пути. Он призывает создателей умозрительных систем остановиться и понять, что «в рассуждении есть нечто незамечаемое» [203, цз. 1, с. 19б].

Считать ли безответные вопросы Чжуан-цзы признаком философской незрелости? Так полагал П. Демьевиль, видевший в даосских «вопросах к Небу» пережиток арханческого способа именования сакрального начала и «первые шаги метафизики, еще не вышедшей из оболочки первобытной магии» [239, с. 146]. «Первый шаг» метафизики как раз интересует Чжуан-цзы более всего, но ничего примитивного или наивного в его энигматическом стиле, призыве смирить интеллектуальную гордыню и жить «погребенным среди людей» нет. Напротив, он утверждает полную автономию философии в предельно отстраненной и потому более трезвой, чем обыденное мышление, мысли, соответствующей абсолютной субъективности. «Собой созерцай себя», — сказано в 54-м чжане «Дао-дэ цзина», а Чжуан-цзы рисует образ мудреца, который «глазами видит глаза, ушами слышит уши, сердцем внимает сердцу» [203, цз. 8, с. 21а]. Чжуан-цзы занимается непосредственным опытом бытийственности, а не обоснованием онто-

логической реальности. «Вся тьма вещей — словно распластанная сеть, и нигде не найти начала», — так характеризуется взгляд философа на мир в последней главе его трактата [203, цз. 10, с. 196]. Чжуан-цзы признает силу сознающего субъекта, но ставит перед ним задачу не мыслить ее, а дать ей раскрыться. Он останавливается на совершенно непосредственном, доонтологическом опыте единства бытия и мышления. Для него всегда дано какое-то знание, но всякое знание «держится чем-то крайне неопределенным» [203, цз. 3, с. 16]. Это «крайне неопределенное» и есть реальность, реальность настолько самоочевидная, что даосскому философу нет нужды спрашивать, какова она. Он вопрошает иначе: «Что скрывает Дао?» Вопрос Чжуан-цзы, очевидно, не имеет ничего общего с невежеством или скептицизмом. Он порожден самой сутью даосского откровения, опытом мысли, открывшей свою судьбу в интимном не-мыслимом, собственной неопределимой сущности. Посмотрим теперь, как опыт Чжуан-цзы определил его взгляды на природу языка и слова.

Даосы снискали славу воинствующих испровергателей «диктатуры слов». «Знающий не говорит, говорящий не знает», — гласит их знаменитая максима, звучащая, впрочем, не очень убедительно в устах тех, кто говорил много и красноречиво. Декларированный даосами принцип «научать без слов» в действительности не означал ни умаления слова, ни оценки его как *faute de mieux*. Даосы выступали лишь против использования слова как объективированного, конвенционального знака, фиксирующего столь же определенную, четко ограниченную сущность. В большинстве случаев Чжуан-цзы и говорит о «словах» (*янь*) в этом смысле, но иногда он проводит различие между словом и тем, что можно назвать логически обоснованными, верифицируемыми утверждениями (*бянь*): «Дао, проявляя себя, уже не Дао; слова, становясь логически выведенными суждениями, не достигают [правды не-мыслимого]» [203, цз. 1, с. 196]. Есть у него и свой идеал слова. С присущей ему проппей, но не без гордости он заявляет, что его слова «велики и бесполезны». Более того, он признает роль языка как необходимого инструмента в познании истины: «Ловушка нужна для ловли зайцев. Поймав зайца, забывают про ловушку. Слова нужны для выражения идеи. Постигнув идею, забывают про слова. Где же найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить?» [203, цз. 9, с. 6а].

«Идея» Чжуан-цзы, очевидно, неподвластна отчуждающей силе слов. Для даосского философа существует лишь одна мерка слова — его соотнесенность с всеобъемлющим единством Дао, и он не принимает слова в той мере, в какой оно предполагает способность, как сказано в приведенном выше отзыве о его учении, «судить отстраненно».

Если бы нас интересовала только оценка Чжуан-цзы эмпирического словоупотребления, на этом можно было бы поставить точку. Но мы условились, что будем говорить о гипотетическом

совершенном слове, несводимом к обычным человеческим словам. Почему возможно такое «невозможное» слово? Для Чжуан-цзы оно возможно потому, что Единое «уже есть», нечто априорно дано в его безусловной, несомненной самоочевидности, и человек может «в мгновение ока удостовериться, что Дао существует» [203, цз. 7, с. 166]. Неизреченное нечто, или Дао, существует до языка и не нуждается в нем, но является имманентным источником мысли и слова. Даосский трактат «Гуань Инь-цзы» (VIII в.) открывается словами: «Без присутствия дао нельзя говорить, но о чем нельзя говорить — это дао» [109, цз. 1, с. 1a]. Комментатор Чжуан-цзы Люй Хуэйцин (XI в.) не менее резонно замечает: «Нет места, где бы не было дао, и не бывает слов без дао» [186, с. 92]. Слово как манифестация реальности относится к изначальному присутствию, «присутствию присутствий» бытия, и миссия аутентичного слова, по Чжуан-цзы, состоит не в том, чтобы что-то «выражать», скрывая бытие, а в том, чтобы дать бытию раскрыться; о Дао не говорят, оно само «говорит себя». Пребывая в слове, как «заяц в ловушке», дао-бытие остается за пределами сказанного. Оно воплощает силу безмолвия, творящую слово и оставляющую позади себя безжизненную цепочку слов, анонимный глас «флейты Неба», сокровенный вселенский Ветер, который возбуждает все многоголосье мира, не существует вне его, но и несводим к отдельным голосам: «Ни словом, ни молчанием не выразить предела вещей» [203, цз. 8, с. 32a].

Теперь легко предвидеть требования, предъявляемые Чжуан-цзы к словам: нужно устранить шум слов, чтобы сделать слышимым немолчный напев «флейты Неба», убрать краски слов, чтобы явить взору неколебимую данность бытия. Простота, тишина, прозрачность — вот главные свойства настоящего, «пресного» слова даосов<sup>2</sup>. Ему близки слова, которыми ученый монах Умэнь (XIII в.) пояснял смысл чаньского изречения «Обыкновенный ум — это и есть дао»:

Весной сотни цветов.  
Осенью луна.  
Летом прохладный ветер.  
Зимой снега.  
Если не будешь ум зря утруждать пустяками.  
Всякое время станет прекрасной порой [187, с. 12].

Слово дао-бытия совершенно безыскусно, как распускающиеся цветы весной или падающий снег зимой. И в даосских парадоксах Великого Слова нет ничего от «безумства», даже такого, которое принято называть «божественным». За ним стоит вполне трезвое, можно сказать, «ровное» отношение к слову как неадекватному, но необходимому средству выражения невыразимого. Для даосов слово есть слово с его достоинствами и недостатками. Разъединяя человека и мир, оно служит напоминанием иллюзорности этого разъединения. Воспринятое как зов безмолвия вселенского Ветра,

оно ведет от мышления репрезентативного к мышлению сущностному и растворяется в экспрессивной силе бытия, становится *жестом бытия*. Внутренняя отрешенность от слов оборачивается апологией онтологической вездесущности слова, утверждавшейся в Китае с радикализмом, неизвестным в эстетике и философии Запада. Во всяком случае, китайцы никогда не приписывали поэту роли «переводчика» языка природы на язык человека и не предполагали, что природа «ждет» своего воплощения в слове. На истоки вдохновения китайских поэтов указывают строки поэта III в. Цзо Сы:

Мне не нужны ни свирели, ни струны.  
Горы и воды чистых напевов полны.  
Для чего уповать мне на собственный голос?  
Лесные чащи сами печально поют [101, с. 297].

С целомудренно-чистым «звоном металла, звучащем яшмы» сравнивал совершенное слово даоса проникательный толкователь Чжуан-цзы Чжан Тайянь (см. [201, с. 50]).

Оценить природу всеобъемлющего слова даосов помогает их философема «сияния правды» (*мин*). Смотреть на вещи в «сиянии правды» означает, по Чжуан-цзы, прозревать равенство всех вещей в их изначальной природе и понимать одинаковую истинность и ложность всяких суждений о них. Даосский философ отталкивается в данном случае от наследия софистов, вскрывавших внутренние противоречия аналитической мысли. Во второй главе его трактата мы встречаем следующий пассаж: «Воспользоваться пальцем дабы показать, что палец не является пальцем, хуже, чем воспользоваться не-пальцем, дабы показать, что палец не является пальцем... Небо и Земля — один палец» [203, цз. 1, с. 156]. Чжуан-цзы критикует здесь известный парадокс софиста Гунсунь Луна, отрывавшего понятие от вещи и противопоставлявшего всеобщее единичному. Различая конкретные вещи и указатели (букв. «палец» — *чжи*) их свойств, Гунсунь Лун доказывал, что вещи определяются через указатели, но между теми и другими не может быть формального тождества. В этом смысле понятие указателя вещи внутренне противоречиво.

Образец ставшей традиционной для китайской мысли критики понятий содержится в рассказе об ученом Юэ Гуане (III в.), жившем в то время, когда в Китае снова возрос интерес к логическому мышлению. Некто попросил Юэ Гуана разъяснить смысл сформулированного школой Гунсунь Луна постулата: «Указатели не прибывают (т. е. не характеризуют означаемое и тем самым не определяют истинно-сущее. — *В. М.*)»<sup>3</sup>. Юэ Гуан не стал анализировать данный постулат. Он дотронулся концом своей мухогонки до конца стола и спросил: «Есть прибытие или нет?» — «Есть», — последовал ответ. Юэ Гуан поднял мухогонку и сказал: «Если есть прибытие (т. е. истинно-сущее. — *В. М.*), как оно может перестать им быть?» [145, с. 51]. В помещенном тут же



комментарии Лю Сяобяо (V в.) поясняет: «Лодка, скрытая от взора, движется незаметно. Миновать путника, идущего навстречу, значит, никогда не встретиться. Ничего нельзя остановить ни на миг, в мгновение ока все появляется и исчезает». Отсюда следует, продолжает Лю Сяобяо, что ни «прибытие», ни «уход» нельзя считать таковыми, ибо их нельзя «вычленить» из целокупного потока реальности: и то и другое всегда дано в становлении. Как справедливо замечает Фэн Юлань, для Юэ Гуана каждое мгновение представляет собой нераздельное единство «прибытия» и «ухода», так что оба понятия оказываются несостоятельными [252, с. 133].

Идея слитности «прибытия-ухода» легла в основу даосского представления о непрерывном и спонтанном «превращении вещей» (*у хуа*) в их неопределимом и всеобъемлющем единстве. Чжуан-цзы не приемлет анализа и дискурсии, дискредитированных в его глазах софистами. Его мудрец идет иным путем: он «презирает блеск лукавых речей, не держится за самодельную истину, но оставляет все на обычном месте. Это называется жить по сиянию правды» [203, цз. 1, с. 176]. «Обычное место» вещей у даосского философа отнюдь не равнозначно тому, которое указано им обыденным сознанием. Речь идет о чем-то неизмеримо более глубоком и в то же время близком человеку — о дорефлексивном и совершенно свободном присутствии, дающем бытие. Метафора «сияния», или «небесного света» (*тянь гуан*), как нельзя лучше передает идею абсолютной открытости, ведь свет — исключительное свойство открытого пространства. Но присутствие, дающее бытие, недоступно объективирующей силе мышления и в этом смысле скрывает себя. Чуть ниже Чжуан-цзы уточняет смысл своей философии: «Кто знает бессловесное рассуждение, несказанный путь? Это, если кто-нибудь способен его знать, называется Небесной Сокровищницей. Добавляй в нее — и она не наполнится, черпай из нее — и она не оскудеет, и неведомо, откуда она возникает. Назовем ее потайным светом» [203, цз. 1, с. 20a]. Перед нами не попытка определения онтологической реальности, а указание на изначальное, интуитивное постижение «чистого присутствия» бытия. Рефлексивное мышление происходит из этого доонтологического опыта, но совершенно не затрагивает его, ничего к нему не прибавляет и ничего не отнимает от него. Пытаться постичь его умозрительно — все равно что пытаться понять сущность мысли из описаний физиологической деятельности мозга.

Поскольку «открытость присутствия» бытия немислима, даосы именовали раскрепощенное погружение в него забытием (*ван*). Чжуан-цзы несколько раз упоминает о забытии как своем жизненном идеале, но довольно невнятно. С большей определенностью судить о смысле даосского «забытия» позволяет следующая фраза из эссе «О безымянном» философа III в. Хэ Яня: «Хотя дао пронизывает мир того, что имеет имя, оно не выказывает своего

безымянного образа. Это подобно тому, как быть глубоко погруженным в начало ян и „забыть“, что оно несет в себе свой отдаленный аналог — начало инь» [123, цз. 4, с. 56]. Суждение Хэ Яня следует воспринимать в контексте философии «сияния правды», высвечивающего не-А, скрытое в А. В даосской космологии, как известно, темное начало инь присутствует в самых сокровенных глубинах светлого начала ян. И «забыть» даосов ничуть не равнозначно «беспамятству». Напротив, оно знаменует пробуждение к безусловной явленности присутствия, его узнавание как воспоминание чего-то, что никогда не было мыслимо; это есть именно за-бытье — погруженность в тот сиятельный мрак, откуда, говоря словами Чжуан-цзы, «происходит Единое, прежде чем Единое обретает форму» [203, цз. 5, с. 5а]. «Смотреть и не видеть, слушать и не слышать», — дважды говорится в «Дао-дэ цзине» о постижении Дао [113, чжан 14, с. 35]. Не будем искать в словах Лао-цзы отвлеченный смысл: для даосов мудрость в том и состоит, чтобы не открывать что-то, никому не известное, а научиться *видеть*, что нечто дается человеку прежде всякого познания, научиться внимать непреходящей правде вещей. О том же говорит и Чжуан-цзы: «Научись видеть, где все темно, и слышать, где все тихо. Во тьме увидишь свет, в тишине услышишь гармонию» [203, цз. 5, с. 146]. Не мешая раскрыться правде, даосский мудрец не видит ее в обычном смысле, ибо она не объект и ближе к нему, чем его собственное «я». Он может лишь «хранить ее в груди» (*хуай*).

Итак, «забыть» даосов представляет собой состояние, когда мысль спонтанно внемлет «не-мыслимому». Никакого культа бессознательного, самоумерщвления, бездуховности у Чжуан-цзы, конечно, нет<sup>5</sup>. В интуитивном постижении реальности идеальный человек даосов обретает необоримую духовную силу и становится подлинным хозяином самого себя. Но даосское пробуждение от забвения истока бытия не преодолевает забвение, а скорее вводит в него, приучает мыслить не-мыслимое как имманентную основу самой мысли. Мудрость Чжуан-цзы — в пробуждении ради забытья в интимно-неведомой данности.

Если даосское «забыть» означает особое, хотя и совершенно безыскусное видение мира, то можно ли в более чем самых общих и неопределенных словах ответить на вопрос: что видит даосский мудрец? Наиболее недвусмысленный ответ, быть может, и самый неожиданный: он видит Вещь, т. е. нечто такое, что «имеется», и нечто конкретное. В 25-м чжане «Дао-дэ цзина» говорится о «прежде Неба и Земли существующей», всепроницающей, неизбывной, покойной, пустой Вещи — «матери мира», или Дао. В другом месте Лао-цзы называет предельную реальность «Неотесанной Глыбой»; Чжуан-цзы же неоднократно говорит о «Великом Кое», дающем бытие всему сущему. А по мнению ученого III в. Жуань Цзи, Чжуан-цзы учил, что «Небо и Земля — одна вещь» [53, с. 67]. Между тем привычка думать, что философии

положено иметь дело с всеобщностью мысли, а не с предметностью сущего, настолько укоренилась в европейском сознании, что даосская апология «вещности» осталась даже незамеченной западными исследователями. Только Г. Крил обратил на нее внимание, не раскрыв, правда, ее философской значимости (см. [236]).

Вещь, Первичный Феномен как безусловная открытость явленного стоит в центре даосского видения, пробуждающего не к отвлеченной концептуальной истине, а к реальности самих вещей. Чжуан-цзы имел в виду именно то, что сказал, когда на расспросы одного дотошного невежды, желавшего знать, всюду ли проникает Дао, ответил, что Дао есть и в экскрементах. Разумеется, дао-вещь не материальный объект, а вещь *par excellence*, которая «вещит вещи, но не является вещью для вещей». Было бы полезно и в данном случае не пренебрегать семантикой слов: «вещение вещи» — нечто прямо противоположное метафизическому тезису о несовершенстве или иллюзорности вещей; Дао и вещи в даосизме имеют одинаковую онтологическую природу, в даосской картине мира нет места необъяснимой игре майи. Чжуан-цзы характеризует процесс «вещения» в следующих словах: «То, что вещит вещи, не ограничено от вещей. Но вещи имеют свои границы. Граница безграничного — это безграничность ограниченного» [203, цз. 7, с. 27а].

Таким образом, «дающее бытие» имеет свой непреодолимый предел, который, впрочем, подсказан самим понятием вечности. В этом «беспределельном пределе» сходятся две грани «присутствия присутствия» — дающее и данное. Не вдаваясь в разбор интересной темы конечности Дао, отметим, что оно, имея одинаковую природу с вещами, должно обладать и временными параметрами. Каждая вещь имеет свое реальное время, в известном смысле вещь и есть время.

Оба отмеченных свойства дао-вещи отчетливо названы в красивой аллегории Чжуан-цзы: «Если спрятать лодку в реке, а холм в озере, то покажется, что они надежно укрыты. Но в полночь силач упесет их на спине, а невежде будет невдомек. С каким бы тщанием ни прятать большие и малые вещи, они все равно исчезнут. Вот если спрятать Поднебесную в Поднебесной, им некуда будет пропасть. Таков великий порядок сохранения вещи» [203, цз. 3, с. 5а]. «Поднебесная, заключенная в Поднебесной», или Небесная Сокровищница, вмещающая все сущее, — превосходные метафоры состояния полной открытости, когда «нечего и некуда прятать», но открытости, скрывающей себя, имеющей границу — этот всегдашний знак тьмы. Аналогичным образом текучести сопутствует неизменное, причем речь идет не просто о постоянстве изменений, а об уже недоступной рассудочному пониманию истине: чем более изменчива дао-вещь, тем более она постоянна<sup>6</sup>. Быть в Дао — значит быть «по ту сторону» логически самотождественного Единого.

Сила «вещения» предстает динамическим взаимопроникновением противоположностей. Будучи одновременно бесконечно малой («семя мира» — *цзин*) и бесконечно большой (Небесная Сокровищница) величиной, дао-вещь собирает, не создавая отношений части и целого, связывает парадоксальной связью: в ней высветление и сокрытие, наличествующее и отсутствующее, текучее и неподвижное, слияние с вещами и отстранение от них взаимно обуславливают и утверждают друг друга. Свойственный процессу «вещения» тип связи напоминает то, что М. Хайдеггер именовал «близостью», выступающей результатом самого акта «давания бытия». В Китае это называли состоянием «не-два» (*буэр*). Чжуан-цзы и бабочка никогда не сольются в одно. Но они равны в своей принадлежности «превращению вещи» как собиранию.

Даосский принцип недualityности лег в основу традиционной для китайской мысли философии срединного пути, согласно которой аутентичное бытие Вещи не сводимо ни к бытию (*ю*), ни к небытию (*у*), но представляет собой неизъяснимую «близость», неопределимое единение того и другого. Так, в книге Чжуан-цзы о Лао-цзы и другом древнедаосском философе, Гуань Инь-цзы, сказано: они «воздвигли свое учение на постоянном бытии и постоянном небытии, взяли за основу Великое Единое» и утверждали, что «в действительности пустота не уничтожает тьму вещей» [203, цз. 10, с. 186]. О философском подтексте последнего тезиса можно сказать примерно следующее: нельзя оперировать абстрактным понятием пустоты, отрицающей существование данной вещи, поскольку несуществование заключено в самих вещах. Ничто не превосходит вещи, каждая из них есть совершенная целокупность, «великий предел» диахронической природы истока бытия. Наполненная пустота как сущность всех вещей и есть «бес-трепетное сердце обнаженности» дао-вещи.

Идеи Чжуан-цзы о природе дао-вещи были систематизированы и развиты его классическим комментатором и критиком Го Сяном (рубеж III—IV вв.). В своих толкованиях к трактату последний подчеркивает, что ничто не порождает вещи, что вещи «рождаются сами» и «сами по себе таковы» [203, цз. 1, с. 116]. Самость (*цзы*) вещей и есть «предельное Единое», уравнивающее все сущее. Го Сян называет его «беспредельным пределом» вещей — «сокровенным» взаимопроникновением противоположностей: «вещи сами по себе вещи и посему сокровенны» [203, цз. 7, с. 27a]. Впрочем, термин «сокровенное» Го Сян чаще употребляет в глагольном значении, как, например, в формулах типа «быть сокровенным с вещами», «сделать сокровенным все множество различий». Тем самым «сокровенное» выражает способность «совершенного Единого», т. е. Единого, тождественного не-единому, снимать всякие различия, способность создавать «близость» в хайдеггеровском смысле: «То, что дает свет светлому, есть явление того, что дает тьму темному» [203, цз. 7, с. 116]. Для



описания же действия изначального Единого Го Сян пользуется словом *цзи*, означающим одновременно «переносить», «передать» и «временно пребывать», «обитать на чужбине». В понятии «цзи», таким образом, отображено единство динамического и статического состояний, соответствующее «вещению» как «даванию бытия». Го Сян пишет (отметим запечатленное в его высказывании тождество бытия и времени): «Человеческая природа изменяется со временем. Поэтому поместим себя в вещи (перенесем себя в вещи) и будем так двигаться дальше, тогда достигнем сокровенного единства» [203, цз. 5, с. 24а]. Вывод напрашивается сам собой: только тот, кто смог без остатка «перенести себя» в земной «мир форм», может воистину пребывать в беспредельном. Позднее под влиянием буддизма тема «сокровенного единства» обрела новую глубину. Так, буддийский философ IV в. Чжи Дунь разрабатывал понятие «утонченного существования» (*мяо цунь*), когда метафизическим антитезам уже «не в чем пребывать» [191, т. 3, с. 438].

Все сказанное выше как будто позволяет свести разные темы философии Чжуан-цзы в единую «модель» его мышления. Но выявлять «метод» Чжуан-цзы как поступательное движение к истине значило бы упустить из виду суть его «возвратного хода мысли». Чжуан-цзы не решает никаких вопросов, он учит не знанию о мире, а невозмутимому покою души, открывающемуся в переоценке отношения человека к миру. Смысл этой переоценки прост: предоставить все самому себе. Даосский мудрец «оставляет» (*фан*) мир, отнюдь не впадая в нигилизм. Он именно оставляет все на своем месте, «дает быть». Он отбрасывает всякие резоны и обретает незыблемую опору, перестает искать и находит, отказывается знать и знает. Отбрасывая знание о мире, он высвобождает место для Дао. Чжуан-цзы говорит о практикуемом мудрецом «посте сердца», имеющее целью достижение «пустоты духа», и добавляет: «Только дао собирается в пустоте» [203, цз. 2, с. 7а]. Жить «без опор», не спрашивая, почему и зачем, значит жить в пустоте.

Наш краткий обзор «протоонтологии» Чжуан-цзы и его идеала «освобожденной жизни» позволяет на новом уровне вернуться к проблеме аутентичного слова в учении даосского философа. Теперь к сказанному выше о смысле «Великого Слова» как жесте бытия мы можем добавить, что такое слово должно обладать следующими свойствами: будучи «всеобъемлющим», преодолевая метафизический дуализм, оно должно быть одновременно предельно очевидным и предельно скрытым; оно также должно быть в некотором роде манифестацией силы, дарующей духовное освобождение. Исходя из намеченных посылок аутентичного слова даосов, можно сказать, что в своей соотнесенности с непрерывным становлением Великого Единого оно должно производить эффект движения, представляющего как движение от сказанного к несказанному, от слова к неназываемой данности. Такое слово не-

сет в себе неповторимое и уникальное, ибо дао-вещь как подлинная природа вещей само обладает пространственно-временными параметрами. Истина не существует вне совершенно определенного, единственного и вечного мига, в который она открывается, и пытаться постичь ее по книгам — верх безумия, в представлениях даосов. Чжуан-цзы хорошо сознавал текучесть настоящего слова, недаром он ставил превыше всего «слово, подобное кубку для вина»<sup>7</sup>, которое, как само Дао, «новое с каждым днем и согласуется с равенством вещей в их самобытности» [203, цз. 9, с. 6б]. Абсолютное всеединство мира предстает у даосов именно как неисчерпаемая конкретность данного бытия.

Динамизм металогического единства конкретного и универсального составляет сущность настоящего слова, или «слова без слов» Чжуан-цзы. В этом беспредельном слове свойственный обыденному сознанию разрыв между словом и молчанием уступает место взаимным подстановкам одного и другого, их вольной игре: «Говорят всю жизнь и ничего не скажут. Всю жизнь не говорят, и не останется ничего несказанного» [203, цз. 9, с. 7а]. Перед нами не столько статическое слово, данное извне, сколько постоянное рождение слова, слово, переживаемое как процесс и служащее мерой безмерного. Это именно «безумное» (*жуан*) или, лучше сказать, «невероятное» слово<sup>8</sup>, в предельной конкретности своей откликающееся всей бездной мироздания и высвобождающее творческую стихию мира.

Проповедуемый Чжуан-цзы способ номинации предельной реальности, предполагающий раскрытие одного через другое, можно определить как намек. Пожалуй, намек, могущий воспроизвести диахронное «мельканье» пустотной силы «превращения Вещи» и породить ощущение присутствия неопределенного интимно-неведомого, в наибольшей степени способен передать суть даосского видения. Именно так понял Чжуан-цзы Го Сян, который назвал его речи «намекающими словами»<sup>9</sup>, используемыми, «дабы выразить идею» [203, цз. 7, с. 15а]. Речь идет, конечно, не об идее в общепринятом в европейской традиции смысле, но о чем-то совсем ином — универсальной конкретности вещного присутствия Дао. Неопределенное намекающее слово Чжуан-цзы в отличие от знака обладает внутренней перспективой. Взятое как структура, оно производит впечатление некоего вибрирования духа, единовременного движения вперед и назад, постоянного тяготения от разбросанности к единству и от единства к разбросанности.

В постижении этих молниеносных взаимопереходов и состоит, как нам уже известно, даосская мудрость раскрытия самораскрывающейся явленности «давания бытия». Примеры подобного «открытия открытого» нетрудно обнаружить в китайской поэзии, ибо мы имеем дело, по существу, с фундаментальной особенностью поэтического языка. «Из многого взяв немного», воспользуемся стихотворением поэта VI в. Юй Синя, хорошо иллю-

стрирующим плодотворность даосского мышления для поэтического слова в Китае:

Я всю жизнь мечтал получить знатный титул с уделом.  
Но сейчас, в эту ночь, я объят неожиданной печалью.  
Звуки циня плывут, и полнятся ими покой,  
Изголовье постели завалено связками книг.  
Даже если во сне я себе покажусь мотыльком,  
Мне не стать никогда таким, как Чжуан Чжоу.  
Луна на ущербе — как пародившийся месяц.  
Новая осень — будто бы старая осень.  
Слезы росы ожерельем жемчужин блестят.  
Светлячки на ветру мелькают брызгами искр.  
«Радуйся Небу, и тогда ты познаешь Судьбу».  
Теперь смогу ли я быть без этой печали? [114, с. 158].

Начальные строки стихотворения вводят даосскую тему разочарования (скажем пока так) в предписываемых конфуцианством «возвышенных помыслах» и книжном знании, причем даосский колорит настроения поэта подчеркивается далее аллюзией на притчу Чжуан-цзы. Соблазнительно думать, что декларируемая Юй Синем недостижимость Чжуан-цзы не просто дань этикету, но выражение глубочайшего опыта неслиянности в пустоте дао-вещи. Далее мы действительно встречаем последовательное развитие темы «недуальности» истинного бытия. Открытие «невероятного» и неопределенного (недаром Юй Синь говорит: «как будто») совпадения начала и конца, старого и нового может служить образцом даосского прозрения безусловной самости вещей.

Здесь нет выпадения из времени или остановки времени. Перед нами скорее имманентное самости время как «реальная длительность», «протекающая вечность». В «открывшейся» поэту тайной связи времен звучит опыт пробудившегося человека, но пробудившегося к вечному покою и познавшего высшую правду: стать самим собой — значит себя преодолеть. В нем звучит голос расколотого и все же утверждающего высшее единство сознания, в котором явленное становится тайным и тайное явным. Две следующие строки сообщают новую глубину намеченному ранее контрастному единству явленного и скрытого. «Жемчужное ожерелье слез росы» заставляет вспомнить популярное в буддизме метафорическое описание мира как сверкающего на солнце колоссального ожерелья, в котором каждая бусинка не имеет самостоятельного бытия, а лишь отражает в себе все прочие. Так буддисты поясняли не совсем чуждые даосизму с его метафорой «распластанной сети вещей» кардинальные идеи своей доктрины: пустотность дхарм, зависимый характер существования, целостность мира в пустоте. Используемый Юй Синем образ выступает, очевидно, символом такой целостности, присутствующей в феноменальной данности мира. Аналогичную нагрузку несет фраза о мелькающих светлячках. Их быстрый полет напоминает о быстро-

течности превращений «тьмы вещей», а их огоньки тем ярче, чем плотнее и непроницаемое окружающая их ночная мгла. Стихотворение рождает ощущение вездесущего, почти физически осязаемого присутствия вечности в мимолетном, неизъяснимого единства предельно близкого и чисто импрессионистского (звуки музыки, блеск росы, искры светлячков) и безмолвия незыблемого, безбрежного покоя.

Концовка стихотворения, где поэт обращает взор внутрь себя, представляет особый интерес. В предпоследней строке цитируется почти дословно (добавлен один иероглиф) древнее толкование на «Книгу перемен», в котором говорится о пути конфуцианского благородного мужа. Но едва ли здесь уместны ссылки на конфуцианский морализм. Радость, о которой говорит Юй Синь, следует рассматривать как часть его поэтического мироощущения. Что же касается доминирующего в стихотворении чувства печали, то оно, можно сказать, определяет лицо всей китайской лирики. Вспомним, что в приведенных выше строках Цзо Сы выдает свое состояние единственным словом: «Лесные чащи сами *печально* поют». Печаль сокрыта и в самом сердце лиризма Юй Синя. Неизбывная и беспричинная, она превосходит все прочие чувства, даже высшую радость «познания Судьбы». Чтобы увидеть ее исток, нужно понять, что даосский покой пустоты предполагает степень отстраненности, недостижимую для рефлексивного мышления. Даосское видение соответствует абсолютно покойному созерцанию самого семени движения мира. О нем можно сказать словами Ван Вэя: «Иду вверх по ручью туда, где его исток. Сажу и смотрю, как собираются облака». И печаль, внезапно открывшаяся Юй Синю, сопоставима с тем, что Хайдеггер называл «болью слова» — неисцелимой поэтической болью, сопутствующей сознанию ненужности представлять вещи обычными именами. Эта боль — неизбежная спутница внутренней отрешенности от обыденного бытия. Но онтологическая «боль слова», согласно М. Хайдеггеру, предполагает нерасторжимое единство радости и печали. Человек печален, отстраняясь от мира и созерцая близкое как бы издалека. И он испытывает радость, открывая в отстраненности высшее единство и прозревая далекое в близком. В поэтическом сознании, пишет М. Хайдеггер, «печаль и радость играючи переходят друг в друга. Но сама игра, которая делает их созвучными друг другу в том, что позволяет далекому быть близким и близкому далеким, есть боль» [260, с. 235].

В даосизме, как мы помним, «отбрасывание» мира означает в то же время безоговорочное принятие его, и даосам были хорошо знакомы вечное соседство и прихотливая игра двух противоположных точек отношения к нему. Уже в первом изречении «Дао-дэ цзина» содержится наставление созерцать разом «предельную сокровенность» и «предельную явленность» мира. Взаимопереходы далекого и близкого, явленного и скрытого обыгрываются и у Чжуан-цзы (см. [203, цз. 3, с. 17а — 186]). Позднее



традиция «оптологической игры» даосов была воспринята чань-буддизмом и поэтами средневекового Китая. «Радость Неба» у Юй Синя — это открытие благодаря аутентичному, бытийствующему слову единства мира, тот безудержный восторг познания собственной бесконечности, который побудил одного чаньского наставника воскликнуть: «Раскаты моего смеха потрясают Небо и Землю!» Но радость «небесного единства» несет в себе печаль всех вещей. И здесь поистине, чем больше радости, тем больше печали.

Если в понимании Чжуан-цзы человека делает реальным вольная игра «превращений», как может быть описано соответствующее такой игре слово? Мною было высказано мнение, что даосизму присущ взгляд на мир как на «скрытую» или «абсолютную» метафору (см. [54]). Природа последней не совсем совпадает с общепринятыми представлениями о сути метафоры. В современных работах о философских измерениях метафорического процесса его часто соотносят с метафизическим разделением чувственного и умопостигаемого. Так, французский философ Ж. Деррида подчеркивает важность для философской традиции Европы гелиотропической метафоры, образа круговорота солнца как парадигмы перехода чувственного в умозрительное и принципа «возвращения к себе» истинно-сущего, служащей «метафизическому пробуждению, конституирующей философею вообще». Метафора, заключает Ж. Деррида, является немыслимой основой мысли, написанной незримыми белыми чернилами в книге всех философий (см. [240, с. 28—36]).

Для даосской философии, чуждой проблематики и метода европейского идеализма, характерно несколько иное восприятие метафорической основы мышления. Хотя у даосов мы находим те же темы «света» и «возвращения» как форм существования бытия, последнее не являлось для них умопостигаемым объектом, мыслимым лишь по отношению к «другому». Отсюда проистекают, в частности, различия между даосской и западной мыслью в трактовке метафоры зеркала, выражающей принцип «возвратности бытия». Так, по представлениям неоплатоников, боги, смотря в зеркало, «выходили» в мир и рассеивались в нем, но материальное, будучи зеркалом духовного, оставалось пассивным отражением мирового разума (см. [219, с. 98]). Даосы тоже сравнивали «пустотное» сердце мудреца с зеркалом, бесстрастно приемлющим бытие, но не считали зеркальность мертвым отражением истинно-сущего. Напротив, пустота зеркала соответствует в даосизме подлинной жизни — бесформенному, служащему средой существования форм и слитому с ними. Иначе говоря, порождающей моделью здесь выступает не «горный свет», а игра света и тьмы, зеркальность, как таковая, не знающая истинного и ложного. Для даосского мудреца, постигшего недualьную природу вещей, реальность отражена в самой себе. Явленность метафоры исчезает, но сохраняется ее творческая сила, скрытая в способ-

ности метафоры выявить глубинное единство вещей. В одном из рассказов Ясунари Кавабаты женщина по имени Кёко наблюдает мир в зеркало. И вот «со временем Кёко перестала воспринимать то, что она видела в зеркале, как простое отражение реального мира. Для нее стали существовать два мира. В зеркале возникал другой мир, и этот другой — зеркальный — мир порой казался ей даже более реальным, чем настоящий» [37, с. 11]. Подобно героине рассказа японского писателя, даосский мудрец, наследник древних представлений о магической силе зеркала, переживает таинство открытия подлинности в иллюзии, безусловной реальности мира, помещенного в зеркало<sup>10</sup>. Даосский метафоризм зеркальности парадоксальным образом позволяет человеку, ощутившему себя своим собственным отражением, стать более непосредственным, более близким к самому себе.

Принцип неявленной, «абсолютной» метафоры прослеживается во многих фундаментальных чертах китайской культуры и мышления. Нельзя не видеть: столько раз осмеянное буквоедство ученой традиции старого Китая не только превосходно уживалось, но и находилось в некоей тайной нерасторжимой связи с аналогией непосредственного переживания истины, передачи мудрости вне слов. Чтобы приблизиться к пониманию этой связи, нужно принять аксиому изначальной данности необъяснимой, замкнутой в себе метафоры. Китайцы, как известно, ставили «пустотный» образ (сян) прежде естественного мира и мысли. Будучи имманентной мысли, «мировая метафора» не поддается проверке и может иметь лишь прагматическое значение (следовать Дао, по китайским представлениям, означало «поступать в соответствии с моментом»). Метафора зеркальности не локализована и поэтому совершенно скрыта, выступая лишь как некая целостная картина, Sprachbild. Художник IV в. Гу Кайчжи, годами не решавшийся нарисовать глаза на портретах, — превосходный образец китайского Пигмалиона, зачарованного нерукотворной красотой и не желающего портить внутренне пережитое грубой явленностью. Метафора зеркальности обнажает не аналогии, но именно «совершенно другое», заставляя переживать тщету громких слов, броских метафор. И если европейцы всегда были обеспокоены энтропией языка, умиранием стершихся метафор, то в Китае скорее низводили метафору до знака — весьма здоровая и жизненная эстетическая концепция, ограждавшая искусство от индивидуалистических шатаний и анархического культа «самовыражения» художника.

Весьма поучительна, наконец, оценка Чжуан-цзы мыслителями позднейших эпох. Как ни странно, к художественной легкости древнего даоса они отнеслись довольно скептически. Сыма Цянь, критик вполне беспристрастный, назвал книгу Чжуан-цзы «пустыми речами, оторванными от действительности» [171, цз. 61, с. 36]. Четыре столетия спустя тот же упрек адресовал Чжуан-цзы Го Сян, назвавший его трактат «речами, не соответствующими

щими реальной жизни». К тому времени уже появилось своего рода «рациональное» объяснение недостатков даосской философии. Уже Ван Би ставил Конфуция, по его мнению, не отделявшего себя от основы мира — «небытия» — и потому не говорившего о нем, выше Лао-цзы, «много о „небытии“ рассуждавшего и тем самым, поскольку о „небытии“ ничего нельзя сказать, лишь выдававшего свою ограниченность» [145, с. 49]. Довод Ван Би, несмотря на его явную натянутость, получил едва ли не всеобщее признание. Так, в IV в. Сунь Шэн утверждал, что Лао-цзы «прославлял сокровенное, а сам не мог сокровенное обрести; любил пустоту, а сам не был пуст» [107, с. 40]. Современник Сунь Шэна Ван Таньчжи заявлял, что Чжуан-цзы, «воспевая пустоту, не был единым с высшим согласием», тогда как Конфуций, «отождествив себя с далеким, обращался к близкому» [199, цз. 75, с. 46]. Оттого же в позиции и писательской манере даосов ученые средневековья часто усматривали какую-то нечестность, лукавство и даже лицемерие. По мнению того же Го Сяна, Чжуан-цзы, высмеивая всех и вся, на самом деле «горевал о себе» [203, цз. 7, с. 15а]. И позднее учение Чжуан-цзы многим казалось философией неудачников, так что критика в его адрес носила скорее снисходительный тон: в ней слышится не столько неприязнь, сколько жалость к человеку, не умеющему стоять «один на один с вечностью»<sup>11</sup>.

Примечательно, что критики Чжуан-цзы отнюдь не руководствовались позитивистским кредо: то, что сказано иносказательно, можно сказать и прямо, и, следовательно, художественная образность речи есть пустое украшательство. Китайцы так не думали и никогда не пытались вывести язык научного описания. Чжуан-цзы, по мнению его критиков, уступает совершенномудрым конфуцианской традиции именно в том, что берется говорить там, где лучше не говорить вовсе. Тем не менее его слова выражают «совершенную утонченность» мира, и поэтому, согласно Го Сяну, Чжуан-цзы — философ, «познавший основу» и помогающий уяснить подлинный смысл учения совершенномудрых. Иначе говоря, видимое «безумие» речей Чжуан-цзы было отвергнуто, но его философская позиция принята и даже использована для объяснения канонической традиции. Достаточно сказать, что в эпоху Го Сяна текст конфуциева «Лунь юя» тоже стали определять как «намекающие указания» [183, с. 30, 35].

Наследие Чжуан-цзы не нашло, да и по самой сути своей не могло найти философского продолжения. «Возвратный ход» мышления Чжуан-цзы, как он сам отлично понимал, «бесполезен», и на указанном им фундаменте мысли невозможно построить какую бы то ни было систему. Надо признать, что Чжуан-цзы, завершивший древний этап развития философии Китая, более других способствовал интеграции китайской мысли в некий целостный, хотя и весьма аморфный комплекс идей, одновременно молчаливо санкционировав конфуцианский практицизм, партикуляристско-

функциональный подход к человеку, господствовавшие в обществе императорского Китая. И все же мудрость Чжуан-цзы, утверждающая полный суверенитет мысли в созерцании «источка вещей», имеет свое безусловное право на существование. Это право подтверждается необычайно благотворным воздействием философии даосизма на развитие эстетического канона в Китае, ибо даосизм дал то понятие уникально-интимной правды, без которой не может существовать искусство. В сущности, доонтологический опыт даосов стал прообразом вдохновения художника в китайской культуре, где эстетика и философия дао имели общую основу. Есть своя закономерность и в том, что даосское видение мира как «незаметной метафоры» с ее игрой сокровенного и явленного, далекого и близкого позволило глубже осмыслить конфуцианские темы ритуала и музыки. Примечательно, что средневековые ученые при всем их критицизме в отношении Лао-цзы и Чжуан-цзы воспринимали открытую даосами основу мысли (в том числе и конфуцианской) как нечто само собой разумеющееся. Так ниспровергатель культуры Чжуан-цзы оказался в роли ее комментатора, а его апология «правды жизни» и провозглашенный им принцип «жизнь против культуры» стали служить принципу «жизнь в культуре». Нельзя сказать, чтобы в Китае не сознавали оппозиции жизни и культуры. Но понимать единство того и другого не менее важно, чем напоминать об их различии. Ибо, только умея видеть это единство, умея «взять культуру в кавычки», и можно сказать: «Культуру убить нельзя» (Александр Блок).

<sup>1</sup> Перевод текста «Чжуан-цзы» — чрезвычайно сложный со всех точек зрения вопрос, о котором следует говорить отдельно. Здесь и далее я даю собственные переводы не потому, что считаю их лучшими, но для того, чтобы подчеркнуть, когда это возможно, рассматриваемые в статье аспекты учения Чжуан-цзы.

<sup>2</sup> См. у Лао-цзы: «Изрекаемое дао пресно и не имеет вкуса» [113, чжан 35]. Сходное понимание сущности слова характерно для современной феноменологии. Как писал, например, М. Мерло-Понти, «настоящее слово, которое в конце концов делает явным „отсутствие всякого аромата“ и освобождает заключенный в словах смысл, есть с точки зрения эмпирического употребления языка только безмолвие» [297, с. 56].

<sup>3</sup> Этот постулат упомянут в гл. 33 «Чжуан-цзы», где он приписывается софистам вообще. Но можно почти не сомневаться в том, что он был сформулирован Гунсунь Луном или его последователями (см. [272, с. 95]).

<sup>4</sup> В трактате II в. до н. э. «Хуайнань-цзы» в точно таком же контексте употреблено словосочетание *яо гуан* — «свет чистый, как драгоценная яшма». Один из комментаторов Чжуан-цзы, Лю У, ссылаясь на некоторые даосские и недаосские древние тексты, утверждает, что упомянутый термин следует понимать как «мерцающий», «блуждающий свет» [147, с. 53]. Такое толкование согласуется с даосской темой неопределимого взаимоперехода различных измерений мира, характеризующего само «давание бытия».

<sup>5</sup> По словам Чжуан-цзы, мудрец дает претвориться «одухотворенному желанию» (*шэнь юй*) [203, цз. 2, с. 2а]. Смысл даосского «очищения сердца» как своеобразной сублимации естественных чувств раскрыт в статье японского исследователя Ё. Мураками (см. [302, с. 61—64]).

<sup>6</sup> Обыкновенно под незнанием «невежды» понимают незнание непрерыв-



ности изменений дао-вещи. Один из средневековых толкователей Чжуан-цзы, Ли Юаньчжо, справедливо указывает и на другую крайность «невещности». Он пишет: «Тому, кто прячет в реке или озере, все кажется неизменным. Не знает он, что нет ничего устойчивого, и вот неожиданно теряет. Тому, кто судит по полночи, все кажется ушедшим. Не знает он, что ничего ни на волосок не сдвинулось» [126, с. 36].

<sup>7</sup> В русских переводах Л. Д. Позднеевой и С. Кучеры значится соответственно: «слова всегда новые, как [вино] из чарки» [62, с. 282] и «слова, [льющиеся свободно, как вино из] чаши» [30, т. 1, с. 292]. Первый вариант граничит с бессмыслицей, второй содержит слишком много додуманного переводчиком. Согласно пояснению Го Сяна, имеется в виду округлый сосуд для вина, который «наклоняется, когда полон, и встает прямо, когда пуст, поскольку ничем не поддерживается. Тем более слова должны следовать вещам, соответствовать переменам» [203, цз. 9, с. 66]. Вместе с тем, как полагает Чжан Тайянь, Чжуан-цзы воспользовался образом круглого сосуда для того, чтобы выразить идею «всеобъемлюще-закругленного» слова, которое обнимает все слова [201, с. 51]. Оба толкования отражают две стороны даосской реальности — неизменность и постоянство, конкретность и универсальность.

<sup>8</sup> «Безумный», «сумасшедший» — обыденное значение слова куан, которое даосы употребляли, однако, в положительном смысле. У Чжуан-цзы «безумство» соответствует «жизни в дао». Комментатор Му Е определяет жизненный идеал даосов как «самообретение в „безумном“ отбрасывании всего» [103, с. 1]. По замечанию В. М. Алексеева, «куан означает качество дао-человека, не уступающего в рамки человеческого поведения и потому „безумного“» [8, с. 182] (примеры употребления слова «куан» у Чжуан-цзы и в китайской поэзии см. [8, с. 181—184]). Выражение *куан янь* как специальный термин встречается в написанном Го Сяном предисловии к трактату, которое открывается словами: «О Чжуан-цзы можно сказать, что он постиг основу, вследствие чего он не скрывал своих „безумных речей“» [203, с. 1а]. Технический смысл понятия «куан янь» еще откровеннее выражен у буддийского философа начала V в. Сэн-чжао, который в эссе «Праздник не есть значение» писал: «Высшая мудрость непостижима и незрима, ее сокровенные глубины невозможно измерить. Поскольку она бесформенна и безымянна, никакие слова не могут исчерпать ее. Я просто... передаю ее в „безумных речах“» [280, с. 66]. Американский исследователь Чжан Чжунъюань переводит словосочетание «куан янь» как «совершенно вольные речи» («most free words») [228, с. 409]. Учитывая семантику слова «куан» и его философскую коннотацию в даосизме как манифестации «открытия открытого», нереализуемого в обычных словах, я перевожу упомянутое выражение как «невероятное слово».

<sup>9</sup> Речь идет о том самом слове, которое ранее мы переводили как «отсылать», «переноситься». Го Сян, очевидно, хотел сказать, что речи Чжуан-цзы «отсылают к истине», т. е. динамической реальности бытия.

<sup>10</sup> Показателем содержащийся в трактате «Гуань Инь-цзы» пассаж, который гласит: «Во сне, в зеркале, в воде существует мир. Уберите сновидение мира, и в спальне не будет сна. Уберите отражающее мир, и формы не будут видны. Уберите наводняющее мир, и купель не будет полна. Все, что есть и чего нет там, присутствует здесь, а не там. Вот почему мудрец не отвергает мир, а устраняет знание о нем» [109, с. 5а]. В орбиту метафоры зеркальности помимо зеркала как прообраза «просветленного сердца» входит ряд ключевых моделей китайского мышления. Таков, например, принцип «совместного рождения» (*бин шэн*) вещей по типу отношений форма — тень, звук — эхо, заменявших в Китае категории причинно-следственной связи. Можно вспомнить и о популярнейшей в китайском буддизме теме «отражения луны в воде». Под отражением луны обычно подразумевался иллюзорный физический мир, но Дж. Шмидт приводит образцы буддийской поэзии Китая, передающие чувство полной слитности «настоящей» луны и ее «отражения». Такой поворот этой темы вполне закономерен в буддийской мысли.

<sup>11</sup> Характерный отзыв принадлежит ученому-затворнику XIII в. Лю Иню, отнюдь не твердолобому конфуцианцу, который писал о Чжуан-цзы: «Есть люди, которые не могут обрести себя. Они видят, как велик мир и как много веков минуло с древности до настоящего времени. Они видят, сколь величественны и совершенны были деяния древних мудрецов и сколь ничтожны и незначительны они сами — промелькнувшие и исчезнувшие в одно мгновение среди тьмы вещей. Поэтому они говорят, что „правильное“ и „ложное“, „возможное“ и „невозможное“ не должны беспокоить нас, а сами беспокоятся о приобретениях и утратах, долгой и короткой жизни» (цит. по [299, с. 271]).

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЭВОЛЮЦИИ ДАОСИЗМА В ПЕРИОД ЛЮЧАО (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы»)

Период Лючао («Шести династий» — IV—VI вв.) является одним из интереснейших при изучении истории даосизма. Именно в это время особенно интенсивно формируется поздний, средневековый религиозный и оккультный даосизм, в основном завершается формирование даосского мировоззрения.

В эволюции даосизма в рассматриваемую эпоху можно выделить две основные тенденции: с одной стороны, выдвижение на первый план поисков «бессмертия», «обоснование» возможности его обретения и разработка соответствующих методов; с другой стороны, сближение с конфуцианством в этико-политической области и связанная с этим резкая критика мессианских настроений конца правления династии Хань (I—III вв.) и социального скептицизма ранних даосов. Указанные аспекты эволюции даосизма в советской синологической литературе освещены крайне недостаточно. Немногочисленные исследования даосизма периода «Шести династий» посвящены в основном чисто философскому течению — *сюаньсюэ*, популярному среди представителей аристократии при династиях Вэй и Цзинь, в то время как исторически перспективным оказалось другое, «оккультное» направление в даосизме, впрочем тоже отнюдь не чуждавшееся философских спекуляций.

Ярким представителем этого направления является знаменитый даосский мыслитель и алхимик Гэ Хун (284—363), почитавшийся во всех школах позднего даосизма. Его основное сочинение — «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий первоначальную простоту») — заняло почетное место в даосском каноне (Дао цзане). «Баопу-цзы» является своеобразной даосской энциклопедией, в известном смысле унифицировавшей, обобщившей все стороны даосского учения, все многообразие даосской практики (см. [334, с. 126]). Это сочинение Гэ Хуна представляет собой основной источник для изучения развития даосизма в IV—VI вв.<sup>1</sup>

Роль Гэ Хуна как одного из «отцов» средневекового даосизма отмечалась исследователями неоднократно. Так, Л. Вигер подчеркивал, что он сыграл особую роль в эволюции даосизма [335, с. 385]. Однако можно ли считать его создателем теоретической

основы оккультно-магического направления позднего даосизма? Конечно, многие положения «Баопу-цзы» принадлежат самому Гэ Хуну, но для истории даосизма гораздо более важным является то, что он подвел итог многовековому развитию даосской доктрины, хотя при этом им было придано новое направление ее дальнейшей эволюции. Поэтому вполне уместен вопрос: верно ли, что оккультно-магические элементы стали преобладать в даосизме только в средневековье и что они явились чем-то принципиально новым для даосской традиции? Не правильнее ли предположить, что качественное своеобразие средневекового даосизма, начавшего оформляться именно в период Лючао, заключалось не столько во введении этих теорий и соответствующей практики в «лоно» даосизма, сколько в их осмыслении, письменной фиксации и «кодификации», обобщении? Существует ли пропасть между даосской мыслью (*даоцзя*) и даосской религией (*даоцзяо*), или подобное разделение является, по выражению А. Райта, только следствием предубеждения «конфуцианской элиты», нашедшего свое отражение в исторических сочинениях [338, с. 248]?

Вероятно, историю даосизма не следует рассматривать как деградацию философского учения древних и превращение «высокой» теории Лао-цзы и Чжуан-цзы в «низкий» оккультизм поздних даосов. По нашему мнению, выражение «философский даосизм» является вообще некорректным и речь должна идти о даосской философии. Последняя являлась только одним из элементов складывавшейся даосской традиции — «школой даодэ» (*даодэ цзя*), по выражению Сюй Дишаня [173, с. 259], моментом теоретического осмысления и обоснования этой традиции. К. М. Шиппер, один из виднейших современных исследователей даосизма, имевший возможность непосредственно изучать живую даосскую традицию на Тайване, категорически отвергал утверждение о принципиальной разнице между ранним и поздним даосизмом. На конференции в Белладжио (Италия), посвященной даосизму (7—14 сентября 1968 г.), он обоснованно утверждал, что характерное для средневекового даосизма увлечение алхимией, гигиеной, сношениями со «сверхъестественными» существами, литургией и стремление к созданию теократических государств восходят к воззрениям времен написания «Дао-дэ цзина» и «Чжуан-цзы». «Если читать „Чжуан-цзы“ глазами даосского адепта, — отмечает по данному поводу К. М. Шиппер, — то на каждой странице можно найти указания на технику экстаза» [333, с. 109]<sup>2</sup>. Конечно, в определенные эпохи «интеллектуальная элита» могла вычленять философские элементы даосизма и рассматривать их как самодовлеющие (например, сюаньсюэ Ван Би, Го Сяна и др.). Тем не менее даосская философия, видимо, всегда рассматривалась в даосской традиции не как нечто самостоятельное, а только лишь как ее составная часть.

В данной связи возникает вопрос о единстве даосизма, который порой представляется как бы скоплением совершенно разно-



родных элементов. Судя по всему, сами адепты даосизма осознавали связь между литургией, геомантией, алхимией, медициной, астрологией и философией. Так, алхимики использовали даосскую литургику и поклонялись божествам. В то же время предисловие к одному из алхимических трудов приписывается Чжан Даолипу — основателю «Школы Небесных учителей» (с его именем некоторые ученые связывают возникновение «религиозно-литургического» даосизма), а Су Чэ, брат Су Дунпо, написавший комментарий к «Дао-дэ цзину», занимался и алхимией [333, с. 127]<sup>3</sup>. Лучшим же доказательством единства даосизма является наличие даосского канона (Дао цзана). А. Райт перечисляет следующие черты, наличие большинства из которых и делает возможным относить то или иное явление к даосизму — учение о единстве мира: все феномены (и человек) вплетены в единую сеть — вечный поток, в котором за высшей точкой развития каждого обособленного явления следует его переход в свою противоположность; убеждение, что идеальное общество возможно только на основе приближения к «природе», опрощения; вера в то, что человек посредством созерцания, диеты, сексуальной гигиены, алхимии может обрести состояние совершенства — бессмертие, дар пророчества, способность управлять природными силами [338, с. 248—249]<sup>4</sup>.

Такого рода комплексный подход к проблеме находит логическое подтверждение в том, что ведущей тенденцией развития даосизма в период Лючао (время активного формирования средневекового даосизма) являлись кодификация многообразия предшествовавшей традиции, связанная с записью изустно передаваемых прежде от учителя к ученику наставлений. Данное направление выражалось, с одной стороны, в появлении многочисленных текстов, часто возводившихся к Лао-цзы или одному из даосских божеств, а с другой — в попытках философского осмысления этих текстов. В результате то, что раньше было скрыто в «недрах» традиции, в указанную эпоху вышло на «поверхность», вследствие чего, по-видимому, и возникает иллюзия появления нового даосизма, словно пропастью отделенного от древнего, «философского».

Во времена Гэ Хуна количество даосских канонических книг (*цзинов*) было уже достаточно велико. Гл. 19 «Баопу-цзы» («внутренней части») полностью посвящена перечислению даосских сочинений, известных Гэ Хуну [110, с. 94—98]. Что касается самого трактата Гэ Хуна, то он является не столько описанием конкретной даосской практики (характерно, что даже многочисленные алхимические рецепты носят весьма общий характер и используются автором в качестве скорее иллюстрации, нежели конкретных предписаний), сколько энциклопедией, кратко характеризующей все ее виды (алхимия, магия, дыхательные упражнения, гимнастика, сексуальная гигиена и т. д.) и дающей довольно развернутое теоретическое обоснование кардинальных по-

ложений даосизма и его методики во всех указанных сферах. Рассмотрим основные теоретические установки Гэ Хуна.

Даосскую мысль с глубокой древности привлекали проблемы жизни и смерти, обретения долголетия и бессмертия. Уже в ряде мест «Дао-дэ цзина» (например, в чжанах 50, 55) встречаются рассуждения о долголетьи, причем оно тесно связывается со следованием Дао. Хотя Гэ Хун порой упрекает Лао-цзы и особенно Чжуан-цзы в том, что они «приравнивают жизнь к смерти» и тем самым говорят об их тождестве [110, с. 34—35], тем не менее во взглядах этих мыслителей (особенно последнего) многое созвучно учению о бессмертии (*сяньсюэ*). Многие образы Чжуан-цзы (например, «святые» — *шэньжэнь* — с горы Гушэ в гл. 1 [203, с. 4]) близки средневековому даосизму. Правда, ряд ученых рассматривают подобные места в «Чжуан-цзы» лишь как проявление образности и красочности языка философа<sup>5</sup>. Но при такой трактовке остается неясным, почему же Чжуан-цзы использовал именно эти, казалось бы, чуждые ему по содержанию, идейному наполнению образы?! Да и так ли далеки рассуждения Чжуан-цзы о «совершенном человеке» (*чжэньжэнь*) от описаний бессмертных в познедаосских сочинениях?!<sup>6</sup>.

Гэ Хун в «Баопу-цзы» неоднократно затрагивает проблему обретения бессмертия. Особенно интересна гл. 2 («внутренней части») — «Рассуждение о бессмертных» («Лунь сянь»). Рассмотрим вкратце содержание ее фрагмента, посвященного интересующей нас теме.

Некий оппонент Гэ Хуна утверждает, что бессмертие невозможно по двум причинам. Во-первых, общее правило, согласно которому всякое начало логически предполагает существование конца, относится и к человеческой жизни. Во-вторых, бессмертных никто никогда не видел, что также не свидетельствует в пользу их существования. Поэтому следует жить согласно учению совершенномудрых и не погружаться в изучение пустых и туманных вещей (см. [110, с. 2—3]).

Гэ Хун вначале опровергает второй довод. Он утверждает, что как для слепого не существует красок и узоров, для глухого — музыки и ритма, а для невежды, не знающего прошлого, — Чжоугуна и Конфуция, точно так же для скептика не существует и бессмертных. Короче говоря, если кем-то явление ненаблюдаемо, то это еще не аргумент против его существования. Далее Гэ Хун переходит к первому аргументу; и здесь его рассуждения становятся особенно интересными. Непреложны ли все общие правила и законы? Действительно, абсолютное большинство существ рождается и умирает, но можно ли это считать всеобщим законом, не знающим исключений? Природа в высшей степени многообразна, ее «взаимопревращения имеют десятки тысяч видов, а удивительного в ней — сверх всякой меры». Все это многообразие нельзя объять общими правилами, ибо все они имеют исключения. Так, все деревья зеленеют летом и теряют листву зимой, но

этого не происходит с кипарисом и бамбуком. Все обязательно имеет конец, но небо и земля долговечны; летом жарко, но бывают и холодные дни; по природе вода холодна, но бывают и теплые источники; тяжелое тонет, но в Южном море есть плавающие горы (айсберги?) и т. д. [110, с. 1, 3].

Таким образом, если оппонент Гэ Хуна делает упор на общем, на некоей закономерности, то сам он на первый план выдвигает единичные явления, неподводимые под общее правило. Однако ситуация резко меняется, когда (гл. 3 — «Возражения толпе» — «Дуй су») высказываются сомнения в возможности обретения бессмертия на том основании, что долгожители Лао-цзы и Пэн-цзу среди людей — представители особой категории, как сосна и кипарис среди деревьев (с ними не могут сравниться «простые смертные» — как платан или ива, например, не могут быть вечно-зелеными наподобие сосны и кипариса). В данном случае Гэ Хун сразу же подводит единичное под более общее — видовое, родовое. Как сосна и кипарис, утверждает он, только виды деревьев, а черепахи и аисты — только виды животных, Лао-цзы и Пэн-цзу, несмотря на все свои особенности, являются людьми. Если же они, будучи людьми, смогли обрести долговечность, то это могут сделать и другие люди. Лиственные деревья не в состоянии уподобиться сосне и кипарису и потому гибнут безвременно, но человек обладает разумом и может следовать путем Пэн-цзу и Лао-цзы [110, с. 8]. Таким образом, Гэ Хун для доказательства возможности обретения бессмертия прибегает к своеобразной логике, связанной с диалектикой общего, единичного и особенного. Вначале он, критикуя абсолютизацию общего, делает акцент на единичном, затем переходит к особенному как заключительному члену логической триады, в котором всеобщее не противостоит единичному. Уже сам факт наличия в мировоззрении Гэ Хуна упомянутых элементов диалектики свидетельствует, что поздний даосизм отнюдь не чуждался обращения к философскому мышлению.

Особенно много места в «Баопу-цзы» уделено описанию способов обретения бессмертия (в самом общем смысле оно достигалось, по учению Гэ Хуна, через причастность к Дао, через следование ему<sup>7</sup>). В настоящей статье представляется возможным остановиться только на теоретическом обосновании алхимии — основного метода обретения бессмертия, согласно Гэ Хуну, да и всей даосской традиции<sup>8</sup>.

Двумя основополагающими моментами теории алхимии являются признание универсальности перемен, изменений, взаимопревращения вещей и учение о единстве мира, о единой основе всего многообразия эмпирического мира. Оба эти положения восходят к древним даосским сочинениям. Особенно ясно они сформулированы Чжуан-цзы в гл. 6 — «Великий предок — учитель» (*Да цзун-ши*): «Внезапно Цзылай заболел. Учащенно дышал перед смертью, а его жена и дети стояли около и плакали. Цзыли<sup>9</sup> пришел

навестить его и, прикрикнув, велел им прекратить плач и не бояться Изменения. Затем прислонился к дверям и произнес: „О, сколь изумительно созидание вещей! Во что ты превратишься? Куда ты отправишься? Станешь ли ты печенкой мыши? А может быть, ты превратишься в лашку насекомого?“ Цзылай сказал: „Если родители прикажут ребенку, то он отправится на восток или на запад, на юг или на север. [Но] не больше ли [значат] для человека силы инь-ян, чем родители? Если они приблизили ныне мой смертный час, а я ослушаюсь их, то я окажусь дерзким. Их ли это вина? Ведь Великий ком<sup>10</sup> снабдил меня телом, истощил мою жизнь трудом, дал мне отдых в старости и упокоил меня в смерти. Поэтому то, что сделало хорошей мою жизнь, сделало хорошей и мою смерть. Если Великий плавильщик<sup>11</sup> будет плавить металл, а металл забурлит: „Я непременно хочу быть мечом Мосе<sup>12</sup>“, то Великий плавильщик обязательно сочтет его негодным металлом. Если пребывающий в форме человеческого тела будет повторять: „Хочу быть только человеком“, то Творец перемен<sup>13</sup> обязательно сочтет его негодным человеком. Если мы угодим Небо и Землю огромному горнилу, а созидание перемен — Великому плавильщику, то куда не мог бы я отправиться?! Моя жизнь свершена, и я засыпаю, а затем вновь обрету сознание“» [205, с. 43—44]. В данном отрывке очень ясно выражена идея превращений, соединенная к тому же с очень важным для даосской традиции образом горнила, плавильной печи, прообразом алхимического тигля, в котором, как и в мироздании, происходят многократные превращения — метаморфозы, ведущие к образованию эликсира бессмертия (если в макрокосме для получения эликсира из минералов, «растущих» в земле подобно растениям, требуется, по даосскому учению, 4320 лет, то в тигле этот процесс благодаря подогреванию занимает только один год» [333, с. 115]<sup>14</sup>).

В «Чжуан-цзы» высказывается весьма важная для Гэ Хуна мысль относительно происхождения всех существ из единой субстанции и их взаимопревращений: «Все сущее происходит из субстанции-механизма (*цзи*) и вновь в нее возвращается» [205, с. 112—114]. Фрагмент, почти дословно совпадающий с этим местом «Чжуан-цзы», есть и в «Ле-цзы» (см. [125, с. 4]). Стремясь обосновать алхимию, Гэ Хун также обращается к подобным идеям и примерам: так как все существа восходят к единой пневме (*ци*), то неудивительно, что «фазаны превращаются в моллюсков, воробьи превращаются в устриц... полевая мышь превращается в перепела... кайман превращается в тигра, змея превращается в дракона» [110, с. 3]<sup>15</sup>. Эти пдеи, безусловно, содержат рациональное зерно, ибо речь идет о взаимосвязи вещей и явлений, их метаморфозах и взаимодействии, но, естественно, что в Китае IV в. не различались реальные и фантастические связи и взаимопревращения. Ясно лишь одно: мировоззренческой основой алхимии являлось учение о единстве мира. Действительно, сог-



ласно Гэ Хуну, все вещи переходят друг в друга не только потому, что они являются модификацией единой субстанции, пневмы-ци, но и вследствие того, что само ци производно от единого источника — Дао-Пути, Сокровенного Первоначала, которое является «изначальным праотцом естественности и великим предком мирнад различий» [110, с. 1] <sup>16</sup>.

Учение о единстве мира имеет принципиальное значение для даосизма. В трактате «Гуань Инь-цзы» тема единства мира, человека и Дао занимает уже одно из первых мест (см. [335, с. 570—573]). Различие в подходе к проблеме между даосизмом и буддизмом в этом сочинении проявляется достаточно наглядно (что особенно характерно, если оно представляет собой не аутентичный текст, а, как считают многие ученые, подделку танского времени, на которой не могло не сказаться буддийское влияние). Даже когда автор рассуждает о несуществовании индивидов, о нереальности единичных вещей, то сходство с буддизмом остается чисто внешним, поскольку речь идет не о растворении святого в нирване, не об иллюзорности личности, а только о том, что личность, существо не являются самосущими, сущими в себе и для себя, а связаны бесчисленными нитями со всеми другими вещами и жизнями. Таким образом, многообразный мир не растворяется в пустоте, уступая место «истинно-сущему» (*tatxate*), а предстает гармоническим целым, единым организмом, из которого ни один объект не может быть вычленен: так как он существует за счет связей со всеми другими объектами. При всей широте влияния буддизма на даосизм (в сфере оформления канона, культа, института монашества, композиции сочинений, концепций загробного существования и т. п.) оно все же, вероятно, не было столь же глубоким. Вряд ли учение, считающее жизнь высшим благом (*дэ* Неба и Земли), могло в каких-либо существенных пунктах сблизиться с доктриной, утверждающей, что жизнь принципиально является страданием, жажда жизни — причиной страдания, а освобождение от страдания обретается только в нирване, через погашение жажды жизни и растворение в небытии <sup>17</sup>.

Алхимическая практика не оказала, по нашему мнению, существенного влияния на развитие науки и научной мысли в древнем и средневековом Китае. Ведь все открытия, совершенные даосскими алхимиками, носили случайный характер, представляли собой лишь побочные продукты «великого делания», направленного на обретение бессмертия. Подлинно научное открытие никогда не было целью даосского алхимика, поэтому, вероятно, взгляд на алхимию как на предшественницу современной науки хотя и является в определенной мере правильным, но все же страдает значительной односторонностью. Рассматривая алхимию лишь как этап развития науки, изучая ее только с позиций историка науки, легко можно не увидеть самого главного — своеобразия алхимии как самостоятельного культурного явления, как мировоз-

зрения, «алхимического» восприятия мира (о важности изучения алхимии как самостоятельного культурного феномена, целостного мировоззрения см. [69, с. 19—20, 33—36]).

Вместе с тем в рамках этого мировоззрения разрабатывались проблемы единства мира и всеобщей связи вещей и явлений, что имело огромное значение как для развития китайской философии, так и для подготовки почвы для становления науки и научной мысли, способствовало формированию научного метода<sup>18</sup>. «Случайные открытия алхимиков, фармакологов и прочих укладывались в ее (абстрактной модели мира как целого, созданной даосами.— *Е. Т.*) стройную систему, образуя сложную, но строгую картину мира» [63, с. 24]. Главное отличие китайской алхимии от европейской состоит в ее исключительной направленности на обретение бессмертия и совершенства. В Европе данный момент, всегда, впрочем, имевший место в алхимических сочинениях, был далеко не главным. Это связано, видимо, с господством христианского мировоззрения с его догматом о телесном воскресении и вечной жизни праведных после Страшного суда, что, понятно, делало поиски бессмертия второстепенным занятием. Только с XVI в. европейская алхимия начинает превращаться в ятрохимию, и, начиная с Парацельса, поиски долголетия и бессмертия приобретают большое значение для алхимиков (о Парацельсе и его учении см. [327, с. 617—651]). В Китае же алхимия всегда была (или стремилась быть) ятрохимией<sup>19</sup>.

Другой важной тенденцией развития даосизма в период Лючао было сближение в области этико-политических воззрений с конфуцианством.

Это сближение шло различными путями. Один из них был связан со школой *сюаньсюэ* и традицией «чистых бесед» (*цин-тань*), продолжавшей и усугублявшей социальный пессимизм и скептицизм древнего даосизма<sup>20</sup>. Однако исторически более плодотворной оказалась иная тенденция, ярким представителем которой был Гэ Хун, утверждавшая себя в напряженной и острой полемике с представителями оппозиционного направления. В период Лючао даосизм был близок к превращению в государственную идеологию, а при таком положении он вряд ли мог бы оставаться на позициях нигилистического отношения к государственной власти и проповеди «страстей за пределами мира пыли и грязи». Проверженец школы *сюаньсюэ* Го Сян стремился к «адаптации» даосизма для лиц, находящихся на службе (см. [334, с. 128]), прибегая к сложным метафизическим построениям для обоснования своего учения: он утверждал, что можно одновременно и находиться вне «суетного мира», и заниматься мирскими делами, так как и Дао одновременно пребывает в самодовлеющем сокрытии и является в мире (см. [295, с. 168—170]).

Позиция Гэ Хуна была существенно иной: он стоял за гармоническое сочетание «внешнего» (конфуцианского) и «внутреннего» (даосского), мирские дела и «беззаботное скитание» не про-

тивнопоставлялись им с такой резкостью, как Го Сяном. Замечательно и тот факт, что Гэ Хун не привлекает свою теорию Истинного Одного («ипостаси» Дао, являющейся в вещах) для подкрепления компромисса с конфуцианством. Как же представляются Гэ Хуну отношения между даосами и конфуцианцами?

Какое место занимает конфуцианство в его мировоззрении? Вот несколько высказываний самого мыслителя (из гл. 7 — «Преграда для трудностей» [«Сайнапъ»] и гл. 10 — «Прояснение основы» [«Минбэнь»] — «Баопу-цзы»). «Баопу-цзы сказал: „Конфуций — совершенномудрый конфуцианцев, а Лао-цзы — совершенномудрый, обретший Дао. Конфуцианство близко, и его легко понять, поэтому последователи его многочисленны. Смысл Дао отдален, и его трудно постичь, поэтому постигшие его редки. Дао — источник мириад различий, а конфуцианство — огромный чистый поток“» [110, с. 30]. «Баопу-цзы сказал: „Даосизм — основа конфуцианства. Конфуцианство — конец даосизма“»<sup>21</sup> [110, с. 41]. Гэ Хун также утверждает, что в идеале следует практиковать и конфуцианство и даосизм, обретая таким образом гармонию «внешнего» и «внутреннего», и в гл. 8 перечисляет ряд знаменитых даосов древности, занимавшихся не только даосской практикой, но и государственными делами [110, с. 32—33]. Впрочем, тем, кто не может достичь подобной гармонии, Гэ Хун советует все же практиковать даосизм, оставляя одно конфуцианство только для третьей, низшей категории людей.

Эти положения Гэ Хуна подкрепляются и композиционным построением «Баопу-цзы», делением его на «внутреннюю» (*нэй*) и «внешнюю» (*вай*) части. Их единство и представляет собой отражение той гармонии внутреннего — даосского — и внешнего — конфуцианского, к которой призывает Гэ Хун<sup>22</sup>. Интересно, что китайские комментаторы и издатели «Баопу-цзы» (в частности, ученый XVIII—XIX вв. Сунь Сипъянь в «Предисловии к новому, исправленному изданию „внутренней“ части „Баопу-цзы“» [170, с. 2] и в кратких примечаниях к оглавлению внутренней части трактата [169, с. 3]) относили «внутреннюю» его часть к даосским сочинениям (*дао-цзя*), а «внешнюю» — к конфуцианским (*жу-цзя*). Однако обе эти части произведения не являются независимыми, в них отражены два аспекта единого мировоззрения — даосского. Согласно Гэ Хуну, даосизм, включив в себя лучшие стороны других философских учений как частные случаи и отбросив их недостатки, возвышается над ними (имеется в виду не только конфуцианство, но также легизм и моизм) [110, с. 37]. Понятно, что при таком подходе конфуцианство и даосизм уже не рассматриваются как явления однопорядковые, так как первое низводится до элемента даосского учения, даосского мировоззрения<sup>23</sup>.

Все сказанное выше позволяет лучше понять некоторые «парадоксальные» моменты учения Гэ Хуна. Одним из них является весьма резкая критика современных ему народных верований, суе-

верий и мессианских чаяний, изложенная в гл. 9 «Баопу-цзы» — «Смысл дао» («Дао и»). Казалось бы, Гэ Хун, верящий в магию, теургию (как «науку» воздействия на духов) и экзорцизм и активно их защищающий, должен был бы отнестись к ним сочувственно. Однако подход его иной. Причин тому, видимо, несколько. Во-первых, введя в даосизм элементы конфуцианства, Гэ Хун не мог не относиться к «простонародным» верованиям настороженно. Для него они были лишены «достоверности», ибо за ними не стояло того или иного почитаемого древнего авторитета, не опирались они и на «опыт» какого-либо авторитетного для Гэ Хуна лица или лиц, а потому и являлись не «знанием», передаваемым из поколения в поколение, а пустой верой, «верой в пустое», суеверием (*мисинь*). Если учесть стремление Гэ Хуна связать воедино даосское и конфуцианское учение, то в подобной критике<sup>24</sup> трудно увидеть что-то парадоксальное. Во-вторых, в даосизме в целом, как уже неоднократно отмечалось, зрели тенденции, сближавшие его по ряду пунктов с конфуцианством (это касается и тех направлений его, с которыми Гэ Хун не был связан непосредственно; включение «Баопу-цзы» в даосский канон и, следовательно, признание его авторитетности для всех школ даосизма также весьма показательны). Характерно, что и школа «Небесных учителей» (*Тяньши*) «Путь истинного единства» («Чжэн и дао») в то время отмежевывалась от мессианских концепций, превращая мессию Ли Хуна в небесное божество, а Лао-цзы, вдохновителя низвержения «дурного порядка» в мессианской даосской утопии, — в покровителя практики «внутренней алхимии» (см. [316, с. 230—247])<sup>25</sup>.

С особой яркостью конфуцианские элементы в мировоззрении Гэ Хуна обнаруживаются в его полемике с даосским вольнодумцем Бао Цзинъянем, которая изложена в гл. 48 «Баопу-цзы» — «Опровержение Бао» («Цзи Бао»). Эта глава резко выделяется даже по своему объему среди прочих, составляющих «внешнюю» часть трактата. Тот факт, что Гэ Хун расположил ее в самом конце своего сочинения (всего во «внешней» части 50 глав, причем последняя является автобиографией Гэ Хуна), также, по-видимому, свидетельствует в пользу предположения об особом значении, которое ей придавал автор. В самом деле, идеи Бао Цзинъяня являются как бы синтезом всех враждебных взгляду Гэ Хуна на общество теорий. Это настолько бросается в глаза (тем более что о Бао Цзинъяне нам известно только из «Баопу-цзы»), что Дж. Нидэм даже предположил, что Бао Цзинъянь — персонаж, вымышленный Гэ Хуном, вложившим в его уста все теории, оппозиционные его собственному учению [305, с. 434—436]. Тема полемики — отношение к государственной власти (можно ли считать государство «естественным», установленным Небом и Землей, а потому институтом, «согласным» с Дао, или же оно и словное деление являются нарушением Дао, созданием людей, уклонившихся от истинного миропорядка).



Бао Цзинъянь утверждает, что государственная власть и деление на «благородных» и «презренных», на «государей» и «подданных» являются безусловным злом, нарушением «естественности» и «мировой гармонии»: «Ведь сильные притесняют слабых, и потому слабые служат им; мудрые обманывают глупых, и поэтому глупые работают на них. От этой службы и возникает путь государей и подданных, из-за этой работы и возникают могущественные и сырые». Установление государственной власти, в его трактовке, является следствием нарушения «естественности» и противно природе вещей: «Если ободрать коричное дерево и срезать кору с лакового дерева, то это вряд ли будет желательно для деревьев. Если у фазана вырвать перья и лишить зимородка его красы, то это вряд ли понравится этим птицам. Попуждение лошади уздой и удилами противно ее природе, а если взвалить на буйволицу оглобли, то это не принесет ей радости. Появление искусная ложь, и сила обязанностей преступает пределы истинно-должного... Ведь простой народ своей работой и повинностями кормит чиновников, но аристократия счастлива и сыта, а народ нищ» [110, с. 190]. В результате, «с тех пор как установилось разделение государей и подданных, зло в народе увеличивается непрестанно, день ото дня, а его хотят сломить колодками и наручниками в то время, когда народ томится в грязи и угольной пыли. Господа скорбят и трепещут в храмах, а простолюдины пребывают в печали в самой гуще горестей и страданий» [110, с. 190]. Столь резкие пассажи дали основание Дж. Индэму назвать Бао Цзинъяня самым радикальным критиком феодализма в средневековом Китае (см. [305, с. 434—435]).

Вместе с тем было бы крайне упрощенно рассматривать «анархиста» Бао Цзинъяня как социального реформатора, социального утописта. Его взгляды тесно связаны с даосской философией, ее основой — верой в золотой век, когда не было государственной власти, люди следовали Дао и все пребывало в единстве, благом единении человека, следующего естественности Дао, с природой. Эти воззрения являются онтологическим фундаментом учения Бао Цзинъяня. Его вряд ли интересуют социальные проблемы, взятые сами по себе, его цель — не социальные реформы, а восстановление «сокровенного единства»: «Прежде, в древние времена, не было ни государей, ни подданных. Люди рыли колодцы и [брали] из них [воду] для питья, пахали поля и тем [обеспечивали себе] пропитание; солнце вставало — и они шли работать, солнце садилось — и они отдыхали... Не ведали они ни славы, ни позора. В горах не было троп, в реках не было лодок. Потоки и долины были неизведаны, и люди не объединялись; войска не собирались, и военных походов не было. Гнезда не разорялись, глубокие омуты не иссякали. Фениксы гнездились прямо во дворах людских жилищ. Драконы и цилини стаями бродили в садах и обитали в водоемах. На голодного тигра можно было наступить, а ядовитых змей можно было взять

в руки. Когда люди переходили вброд реки, то чайки не взлетали, а когда они входили в леса, то лисы и зайцы не пугались... Мириады вещей покоились в сокровенном единении, и все пребывало в дао» [110, с. 190].

В этих рассуждениях нельзя не заметить явное влияние социальных взглядов Лао-цзы и Чжуан-цзы (Гэ Хун утверждает, что Бао Цзинъянь хорошо знал их сочинения и был изощрен в искусстве красноречия [110, с. 190]), тем более что иногда прямо цитируется «Дао-дэ цзин» (например, чжан 18), а ремисценции встречаются постоянно. Вместе с тем учение Бао Цзинъяня качественно отличается от взглядов Лао-цзы и Чжуан-цзы, в нем углубляется и доводится до логического завершения социальный скептицизм и пессимизм ранних даосов. Если Лао-цзы много рассуждает о совершенном правителе, управляющем, опираясь на Дао, и упорядочивающем Поднебесную, осуществляя недеяние, а Чжуан-цзы видел все зло в лжемудрецах, наносящих ущерб простоте и естественности своими хитросплетениями и «искусственностью» (см. [205, с. 58—62]), то Бао Цзинъянь принципиально отвергает всякую государственную власть, классовые и сословные деления как первый шаг на пути «утраты Дао». Даже самый «совершенный», по даосским понятиям, правитель представляется Бао Цзинъяню злом, ведущим к гибели «сокровенного единства» и дальнейшим бедам.

Возражая ему, Гэ Хун прежде всего онтологизирует проблему, что вполне понятно, ибо речь идет о «естественности» государства, а древнекитайские мыслители не вычленяли общество из космоса и никогда не противопоставляли его космосу, человека природе. Оставаясь в рамках указанной традиции, подход Гэ Хуна тем не менее все же весьма оригинален: «Цянь-Небо и Кунь-Земля утвердились, и от них верх и низ обрели свою форму, и так они сформировали все вещи. Таким образом, Небо почтенно, а Земля презренна, что и обусловило саму основу моральных принципов людей. Здесь сформировываются все тела, и тогда появляются первоправители и верные помощники, из этого возникает сам порядок существования государей и подданных... Если бы в первозданном хаосе Великого Предела не обрели бы своих качеств две формы — два ряда проявления, то разве это было бы лучше разделения сокровенного — Неба и желтого — Земли?» [110, с. 190]. Автор, следовательно, проводит аналогию между отсутствием социальных градаций в обществе и первозданным хаосом, когда силы инь-ян еще не выделились и мир еще не начал существовать. И, напротив, возникновение социальных различий аналогично у него разделению Неба и Земли, ибо одно высоко, а другое низко, одно благородно, другое презренно.

Поэтому онтологическим аналогом уничтожения различий среди людей будут ликвидация порядка в космосе и его возвращение к хаотическому добытийному состоянию.

По существу, в этом рассуждении мы встречаемся со своеобразным «преднеоконфуцианским» стилем мышления. В нем есть и онтологизация этических и социальных проблем и категорий, и учение о государстве как отражении космического миропорядка, «подражании» ему. Влияние даосских идей на неоконфуцианских мыслителей общеизвестно. Ряд даосских текстов высоко ценился сунскими философами. Так, Чжу Си издал написанный Вэй Бояном (II в.) «Цань тун цзи» («Трактат о единении триады») с обширными комментариями, истолковав это алхимическое сочинение лишь как разъяснение учения «Книги перемен» (см. [329, с. 80]). Даосские идеи «Инью цзина» («Книги единения сокрытого») также были близки неоконфуцианцам, что они открыто признавали (см. [156, с. 494—496]). Возможно, одним из даосских трактатов, готовивших почву для возникновения неоконфуцианской философии, был и «Баопу-цзы» Гэ Хуна.

Гэ Хун далее опровергает тезис Бао Цзинъяня о безгосударственном состоянии человечества как золотом веке: «Мудрый и искусный министр приводит в надлежащий порядок дела своей эпохи, назначает чиновников и распределяет должности. И ритм самой Вселенной таков же. Когда знатность и презренность занимают свое место, тогда люди ищут наград и боятся наказаний. Когда же положение людей равно и возможности их одинаковы, тогда все время происходит борьба между ними и нет у них боязни тирании, все время возникающей в их среде. Именно поэтому появились совершенномудрые, получившие повеление неба, изобрели сети для охоты или ловли рыбы и, наблюдая за звездным небом, орудия для добывания огня, а также, испробовав различные растения, они избрали зерновые для употребления, построили крыши, под которыми можно было бы укрыться, [т. е.] подготовили вещи и преподнесли их [людям] для употребления, уходили от зла и радовались успеху» [110, с. 191].

Таким образом, первоначальное, доклассовое состояние общества, по Гэ Хуну, было временем не совершенной гармонии, а, напротив, «борьбы всех против всех»<sup>26</sup>, и именно государство в лице совершенномудрых правителей внесло порядок и уничтожило смуту.

Интересно, что в приведенном суждении конфуцианские идеи Гэ Хуна дополняются легистскими. К последним относятся мысли об упорядочивающей, «цивилизующей» роли государственной власти и о необходимости для достижения гармонии в государстве «стремиться к наградам и страшиться наказаний». В известной мере взгляды Гэ Хуна научнее учения Бао Цзинъяня (хотя последний и критикует весьма резко богатство и роскошь знати, защищая простой народ): утопия Бао Цзинъяня устремлена к прошлому и по существу своему консервативна<sup>27</sup>, в то время как в теории Гэ Хуна можно увидеть зародыш (не более, конечно) представления об историческом прогрессе, о поступательном

движении истории (см. [156, с. 485]). Его же оппонент, идеализируя ушедший в прошлое родовой строй, фактически звал назад, к отказу от достижений в области культуры и искусства, что вряд ли можно считать прогрессивным, несмотря на то что антиаристократические выпады мыслителя не могут не вызвать симпатию<sup>28</sup>.

Подведем некоторые итоги. Во-первых, даосизм в период «Шести династий» явно сближается с конфуцианством (во всяком случае, такова ведущая линия его развития, представленная Гэ Хуном). Подход последнего (нашедший выражение как во «внешней», так и во «внутренней» части «Баопу-цзы») утвердился в последующей ортодоксальной даосской традиции. По-видимому, синтез различных сторон даосизма, осуществленный Гэ Хуном, отражал именно основные, существенные тенденции эволюции этого учения и был связан с ключевыми моментами его развития в рассматриваемый период.

Во-вторых, «Баопу-цзы», включивший конфуцианство в даосизм, представляет собой существенный момент в процессе складывания верхнего пласта системы китайского идейного синкретизма. Данный трактат Гэ Хуна находится в ряду текстов, подготовивших появление неоконфуцианской философии. Выдвинутый в нем принцип единства «внутреннего» и «внешнего» близок неоконфуцианскому идеалу гармонии самосовершенствования и деятельности по «упорядочению Поднебесной» (самосовершенствование, естественно, понималось неоконфуцианцами абсолютно иначе, нежели Гэ Хуном). Но если синтез двух учений Гэ Хун пытался осуществить на даосской основе («внутреннее», учение об обретении бессмертия, всегда было несравненно важнее для него, нежели «внешнее», конфуцианское), то неоконфуцианский синтез (включение в свою систему элементов даосской и буддийской философии и психологии) прошел исключительно под эгидой конфуцианства.

<sup>1</sup> Общую характеристику учения Гэ Хуна, изложенного в «Баопу-цзы», см. [249; 305; 334; 335].

<sup>2</sup> Например, в гл. 2 «Чжуан-цзы» — «О равенстве вещей» («Ци у лунь») — дается описание состояния созерцания: «Наньго Цзыци (один из персонажей книги.— *Е. Т.*) сидел, облокотясь на стол, глядел в небо и тихо дышал, словно похоронил противоположное ему (т. е. отрешился от восприятия внешнего мира.— *Е. Т.*). Яньчэн Цзыю (персонаж книги.— *Е. Т.*), стоявший в ожидании перед ним, сказал: „Что так сидеть? Неужели тело можно сделать подобным куску дерева, а разум — подобным остывшему неплу? Человек, сидящий здесь, облокотившись на стол, уже не тот, что сидел прежде“. Цзыци сказал: „Разве не хорошо то, о чем ты спрашиваешь? Ныне мною похоронено мое „я“. Знаешь ли ты это?“» [205, с. 6]. Гл. 15 того же трактата — «Глубокие помыслы» («Кэ и») — свидетельствует, что дыхательные и гимнастические упражнения (*даоинь*) практиковались уже во времена Чжуан-цзы: «Вдыхающие и выдыхающие воздух, совершенствующие дыхание, изгоняющие старое, вбирающие новое, подобные медведю, карабкающемуся на дерево, и птице, вытянувшейся в полете, делают это ради долголе-



тия, и только. Помыслы любящих заниматься [гимнастикой] даоинь устремлены к укреплению тела в надежде достичь долголетия Пэн-цзу (мифологический персонаж, китайский Мафусаил, проживший 800 лет.— *Е. Т.*)» [205, с. 96]. Чжуан-цзы, безусловно, не стремился дать описания самих методов, ведущих к «обретению» Дао, так как они передавались в то время, вероятно, в устных наставлениях учителя. Запись же их была предпринята, по-видимому, позже, в периоды Поздней Хань и Лючао. Да и сама цель Чжуан-цзы иная: дать философское обоснование даосизма, осветить основные мировоззренческие проблемы, находящиеся в центре даосского учения. Его несколько скептическое отношение к увлечению дыхательными и гимнастическими упражнениями связано, на наш взгляд, с тем, что всякая жесткая (аскетическая, например) установка представляется ему опасной, ведущей к утрате «естественности — спонтанности» (*цзыжань*) и насилующей природу человека.

Недаром этим аскетам философ противопоставляет мудрецов, следующих Дао в «странствии беззаботного скитания» (*сяою ю*). Понятно, что Чжуан-цзы негативно оценивал не сам принцип тренировки, а лишь определенное к ней отношение — переключение на приземленную, прагматическую задачу (заботой о теле максимально возможно продлить жизнь), установку на «жесткую» фиксацию поведения адепта и насилие над природой.

<sup>3</sup> Известно, что и сам Су Дунпо увлекался алхимией (как «внешней», так и «внутренней»), совмещая эти занятия с изучением даосской философии [334, с. 131—132].

Определенный интерес в рассматриваемом плане представляет и женитьба племянника Сюй Ми, одного из лидеров влиятельной даосской школы Маошань (или Шанцин — «Высшая чистота») на внучке Гэ Хуна. По-видимому, этот брак носил «дипломатический» характер и предполагал заключение своего рода «личной унии» между последователями традиции Гэ Хуна и традиции Маошань.

<sup>4</sup> Безусловно, все эти гимнастические системы и сексуальные правила, а также многие моменты культа и литургии восходят к элементам шаманизма в верованиях древнейших китайцев. Но вряд ли можно говорить о тождестве шаманизма и даосской практики, рассматриваемой в контексте всего даосского мировоззрения. Затрагивая аналогичную проблему применительно к гностицизму, советский исследователь М. К. Трофимова пишет: «Тогда что же такое гносис? Чудом сохранившийся осколок седой старины? И да и нет. Но у гностиков она (психотехника.— *Е. Т.*) была осознана, подвергнута анализу, сопоставлена с иным мышлением, и потому это уже совсем иное... Итак, если для первобытного сознания такая неделимость (субъекта и объекта, человека и мира.— *Е. Т.*) была естественна, переживаема и не воспринималась со стороны, то у гностиков она превратилась в желанную цель, в некий антипод их нынешнему существованию» [80, с. 41]. Приведенные мысли представляются верными и относительно даосизма — явления качественно иного порядка, нежели те ранние формы религии, которые генетически были основой его многочисленных форм и методов его практики.

<sup>5</sup> К ним принадлежит и такой авторитет, как А. Масперо (см. [292, с. 201—218]).

<sup>6</sup> Нет ничего удивительного в том, что Чжуан-цзы, так остро переживавшего быстротечность, эфемерность человеческого существования (особенно в сравнении с постоянством вечно обновляющейся природы), волновала проблема если не бессмертия человека (*чаншэн бу сы*), то по крайней мере его долговечности, долголетия (*чаншэн*).

<sup>7</sup> Гэ Хун использует следующие эпитеты для обозначения Дао: Сокровенное (*сюань*), Одно (*и*), Истинное Одно (*чжэнь и*) и Сокровенное Одно (*сюань и*), причем первое и четвертое обозначения являются синонимами, третье — «ипостась» Дао, обнаруживающаяся в мире, в вещах, а второе — общее обозначение для Дао. Гэ Хун обычно употребляет само слово «Дао» для обозначения: Сокровенной основы (*сюань*), целостности, целокупности тождественного самому себе Сокровенного и его явления, обнаружения в вещах (*чжэнь и*), а также «способа бытия» целокупности Сокровенного и

Истинного Одного, характернейшей черты их природы, сущности. Короче, Дао — это Путь, способ существования мирового целого. («Даосы сделали логический вывод из веры в жизнь в гармонии с изначальными силами природы, зафиксированный путь которых был назван Дао» [329, с. 42].)

Косвенным указанием на то, что Гэ Хун под «Дао» понимает не только субстанцию всего сущего (называя ее обычно Сокровенным), но и способ, закон бытия этой субстанции, служит частое употребление им иероглифа *Дао* в качестве синонима иероглифа *фа* («закон», «способ»). Например, он одинаково часто употребляет выражения *бу сычжи дао* (путь [обретения] бессмертия) и *бу сычжи фа* (способ [обретения] бессмертия).

<sup>8</sup> Основные способы продления жизни, по Гэ Хуну: гимнастические упражнения (*даоинь*), дыхательные упражнения (*синци*), сексуальная практика (*фанчжунчжи шу*) и алхимия (*да яо, цзинь дань*). Только алхимия может принести бессмертие (*чаншэн бу сы, шоу у цюи*), в то время как прочие средства могут обеспечить лишь долголетие, удлинить жизнь (*янь нянь*): «Приготовлением снадобий из трав и деревьев можно продлить жизнь, но нельзя избежать смерти. Приготовление же духовного эликсира приведет людей к безграничному долголетию» [110, с. 14].

<sup>9</sup> Цзылай и Цзыли — персонажи «Чжуан-цзы».

<sup>10</sup> Великий ком (*да куай*) — первозданный хаос, природа, изначальная пневма (эфир-ци — *юаньци*); иногда синоним Земли; мировое целое.

<sup>11</sup> Впоследствии образ Великого плавильщика (*да е*) стал распространенной метафорой для обозначения Дао. «Оно (Сокровенное.— *Е. Т.*) побуждает к выплавлению сотен миллионов форм» [110, с. 1].

<sup>12</sup> Меч Мосе — легендарное оружие, обладавшее необычайной остротой, прочностью и т. п.

<sup>13</sup> Творец перемен — эпитет дао как принципа, «правила» процесса созидания — перемен.

<sup>14</sup> Следует отметить, что равное отношение к жизни и смерти, выраженное в цитировавшемся отрывке из «Чжуан-цзы», было неприемлемо для Гэ Хуна, утверждавшего в гл. 14 — «Неустанное искание» («*Цинь цю*»), что «великое дэ — благо Неба и Земли — называют жизнью. Жизнь — это то, что любят все существа. Именно поэтому даосы (*даоцзя*) так внимательны к ее тайне. Нет ничего более важного, чем продление жизни» [110, с. 60]. В гл. 8 — «Преодоление препятствий» («*Ши дай*») — Гэ Хун прямо обвиняет Чжуан-цзы в том, что тот «приравнивает жизнь к смерти», «не видит между ними различий» и «смотрит на смерть как на отдых» [110, с. 33]. Тем не менее хотелось бы еще раз подчеркнуть близость мировоззрения ранних и поздних даосских мыслителей. Так, в гл. 6 своего трактата Гэ Хун упоминает о духе — властителе судеб (*сыгочжи шэнь*), который воздает людям продлением или сокращением жизни за добрые или злые дела (вообще, нравственное совершенствование у Гэ Хуна является непременным условием обретения бессмертия, предшествующим всем прочим). Признавая, что не знает достоверно, существует ли подобный дух, Гэ Хун тем не менее утверждал: если даже в теле человека живет «энергия-пневма» (*цзинци*), то тем более должны обладать «энергией-духом» (*цзиншэнь*) Небо и Земля — величайшие из всех вещей, а раз таковой есть, то он вознаграждает (в пределах жизни, разумеется, о загробном воздаянии нет и речи) добро и карает зло.

Не напоминает ли упомянутый дух — властитель судеб распорядителя судеб (*сымин*) — кстати, Гэ Хун употребляет и эти иероглифы в том же значении — из знаменитой беседы с черепом в гл. 18 — «Высшая радость» («*Шан лэ*») — «Чжуан-цзы» [205, с. 111]? А желание Чжуан-цзы обратиться к этому духу с просьбой о воскрешении умершего не является ли косвенным свидетельством того, что определенное увлечение магией и теургией было свойственно и древнему даосизму? Ведь, как отмечает И. С. Лисевич, «образность древнекитайского прозведения не всегда можно рассматривать только как поэтический прием, ибо образ оставался для древних формой восприятия мира, а то, что представляется нам только образом, зачастую

имело глубокие мировоззренческие корни» [46, с. 38]. Тот же факт, что Гэ Хун весьма строго следовал традиции (в частности, при написании своего сочинения «Жизнеописания святых — бессмертных» — «*Шэньсянь чжунань*») — уже отмечался ранее в советской синологической науке [46, с. 73].

<sup>15</sup> Подобный отрывок есть в гл. 1 — «Скинстр Неба» («Тянь жуй») — «Ле-цзы»: «Сокол превращается в ястреба, ястреб превращается в кукушку, кукушка через большой промежуток времени опять превращается в сокола. Ласточка превращается в устрицу, крот превращается в перепела, гнилая тыква превращается в рыбу, старый порей превращается в шпинат, старая овца превращается в обезьяну, рыба икра превращается в червяка» [125, с. 4].

<sup>16</sup> Под «естественностью» (*цзыжань*) здесь, вероятно, имеется в виду не «спонтанность» как свойство Дао, а наиболее общие силы природы — Небо и Земля. «Мириады различий» (*ваньшу*) — по-видимому, то же самое, что и «все сущее», «мириады вещей» (*ваньу*). Этот отрывок, по всей вероятности, является аналогом знаменитого места из 1-го чжана «Дао-дэ цзина»: «Безымянное — это начало Неба и Земли. Обладающее именем — это мать всего сущего (мириад вещей)» [120, с. 1].

<sup>17</sup> Интересно, что это принципиальное расхождение с буддизмом осознавалось и самими даосами. Так, они считали даосизм носителем положительного начала *ян*, первоэлемента дерева и соответственно учением жизни, в то время как буддизм в их глазах воплощал отрицательное начало *инь*, ассоциировался с металлом и был поэтому учением смерти (см. [44, с. 191; 341, с. 305—306]).

<sup>18</sup> Все же, как хорошо известно в силу ряда причин (их рассмотрение не входит в задачу настоящего исследования) наука в ее современном понимании и научный метод так и не появились в чистом виде в старом Китае, где вплоть до начала нашего столетия господствовало средневековое по типу мировосприятие.

<sup>19</sup> Мировоззренческой основой учения о бессмертии является учение о Дао как источнике жизни (этот аспект теории бессмертия был уже кратко рассмотрен автором настоящей статьи [79, с. 101—105]). По учению Гэ Хуна, человек — как «существо, интеллект (одухотворенность) которого не может быть превзойден никем, существо благороднейшей природы в отличие от остальных» [110, с. 3] — бессмертен по своей природе и только уклонение от следования Дао, нарушение истинного миропорядка вносит в его существование аномалию, смерть («Когда существо в расцвете сил вдруг стареет, то это называют утратой Дао. Утративший дао рано приходит к кончине» [120, чжан 55, с. 34]). Бессмертие понимается Гэ Хуном (да и всей даосской традицией) как телесное (а не бессмертие души), ибо смерть является нарушением целостности организма, разъединением души и тела, приводящим и то и другое к гибели: «Ведь существование исходит из несуществования и обретает бытие. Тело следует за духом и устанавливается. Существование — дворец несуществования. Тело — жилище духа. Их связь поэтому можно уподобить плотине: когда плотина разрушается, то воды в запруде не остается. Их связь можно сравнить со свечой: когда воск растает, то и огонь не горит. Тело устало — тогда и дух рассеян. Ци-пневма истощилось — тогда жизни приходит конец. Когда корень засыхает, тогда ветви теряют сок и изумрудная зелень покидает дерево. Когда ци-пневма изнуряется, но стремится превзойти эту слабость — тогда энергия-дух покидает тело» [110, с. 22]. Вряд ли Гэ Хун можно назвать дуалистом. Скорее речь у него идет о своеобразном психофизическом параллелизме.

Концепция загробного бытия, тем более вечной жизни за гробом абсолютно чужда Гэ Хуну. Если человек не обретает бессмертия в течение жизни, то он как личность, как человек гибнет, а его ци-пневма полагает начало новому существу или его части — «печени мыши или лапке насекомого». Только под влиянием буддизма в даосизме появилась концепция загробного существования (что не мешало даосизму в целом противостоять



буддизму, ибо принципиальное расхождение между ними никогда не посчитало). Тем не менее целью даосизма по-прежнему оставалось бессмертие целостного организма человека.

<sup>20</sup> О школе сюаньсюэ и традиции «чистых бесед» см. [53; 55; 295].

<sup>21</sup> В китайской философии «основа», «корень» (*бэнь*), как правило, считается имеющим большую ценность, нежели «копец», «верхушка» (*мо*).

<sup>22</sup> Этой гармонии «внешнего» и «внутреннего» Го Хун стремился достичь и в своей жизни и деятельности, сочетая увлечение различными сторонами даосской практики и изучение текстов с государственной службой. Сведения о его биографии содержатся в заключительной главе «Баопу-цзы» [110, с. 199—204] и в «Истории династии Цзинь» [198, с. 586—587].

<sup>23</sup> Правда, иногда «внешнюю» часть «Баопу-цзы» ученые старого Китая относили не к «конфуцианским» сочинениям, а к «эклектическим» (*цза*). так как учение, изложенное в ней, содержит также элементы легизма и моизма, но в целом, как представляется, основная, ведущая тенденция ее, безусловно, конфуцианская.

<sup>24</sup> Вот ее примеры: «Больные совершают жертвоприношения и молятся, лишь бы обрести исцеление. Но они будут страдать от ревматизма, в душе сознавая, что они ели, пили слишком много и из-за этого утратили внутреннюю чистоту, и все же пытаются переложить свою вину на бесов и демонов. Ничтожная же их суть сама причинила этот вред. Духи Неба и Земли ясны, как же могут они помочь кому-то? Они преисполнены жертвоприношений, как же можно прибавить еще?.. Если бы жизнь можно было продлить молитвами, а от болезней избавиться богатыми жертвами, то богатые семьи сплошь состояли бы из долгожителей, а знатные люди не знали бы недугов и болезней. Но духов ведь не услаждают чужаки, а демонов не радуют непорочные жертвоприношения... Проникнуть в их (духов и демонов.— *Е. Т.*) отдаленные сферы нельзя искусными речами, нельзя обрести их помощь украшениями и подкупом»; «Люди не ищут спасения в лекарственных минералах, а совершают только молитвы и жертвоприношения, что ошибочно. Молитвенно просят, взывают без конца о счастье, без устали в гаданиях вопрошают о судьбе, а шаманы и жрецы, низкие людишки, безрассудно твердят о бедах и горестях, чинимых духами. Когда болезнь становится чрезмерно опасной, они не могут не узнать об этом, а когда узнают, то тотчас являются, чтобы „вылечить“ больного. Сами же растащат все его имущество и даже осуждения не вызовут. Если дом богатый, то исчезнет все, накопленное в нем. Если же человек беден, то введут его в заблуждение и завладеют всем. Его поле и дом поделают, чтобы достичь своей цели. Все коробки и сундуки они опустошат, чтобы наполнить свои карманы, и не оставят ничего. Сами же говорят, что получили дар для духа, как будто идол может в чем-то нуждаться. Если же больной умрет, то они заявят, что демон не помиловал его. Был человек счастлив и обманулся, имущество его полностью исчезло, и вот он умирает уже от голода и холода, или же пускается в разбой, или пронзает свое тело и находит смерть на острие меча или стрелы, губит сам себя отвратительно жестокой разнью... Об этом действительно можно скорбеть. Народ одурманивают, вот и происходит такое!»; «Только государи, следовавшие должному, вознося величие своих законов, не были безразличны к преступлениям, и они не останавливались перед смертной казнью для их искоренения. Шаманов-чародеев, прельщавших народ и не оставивших своих дел, они карали без снисхождения... Через это уничтожались источники страданий простого народа от холода и голода и искоренялись разбойники и грабители. И не было в этом ни малейшей беды»; «В старину были сторонники Чжан Цзяо, Лю Гэня, Ван Си и Ли Цзя (приверженцы школы „Тайпиндао“.— *Е. Т.*). Они похвалялись, что проживут тысячу лет, морочили людей низким мастерством, восседали среди ими же порожденной гибели, изменяли свой облик, говорили о переменах, обманывали и вводили в заблуждение народ, собирали толпы глупцов. Но не удавалось им ни продлить жизнь и даровать благо долголетия, хотя и обещали они это, ни уничтожить стихийные бедствия и болезни, хотя они и стремились к этому. Удовлетворяли



свои желания и заманивали людей в свою развратную банду, призывали к бунтам и мятежам» [110, с. 37—38].

В приведенных фрагментах можно проследить и чисто конфуцианский скепсис относительно участия «сверхъестественных сил» в жизни людей, и апелляцию к «высшей беспристрастности» духов, критику образа жизни и деятельности духовенства, а также резкие нападки на даосские эгалитарные мессианские концепции конца Хань (о них см. [80; 156; 305; 315]), бывшие идеологией восстания «Желтых повязок» в 184 г. Все это весьма показательно для ортодоксального даосизма периода «Шести династий».

<sup>25</sup> Любопытно, что Гэ Хун, критикуя учение «Великого благоденствия» (*Тайпиндао*) и его лидеров (Чжан Цзяо и др.), ни разу не упоминает о школе «Путь истинного единства» (ее другое название — «Путь пяти доу-ряса» [*Удоумидао*] — дано было ханьскими чиновниками), возглавляемой «Небесными учителями» из рода Чжан. Это, вероятно, еще одно подтверждение того факта, что «Небесные учителя» не критиковали государственную власть в конце Хань, а возникновение их автономного государства в Сычуани было не результатом мятежа, а следствием определенной географической изолированности указанной провинции, создавшей в условиях смуты благоприятные возможности для обособления, создания автономного государства. Характерно, что «Небесные учителя» никогда не претендовали на основание новой династии, что было неотъемлемой чертой народных выступлений под даосскими мессианскими лозунгами. Да и само учение Тайпиндао о новых появлениях бессмертного Лао-цзы подрывало догмат школы «Небесных учителей» о том, что Лао-цзы, удаляясь из мира, передал Чжан Даолину всю полноту духовной власти. «Сянэр», комментарий школы «Небесных учителей», на «Дао-дэ цзин», подобно гл. 9 «Баопу-цзы», содержит резкие нападки на «ложные учения», «обманные магические ритуалы», «вульгарное колдовство» и т. д. (подробнее см. [44, с. 227—228]).

Вместе с тем школа «Путь истинного единства» никогда не была единственной ортодоксальной даосской школой. В период Лючао существовала, например, еще школа «Высшей чистоты», а позднее — школа «Путь совершенной истины» (*Цюань чжэнь дао*), причем все они никогда не противостояли друг другу как «ортодоксия» и «ересь». Были, наконец, и «независимые» мыслители (подобно Гэ Хуну), оказавшие огромное влияние на развитие даосизма. Всем этим «ортодоксальным» школам противостояли «даосские ереси» — утопические эгалитарные учения, часто служившие знаменем народных восстаний в старом Китае.

<sup>26</sup> Выше Гэ Хун отмечает, что и у животных нет ни разделения на сословия, ни почитания родственников и старших, ни рангов и различий (см. [110, с. 191]).

<sup>27</sup> Наличие консервативно-реакционных черт вообще характерно для утопий, особенно для древних и средневековых. При догматизации или попытках практического воплощения теоретическая реакционность обращается в практическую (см. [26, с. 97]).

<sup>28</sup> В данной связи уместно упомянуть о некоторых западных позднеантичных параллелях учению Бао Цзиняня. Вопрос о «естественности» государственной власти, собственности и классовых различий волновал многих мыслителей II—IV вв., в том числе отцов христианской церкви и раннехристианских «еретиков» — гностиков. Так, Тертуллиан (160—220?), подобно философам киинической школы, «считал, что в развращенном и искусственном языческом мире искра истины сохранялась только в глубинах хтонической, инстинктивной природы человека, и особенно в душе неангажированного простонародья; что культура есть как бы болезнь, освобождающаяся от которой человечество возвращается к своему нормальному, естественному состоянию — состоянию здоровых инстинктов и трезвой рассудительности» [51, с. 114].

Еще интереснее высказывания гностического философа юноши Елифана (Елифания), сына гностика Карпократа (II в.), отрывок из сочинения которого «О справедливости» приведен в «Строматах» Климента Александрийского. Елифан развивает идею абсолютной справедливости, достижение

которой возможно только при уничтожении собственности и неравенства, созданных человеческим извращением, ибо в природе их нет. День и ночь, всякое проявление жизни равны перед богом, даже среди животных царит равенство, ибо каждое из них живет в тех же условиях, что и другие представители его вида. Только человек нарушает всеобщую гармонию, создавая препятствия естественному равенству, установив право собственности и государственную власть (см. [59, с. 280—281; 80, с. 53—54]). Интересно, что Епифан, как и Бао Цзинъянь, «выступает не как социальный реформатор, а скорее как мист (так в древней Греции называли посвященных в мистерии.— *Е. Т.*) или как поэт, склоняющийся перед высшим законом гармонии, объемлющим всех и для всех единым» [80, с. 54].

## ВАН ЯНМИН И ДАОСИЗМ

Философ, литератор, политический и военный деятель, Ван Шоужэнь, известный под псевдонимом Ван Янмин (1472—1529), — центральная фигура на историко-философском горизонте Китая эпохи Мин (1368—1644). Отличаясь подлинным новаторством, учение Ван Янмина вместе с тем во многих своих частях облечено в парад традиционализма и характеризуется явственной тенденцией к ассимиляции классического наследия прошлого, даже такого, которое, в сущности, ему противоречит. Несмотря на подчеркнутую самондентификацию с «истинным» конфуцианством и резкую антидаосскую и антибуддийскую критику, философия Ван Янмина не сливается с ортодоксальным конфуцианством и не отделена пропастью от даосизма и буддизма. Его учение, являясь ярким и, быть может, даже кульминационным выражением неоконфуцианского духа, не могло не быть того или иного рода реакцией на даосскую и буддийскую мысль.

До недавнего времени вполне общепризнанным считалось, что неоконфуцианство как философская система представляет собой синтез конфуцианства, даосизма и буддизма и в этом, собственно, состоит его специфика. Однако можно заметить, что уже предтеча и идейный вдохновитель неоконфуцианства Хань Юй (768—824) был самым решительным образом настроен против даосизма и буддизма и даже предлагал их, как таковые, упразднить (см., например, [188а, цз. 11, с. 63; 27а, с. 206—207]). И в фундаментальных работах о неоконфуцианстве эпох Сун и Мин такого выдающегося специалиста, как Моу Цзунсань, проводится мысль о том, что утверждения, будто неоконфуцианство «своей новизной обязано буддийским и даосским примесям, — ерунда» [153а, т. 1, с. 11]. Оригинальность и новизну неоконфуцианства он видит в решении собственно конфуцианских проблем.

Результаты исследований Моу Цзунсаня не могут не быть приняты во внимание. Вместе с тем следует четко различать формы восприятия конфуцианством инородных ему учений. В данной связи уместно вспомнить рассуждение П. Валери: «Нет ничего более оригинального, ничего более *собственного* [soi], как питаться другими. Но их надо переваривать. Лев состоит из усвоенного им барана» [327а, с. 28]. Нет поэтому никаких осно-

Важнейший видеть умаление оригинальности неоконфуцианства в признании факта усвоения им «чужих», скажем даосских, идей. Но важно, разумеется, выяснить, представляет ли собой конечная форма синтез равноценных и равноправных элементов или же именно ассимиляцию и переработку одним учением идей и методов другого. Ни в коей мере не претендуя на вынесение окончательного суждения по такому чрезвычайно сложному вопросу, мы все же полагаем, что отношение неоконфуцианства к даосизму следует оценить как отношение второго рода, т. е. как такое, при котором неоконфуцианство смогло путем развития собственного идейного потенциала осмыслить и определенным образом решить проблемы, выдвинутые даосизмом.

Для неоконфуцианства данная задача облегчалась и тем обстоятельством, что, как справедливо замечает известный историк китайской философии Чэнь Юнцзе, «ранний даосизм более близок к конфуцианству, чем это обычно представляют» [227а, с. 31]. Не будет также преувеличением сказать, что на протяжении всей истории своего существования конфуцианство в той или иной степени ассимилировало концепции конкурировавших с ним философских школ и идеологических направлений.

Хотя еще в целом трудно окончательно оценить соотношение между неоконфуцианством сунского (960—1279) и минского времени, равно как и между учениями двух наиболее выдающихся философов этих эпох — Чжу Си (1130—1200) и Ван Янмина (см. [226, с. 79]), рост указанной ассимиляторской тенденции по отношению к даосизму, на наш взгляд, очевиден, что прежде всего связано с усилением интереса к персоналистической проблематике.

Об отношении молодого Ван Янмина к даосизму красноречивее всего говорит следующий факт его биографии. В 1488 г. в Наньчане (пров. Цзянси) в день своей свадьбы он случайно забрел в даосский храм Железных опор (*Те чжу гун*) и, разговорившись с даосским монахом об искусстве «пестования жизни» (*ян шэн*), провел там всю ночь [96, цз. 32, с. 610]. Подобная поистине страстная заинтересованность даосизмом не была случайным эпизодом в жизни Ван Янмина.

Сам он заявлял, что потратил на изучение даосизма и буддизма 30 лет (см. [96, цз. 1, с. 25, цз. 19, с. 320, цз. 21, с. 392; 97, с. 96]). Повышенный интерес к даосизму был обусловлен двумя отчасти противоположными особенностями его личности: во-первых, особой склонностью к военному искусству, в котором он весьма преуспел, завоевав славу выдающегося полководца и военного деятеля, а во-вторых, как ни странно, слабостью здоровья. Именно даосские идеи во многом определяли принципы традиционных военных искусств в Китае. И именно даосизм сулил своим адептам долгожительство или даже бессмертие, что прельщало в первую очередь, конечно, тех, кто сомневался в своей способности прожить и обычный срок челове-



ческого существования. Кроме того, одной из серьезных причин склонности Ван Янмина к даосизму американский исследователь его жизни и творчества Ду Вэймин называет чрезмерный шок отца философа, Ван Хуа (1453—1522), по отношению к конфуцианской ритуалистике, вызвавший у сына стойкую негативную реакцию на нее и как следствие стремление к даосской «свободе» [245, с. 77—78]. Поэтому, замечает Ду Вэймин, «даже после того, как Янмин утвердил себя в качестве наиболее влиятельного конфуцианского наставника, он все еще отказывался исполнять некоторые основные конфуцианские ритуалы. Его поведение иногда оскорбляло даже его лучшего друга Чжань Жошуя» [245, с. 78].

В 1498 г., после того как пятью и двумя годами ранее ему не удалось сдать экзамены на степень *цзиньши*, а также в связи с ухудшением состояния здоровья и возросшей неудовлетворенностью неоконфуцианскими доктринами Ван Янмин начал склоняться к мысли «покинуть мир и уйти в горы», т. е. поселиться в даосской обители [96, цз. 32, с. 612]. Однако на следующий год он успешно сдал экзамены и получил должность в ведомстве общественных работ. Но и находясь на государственной службе, Ван Янмин продолжал интересоваться даосской теорией и практикой. В его «Погодичной биографии» («Нянь пу») сообщается, что в 1501 г., совершая инспекционную поездку в качестве чиновника ведомства юстиции, он встречался с двумя даосами: «В то время среди даосов Цай Цэнтю (т. е. Лохматая Голова.— А. К.) был искусным в рассуждениях о бессмертии. С соблюдением правил благопристойности, требуемых от гостя, [Ван Янмин] испросил разрешения задать [ему] вопрос. Цай ответил: „Пока еще нельзя“. Через некоторое время, отослав своих спутников, [Ван Янмин] отвел [его] за беседку и снова с почтением испросил разрешения задать вопрос. Цай ответил: „Пока еще нельзя“. [Ван Янмин] обратился [к нему с тем же] и в третий раз. [Тогда] Цай ответил: „Вы [спрашивали] и посреди зала, и позади беседки, но, хотя безукоризненно соблюдали правила благопристойности, все-таки никоим образом не забывали о том, что [вы] — чиновник“. Улыбнувшись друг другу, [они] расстались». «[Ван Янмин] прослышал, что в гроте Кладовой земли (Kshitigarbha — Ди цзап дун) пребывает некий страшный человек, который сидит и спит на сосновой хвое и ест сырую пищу. Преодолев опасные горные перевалы, [Ван Янмин] посетил его. Тот как раз крепко спал. Господин [Ван Янмин] сел рядом и дотронулся до его ног. Через мгновение [он] проснулся и ошеломленно спросил: „Как [вам] удалось добраться сюда по такой опасной дороге?“ Вслед за этим в ходе обсуждения вопросов самого высокого порядка [он] сказал: „Чжоу Ляньси (Чжоу Дуньси, 1012—1073.— А. К.) и Чэн Миндао (Чэн Хао, 1032—1085.— А. К.) — два прекрасных конфуцианских таланта (*сю-цай*)“. Затем, когда [Ван Янмин] вновь прибыл туда, тот человек уже

сменил свое местожительство. В результате потом [он] сокрушался, что близкий его сердцу человек находится вдалеке [от него]» [96, цз. 32, с. 612; ср. 245, с. 52—53].

Видимо, неудачный опыт совмещения служебного положения со стремлением вступить в даосский диалог и надежда найти в лице даосов единомышленников, способных вполне адекватно, с его точки зрения, оценивать и конфуцианство, послужили одной из причин того, что в 1502 г. Ван Янмин оставил службу и, отправившись в родные места (уезд Юйяо пров. Чжэцзян), построил себе жилище в гроте Янмин в горах Гуйцзи. В соответствии с этим местожительством он припаял псевдоним Янмин-цзы. Проведя таким образом два года, он имел возможность «изнутри» наблюдать жизнь даосских отшельников, тесно общаться с ними и в полной мере испытать на себе приемы их искусства «пестования жизни» [96, цз. 32, с. 613]. Более того, в результате подобных контактов Ван Янмин даже приобрел славу обладателя сверхъестественных познаний и способностей (см. [234, с. 156]). В «Погодичной биографии» описан следующий выразительный эпизод. С визитом к Ван Янмину отправилось несколько его друзей. Он же, заранее предугадав это, выслал им навстречу слугу, встретившись с которым те были совершенно поражены и решили, что их друг «достиг Дао» (*дэ дао*) [96, цз. 32, с. 613]. Лю Цуньжэнь следующим образом комментирует данный случай: «Перед ссылкой<sup>1</sup> Ван уже достиг стадии „духовного просветления“ (*дэ дао*), которая известна как относящаяся к даосскому типу совершенствования... „Духовное просветление“, однако, только предварительная стадия перед продвижением к тому, что известно как „образование священного зародыша в киповарном поле человека“ (*цзе шэн дай*). Это даосские технические термины, с которыми Янмин был хорошо знаком с отрочества, но это также и цели, к которым он стремился многие годы» [286, с. 314].

Хотя в условиях отшельнической жизни здоровье Ван Янмина несколько улучшилось, никакого чудесного омоложения, разумеется, не произошло; и в итоге, несмотря на обретение славы «достигшего Дао», он навсегда оставил помышления о вступлении в ряды адептов даосизма.

В 1504 г. начался новый этап жизни Ван Янмина: он вновь на службе — в военном ведомстве, вокруг него складывается круг учеников, наконец, у него завязываются дружеские отношения с Чжань Жошунем (1466—1560), другим виднейшим мыслителем той эпохи, уже бывшим ко времени знакомства с Ван Янмином членом академии Ханьлинь.

Что же касается эволюции мировоззрения, то, обогащенный знанием даосизма и буддизма, уже на новом уровне Ван Янмин вновь возвращается к конфуцианству. Его отношение к даосизму, в тот период хорошо выражено в следующем стихотворении, датированном 1505 г.:

Где ж местопребывание Бояна <sup>2</sup>?  
Великое дао и есть человеческое сердце,  
С седой старины никогда не менялось [оно].  
А долголетие — в стремлении быть гуманным.  
Бессмертия эликсир <sup>3</sup> не жди извне.  
В неправде тридцать лет проведено,  
Но вот раскаянье сейчас пришло ко мне  
[96, цз. 19, с. 320].

В приведенных строках явственно звучит мотив разочарования, но они же показывают, что Ван Янмин отнюдь не призывал к запрету даосизма и сожжению даосских книг, как это делал, например, Хань Юй. Напротив, он стремился конфуциански переосмыслить даосские положения. Возвращение Ван Янмина в лоно конфуцианства было не капитуляцией перед господствовавшей тогда чжусианской ортодоксией, а попыткой дать собственную интерпретацию конфуцианских принципов <sup>4</sup>. Первые значительные результаты в процессе выработки новой версии конфуцианской доктрины были достигнуты им в 1508 г., когда, находясь в ссылке в Лунчане, Ван Янмин заложил основы собственного оригинального учения. В том же, 1508 г. в «Ответе своему корреспонденту, спрашивающему об одухотворении и обессмерчивании» («Да жэнь вэнь шэнь сянь») он подвел итог своим даосским исканиям: «Ваш покорный слуга подлинно с восьми лет интересовался этими вопросами. Уже более тридцати лет прошло с тех пор. Зубы постепенно расшатались, в волосах уже виднеются проседи, глаза едва видят далее одного чи, уши едва слышат далее одного чжана <sup>5</sup>. Часто по месяцу бываю прикован болезнью к постели, дозы употребляемых [мною] лекарств стремительно растут. Таковы результаты этого интереса <sup>6</sup>. Однако мои знакомые все еще опрометчиво утверждают, что [я] способен достичь этого Пути (*дэ ци дао*). Вы также опрометчиво наслушались этого. Тем не менее, раз уж [мне] задан вопрос, ничего не поделаешь — придется поделиться с вами своими опрометчивыми рассуждениями на сей счет. В древности были совершенные люди (*чжи жэнь*), [обладавшие] чистым *дэ* и густым дао, гармонизировавшиеся с [силами] инь и ян, согласовавшиеся с четырьмя временами [года], ушедшие от мира и отрешившиеся от суеты, накопившие семя (*цзин*) <sup>7</sup> и сохранившие целостность духа, странствовавшие между небом и землей, пропикавшие зрением и слухом за пределы восьми удаленностей (т. е. за пределы эмпирического мира.— А. К.). Так, Гуанчэн-цзы <sup>8</sup>, прожив тысячу пятьсот лет, не одряхлел; Ли Боян, живший в эпохи Шан и Чжоу <sup>9</sup>, ушел на запад через Вмещающее ущелье (Хань гу). Некогда подобное имело место, и если это так, а [я] буду говорить, что такого не было, то вызову у вас подозрение в обмане. Однако что касается образования [субъектом] единого с дао тела при выдохе и вдохе, движении и покое, долгого сохранения в целостности семени и костей, то это дается [человеку] изначально-

но, с первым дыханием (досл. „когда он получает ци“.— А. К.). Это ведь то, что формируется небом (т. е. природой.— А. К.) и не может быть переиначено человеческими силами. Так что [сообщения], будто представители последующих поколений, прихватив своих домочадцев<sup>10</sup>, взмывали ввысь, видоизменяли [объекты], отбрасывали и вновь возвращали [свои телесные обличья], и прочие в таком же роде странные и удивительные [вещи] суть таинственные искусства и кривые приемы, которые Инь Вэнь-цзы<sup>11</sup> называл химерами, а буддисты называют внешним путем (*вай дао*). И если это так, а [я] буду говорить, что такое было, то опять же вызову у вас подозрение в обмане. Не при помощи слов можно попасть в пространство между небом и землей, но только после того, как, изрядно прожив, просветишься и, дойдя до глубин в пестовании [жизни], сам достигнешь этого. Попстиге не следует достигать этого насильственным познанием, еще не обрета совершенства.

Ведь у нас, конфуцианцев, также имеется свой путь одухотворения и обессмерчивания. Янь-цзы<sup>12</sup> умер тридцати двух [лет], но не канул в [Лету] и до сих пор» [96, цз. 21, с. 392—393; ср. 233, с. 4—5; 261, с. 362—364].

После столь пространной и не требующей дальнейших комментариев цитаты следует еще раз подчеркнуть, что тяготение к даосизму Ван Янмин смог преодолеть в себе не безоговорочным принятием современного ему конфуцианства, а его переосмыслением. Во-первых, Ван Янмин распространил на конфуцианство тот личностно-практический подход, который связывал его с даосизмом. Кстати, близость классического даосизма и конфуцианства Чэнь Юнцзе видит прежде всего в философии жизни [227а, с. 31—32]. Во-вторых, отстаивая собственную позицию и активно выступая против чжусанской интерпретации конфуцианства, он стремился найти опору в тех конфуцианских первоисточниках, которые выражали идеи, так или иначе созвучные раннедаосским. Акцентируя подобное сходство, Ван Янмин придавал тем самым ассимиляции даосских положений вид реставрации подлинного конфуцианства.

За этим стояли не сознательная хитрость или бессознательное лукавство, а теоретически осмысленная идея сущностного единства всех трех основных учений: конфуцианства, даосизма и буддизма. В наиболее откровенной форме данный тезис изложен в «Записях высказываний» («юй лу») последователя Ван Янмина — Чжу Дэжи (Бэпсы), зафиксированных Хуан Цзунси (1616—1695): «Некто спросил о сходствах и различиях трех учений. Наставник Янмин ответил: „Путь (*дао*) велик до бесконечности (досл. „величина пути не имеет внешнего“.— А. К.). Говорить, что каждый идет (*дао*) своим путем,— значит умалять свой путь. Когда учение о сердце было чистым и ясным, вся Поднебесная в едином порыве (*тун фэн*) стремилась к полному самоосуществлению (досл. „к самоисчерпанию“ — *цзы цзинь*.—



А. К.). Вот так и это помещение первоначально было единым [залом]. Затем сыновья и внуки разделили жилище на центральный и боковые [отсеки], а также постепенно дошли до сооружения изгородей и перегородок. При этом вроде бы могли ходить туда-сюда и помогать друг другу, но по прошествии длительного времени постепенно развились взаимное соперничество и взаимная борьба, и дело даже дошло до вражды друг с другом. Вначале же это была единая семья, и если убрать изгороди и перегородки, то по-прежнему будет единая семья. Разделение трех учений подобно этому. Вначале имевшие сходство в характере объединились друг с другом, образовав [тем самым] отдельные научные отрасли, но по прошествии четырех-пяти поколений единство общего корня было утрачено, и каждый, кто следовал этому [разделению], в соответствии со своим характером присоединялся к тому или иному направлению. Результатом этого было прекращение взаимного общения. А в том, что касалось славы или выгоды, доходили до борьбы и вражды друг с другом. И таково их положение. Поэтому говорится: „Гуманный, видя это, называет гуманным; мудрый, видя это же, называет мудрым“<sup>13</sup>. Как только устанавливается угол зрения, возникает и односторонность» [194, цз. 5, цз. 25, с. 63—64; ср. 286, с. 316—317]. Интересно также, что процитированное свидетельство Чжу Дэжи, отнесенное Хуан Цзунси к жанру «записей высказываний», в действительности восходит к его произведению «Пожны для почных занятий» («Сяо лянъ сю»), квалифицировавшемуся китайской научной традицией как даосское сочинение (см. [286, с. 317]).

Следуя общераспространенному в те времена подходу, Ван Янмин рассматривал даосизм и буддизм как нечто единое, как «учение двух родоначальников» (*эр ши чжи сюе*) — Лао-цзы и Будды, — противостоящее конфуцианству, или «учению совершенномудрых» (*шэн жэнь чжи сюе*). В выработке представлений, объединяющих даосизм и буддизм, немалую роль сыграли даосы, стремившиеся изобразить иноземную доктрину как дериват исконно китайского учения, а ее родоначальника — в качестве одного из перевоплощений Лао-цзы (см. [45, с. 282 и сл.]). Такой подход нашел свое отражение и в янминизме. Например, один из наиболее выдающихся последователей Ван Янмина, Ли Чжи (1527—1602), говоря о Будде, использовал термин «смуглый (букв. „желтолицый“) Лао-цзы» (*хуан мянь Лао-цзы*) [210, т. 2, с. 572].

С точки зрения самого Ван Янмина, даосизм и буддизм объединял прежде всего индивидуалистический пафос, благодаря которому эти учения, быть может, и были хороши для личного самосовершенствования, но не годились для совершенствования социальной жизни. Индивидуалистическое искажение в даосизме и буддизме когда-то общих с конфуцианством, по его убеждению, принципов философ описывал следующим образом: «Учение о снательной добродетели и породнении с народом возникло после

великой смуты в Поднебесной. Ведь в прошлом, конечно, были люди, желавшие выявить собственную сиятельную добродетель. Но именно познание (неумение), как установиться в высшем благе<sup>14</sup>, и несдержанность эгоистических сердец в стремлении к слишком возвышенному привели их к утрате этого в тенетах призрачности и опустошенности, отрешенном молчаливчестве и отсутствии всякой деятельности в семье, государстве и Поднебесной. Таково направление двух родоначальников [Лао-цзы и Будды]» [96, цз. 26, с. 471; ср. 225, с. 274—275].

Вместе с тем, когда Ван Янмин сравнивал даосизм и буддизм с современным ему конфуцианством, он приходил к выводу, что эти учения предпочтительнее профанической и опошленной версии «учения совершенномудрых»: «Путь совершенномудрых открыт, как широкий тракт, а вульгарные конфуцианцы безрассудно блуждают, заходя в тупики нор и пробираясь по еле заметным тропинкам, набредают на терновник и падают в ямы. В конце концов их учения все-таки уступают [учениям] двух родоначальников — [Лао-цзы и Будды], и это способствует тому, что современные высокоумные мужи охладевают к первым и тянутся ко вторым» [96, цз. 3, с. 83; ср. 225, с. 265]. Приведенное рассуждение подтверждает сделанное нами ранее на основе биографических данных предположение о том, что преодолением тяги к даосизму Ван Янмин обязан прежде всего выработке собственного оригинального учения, которое он неизменно аттестовал как восстановленное им подлинное «учение совершенномудрых».

Кроме того, философ разграничивал подлинные даосизм и буддизм, которые по своей утонченности (мяо) лишь незначительно отличаются от подлинного конфуцианства, и их «отбросы» (ту-цзюй) [96, цз. 1, с. 25; 97, с. 97]. Это разграничение он проводил в цитированном выше послании, в котором сообщал о своей тридцатилетней приверженности даосизму и буддизму. Следовательно, весь пафос его критики даосизма был направлен не против основополагающих устоев данного учения (разумеется, в понимании Ван Янмина), а исключительно против тех реальных форм, в которые оно вылилось в современной ему действительности.

Приведем типичный пример такого рода критики: «Прежде, живя в Чу[чжоу]<sup>15</sup>, я видел, как многие учащиеся занимаются познанием сходств и различий на уровне слов без какой-либо пользы для достижения [истины], так что на первый случай [я] обучил их спокойному сидению (цзин цзо). Временами перед их взором возникала какая-то светлая видимость и вроде бы получалось что-то похожее на результат. Но постепенно, по прошествии длительного времени, [они] стали находить радость в покое и испытывать неудовольствие от движения; впадали в недуг сухости и закоснелости или занимались „таинственным разрезанием“ (сюань цзе) и „чудесным (уточненным) осознанием“

(*мяо цзюе*), возбуждая в людях любопытство. Поэтому теперь [я] и говорю только о доведении благосмыслия до конца (*чжи лян чжи*)» [96, цз. 3, с. 68; 97, с. 227—228].

Характерную особенность приведенного пассажа составляет отсутствие прямого указания на даосизм и буддизм, которые здесь подразумеваются. Но это компенсируется наличием косвенных указаний. На буддизм указывает термин «*мяо цзюе*», обозначающий в данном учении совершенный вид познания, а на даосизм — восходящий к «Дао-дэ цзину» термин «*сюань цзе*»<sup>16</sup>. Интересно также, что само совмещение терминов «*сюань цзе*» и «*мяо цзюе*», хотя и весьма завуалировано, выражает идею первородства даосизма по отношению к буддизму, поскольку в 1-м чжане «Дао-дэ цзиня», заканчивающемся рассуждением о «таинственном тождестве», говорится, что «таинственное» — «врата всего чудесного (уточенного) (*мяо*)».

Даже приведенный нами скромный пример позволяет убедиться в справедливости слов Лю Цуньжэня, утверждающего, что в «Записях преподанного и воспринятого» («*Чуань си лу*»), произведении, наиболее полно отражающем мировоззрение Ван Янмина, «повсюду встречаются не только даосские термины, но и целые пассажи, непонятные без знания даосской терминологии и идеологии» [286, с. 307]. В подтверждение этих слов Лю Цуньжэнь ссылается на два следующих фрагмента. Лу Чжэн (Лу Юаньцзин — ученик Ван Янмина, получивший степень цзиньши в 1517 г.) «спросил об изначальной пневме, изначальном духе и изначальном семени (*юань ци*, *юань шэнь*, *юань цзин*), [о которых говорят представители школы обессмерчивания (*сянь цзя*)]». Ван Янмин ответил: „Это все одна вещь. Распространяющаяся активность — это пневма, сгущенное скопление — это семя, а чудесное (уточенное) применение (*мяо юн*) — это дух“» [96, цз. 1, с. 13; 97, с. 51—52]. Отвечая на письмо того же Лу Чжэна, Ван Янмин писал: «В присланном [Вами] письме говорится о том, что и у изначального духа, и у изначальной пневмы, и у изначального семени имеются места расположения и произрастания, а также о том, что существует семя истинной [силы] инь<sup>17</sup> и пневма истинной [силы] ян, и т. д. Благосмыслие едино. Если говорить о его чудесном (уточенном) применении, то это будет дух; если говорить о его распространяющейся активности, то это будет пневма; если говорить о его сгущенном скоплении, то это будет семя. Как можно тут добиваться [знания] формы и местоположения? Семя истинной [силы] инь — мать пневмы истинной [силы] ян, пневма истинной [силы] ян — отец семени истинной [силы] инь. Инь является корнем ян, ян является корнем (*гэнь*) инь<sup>18</sup>; так что неверно, будто имеются две [разные вещи]. Если бы было понято мое учение о благосмыслии, то все подобное этому можно было бы уразуметь без [лишних] слов. В противном случае, как в присланном [Вами] письме, речь заходит о таких материях, как „три заставы“ (*сань гуань*), „семь возвращений“

(ци фань), „девять циркуляций“ (цзю хуань)<sup>19</sup>, и остается неисчерпаемый круг сомнений» [96, цз. 2, с. 41; 97, с. 143—144].

По поводу вопроса, ответом на который явилось приведенное рассуждение, Лю Цуньжэнь пишет: «Мы почти уверены, что никто из великих неоконфуцианцев — ни братья Чэн, ни Чжу Си, ни даже Лу Сяншань — никогда не унизился бы до разговора о чем-нибудь до такой степени неконфуцианском. Поэтому можно было бы ожидать строгого выговора за подобный вопрос со стороны великого учителя Ван Янмина» [286, с. 308]. Но такового, как мы уже убедились, не последовало. Ответ Ван Янмина показывает, что он стремился не перекрыть течение даосской мысли, а направить его в конфуцианское русло. Однако надо признать, что, хотя по указанному пути Ван Янмин и продвинулся достаточно далеко, все-таки первоначальный импульс этому движению был дан именно сунскими неоконфуцианцами. «Конфуцианцы, — пишет Лю Цуньжэнь, — которые стремятся стать скорее мудрецами, чем бессмертными, имели свой собственный метод умственного совершенствования. Прочтя „Апалекты“ („Лунь юй“.— А. К.), „Книгу ритуалов“ („Ли цзи“.— А. К.) и другие ранние конфуцианские тексты, чувствуешь, что конфуцианцы делали упор преимущественно на моральный и социальный аспекты личного совершенствования. Появившаяся затем идея, что конфуцианцам также нужны методы умственного совершенствования, отличного от морального совершенствования, принадлежала сунским ученым. С тех пор как Чжоу Дуньи выдвинул идею „спокойствия“ (цзин), а Чэн Хао — идею „устойчивости“ (дин), сунские конфуцианцы рекомендовали ученым „пестовать корни“ посредством сидения в спокойствии и медитирования. Позднее Чэн Хао и его младший брат Чэн И заменили принцип спокойствия на принцип „почтительности“ (чжу цзин). Поступая таким образом, эти неоконфуцианцы просто изобрели систему умственного совершенствования, которой конфуцианцы никогда прежде не обладали. Возможно, они думали, что конфуцианство не сможет сравниться в популярности с даосизмом и чань[-буддизмом], пока не будет обладать своим собственным вариантом умственного совершенствования. Поэтому они вынуждены были воспринять такую систему мистической практики из других религий и представить ее респектабельным языком конфуцианской классики.

Не стоит даже говорить, что и Чжу Си и Лу Сяншань признавали важность медитации. Первый из них не только написал „Тяо-си чжэнь“ („Наставления для контроля за дыханием“), но также комментировал и аннотировал „Инь-фу цзин“ и „Чжоу-и цац-тун-ци“<sup>20</sup>; таким образом, он был более склонен к даосизму, по крайней мере в том, что касается умственного совершенствования. Возможно, по этой причине Ван Янмин, отвечая на письмо Сюй Чэнчжи<sup>21</sup>, писал: „Поэтому некоторые подозревают [Чжу Си] в том, что он забавлялся безделицами“ ([96, цз. 21, с. 394; ср. 233, с. 74].— А. К.). Однако что касается самого Ван Янмина,



то он охотно признавал, что изучал даосизм ради долголетия (*ян шэн*) (см. [96, цз. 5, с. 25; 233, с. 65].— *А. К.*), отличного от бессмертия, и что искусство долголетия состоит главным образом в умственном совершенствовании и медитации. Хотя Ван Янмин предостерегал своих учеников от попыток стать бессмертными или буддами, он не запрещал таким людям, как Лу Чжэн и Ван Цзясю<sup>22</sup>, изучать даосские методы совершенствования для достижения долгой жизни» [286, с. 311—312].

Вполне сформировавшаяся оценка даосизма содержится в письме Ван Янмина Лу Чжэну, написанном в 1521 г. В нем мы найдем и идею коренного единства целей, преследуемых конфуцианством и даосизмом, и скепсис по отношению к реальным возможностям даосской практики, сочетающийся с, быть может не вполне искренним, доверием к некоторым сообщениям даосских агнографий, впрочем все равно сводимым к явлениям естественного порядка: «[Я] слышал, что Вы по причине многочисленных болезней решили заняться пестованием жизни. В прошлом Ваш покорный слуга истощал [свои] силы на данном поприще, но потом я понял, что это вовсе не необходимо, и тогда вновь обратил все [свои] помыслы к учению совершенномудрых и высокодостойных. Вообще, пестование добродетели и пестование своей личности суть единое дело. То, что [Вы], Юаньцзин, называете „истинным я“ (*чжэнь во*), в действительности означает способность „быть осторожным в том, чего не видел, проявлять опаску в том, о чем не слышал“<sup>23</sup>, и сосредоточение воли на этом [едином деле], в результате чего приходят в устойчивое состояние дух, пневма и семя. И то, что называется учением школы обессмерчивания о долгой жизни и длительном созерцании, также заключено в этом. Учение об одухотворении и обессмерчивании отлично от [учения] совершенномудрых, однако то, что лежит в его основании и является его исходной точкой, также состоит в стремлении вывести людей на Истинный путь (*дао*). В послесловии к „Трактату о прозрении истины“ („Юй чжэнь пян“) <sup>24</sup> говорится, что Хуан-[ди] и Лао-[цзы] сокрушались из-за их (т. е. людей.— *А. К.*) алчности (*тань*) и потому с помощью искусства одухотворения и обессмерчивания постепенно распространяли на них порядок и [правильное] руководство. Попробуйте, Юаньцзин, взять и просмотреть этот [трактат]: содержащиеся там неявные наставления [Вы] сами сможете понять. [Совершенномудрые] — от Яо, Шуня, Юя, [Чэн] Тана, Вэнь-[вапа] и У-[вапа] до Чжоу-гуна и Конфуция — обладали столь гуманными к народу и приязненными к вещам сердца, что не было ничего, что бы они упускали из виду. Если бы [у них] была возможность продлевать жизнь и обессмерчивать, то разве они не пожелали бы объявить [об этом] людям? Такие, как Лао-цзы и пэнский Цзянь<sup>25</sup>, были наделены соответствующим даром [долголетия], которого невозможно достичь с помощью учения. Представители последующих поколений, такие, как Бо Юйчань<sup>26</sup>

и Цю Чанчунь<sup>27</sup>, в [даосской] школе считаются патрпархами и наставниками, однако все они не жили более пятидесяти-шестидесяти лет. Следовательно, так называемое учение о долголети зиждется на обязательных [естественных] предпосылках. Поскольку у [Вас], Юаньцзин, ослаблена пневма и многочисленны болезни, отрешитесь от известности и славы, очистите сердце и сократите желания, сосредоточьте все помыслы на совершенномудрых и высокодостойных — так, как гласит сказанное выше об „истинном я“. Не следует легковерно относиться к иным путям (*и дао* — гетеродоксии. — А. К.). Если [Вы] сами будете вводить в заблуждение и хаос свой разум (*цун мин*) (досл. „чуткость [слуха] и ясность [зрения]“. — А. К.), истощать семя, перетруждать дух и растрачивать месяцы и годы и если [все это] будет длительно и бесповоротно, то превратиться в душевнобольного и неуравновешенного человека станет [для Вас] совсем несложно» [96, цз. 5, с. 25; ср. 233, с. 65—66].

Для большей полноты представлений о той эволюции, которую претерпело отношение Ван Янмина к даосизму, позволим себе процитировать еще одно его произведение, а именно стихотворение «Долголетие», написанное в 1527 г. и, следовательно, выражающее ту точку зрения, к которой философ подошел в самом конце своего жизненного пути:

Напрасно помышлял о долголетьи,  
на снадобья расходовался зря.  
Прославленные горы все облазил<sup>28</sup>,  
в заботах шелк седин покрыл виски.  
Одна лишь мысль гнездилась в брэнном теле.  
И с каждым днем все отдалялся Путь.  
Но в зрелые лета вдруг пробудился:  
все «девять циркуляций» здесь, во мне.  
Не нужно ни «треножника», ни «печи»<sup>29</sup>,  
что проку в *кань* и в *ли*<sup>30</sup>?  
Не надо изучать конец, начало,  
но лучше в срок рождаться, умирать.  
По свету странствующих магов  
лукавые слова сомненья множат.  
Почтенных старцев путанные речи  
дают нам много трудных направлений,  
и *цян* и *кун* ведь из меня исходят<sup>31</sup>,  
зачем в другом искать и домогаться?  
Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы,  
и благосмыслен одно есть мой наставник [96, цз. 20, с. 378;  
ср. 234, с. 157—158, 246].

Длительное увлечение даосизмом не могло не оставить весьма заметных следов в произведениях Ван Янмина, даже непосредственно не связанных с даосской тематикой. В этом смысле наиболее заметны многочисленные цитации и реминисценции из даосских памятников. Например, создавая поэтическую картину существования душ тех, кто умер на чужбине, Ван Янмин пишет, что они «питаются ветром и пьют росу» [96, цз. 25, с. 461]. Но

точно так же ведут себя, согласно «Чжуан-цзы», «люди-духи» (*шэнь жэнь*) в идеальном краю: они «вдыхают ветер и пьют росу» [206, с. 4] (ср. [62, с. 137]). Еще более выразительно то, что даже во введении<sup>32</sup> к «Записям преподающего и воспринятого» используется даосский образ: «Следовавшие за учителем [Ван Янмином], слушая его поучения, часто усваивали одну [треть], а две [трети] упускали, видели в нем [только то, чем для коня является свойство быть] вороным или буланым, кобылой или жеребцом, и отбрасывали [то, чем для коня является способность] пробегать в день тысячу ли»<sup>33</sup> [96, цз. 1, с. 1; 97, с. 3].

Среди подобных заимствований наиболее важны те, сопоставление которых с оригиналом позволяет получить дополнительную информацию. Поскольку мы переходим к объективному аспекту идейного влияния даосизма на янминизм, следует прежде всего обратиться к понятию благосмыслия (*лян чжи*), являющемуся фокусом всего философского учения Ван Янмина.

Одно из его определений, гласящее: «Благосмыслие есть эссенциальная (семенная) духовность (*цзин лин*) созидательных изменений (*цзао хуа*). Эта эссенциальная духовность оживотворяет (*шэн*) небо и землю, формирует навей и владык (*ди*) — все исходит отсюда. Поистине она не противостоит вещам» [96, цз. 3, с. 68; 97, с. 227], реминисцирует пассаж из «Чжуан-цзы»: «Дао одухотворило (*шэнь*) навей и владык, породило (*шэн*)<sup>34</sup> небо и землю» [206, с. 40; ср. 62, с. 163], что свидетельствует об идентификации в учении Ван Янмина благосмыслия с дао (в эксплицитной форме эту идентификацию см. [96, цз. 2, с. 45, цз. 7, с. 73; 97, с. 155]).

Равным образом для понимания значения отождествления Ван Янмином благосмыслия с «великой пустотой» (*тай сюй*) важно учитывать даосское происхождение последнего понятия. Ван Янмин утверждал: «Пустота благосмыслия — небесная великая пустота. Неналичное (*у*) благосмыслия — бесформенное (*у син*) великой пустоты. Солнце и луна, ветер и гром, горы и реки, люди (*минь*) и вещи — все, что имеет вид, фигуру, форму и цвет, динамично проявляется и деятельно обращается в бесформенности великой пустоты, никогда не создавая препятствий и преград небу. Совершенномудрые только следуют динамичным проявлениям своего благосмыслия. Небо, земля и тьма вещей вместе заключены в динамичных проявлениях и деятельных обращениях моего благосмыслия. Когда это было, чтобы хоть одна вещь выходила за пределы благосмыслия и могла быть [для него] препятствием и преградой?» [96, цз. 3, с. 69; 97, с. 231; см. также 96, цз. 34, с. 666]. Даваемая в приведенном отрывке характеристика благосмыслия кажется поначалу весьма загадочной. С одной стороны, благосмыслие в высшей степени пустотно, с другой — всеобъемлюще. Чтобы понять это противоречивое на первый взгляд сочетание, надо иметь в виду, что термин «тай сюй» впервые был

употреблен в гл. 22 «Чжуан-цзы» — «Северное путешествие знания» [206, с. 143; 62, с. 251]. Само ее название ясно указывает на гносеологический (а не онтологический) смысл используемых в ней категорий. О «гносеологичности» тай сюй свидетельствует также то, что вообще понятие пустоты часто использовалось древнекитайскими философами, и особенно представителями даосизма (см., например, [206, с. 23; 62, с. 150; 192, с. 30, 133, 134; 63, с. 141–142, 167, 168]), в качестве определения важнейшего психологического свойства, отличающего правильное мышление. Удачным нам представляется перевод термина «сюй» словосочетанием «пустота-вместимость», предлагаемый В. С. Спириным, который характеризует его как «своеобразную психологическую установку, назначение которой заключается в обеспечении того, чтобы уже имеющиеся знания не препятствовали получению новых знаний» [75, с. 136].

Таким образом, великая пустота представляет собой универсальноеместилище разума, которое в онтологическом плане абсолютно пусто, а в плане гносеологическом всеохватно.

Даосское влияние сказалось также на определении Ван Янмином объекта («вещи»): «То, что имеет вид, фигуру, форму и цвет», которое почти полностью (изменен один знак) повторяет соответствующую дефиницию из «Чжуан-цзы» (см. [206, с. 114; 62, с. 226]). Хотя, с другой стороны, возможно, что в основе обоих усеченных на один элемент определений лежит единая пятичленная структура:

Ван Янмин . . .	вид (мао)	фигура (сян)	форма (син)	—	цвет (сэ)
Чжуан-цзы . . .	вид	фигура	—	звучание	цвет
				(шэн)	

Даосского происхождения и термин «чан чжи» («постоянное знание»), использованный Ван Янмином для характеристики благосмыслия, — оно «постоянно знает (сознает)», даже во сне (см. [96, цз. 3, с. 69; 97, с. 230]). Данный термин не встречается ни в «Лунь юе», ни в «Мэн-цзы». В «Дао-дэ цзине» же сказано: «Постоянно знать (чан чжи), как постичь образец, называется таинственной добродетелью (сюань дэ)» [112, чжан 65]. Из приведенной цитаты явствует, что даосское «постоянное знание» связано со знанием образца, т. е. некоторого постоянства. И действительно, в «Дао-дэ цзине» «постоянное знание» и «знание постоянства» (чжи чан) представлены как две стороны одной медали, т. е. как две стороны постоянства [112, чжан 16, 55], которое, в свою очередь, является важнейшим атрибутом дао [112, чжан 1, 32] и дэ [112, чжан 28]. Ван Янмин рассматривал постоянство как аналог принципа — ли [96, цз. 27, с. 497].

В то же время в «Дао-дэ цзине» говорится, что «совершенно-мудрый не имеет постоянного сердца (чан синь)», поскольку его сердцем являются сердца всего народа («ста семей») [112, чжан 49]. В «Мэн-цзы», напротив, утверждается, что «только служилые



(ши)<sup>35</sup> способны, не имея постоянного источника дохода (хэн чань), иметь постоянное сердце (хэн синь), тогда как народ, не имея постоянного источника дохода, не имеет и постоянного сердца» [153б, Ia, 7; ср. 30, т. 1, с. 230]<sup>36</sup>. Но так как у Ван Янмина благосмыслие было равнозначно «первосущности сердца» (синь чжи бэнь ти) или даже вообще «сердцу» («Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем» [96, цз. 26, с. 472]), его тезис о «постоянном знании», присущем благосмыслию, можно рассматривать как своеобразный синтез даосской и конфуцианской идей о константности высшего знания и автономности сознания.

С «постоянством сердца» самым тесным образом связана его «механико-органистичность» (цзи). Традиционно противопоставляемые на Западе понятия «механизм» и «организм» сливаются в семантике иероглифа цзи. Этому, кстати, соответствует слияние в семантике иероглифов шэн и чань понятий «рождение» и «производство», также отчетливо противопоставляемых на Западе. Иероглиф цзи отсутствует в «Лунь юе» и лишь один раз встречается в «Мэн-цзы» в следующем контексте: «Стыд имеет для человека огромное [значение]. У применяющего махинаторские (цзи бэнь) приемы нет того, что позволяет испытывать стыд» [153б, VIIa, 7]. В первоначальных же даосских текстах знак цзи начинает играть весьма важную роль. В «Дао-дэ цзине» он еще не используется, но уже в «Чжуан-цзы», встречаясь неоднократно, передает весьма важное понятие «пружина» — движущая сила организма [206, с. 50; 62, с. 171—172]. Оно выражается в «Чжуан-цзы» и сочетанием тянь цзи — «небесная пружина» — движущая сила естества [206, с. 105; 62, с. 218]. При описании человеческого организма «небесная пружина» противопоставляется чувствам: «У совершенномудрого... еще не развернулась небесная пружина, а пять чиновников (т. е. пять органов чувств. — А. К.) уже все в полной готовности» [206, с. 90; ср. 62, с. 205]; «Чем глубже у человека чувственные восприятия (ши юй), тем поверхностнее у него небесная пружина» [206, с. 90; ср. 62, с. 161]. Кстати сказать, поверхностность и глубинность «небесной пружины» понимаются в «Чжуан-цзы» в самом прямом физиологическом смысле: глубинная «пружина» «исходит из пяток» [206, с. 50; 62, с. 172] и обуславливает «пяточное дыхание» [206, с. 37; 62, с. 161]. Если воспользоваться тут аналогией с русским представлением о «душе, уходящей в пятки», то можно предположить, что «небесная пружина» должна иметь самое непосредственное отношение к «сердцу» — китайскому эквиваленту «души». И действительно, такое предположение подтверждается тем, что в формулах, аналогичных формуле из «Чжуан-цзы», в которой противопоставляются чувственные восприятия и «небесная пружина», синонимом последней оказывается «сердечная пневма», например, в «Люй ши чунь цю»: «Устранить чувственные восприятия, установить сердечную пневму» [150, с. 45]. На-

конец, в «Инь-фу цзине» прямо сказано: «Человеческое сердце — это пружина (*цзи*)» [115а, чжан 1].

И вместе с тем в «Чжуан-цзы» приводится следующее теоретическое возражение против механизации труда<sup>37</sup>: «Имеющий механические приспособления (*цзи се*) обязательно имеет механические дела. Имеющий механические дела обязательно имеет механическое сердце (*цзи синь*). Если в груди механическое сердце, то неполной становится первоначальная чистота (белизна). Если неполной становится первоначальная чистота (белизна), то неустойчивой будет духовная жизнь (*шэнь шэн*). Неустойчивость духовной жизни есть то, что не поддерживаемо Путем» [206, с. 75; ср. 62, с. 192]. Та же мысль проводится в «Хуайпань-цзы»: «Если в груди скрыто механическое сердце (*цзи се чжи синь*), то перестает быть беспримесной первоначальная чистота (белизна) и духовные качества (*шэнь дэ*) утрачивают целостность» [192, с. 5; ср. 63, с. 113]. Там же в качестве синонимов «механического сердца» выступают «неверное сердце» (*цзяо синь*) и «вредное сердце» (*хай чжи синь*). При этом «небесная пружина» полагается в «Хуайнань-цзы» столь же благой, как и в «Чжуан-цзы». О совершенномудром говорится, что он «внутри имеет то, с помощью чего [в него] проникает небесная пружина» [192, с. 16; ср. 63, с. 125].

Таким образом, термин «цзи» в даосских текстах имеет два аксиологически противоположных значения: хитрого, коварного приспособления, плода рук человеческих (что, видимо, связано с тем, что конкретное значение иероглифа *цзи* — «крючок арбалета»<sup>38</sup> и «западня») и естественного, нерукотворного устройства, движущей силы живого организма. В целом это раздвоение соответствует фундаментальной даосской оппозиции «человеческое (искусственное) — небесное (естественное)». Поэтому сердце, движимое искусностью человека, коварно, а сердце, движимое небесным естеством, благостно.

Зависимость сердца от материальных функций тела мыслится Чжуан-цзы столь же прямой и непосредственной, как и Мэн-цзы: в первом случае применение механизма влечет за собой механичность сердца, во втором — обладание постоянным источником дохода — постоянство сердца.

Это, безусловно, следствие общей для китайской философии трактовки личности как целостного психосоматического субъекта.

Несмотря на достаточно раннее раздвоение семантики иероглифа *цзи* в даосских текстах, его «разошедшиеся» смыслы активно взаимодействовали друг с другом, поскольку оставались смыслами одного и того же слова. Данный момент четко прослеживается в объяснениях, которые Лю Цуньжэнь дает по поводу употребления *цзи* в более поздних даосских сочинениях: «Секрет (*цзи*). Иероглиф *цзи* в даосских текстах обычно имеет значение „ключ к невидимому“, и практика даосского совершенствования с целью продления своей жизни со времен Сун и Юань сравнива-

лась со стратегией „воровского похода на небо“ (*дао-цзи*). Ибо даосские философы верили, что осуществление этого принципа позволяет полностью перевернуть естественное движение, которое ведет нас от колыбели к могиле, с тем чтобы смерть как естественное следствие жизни могла быть устранена. Идея „воровства“ исходит из следующих нескольких строк „Канона инь-фу“:

„Небо и Земля — грабители Всех Вещей;  
Все Вещи — грабители Человека;  
Человек — грабитель Всех Вещей...

Движущая сила трех грабителей невидима и непостижима для большинства людей. Когда ею овладевает высший человек, он получает возможность усилить свое тело; когда же ею овладевает посредственный человек, он пренебрегает своей жизнью“» [286, с. 301].

Материал, рассмотренный выше, свидетельствует, что идея «воровства», коварного овладения естественными силами природы отнюдь не только зиждилась на процитированном Лю Цунь-жэнем тексте «Инь-фу цзина», а коренилась в семантике самого знака «цзи» (вспомним хотя бы его значение «западня»), благодаря чему он, собственно, и мог в этом даосском каноне получить такие определения, как «погубление, убийство» (*ша*), «воровство» (*дао*).

Ван Янмин, стремясь теоретически преодолеть противопоставление «человеческого» и «небесного», активно использовал даосские понятия — видимо, потому, что в них это противопоставление выражалось наиболее ярко. В одном из стихотворений он написал: «Не говорите, что небесная пружина это не чувственные восприятия (*ши юй*). Следует знать, что тьма вещей — это и есть моя личность (*шэнь*)» [96, цз. 20, с. 382; ср. 234, с. 237]. Чжу Дэчжи передает следующее положение Ван Янмина: «Исходя из оформленной телесности, говорят, что небо и земля — единая вещь. Исходя из проявленных признаков, говорят, что человеческое сердце — пружина этой [единой вещи]» [149, цз 5, цз. 25, с. 62].

Несмотря на способность «постоянно знать» и «предвещать» (*сянь чжао*) в снах [96, цз. 3, с. 69; 97, с. 230], благосмыслие сугубо ситуативно, т. е. само по себе не располагает ни функцией памяти, ни функцией предвидения (предусмотрения, заблаговременного знания). Отвечая на вопрос о предвидении (*цян чжи*), Ван Янмин говорил: «Совершенномудрый человек не ценит предвидение. Когда приходят бедствие или счастье, даже совершенномудрый человек не может кое-чего изменить. Но зато ему ведомы тончайшие признаки (*цзи*), и, сталкиваясь с обстоятельствами, оно постигает [их]. Для благосмыслия не существует ни до, ни после (т. е. ни предвидение, ни память.— А. К.), ему ведомы только тончайшие признаки того, что наличествует в данный момент, и в этом одном — ключ ко всему остальному. Если

же кто-то обладает предвидящим сердцем, это значит, что у него эгоистическое сердце и [корыстные] помыслы о том, как добиться выгоды и избежать вреда» [96, цз. 3, с. 71; 97, с. 238].

Приведенный несколько загадочный на первый взгляд пассаж интересен со многих точек зрения. Прежде всего отметим, что Ван Янмин как будто ревизует положение «Чжун юна», послужившее основанием для вопроса о предвидении. В 24-м чжане упомянутого трактата проводится мысль о том, что именно обладатель высшей подлинности (*чжи чэн*) по разнообразным признакам, и в том числе по результатам гадания, может заранее узнать о грядущем бедствии или успехе, и поэтому он подобен духу (*шэнь*). Согласно же Ван Янмину, совершенному, обладателю высшей подлинности, не к лицу заниматься предвидением, поскольку это — дело эгоистических сердец.

Такое отношение к предвидению имеет под собой серьезное общепhilosophическое основание. Обращаясь к данной проблеме, следует прежде всего отметить, что для европейской философской традиции, начиная с первых древнегреческих философов, характерно признание в качестве объекта подлинного (научного) знания явлений общих и необходимых. Неотделимые атрибуты общности и необходимости — постоянство и повторяемость (в терминологии Гераклита — «вечное круговращение») — издревле рассматривались как естественные основания научного предвидения, реализуемость которого ныне считается подлинным патентом на научность. Вполне закономерно поэтому, что с именем первого европейского философа — Фалеса — в древности связывался образ мудреца, впервые начавшего давать научно обоснованные предсказания (а не пророческие предвидения), например, солнечных затмений и равноденствий или богатого урожая оливок (см. [Фал. А 1, 2, 10]).

У китайских же философов часто можно встретить противоположную мысль о том, что мудрец не стремится познать общие и необходимые процессы в природе. Например, в «Сюнь-цзы» говорится: «Действия (*син*) неба обладают постоянством (*чан*)... Ясно сознающий различие между небесным и человеческим может быть назван высшим человеком. Совершающееся помимо [человеческих] деяний и получающееся помимо [человеческих] устремлений называется деятельностью (*чжи*) неба. А если так, то высший человек, обладая глубоким мышлением, большими способностями и тончайшей наблюдательностью, не станет применять их здесь. Это называется не оспаривать деятельность неба... Именно совершенномудрый человек не стремится познать небесное» [175, с. 205—206; 234, с. 167—168]. Сходные мысли проводятся в памятнике, представляющем противоположную общемировоззренческую позицию, — в «Хуайнань-цзы»: «Дела Поднебесной не могут (не должны?) быть вершимы. Они осуществляются, если следовать их естественности. Изменения тьмы вещей не могут (не должны?) быть постигнуты. [Нужно] держаться



того направления, по которому они идут» [192, с. 3; ср. 63, с. 112].

Такая ограничительная установка связана с ценностно-прагматическим и праксеологическим пониманием знания, рассматриваемого в качестве «недоразвитого действия». С этой точки зрения, действительно, познание «неба» будет означать подмену своими действиями его всеобщей и необходимой деятельности, что, конечно, и неразумно и нецелесообразно. Противоположное отношение к знанию всеобщего и необходимого закономерным образом выливалось у древнегреческих философов в решительное предпочтение знания (как созерцания) действию. Демокритово предпочтение персидскому престолу одного причинного объяснения [50, с. 214, № 29] противоестественно с точки зрения китайской философской традиции.

У Ван Янмина синтез знания и действия в соединении с упором на «знание человека (человеческого)» необходимым следствием имел нигилистическое отношение к предвидению, поскольку таковое, с его точки зрения, будет не чем иным, как прямым вмешательством в сферу «небесного». Между тем человеку положено вмешиваться только в сферу «человеческого», а в ней предвидение мгновенно превращается в предписание, или руководство к действию. Благородный муж, согласно Ван Ямину, «никогда не стремится заранее осознать (*сянь цзюе*) людскую ложь и ненадежность» [96, цз. 2, с. 49; 97, с. 163], ибо, действительно, такое преждевременное осознание означает не что иное, как презумпцию виновности. Отсюда как нельзя лучше видно, что теоретическое самоограничение проблемами человеческого бытия — альфа и омега янминизма. Кроме того, «заранее знать» (*сянь чжи*) — согласно Ван Ямину, зпать до осуществления соответствующего практического действия [96, с. 28; 97, с. 107], а это противоречит его концепции единства знания и действия.

Отступая от постулата «Чжун юна» в вопросе о предвидении, Ван Ямин опять-таки шел на сближение с даосизмом, ибо одним из принципов классического даосизма был негативизм в отношении к «предусмотрению». 38-й чжан «Дао-дэ цзина» гласит: «Предусмотрение (*цянй чжи*) — это отцветание (внешность, поверхность пустоцвет?) Дао и начало глупости» (в русском переводе явная ошибка: вместо «предусмотрения» — «внешний вид» [30, т. 1, с. 126]). Разъясняя и развивая данную мысль, Хань Фэйцзы писал: «Действовать (*син*), предупреждая (*сянь*) вещи, и двигаться (*дун*), предупреждая принципы, — это называется предусмотрением. Предусмотрение безосновательно и игнорирует разумную меру» [189, с. 98; ср. 30, т. 2, с. 239].

Столь же фундаментальной, как и концепция благосмыслия, была для янминизма концепция единотелесности унверсума. Согласно Ван Ямину, «великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом (*и ти*)» [96, цз. 26, с. 470]. Одним из истоков этой концепции явился, несомненно, даосизм. Чжуан-цзы

принадлежит изречение: «Небо, земля и я вместе живем, и тьма вещей составляет со мной единое» [206, с. 13; ср. 62, с. 143]. В «Чжуан-цзы» также приводится мнение Хой Ши (380/370—310/300): «Распространяя приязнь на тьму вещей, [составить] единое тело (*ти*) с небом и землей» [206, с. 223; ср. 62, с. 320]. Л. Е. Померанцева подчеркивает, что для «Хуайнань-цзы» «характерен метод перенесения законов человеческого тела на космос» [63, с. 216] и что создателями упомянутого произведения вселенная мыслится как живое тело, живой организм [63, с. 52]. При этом мир осмыслялся ими и как тело-ти, и как тело-шэнь: «Небо и земля, пространство и время [живут как] одно человеческое тело (*шэнь*)» [192, с. 115; ср. 63, с. 51—52]. На этом основании зиждется даосский идеал родственной близости человека со «всеми вещами»: «Поколения, обладавшие совершенной благодатью (*дэ*), совместно жили с птицами и зверями, родственно (*цзу*) сосуществовали со всей тьмой вещей» [206, с. 57; 62, с. 176].

У Ван Янмина аналогом данной идеи стал принцип универсальной гуманности, распространяющейся даже на камень и черепицу [96, цз. 26, с. 470]. Впрочем, концепции единотелесной вселенной и универсальной гуманности нашли признание в неоконфуцианстве и до Ван Янмина. Так, один из главных представителей сунского неоконфуцианства, Чэнь Хао (1032—1085), утверждал: «Гуманный [человек] полагает небо, землю и тьму вещей единым телом... гуманный [человек] полностью составляет единое тело со всей тьмой вещей» [210, т. 1, с. 193]. Перед нами еще одно свидетельство, что многие точки идейного соприкосновения янминизма с даосизмом были опосредованы более ранними соответствующими влияниями даосизма на конфуцианство.

Ярким примером такого влияния может служить представление о соотношении движения и покоя. Известный афоризм «Дао-дэ цзина» гласит: «Покой (*цзин*) есть господин стремительности» [112, чжан 26]. В философско-антропологическом аспекте это означает, что «человек от рождения спокоен — такова его небесная природа» [192, с. 4; ср. 163, с. 112]. В сочинении «Тай цзи ту шо» («Изъяснение плана Великого предела») основоположника сунского неоконфуцианства Чжоу Дуньи данная идея трансформировалась в принцип «главенства покоя» (*чжу цзин*) [210, т. 2, с. 61; ср. 43, с. 108]. Ван Янмин, всячески подчеркивавший неразрывное единство движения и покоя и даже полемизировавший с Чжоу Дуньи, опровергая его соотнесение покоя с «отсутствием» (*у*), а движения — с «наличием» (*ю*), тем не менее представлял связь между покоем и движением как связь между сущностью и деятельным проявлением, субстанцией и функцией — *ти-юн* [96, цз. 5, с. 22; 234, с. 58], т. е. в конечном счете отдавал приоритет покою. Интересно также, что в письме Лунь Яньши (Лунь Исюню, 1498—?), в котором Ван Янмин наиболее подробно разъяснил свое решение проблемы движения

и покоя и на которое мы ссылались выше, использованы и даосские термины. «Если повиноваться страстям, то даже в [состоянии] „сердечного поста“ и „отрешенного сидения“ будет присутствовать движение» [96, цз. 5, с. 22; ср. 234, с. 58]. О том, что такое «сердечный пост» (*синь чжай*) и «отрешенное сидение» — досл. «сидячая отрешенность» (*цзо ван*), говорится в гл. 4 и 6 «Чжуан-цзы» [206, с. 23, 47; 62, с. 150, 169]. Но самое любопытное состоит в том, что там истолкование упомянутых понятий вложено в уста конфуцианцев — Конфуция и его лучшего ученика Янь Хуэя.

Ван Янмин акцентировал и развивал не только те идеи, которые роднили с даосизмом сунское конфуцианство, но и те, которые роднили с ним изначальное конфуцианство, в особенности представленное учением Мэн-цзы, которому в первую очередь и следовал Ван Янмин. Он продолжил линию радикального субъективизма в конфуцианстве, у истоков которого стоял Мэн-цзы, провозгласивший: «Вся тьма вещей находит полноту (*бэй*) во мне» [153б, VIIа, 4]. Это положение, будучи производным от идеи единотелесности вселенной, активно развивалось в даосизме. В «Хуайнань-цзы», например, сказано: «Главное в Поднебесной заключено не в ином (*би*), а во мне, не в других людях, а в моей личности. Когда [моя] личность довлеет себе (*шэнь дэ*), тьма вещей обретает полноту... Поднебесная — то, что я имею, а я — то, что имеет Поднебесная. Разве есть зазор между Поднебесной и мною?.. Если [я] самодовлею (*цзы дэ*), то Поднебесная также довлеет мне (*дэ во*). Мы с Поднебесной доведем друг другу (*сян дэ*)... Самодовлеть — значит делать всеобъемлющей свою личность» [192, с. 15; ср. 63, с. 124—125].

Следствием концепции самодовления и в даосизме и в конфуцианстве явилось представление о невозможности передать другому свое знание-умение, поскольку таковое представляет собой наиболее яркое выражение владеющей им личности. Поразительно, что Мэн-цзы и Чжуан-цзы, современники и антагонисты, так же упорно молчавшие друг о друге, как Платон и Демокрит, для выражения одинаковой мысли использовали даже один и тот же образ — колесника, не могущего передать кому бы то ни было свое мастерство [153б, VIIб, 5; 206, с. 87; 62, с. 202—203]. С этим сопоставимо общее для Платона и Демокрита употребление термина «идея» для обозначения сверхчувственных «элементарных частиц» бытия. Обобщением сближающей Мэн-цзы и Чжуан-цзы мысли у Ван Янмина стал тезис об интимности и непередаваемости благосмыслия: «При возникновении каждого помысла и каждой мысли благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной осведомленностью. Именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку» [96, цз. 26, с. 472; 225, с. 278].

Другим следствием концепции самодовления было представление об изначальной полноте и совершенстве человеческой личности, т. е. о врожденности наилучших человеческих качеств. Высшая мудрость тем самым превращалась в атрибут «детского сердца» (ср. «устаи младенца глаголет истина»<sup>39</sup>). В тексте «Даодэ цзиня» неоднократно проводится мысль о тождестве высшей мудрости и детскости [112, чжан 20, 28, 49]; сходный тезис встречается и в «Мэн-цзы»: великий человек «не утрачивает своего детского сердца (*чи цзы чжи синь*)» [153б, IVб, 12]. Он лег в основу важнейшей янминистской концепции — «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*), — сводившейся к требованию максимальной практической реализации интуитивного представления о добре и зле, заложенного в человеке от рождения. Развивавшаяся Ван Янмином вслед за Мэн-цзы идея «сохранения детского сердца» — *цунь тун (цзы чжи) синь* (см., например, [96, цз. 2, с. 57, цз. 20, с. 380; 97, с. 186] — у его знаменитого последователя Ли Чжи вылилась в отождествление «детского сердца» (*тун синь*) с «истинным сердцем» (*чжэнь синь*) [210, т. 2, с. 580]. Странным недоразумением является уподобление Л. Д. Позднеевой понятий «детское сердце» у Ли Чжи и «чистая доска» у Локка [47, с. 209], поскольку они были призваны выражать прямо противоположные концепции: в первом случае — существования абсолютно истинного врожденного знания («Высшая культура Поднебесной не может не происходить из детского сердца» [210, т. 2, с. 581]), а во втором — абсолютного отсутствия какого бы то ни было врожденного знания. Касаясь терминологического аспекта концепции «детского сердца» у Ли Чжи, следует сказать, что вообще с выражением «тун синь» в классических конфуцианских текстах связано представление о глуповатой инфантильности. Обычно китайские комментаторы Ли Чжи поясняют стандартный смысл «тун синь» ссылкой на пассаж из «Цзо чжуань»: «Тогда Чжао-гуну было [уже] девятнадцать лет, а [он все еще] как будто имел детское сердце» [199а, Сян 31 г.]. К этому можно добавить, что в «И цзине» встречается понятие «детского взгляда [на вещи]» (*тун гуань*), также имеющее уничижительный смысл и характеризующее «путь (дао) ничтожных людей» [114а, гекс. № 20, 1 черта, «Сян»]. На этом основании швейцарский исследователь творчества Ли Чжи Ж.-Ф. Биллетер приходит к выводу, что, придав выражению «тун синь» новый, отнюдь не pejоративный смысл, Ли Чжи создал тем самым новый философский термин. Его новизна должна была служить залогом правильного и однозначного понимания вкладываемого в него понятия, которое Ли Чжи хотел отличить от сходных понятий, использовавшихся тогдашними янминистами: *чи цзы чжи синь*, *лян чжи*, *чжэнь синь* [223, с. 255—256]. Нужно, однако, заметить, что выражение «тун синь» в сходном позитивном смысле использовалось, во-первых, как мы уже указали, и самим Ван Янмином, а во-вторых, гораздо раньше — даосскими мыслителями; напри-



мер, в «Хуайнань-цзы» говорится, что люди «века совершенной благодати (чжи дэ чжи ши)» обладали «детским и невежественным сердцем (тун мэн чжи синь)» [192, с. 27—28; ср. 63, с. 139].

Подводя итог сказанному, мы хотели бы присоединиться к мнению американского ученого Ду Вэймина: «Парадоксально, но благодаря личному опыту даосского совершенствования Янмин вновь открыл важную сторону конфуцианского учения, целиком противоположную той затхлой атмосфере, которую создали конфуцианские литераторы, конфуцианские ученые и конфуцианские чиновники его времени» [245, с. 79].

<sup>1</sup> К ссылке в Лунчан (пров. Гуйчжоу) на должность смотрителя заходистой почтовой станции Ван Янмин был приговорен в 1507 г.

<sup>2</sup> Согласно «Историческим запискам» («Ши цзи») Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.), Боян — имя, а Ли — фамилия Лао-цзы [20, с. 180].

<sup>3</sup> Цзинь дань — эликсир бессмертия, или «золотая киноварная [пилюля]». О ее приготовлении, употреблении и воздействии довольно подробно говорится в специально посвященной этому вопросу гл. 4 «внутреннего раздела» «Баопу-цзы» [110, с. 12—21]. Начинается она следующими словами: «Баопу-цзы сказал: „Я исследовал книги о пестовании [человеческой] природы... Главы и тома насчитывались тысячами. И везде циркуляции (хуань) растворов киновари и золота считались главным и основным. Так что эти два дела суть вершина пути обессмерчивания“» [110, с. 12]. Гэ Хун (284—363), автор «Баопу-цзы», признавал и «внутренние» (медитативные) и «внешние» (алхимические) способы обретения бессмертия, что в дальнейшем послужило основанием для раздвоения даосизма на Школу внутренней киноварной пилюли (нэй дань) и Школу внешней киноварной пилюли (вай дань). «Золотую киноварную [пилюлю]» Гэ Хун описывает как сугубо алхимическое средство: «Такая вещь (у), как киноварь, чем дольше нагревается, тем утонченнее (мяо) изменяется. Золото же, попадая в огонь, не растрачивается и в ста закалках. Будучи закопанным в землю, не сгнивает до скончания века. Принятие этих двух вещей закаляет человеческое тело. И таким образом можно добиться, чтобы человек не старел и не умирал» [110, с. 13]. Именно устойчивость упомянутых неорганических веществ создала им алхимическую славу, что отчетливо видно из следующего рассуждения Гэ Хуна: «Поплытые современники (ши жэнь) не употребляют одухотворяющую киноварь. Все варят снадобья из трав и деревьев. Но снадобья из трав и деревьев, будучи закопанными в землю, сгнивают; будучи сваренными, портятся; будучи подогретыми, сгорают, так что и сами-то не способны выжить. Как же [они] могут быть способны оживотворить человека?» [110, с. 14]. Но в эпоху Мин «золотая киноварная [пилюля]» стала рассматриваться как «внутреннее», т. е. психофизиологическое, а не медикаментозное средство (см. [286, с. 292]).

<sup>4</sup> С точки зрения современной науки остается открытым вопрос, представляет ли собой чжусианство или янминизм наиболее адекватное развитие принципов аутентичного конфуцианства. Например, Моу Цзунсань в отличие от широко распространенного мнения, полагает, что таковым в большей степени является янминизм, а не чжусианство.

<sup>5</sup> Чи=32 см; чжан=10 чи.

<sup>6</sup> Этот саркастический выпад ясно показывает, чего, собственно, ожидал от даосизма Ван Янмин.

<sup>7</sup> Цзин — специфический и весьма труднопереводимый термин китайской философии. Его исходное значение — «отборный, очищенный рис» (см. [143а, X, 8]), — расширившись, обрело два семантических полюса — «семя» (физическая эссенция) и «дух» (психическая эссенция). Таким образом, понятие «цзин» выражает идею непосредственного тождества сексуальной

и психической энергий. Закрепленная понятием «либидо», аналогичная фрейдистская идея после многовекового христианского противопоставления сексуального и духовного как двух антагонистических начал стала для Европы откровением. Между тем именно на данной основе зиждились даосские теории продления жизни посредством накопления анимосексуальной энергии. Следует, однако, отметить, что стандартный перевод пероглифа *цзин* на английский язык словом «sperm» (принятый, в частности, и Лю Цуньжэнем) не точен, поскольку указанный китайский термин обозначал семя вообще, а не специфическое мужское семя. Семя-цзин — это рафинированная пневма-ци, которая может быть как мужской (ян-ци, нань-ци), так и женской (инь-ци, нюй-ци). В «Сицы чжуань», например, говорится: «Мужское и женское [начала] связывают семя (*гоу цзин*), и тьма вещей, видоизменяясь, рождается» (чжуань 2, чжан 5). В целом же роль цзин в этом существенно повлиявшем и на даосизм трактате определяется следующим образом: «Осемененная пневма (*цзин ци*) образует вещи» (чжуань 2, чжан 4). В «Сицы чжуань» имеется также немало пассажей, в которых пероглиф «цзин» обозначает дух, душу, разум: «Благородный муж... таким образом, знает, какая вещь произойдет. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (*цзин*) в Поднебесной, быть причастным к этому?» (чжуань 1, чжан 10); «Разумное долженствование (*цзин и*) проникает в дух (*шэнь*)» (чжуань 2, чжан 5). Весьма ярко семантическая специфика термина «цзин» проявляется в следующем пассаже «Цао-дэ цзина»: «Объемлющий полноту благодати (*дэ*) подобен дитяти... Не зная союза самки и самца, вздымает детородный уд, [потому] семя [его] совершенно» [112, чжан 55].

Согласно даосским концепциям, выраженным в «Хуайнань-цзы», семя-цзин и в космологической и в антропологической иерархии занимает срединное положение между духом-шэнь и пневмой-ци, в космосе оно формирует солнце, луну, звезды, космические ориентиры (*чэнь*), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке — «пять внутренних органов» (*у цзан*), которые, в свою очередь, находятся в координации с внешними органами чувств [192, с. 100, 120—121; 63, с. 53]. Поскольку семя-цзин — квинтэссенция ци (на графическом уровне данную связь выражает наличие общего элемента *ми* — «рис» у знаков «цзин» и «ци»), его можно рассматривать как особый вид пневмы-ци. Ср. положение «Хуайнань-цзы»: «Когда цзин наполняет глаза, они ясно видят» [192, с. 121] — с мнением стоиков: «Зрение — это пневма, распространяющаяся от управляющей части (души.— А. К.) до глаз», а воспроизводящая часть души — это «пневма, распространяющаяся от управляющей части до детородных органов» [9, с. 491—492] — и суждением Аристотеля: «Половое возбуждение вызывается воздухом (*pneumatōdēs*)» («Проблемы», I, 30) (цит. по [50, с. 343, № 528]).

Следует отметить, что древнегреческий термин «sperma», как и китайский «цзин», означал и мужское и женское семя в отличие, например, от термина «thoros» («thore»), означавшего только мужское семя. Видимо, в древности общераспространенным было представление о том, что для зачатия требуется соединение мужского семени с женским (см., например, [50, с. 210, № 12, с. 343—345, № 529—533]). В качестве последнего Аристотель рассматривал месячные выделения. Древнегреческими философами, разумеется, обсуждался и вопрос о локализации «спермы». Как на места ее зарождения они указывали на матку и *regineos* (мужской аналог матки), на головной и спинной мозг и даже на все тело (см. [50, с. 343, № 523—525]).

Стояла перед древнегреческими философами и проблема соотношения «спермы» и души, но в теоретическом, а не в семантическом плане. Пифагор считал «сперму» струей мозга, а душу — присущим ей горячим гаром (см.: Диоген Лаэртский VIII, 28); Левкипп и Зенон утверждали, что «сперма — клочок души» [50, с. 343, № 522], а Гиппон прямо отождествлял душу со «спермой» (см. [96, I, 2, 405в, 1—6]); с точки зрения Аристотеля «сперма» потенциально предполагает душу [96, II, 1, 412в. 26—30], тогда как цзин, наоборот, потенциально предполагает тело.

Наконец, термин «спегта» в древнегреческих философских памятниках имел и самое общее значение, сопоставимое со значением «цзин» в афоризмах «Сицы чжуань»: «Осеменная пневма (*цзин ци*) образует вещи»; или «Гуань-цзы»: «Осеменная пневма (*цзин ци*) означает рождение всякой вещи. Внизу рождаются пять знаков. Вверху образуются ряды звезд. Если [семя] распространяется между небом и землей, это будут навигация и духи. Если же [оно] сокрыто в груди, это будет совершенномудрый человек» [108, с. 268; ср. 30, т. 2, с. 51]. Но если в самом общем значении — «семя всех вещей» — китайский термин «цзин» сближался с понятием воздуха или чего-то воздухоподобного (*ци*), то греческий термин «спегта» в таком значении сближался с понятием воды или влаги (Фал, А, 12; Геракл. В 31, Эмпед. А 33).

<sup>8</sup> Гуанчэнь-цзы — даосский персонаж. В «Чжуан-цзы» он представлен поучающим самого Хуан-ди и сообщающим о своем 1200-летнем совершенствовании [206, с. 64—66; 62, с. 183—184].

<sup>9</sup> Эпоха Шан — 1766—1122, эпоха Чжоу — 1122—247 гг. до н. э.

<sup>10</sup> В «Баопу-цзы» сказано: «Если одухотворяющее снадобье (*шэнь яо*) совершенно, то можно и для всей своей семьи добиться бессмертия, а не только для себя лично» [110, с. 14].

<sup>11</sup> Инь Вэнь — китайский философ IV—III вв. до н. э. (о нем см. [23, с. 318—361]).

<sup>12</sup> Янь Хуэй (Янь Юань, Янь-цзы) — любимый ученик Конфуция.

<sup>13</sup> Цитата из «Сицы чжуань». Полный текст пассажа. «То инь, то ян — это называется Дао. Продолжение этого есть добро (*шань*). завершение этого есть природа (*син*). Гуманный, видя это, называет гуманным; мудрый, видя это же, называет мудрым» [чжуань 1, чжан 5].

<sup>14</sup> «Выявление снательной добродетели», «породнение с народом» и «установленность в высшем благе» — три важнейших принципа «Великого учения» («Да сюе»), с изложения которых начинается этот трактат.

<sup>15</sup> Чучжоу (Чусянь) — ныне округ пров. Аньхой. В 1513—1514 гг. Ван Янмин был там с военной инспекцией.

<sup>16</sup> В упомянутом трактате развивается представление о «сетчатости неба», т. е. природы: «Небесная сеть обширна; [она] редка, однако [ничего] не упускает» [112, чжан 73]. Но помимо природы («неба») существует и более высокая реальность — дао, или естественность: «Небо берет за образец дао, а дао берет за образец само себя» [112, чжан 25]. Из этого следует, что соединение с Дао, или вхождение в «таинственное тождество» (*сюань тун*), являющееся атрибутом Дао [112, чжан 1], необходимо предполагает «разрезание своих пут» (*цзе ци фэнь*) [112, чжан 4, 56], т. е. прорыв сквозь «небесную сеть» в реальность самого высокого порядка. Таким образом, «таинственное разрезание» — сокращенное обозначение «разрезания своих пут» и вхождения в «таинственное тождество». Попутно заметим, что именно надэмпирический, хотя и не сверхъестественный в идеалистическом смысле характер дао обуславливает то, что для овладевших им и достигших абсолютной естественности предполагается возможным совершать, казалось бы, совершенно сверхъестественные деяния.

<sup>17</sup> В связи с упомянутым выше недоразумением при комментировании данного текста Лю Цуньжэню приходится говорить о «сперме истинной инь» [287, с. 308].

<sup>18</sup> Ср. с положением Чжоу Дуньи: «Великий предел движется и рождает [силу] ян. Движение доходит до предела, и наступает покой. [Великий предел] покоится и рождает [силу] инь. Покой доходит до предела, и снова наступает движение. То движение — то покой. Друг для друга являются корнем (*гэнь*)» [210, т. 2, с. 60; ср. 43, с. 108].

<sup>19</sup> Согласно разъяснению Чэнь Юнцзе, «три заставы» — это рот, руки и ноги, рассматривавшиеся как заставы неба, человека и земли соответственно» [226, с. 133, примеч. 5]; по данным Е Шаоцзюня, комментатора основного труда Ван Янмина, «в первоначалах застав расположены места накопления мужского семени» [97, с. 144, примеч. 1]. «Семь возвращений» и «девять циркуляций» — семеричный (половинный) и девятичный (пол-



ный) жизненные циклы. Половинчатость «семи возвращений» следует из того, что они покрывают половину стандартного двенадцатеричного цикла — от знака «инь» (символизирующего начальную точку всего жизненного цикла) до знака «шэнь» — и, таким образом, охватывают семь его знаков. «Девять циркуляций» могут обозначать также использование девяти видов «золотой киноварной [пилюли]» (см. [110, с. 14—15]).

<sup>20</sup> Об этих классических даосских сочинениях см. [57, 284; 339].

<sup>21</sup> Сюй Чэнчжи (Сюй Шоучэн) — земляк (родом из Юйяо) и, видимо, ученик Ван Янмина (письма Ван Янмина к нему см. [96, цз. 4, с. 1—2, цз. 21, с. 393—396; 261, с. 389—402]).

<sup>22</sup> Ван Цзясю (Ван Шифу) — ученик Ван Янмина, так же как и Лу Чжэн, весьма интересовавшийся даосизмом и буддизмом и утверждавший, что оба указанные учения «в пределе тождественны с конфуцианством, однако обладают только [его] высшим разделом (*дао*) и оставляют в стороне [его] низший раздел, уступая в итоге всеобъемлемости совершенно-мудрых» [96, цз. 1, с. 12; 97, с. 47].

<sup>23</sup> Не совсем точная цитата из 1-го чжана трактата «Срединное и неизменное» («Чжун юн»), где указанные свойства приписываются благородному мужу.

<sup>24</sup> Речь идет об одном из фундаментальных даосских произведений, написанном Чжан Бодуанем (983?—1082), представителем Южного крыла (*нань цзун*) сунского даосизма. Ранее, в 1514 г. (в стихотворении), Ван Янмин резко критически отзывался об этом сочинении, утверждая в первой же строке, что «Трактат о прозрении истины» — это трактат о введении в заблуждение относительно истины» [96, цз. 20, с. 359; ср. 234, с. 232].

<sup>25</sup> Пэнский Цзянь Кэи, или Пэн-цзю — Мафусаил китайской мифической древности, по преданию живший при династиях Ся (2205—1767) и Шан и проживший не менее 800 лет.

<sup>26</sup> Бо Юйчань, или Гэ Чанчэн — последний из пяти патриархов Южного крыла сунского даосизма.

<sup>27</sup> Цю Чанчунь (Цю Чуцзи, 1147—1227) — даосский проповедник, по приказу Чингисхана действовавший в районе современного Афганистана [233, с. 66, примеч. 8]. Реально он прожил значительно дольше, нежели утверждает Ван Янмин.

<sup>28</sup> В «Баопу-цзы» говорится о том, что дао совершенствуется в знаменитых горах (*мин шань*) [110, с. 12] и что «принимать киноварную [пилюлю] надо в знаменитых горах, в безлюдных местах, в группе, не превышающей трех человек, предварительно пропостившись сто дней» [110, с. 14].

<sup>29</sup> «Печь» (*лу*) и «треножник» (*дин*) — даосские термины, имевшие различный смысл в зависимости от того, шла речь о формировании «внутренней» или «внешней» пилюли, т. е. психофизиологической саморегуляции или об алхимическом снадобье. Лю Цуньжэнь в этой связи пишет: «Термины „дин“ (треножник) и „лу“ (печь) в применении к совершенствованию внутренней пилюли утрачивали свое исходное значение. Первый из них становился обозначением „природы“ (*син*), мужского начала (триграмма *цян*) и „гостя“ (*кэ*), а второй — „жизни“ (*мин*), женского начала (триграмма „*кунь*“) и „хозяина“, или „себя“ (*чжу*)» [286, с. 293].

<sup>30</sup> *Кань* и *ли* — обозначения двух парных триграмм «Канона перемен» («И цзина»), а также двух гексаграмм — 29-й и 30-й, представляющих собой удвоение соответствующих триграмм. Знаки «кань» и «ли» символизируют в «И цзине» два ряда по большей части оппозиционных категорий: север — юг, луна — солнце, вода — огонь, проваливаться — процветать, средний сын — средняя дочь, уши — глаза, свинья — фазан и т. д. (см. [144а, «Шо гуа чжуань», 5, 7—11]). В даосской систематике *кань* и *ли* приобретали и другие значения: почки — сердце, свинец — киноварь, тигр — дракон, *ци* — Меркурий, а также соответствовали *у* и *цзи* — знакам десятиричного цикла, которые в паре выражали идею пространственного и временного центра и корреспондировали с элементом «почва» (*ту*) [286, с. 300, 303; 339, с. 233]. Кроме того, «даосские философы Школы внутренней пилюли в своих текстах предпочитали объяснять триграмму „ли“ как сердечный огонь, т. е.



как дух, а триграмму „кань“ — как почечную воду (секреты). Что же касается *тяо кань-ли* (регуляции *қань* и *ли* в своем собственном теле как части даосского совершенствования), то они просто регулировали и контролировали дыхание, доходя до состояния частичного прекращения жизненных функций тела, посредством чего достигалось успокоение и возвышение духа» [286, с. 301—302]. На истолковании этих же знаков строилась даосская теория «схватывания *инь* для пополнения *ян*» (*цай инь бу ян*), предписывавшая определенные формы сексуальных отношений, целью которых было увеличение жизненной силы и, следовательно, способности к долголетию у мужчины за счет восприятия им соответствующей животворной энергии у женщины. Непосредственной графической моделью такого рода процедуры служило соединение триграмм «кань» и «ли», при котором последняя меняла свою среднюю «женскую» черту на среднюю «мужскую» черту первой и таким образом превращалась в символ абсолютной мужественности — триграмму «цян» [286, с. 301—305].

<sup>31</sup> Для полного понимания этого стиха следует иметь в виду, что, согласно «И цзину», *цян* и *кун* суть два универсальных и абсолютных предела: «Цян и кун формируют ряды, и в них устраиваются [все] переменны (*и*)» [114а, «Сицы чжуань», чжуань 1, чжан 12]. Таким образом, Ван Янмин предлагает рассматривать субъект в качестве универсальной и абсолютной точки отсчета.

<sup>32</sup> Оно было написано первым учеником и зятем Ван Янмина Сюй Аем (Сюй Юежэнем, Сюй Хэншанем, 1487—1517) и отредактировано самим Ван Янмином.

<sup>33</sup> Породившую этот образ притчу см. [124, с. 95; 62, с. 125; 192, с. 198]. *Ли* — мера длины, в древности — около 500 м.

<sup>34</sup> Один и тот же знак *шэн* у Ван Янмина и Чжуан-цзы имеет, на наш взгляд, несколько разные значения: «оживотворять» — в первом случае и «порождать» — во втором.

<sup>35</sup> Их характеристику см. [143а, XIII, 20].

<sup>36</sup> Требование постоянства сердца сформулировано в «И цзине»: «Устанавливать сердце без постоянства — Несчастье» [144а, гекс. № 42, 9 черта, «Сицы чжуань», чжуань 2, чжан 5].

<sup>37</sup> Эта идея отчетливо выражена в чжане 81 «Дао-дэ цзина».

<sup>38</sup> В «Хуайнань-цзы» есть место, где *цзи* имеет значение «спускать с крючка [стрелу]» [192, с. 33; 63, с. 145].

<sup>39</sup> Евангельский пафос возвеличивания детскости (Матф. XVIII, 3—4; Мар. IX, 37, X, 14—15; Лук. IX, 48, XVIII, 17; I Пет. II, 1—2), могущий быть истолкован с помощью лозунга «блаженны нищие духом» (Матф. V, 3; Лук. VI, 20), сочетается в Новом завете с проводимым апостолом Павлом разграничением между детскостью права, или «простотой», и взрослостью ума, или «мудростью», которые одинаково необходимы (I Кор. XIV, 20, XIII, 11; Рим. XVI, 19). «Сердце» китайских философов в целом соответствует и праву и уму, поэтому проведение в данном случае аналогий требует большой тщательности и осторожности.

## МИНСКАЯ КУЛЬТУРА И ДАОССКИЕ ТЕМЫ ЛИНЬ ЧЖАОЭНЯ (1517—1598)

Современная Линь Чжаоэню китайская культура XVI в. обладала рядом особенностей, причины появления которых восходят к самому началу минского периода. Как известно, положение конфуцианцев при монголах было совсем не таким, на которое они привыкли претендовать в предшествующие периоды. В годы правления династии Юань при дворе монгольских завоевателей Китая наряду с конфуцианцами оказывалось покровительство ламам и шаманам, буддистам и даосам. В стране процветали ислам, манихейство, христианство и иудаизм (см. [239, с. 194]). Необходимая конфуцианству система государственных экзаменов была восстановлена лишь в 1313 г. и действовала неудовлетворительно. Естественно, что с воссозданием китайской государственности конфуцианство связывало большие надежды. Для этого, в сущности, необходимо было лишь одно условие — готовность нового государства принять конфуцианскую доктрину в качестве единственного руководства к действию. Но подобной готовности не было у первых императоров династии Мин. Правление ее основателя Чжу Юаньчжана отличалось довольно ярко выраженным автократизмом, который по мере своих сил старались сохранить и его преемники (см. [13, с. 36—62, 65]). Столкновение указанной тенденции с конфуцианскими претензиями на роль высшего и единственного авторитета в делах государственного управления привело к монархии, к конфуцианскую ортодоксальную традицию к необходимости определить свой статус по отношению друг к другу. Яснее всего, пожалуй, этот процесс отразился в не приметной, но исполненной глубокого смысла «ритуальной борьбе» между монархией и конфуцианством в первые годы эпохи Мин.

Ее историками давно отмечена необычайная ритуальная активность первых десяти лет правления Чжу Юаньчжана. Именно в эти годы оформлялся новый государственный пантеон и вырабатывались нормы важнейших государственных жертвоприношений. И именно в этой сфере минская монархия совершенно, четко определила статус конфуцианской ортодоксии как подчиненной по отношению к императору. В данной области между монархом и конфуцианцами были существенные расхождения. Если для

рационалистически настроенных последователей Чжу Си жертвоприношения были лишь одной из форм организации и выражения гармоничного порядка в мире (см. [265, с. 65]), то Чжу Юаньчжан предпочитал видеть в них реальную коммуникацию с высшими силами (см. [265, с. 66]). Соответственно, если, с точки зрения конфуцианцев, главным в жертвоприношениях было точное следование традиции, единственными носителями которой они являлись, то Чжу Юаньчжан полагал, что суть жертвоприношений — демонстрация высшим силам своей личной «искренности», из чего, естественно, следовал вывод: высшим авторитетом в данном деле является сам монарх (см. [265, с. 67]). В соответствии с этими убеждениями Чжу Юаньчжан создал на базе народных верований (о них см. [293, с. 87—220]) хорошо организованный официальный пантеон, или, как это называют некоторые историки, «государственную религию», характер которой никак нельзя признать конфуцианским (см. [323, с. 32—42]). В полном противоречии с конфуцианской традицией были организованы Чжу Юаньчжаном и важнейшие государственные жертвоприношения — Небу и Земле (см. [265, с. 56—64]).

Убеждение Чжу Юаньчжана, что монарх является высшим авторитетом в ритуальных вопросах, разделялось и его преемниками. Особенно наглядно это продемонстрировал Ши-цзун в споре со сторонниками конфуцианской ортодоксии по поводу порядка поклонения могиле его отца, который императором не был (см. [154, с. 981—1005; 262, с. 65—83]). Во время одной из ритуальных коллизий по данному поводу он, опираясь на авторитет «Лунь юя» («Рассуждения и беседы»), прямо заявил своему окружению: «Ритуал и музыка исходят от государя» (цит. по [287, с. 63]).

«Ритуальные споры» с конфуцианцами были, разумеется, лишь самым наглядным, но отнюдь не единственным и не самым важным проявлением автократизма минских императоров. Но для нашей темы борьба вокруг них представляет первостепенный интерес, поскольку именно с нее началась «десакрализация» доктрины совершенномудрых, столь сильно повлиявшая на все развитие минской культуры. Конфуцианство совершенно определено было низведено двором на положение лишь учения о постижении Пути Неба, который непосредственно и наиболее полно постигался монархом посредством ритуальной связи с высшими силами, учения, состояние которого оставляло желать лучшего, но, главное, не единственного, а одного из трех возможных, о чем Чжу Юаньчжан прямо заявил в своем трактате «О трех учениях». О том же говорят и его неудавшиеся попытки привлечь даосов и буддистов на государственную службу (см. [287, с. 67]).

Столь резкое разъединение монархии с ее официальной доктриной не прошло без последствий для обеих сторон. Первая была вынуждена создавать специальные опосредующие звенья между собой и бюрократией, что породило столь характерное для мин-

ского периода засилье евнухов при дворе (об этом см. [184, с. 218—232; 235, с. 116—149]). Усилилась роль учреждений, осуществляющих тайный надзор и карательные функции (см. [300]). В этой атмосфере бюрократия в своей деятельности предпочитала руководствоваться скорее легистскими, чем конфуцианскими, представлениями (см. [268]). Беспринципность и коррупция стали притчей во языцех. Как выражался современник Линь Чжаоэня У Чэнъэнь, автор знаменитого романа «Путешествие на запад», золото плавилось во рту свиньи, а в белой яшме рождалась моль (см. [288, с. 13]).

Конфуцианская культура ответила на это сосредоточением своих основных интеллектуальных усилий на проблемах индивидуального сознания. Она теряла свою жесткую ориентацию на центр, на двор. Сложившееся разъединение между двором и бюрократией было тонко подмечено оригинальным мыслителем и литератором XVI в., автором романа «Инвеститура богов» Лу Сисинем. Описывая в нем положение дел в конце династии Инь, при тиранине Чжоу, Лу Сисин специально отметил непомерно большой «разрыв» между императором и его министрами — «дистанцию в десять тысяч ли» (цит. по [285, с. 132]).

Увеличению и закреплению этого разъединения способствовало и социально-экономическое развитие китайского общества того времени. Концентрация земельной собственности и накопление капиталов имущими слоями на местах, особенно на юге Китая, создало условия для развития «локальной культуры», ориентированной на свой район, а не на центр. Нарушение баланса между системой образования и потребностями бюрократической структуры привело к тому, что более половины получавших образование молодых людей, *шэнъюаней*, в конце Мин не стремились к административной карьере, а получали образование исключительно ради того, чтобы войти в состав местной элиты (см. [106, с. 80—82]). Разбогатевшие коммерсанты не только пополняли ряды кутил и «соляных дураков»<sup>1</sup> (см. [264, с. 155—156]), но и выходили в меценаты, в блюстители прав и проповедники местного значения. Одним из них и был Линь Чжаоэнь. Эти влиятельные в своих родных краях богатые купцы и землевладельцы предпочитали обо всех делах, по крайней мере местного значения, иметь свое мнение, в результате возникают такие понятия, как «местное общественное мнение» (*сян лунь*) и даже «местный критицизм» (*сян пин*) (см. [298, с. 36]). Местные авторитеты стремились придать организованные формы своему влиянию, вследствие чего вторая половина периода правления династии Мин оказывается уникальным в истории Китая временем деятельности различных обществ (*шэ*) и ритуальных объединений, куда можно отнести и «церковь трех учений» Линь Чжаоэня (см. [251, с. 121—130]). Деятели «локальной культуры» придавали особое значение практической морали, регулированию повседневного поведения самых широких слоев местного населения. Поэтому во-



площение морали в профессиональной деятельности, постоянный учет «добрых дел и проступков» приобрели в их глазах перво-степенное значение.

Разъединение двора и конфуцианства оказалось весьма благоприятным для даосизма, ибо ему было что предложить обеим сторонам. Монархи, начиная с ханьского У-ди (140—87) и вплоть до цинского Юн-чжэна (1723—1735) (см. [340]), весьма интересовались даосскими поисками эликсира бессмертия. Среди них был и современник Линь Чжаоэня Ши-цзун, известный своим персональным расположением к 49-му даосскому патриарху — Чжан Юнсюю (см. [287, с. 44]). Близость созданной при Чжу Юаньчжане «государственной религии» к даосскому пантеону не могла не вызвать диффузию последнего в государственный культ и проникновение даосских священнослужителей в ряды государственных чиновников, совершающих жертвоприношения. Нет необходимости специально останавливаться на этой характерной особенности минской придворной жизни, поскольку она получила достаточно полное освещение в специальной работе Лю Цуньжэня [287].

Интеллектуальная доминанта отстраненного от двора конфуцианства создавала условия для проникновения даосских идей в мировоззрение конфуциански образованной элиты китайского общества. Как известно, доминирующим философским направлением минского времени в рамках доктрины совершенномудрых была школа Ван Янмина (1472—1529), который исходил из того, что высший принцип (*ли*) является достоянием индивидуального сознания (*синь*) (см. [191, с. 882—905]). Ученики и наследники Ван Янмина, сохранив верность основному положению доктрины, сделали из него различные выводы, в соответствии с которыми их, согласно классификации Окада Такэхико, можно разделить на три самостоятельные школы: квинетизма, культивирования и реализации [307, с. 139]. Квинетисты считали своей главной задачей спокойное развитие интуитивного знания, в примате сущности которого над его применением они были убеждены (см. [307, с. 142]). Сторонники культивирования стремились воплотить на практике потенции своего индивидуального сознания, своей осознанной внутренней природы, полагая, что для этого «первоначальная природа» должна пройти через горнило «культивирования», подвергнуться определенной систематической обработке (см. [307, с. 143]). Именно в данном пункте они расходились с «реализаторами», которые считали «культивирование» излишней предосторожностью, поскольку были убеждены, что освобожденная внутренняя интуиция может немедленно и спонтанно перейти в практическую сферу (см. [307, с. 139—140]). По мнению Окада Такэхико, именно эта школа в наибольшей степени соответствовала духу времени [307, с. 144]. Ее ответвлением была школа «сумасшедших», куда входил и знаменитый Ли Чжи (библиографию работ о нем см. [224, с. 17—27; 224а, с. 11—18]). «Сумасшед-

шие», «стремившиеся поймать дракона голыми руками», с презрением относились к общественным установлениям, препятствовавшим их «самореализации» (см. [308, с. 140—141]). Естественно, что это направление конфуцианской мысли охотно использовало в целях физического и духовного самосовершенствования богатое наследие различных методов «питания» тела и духа, выработанных даосами. «Сумасшедшие», разумеется, и в данном деле были первыми, поскольку не признавали никаких доктринальных ограничений, были откровенными синкретистами и потому заимствовали чужое духовное наследие особенно легко.

Сторонники «реализации», исходя из того, что «люди на улице — все мудрецы» (цит. по [308, с. 122]), которым остается лишь осознать это, много занимались проблемами индивидуального сознания и способствовали появлению «минского индивидуализма», столь интригующего некоторых синологов (см. [222]).

Нет ничего удивительного в том, что в подобной интеллектуальной атмосфере среди конфуциански образованной элиты китайского общества в моду вошли различные методы психофизического самосовершенствования и связанные с ними даосские концепции. Лю Цуньжэнь насчитал двенадцать наиболее модных в XVI в. даосских практических систем [286, с. 292—305], среди которых особой популярностью пользовались «золотая пилюля», «регулирование дыхания» и «омовение».

И, наконец, блюстителям местных нравов, тем, кто считал, что «небесный принцип» (*тянь ли*) проявляется в ежедневном и обыденном (см. [196, с. 521]), даосизм мог предложить свою довольно старую идею о регистрации на небесах добрых дел и проступков человека. Согласно этим представлениям, три специальных божества (*сань гуань*), сменяя друг друга, ведут непрерывную регистрацию человеческих деяний и отправляют соответствующие отчеты высшим божествам. Так что минским моралистам, таким, как Юань Хуан (1533—1606), оставалось лишь придумать четкую шкалу оценок (см. [289, с. 113—116, 130—132]). Заканчивая характеристику минского времени, можно сказать, что в указанный период, особенно в XVI—XVII вв., целый ряд факторов способствовал выходу даосизма на авансцену общественной жизни Китая. Однако это был, если так можно выразиться, «вторичный даосизм», даосизм конфуциански образованной элиты, преимущественно «реализаторов» и синкретистов, даосизм двора, а не даосизм даосов. Именно этот «вторичный даосизм» и стал характерным и неотъемлемым компонентом минской культуры. Нам кажется, что жизнь и учение Линь Чжаоэня могут быть поняты лишь в рамках такого культурного контекста.

\* \* \*

Биография Линь Чжаоэня известна главным образом благодаря его жизнеописанию, принадлежащему кисти Хуан Цзунси

(1610—1695) [196, с. 46—47]. Несколько лет назад оно было переведено и дополнено Лю Цуньжэнем [283] и В. Франке [250], на работы которых мы и опираемся при описании фактов жизни этого мыслителя.

Линь Чжаоэнь родился в 1517 г. в состоятельной и влиятельной семье, жившей в пров. Фуцзянь, в местности Путянь, знаменитой на весь Китай большим числом поставляемых в бюрократический аппарат империи чиновников<sup>2</sup>. Семья будущего философа могла проследить свою родословную вплоть до танского времени и похвалиться не только крупными администраторами, но и известными учеными. Свой жизненный путь Линь Чжаоэнь начал так, как и все дети в подобных семьях: он получил нормальное конфуцианское образование, пробовал свои силы в различных литературных жанрах, обнаружив в себе особую склонность к *ба гу*<sup>3</sup> [283, с. 261], в 18 лет (в 1535 г.) успешно сдал экзамены и получил ученую степень *сюцяя*. Но сразу после этого он решает оставить систему государственного образования и заняться самостоятельным изучением всех трех учений. Попытки местной администрации вернуть его на «правильный путь» ни к чему не привели. Линь твердо решил не менять свое «уединение среди гор и лесов» на «уединение в училище» [196, с. 46]. В течение шести лет он занимался исследованием конфуцианства, буддизма и даосизма и пришел к выводу, что ни одно из них его полностью не удовлетворяет. В конфуцианстве ему претил примат карьеры, в даосизме и буддизме — монашеский образ жизни. Так впервые рождается если еще не мысль, то уже явно ощущаемая потребность выйти за рамки сложившихся трех традиционных направлений.

В 1544 г. умирает отец Линь Чжаоэня — Линь Ваньжэнь. Смерть отца — поворотный пункт в биографии многих китайских мыслителей, включая Чжу Си. Жизнь подводит черту под периодом домашнего становления мировоззрения и характера и требует более энергичных усилий в поисках своего собственного пути. Так случилось и с Линь Чжаоэнем. После годичного траура он решает покинуть дом в поисках учителя, что и делает в 1545 г. Выбор его падает на наставника своего дяди, известного конфуцианского ученого Ло Хунсяня — фигуру, весьма характерную для второй половины эпохи Мин.

Ло Хунсянь был восторженным почитателем и биографом Ван Янмина. Он считал себя правоверным конфуцианцем и даже блюстителем чистоты доктрины. Он упрекал своего коллегу по школе «интуитивного знания» Ван Цзи (1497—1582) (см. о нем [308]) в близости к идеям чань-буддизма и ставил в вину одному из основоположников неоконфуцианства, Чжоу Дуньи, завышенные оценки буддизма (см. [195, цз. 18, с. 143]). Но это несколько не мешало ему самому находиться под сильным влиянием сутры «Героический путь» («Лэн янь цзин») и в течение многих лет усиленно заниматься даосской практикой «золотая пилюля»,

в результате чего он якобы приобрел чудесную способность предсказывать будущее (см. [283, с. 262—263]). На примере своего учителя Линь Чжаоэнь мог лишний раз убедиться, сколь распространен был в его время практический синтез трех учений, тем не менее переход от практического синтеза к теоретическому был сопряжен, по-видимому, со значительными трудностями.

Вместе со своим наставником Линь Чжаоэнь много путешествует по стране. Он подолгу живет в горах Лунхушань и Уишань, где изучает буддийские и даосские доктрины. Развитие его в те годы идет как бы в двух параллельных направлениях: в нем, с одной стороны, все больше крепнет убеждение в необходимости синтеза трех учений на основе конфуцианства, а с другой — все большее значение в его жизни приобретает чисто даосская практика. Два эти направления как-то совмещаются, но, безусловно, мешают друг другу. Синтез, как кажется Линь Чжаоэню, пужен для того, чтобы прекратить пустые догматические препирательства последователей Конфуция, пресечь полушарлатанские упражнения даосов с дыханием (ци) и отвлечь буддистов от бесплодной практики неподвижного сидения в надежде достичь просветления таким способом. Кроме того, необходимо вернуть монахов к нормальной общественной жизни и привить всему народу основные этические понятия — пять констант конфуцианской этики. Однако сам Линь Чжаоэнь не совсем подходит на роль моралиста. Его повседневное поведение зачастую отличается экстравагантностью и явной склонностью к различным даосским методам психофизического совершенствования. В этом, вероятно, в значительной мере был повинен его друг и земляк Чжо Ваньчунь.

Чжо Ваньчунь, о котором известно очень немного, был страстным поклонником даосских методов регулирования дыхания, что и воспел в своих стихах:

Утром вхожу в ручей,  
Купаюсь, не чувствуя стужи,  
Чистый туман и прозрачная вода  
Омывают пурпурно-золотую пилюлю  
(цит. по [283, с. 264]).

Два друга с утра до ночи спорили о разных сложных вещах, пили, веселились, занимались даосскими упражнениями и заслужили у окружающих прозвище «сумасшедшего Чжо и безумного Линя» [283, с. 264]. В своих даосских упражнениях «безумный Линь», по-видимому, не отставал от «сумасшедшего Чжо». Хуан Цзунси сообщает, что однажды, когда Линь Чжаоэнь, уединившись, погрузился в глубокое раздумье, он услышал голос, напевавший загадочные слова: «У входа в пещеру Цинъян играю с клубящимся туманом» [196, с. 46]. Линь стал наводить справки о пещере Цинъян и от одного из своих учеников узнал, что она будто бы находится в пров. Хубэй, в горах Уданшань, кото-



рые были одним из наиболее известных центров даосизма в то время. Линь снарядил лодку и решил отправиться на поиски пещеры. В тот момент, когда он проплывал мимо местечка Яньпин, в верховье р. Минь, на лодку налетел ветер, и она перевернулась<sup>4</sup>. Линь оказался в воде, и как раз в это время его «внутренняя пилюля достигла завершения». Когда на следующий день он пристал к берегу, то увидел на прибрежной скале надпись: «Пещера Цинъян». Внезапно он достиг просветления, после чего, повернув лодку, отправился домой.

Описанный выше эпизод произошел, по всей вероятности, в 1585 г., т. е. когда Линь Чжаоэнь уже вполне сформировался как самостоятельный мыслитель. Хуан Цзунси подает его как поворотный момент в жизни Линь Чжаоэня, что заставляет смотреть на «наставника трех учений» прежде всего как на даоса-практика. Насколько подобный подход справедлив — сложный вопрос. Однако вся история с поисками пещеры Цинъян свидетельствует, что даосская практика играла в жизни Линь Чжаоэня немалую роль. Какова доля реальности в приведенном выше описании — сказать трудно. Многие в нем напоминают обычные вымыслы, которыми обрастали биографии знаменитых буддийских и даосских наставников. Но о широком распространении даосской практики в то время, о популярном восприятии ее посторонними наблюдателями оно свидетельствует достаточно красноречиво. Остановимся несколько подробнее на сущности этой практики.

«Купание», которое воспел в своих стихах Чжо Ваньчунь и которое пришлось перенести в поисках пещеры Цинъян Линь Чжаоэню, у первого выглядит как операция закаливания, а у второго — как таинственное вмешательство высших сил. Однако связь столь разных операций с «пилюлей» позволяет думать, что и в добровольном и в вынужденном купании обоих друзей следует видеть лишь второстепенные, побочные проявления процесса «внутреннего купания», «омовения», которым занимались как «сумасшедший Чжо», так и «безумный Линь».

Как уже упоминалось выше, «омовение» (*му юй*) являлось одной из самых популярных систем даосской практики в минский период. Ее теоретическую базу составляла доктрина координации частей тела с пятью элементами и пятью странами света. Согласно указанным представлениям, между правильно расположенным в пространстве телом человека, пятью странами света и пятью элементами возникали следующие соответствия: север — вода — спина и юг — огонь — передняя часть тела. Таким образом, сердце, или сознание (*синь*), оказывалось (как передняя часть тела, по анатомическим представлениям даосов) связанным с элементом огня и с югом. Сознание, лишённое покоя, грозит организму перегревом и требует охлаждения. Для этой цели и могут быть употреблены холодные воды (так как вода связана с севером), которые следует усилием воли направить от спины к сердцу и тем охладить его (см. [286, с. 299—300]). Для достижения

же более постоянного эффекта необходимо поменять воду и сердце местами, отдалить сердце от юга, а воду от севера, вследствие чего в организме возникает столь излюбленное даосами обратное движение, т. е. движение в противоположную от смерти сторону. Успешное осуществление описанной операции обеспечивает сознанию полную стабильность (см. [286, с. 300]). Именно этими упражнениями, по нашему мнению, и занимались «сумасшедший Чжо» и «безумный Линь». Купание же последнего в водах р. Минь было либо внешним дополнительным импульсом, способствовавшим успеху внутреннего «омовения», либо просто литературным вымыслом.

Кроме увлечения практикой «омовения» и создания в себе таким образом «внутренней пилюли» Линь Чжаоэнь был связан с даосизмом как лекарь. Хуан Цзунси сообщает, что Линь успешно лечил людей методами «спины» и «гексаграммы гэнь» [196, с. 46]. При использовании метода «спины» больному рекомендовали сконцентрировать свою мысль на спине, с тем чтобы освободиться от всякого внутреннего беспокойства. Затем следовало направить мысль от спины к сердцу, от сердца к пупку, а от пупка к горлу, обеспечив таким образом правильную циркуляцию крови в организме. Концептуально метод «спины» связан с практикой «омовения». Это отмечал и сам Линь, объясняя, что ключом в данном случае является написание иероглифа «спина», состоящего из двух частей: знаков «север» наверху и «мяса» внизу, что позволяло интерпретировать «спину» как «мясо севера», вода которого может охладить пламень сердца. Линь Чжаоэнь видел в методе «спины» не только терапевтическое средство, но и способ очищения своего сознания, которым в совершенстве владеют мудрецы, умеющие хранить свой ум в тайне и передавать «от сердца к сердцу», или, что, по китайским понятиям, то же самое, «от ума к уму» (см. [283, с. 271]).

Метод «гексаграммы гэнь» (о ее значении см. [287, с. 346—349]) основывался на том, что ее графическое изображение напоминало иероглиф чу («выходить»), а составляющие ее две триграммы гэнь символизировали прекращение или приостановку какого-либо процесса. Это позволяло интерпретировать гексаграмму в целом как некое единство противоположностей, которое могло обеспечить оптимальное протекание любого процесса, в том числе и процесса циркуляции жизненного начала в человеческом организме, что, с точки зрения даосской медицины, было основой здоровья человека. Несмотря на то что практика лечения методом «гексаграммы гэнь» имела в качестве своей теоретической базы конфуцианский классический текст — «Книгу перемен», по сути своей она была, несомненно, даосской, являясь непосредственным продолжением различных методов психофизического культивирования в даосизме. Гексаграмма гэнь, по-видимому, пользовалась во времена Линя особой популярностью. Так, его современник, тоже склонный к синкретизму философ Цзяо Хун, писал в 1588 г.,

повторяя слова Чжоу Дуньи, что изучение всего текста сутры «Хуа янь цзин» не может принести столько пользы, сколько постижение смысла одной-единственной гексаграммы гэнь (см. [195, цз. 35, с. 276]).

\* \* \*

В «Жизнеописании Линя (по имени) Три учения» Хуан Цзун-си представил его прежде всего как даоса-практика и даоса-лекаря. Однако чтение собрания сочинений Линь Чжаоэня убеждает в том, что главным в деятельности этого оригинального минского мыслителя была попытка создания нового учения, учения, которое оказалось бы пригодным не только для профессиональных бюрократов и отошедших от общественной жизни буддийских и даосских наставников, но и для всех тех, кто занят производительным общественным трудом — как неоднократно подчеркивал сам Линь, для «земледельцев, ремесленников и торговцев» [138, с. 1а—2а]. По сути дела, им была предпринята попытка не объединения существующих трех учений, а создания на их основе новой доктрины с новыми социальными функциями, построения нового здания из старых кирпичей, что и объясняет враждебное отношение к нему восторжествовавшей при Цинах конфуцианской ортодоксии и запрещение его произведений.

Для этой смелой попытки Линя даосская традиция, выведенная целым рядом факторов, на которых мы останавливались выше, на авансцену минской интеллектуальной жизни, могла предложить многое. И прежде всего, естественно, традиционное доминирование дао-пути над всем остальным в даосской доктрине. Линь Чжаоэнь заимствовал у даосизма эту доминанту для подрыва декларируемой официальными ортодоксами конфуцианской монополии на истину. «Наставник трех учений» считал, что Дао едино по своей субстанции, а следовательно, «ему не могут быть известны ни конфуцианцы, ни даосы, ни буддисты» [137, с. 15а]. Трактовка дао как не знающего среди тех, кто стремится его постигнуть, никаких различий дает возможность Линь Чжаоэню придать новую остроту довольно традиционным рассуждениям о соотношении дао (пути) и цзяо (учения). «Дао есть то, — писал он, — на чем основывается цзяо. Цзяо же есть то, что проясняет дао. Но недалекие люди, не постигнув дао, начинают делиться по цзяо. [Они] принимают дао за цзяо и полагают, что поскольку цзяо — три, то и дао также должно быть три» [132, с. 17а]. Учение, согласно Линю, функционально. Само по себе оно не содержит истины. Задача всех трех учений состоит лишь в том, чтобы учить людей вхождению в Дао, а не держать своих адептов в плену какой-то одной доктрины. Линю казалось очевидным: конфуцианец становится конфуцианцем, даос — даосом, буддист — буддистом вследствие их стремления постичь дао с помощью своих доктрин, а отнюдь не потому, что каждый из них видел в

принадлежности к определенной доктрине свою высшую цель, свое «постижение дао» [132, с. 17а—17б].

Как же возникло разделение единого учения на три? В специальной работе «Схема исследования первооснов» Линь Чжаоэнь в полном соответствии с даосской традицией ищет ответ на данный вопрос в структуре мироздания: «[Когда] Великий предел разделился, то образовались три первоначала (*сань цай*). Они называются Небо, Земля и Человек. Человек также имеет три первоосновы (*сань цзун*). Они называются первоосновой конфуцианского учения (*жу цзун*), первоосновой даосского учения (*дао цзун*) и первоосновой буддийского учения (*ши цзун*)» [142, с. 16].

Несмотря на то что все три учения кажутся тематически совершенно отличными друг от друга — так, конфуцианство для Линь Чжаоэня являлось учением о совершенной мудрости (*шэн цзяо*), доктрина Лао-цзы — учением о сокровенном (*сюань цзяо*), буддизм — учением о дхьяне (*чань цзяо*), все они имели общую цель — постижение Дао — и разделялись, как считал Линь, лишь функционально: с помощью конфуцианства осуществлялось «заложение основы» (*ли бэнь*), даосизм служил для «вхождения в ворота» (*жу мэнь*), а при помощи буддизма добивались «достижения высшего образца» (*цзи цзэ*) [132, с. 17б].

Функциональный характер разделения цзяо на три части, как казалось Линю, обнаруживается и при анализе деятельности всех трех совершенномудрых, конечная цель которых состояла в приобщении людей к Дао, только Конфуций это делал с помощью конфуцианства, Лао-цзы — с помощью даосизма, а Будда — с помощью буддизма [137, с. 6б—7а].

Противники синтеза оспаривали эти рассуждения Линь Чжаоэня указанием на классическую древность, когда в мире царил идеальная гармония, но не было разделения на конфуцианцев, даосов и буддистов. С помощью данного положения ставились под сомнение как правомерность существования двух еретических доктрин — их не было в классической древности, так и возможность слияния существующих учений в некое единство: если аналогию с мирозданием принимать в буквальном смысле, то не означает ли стремление к идеологическому синтезу нечто столь же несообразное, как стремление к первозданному хаосу после происшедшего уже отделения Неба от Земли. Линь отвечал двумя основными аргументами — указанием на «человеческий» характер классической древности и глубинное единство, которое пронизывало, по его мнению, все три учения. В древности, утверждал он, когда не было разделения на различные учения, в едином пути не содержалось ничего такого, что выходило бы за пределы основных этических норм, которых человечество придерживается и в дальнейшем.

Следовательно, состояние классической древности с единым учением и идеальной гармонией можно считать вполне достижи-



мым. Кроме того, к единству и единому стремятся все три учения. Линь дал краткую и четкую формулу этой общей тенденции: даосизм обретает единое, конфуцианство считает единое главным, а буддизм возвращает единое [142, с. 1а].

Подобный подход к сложившимся идеологическим системам лишал их самоценности и открывал возможность поисков новых, собственных способов постижения единого Дао, создания определенной дистанции между Дао и каждым учением, прежде всего, конечно, конфуцианством, без чего, собственно говоря, попытка построения и пропаганды какой-то иной системы взглядов выглядела бы как лишенная всякого смысла пустая трата сил. Лишение цзяо самоценности, подкрепленное традиционной «антикультурной» направленностью, свойственной еще раннему философскому даосизму, позволяло освободиться от письменной традиции этих учений, что было чрезвычайно важно при ориентации Линь Чжаоэня не только на образованных, но и на «торговцев, ремесленников и земледельцев». В результате *вэнь* как письменная традиция определенного цзяо явно приобретает у Линя значение «писанина», а путь к Дао через комментирование классических конфуцианских текстов вызывает сильное недоверие [131, с. 96]. В духе общей даосско-чаньской установки Линь предпочитал ориентироваться не на коллективный опыт, фиксированный в канонах и комментариях, а на свой индивидуальный опыт, на непосредственное постижение Дао своим индивидуальным сознанием. Он считал бессмысленным заниматься повторением слов Конфуция и копированием его поступков. Среди наиболее известных учеников Конфуция Линь ценил прежде всего Цзэн-цзы за его «обращение и исследование» (*фань цю*) и не видел большого смысла в слепой преданности Цзы Ся [137, с. 56].

Определяющим отличием всех совершенномудрых Линь Чжаоэнь полагал особое состояние их сознания, сохранение ими «сердца ребенка», об исключительных внутренних потенциях которого говорили как Лао-цзы, так и Мэн-цзы. Следовательно, всем, кто хотел приблизиться к совершенной мудрости, надлежало просто обратиться к своему сознанию, исследовать его состояние, обнаружить его добрую основу и начать постепенную трансформацию в направлении святости-духовности (*хуа шэнь*). Линь был убежден, что таким способом можно стать совершенным мудрецом [137, с. 5а]. Естественно, что столь облегченный путь открывал дорогу к мудрости как образованным, так и не получившим образования, как тем, кто в силу своей чиновничьей профессии мог и должен был заниматься исследованием дао-пути, так и тем, кто принадлежал к другим профессиям. Последнее обстоятельство имело для Линя особо принципиальное значение: он не только имел намерение разъяснить свою доктрину трудовому населению, но и, занимаясь торговлей, сам хотел на собственном примере доказать возможность соединения поисков дао с трудом земледельца, ремесленника и торговца. Этому вопросу Линь по-

святил специальный трактат с весьма красноречивым заголовком «Подлинное единство дао и [занятий] по профессии» [130]. Та же проблема, но несколько под иным углом — обладает ли человек, занимающийся производительным трудом, достаточными способностями для постижения Дао — решается Линем в «Главе о занятиях и способностях» («Цунь шэн гуй тiao»). Убеждение в возможности постижения дао человеком труда направляло интеллектуальные усилия на поиски Дао, приемлемого для всех слоев общества. В трактате «Подлинное единство дао и [занятий] по профессии» Линь Чжаоэнь решительно заявлял о непригодности более «частных» дао: «Если дао подходит богатым и знатым, но не подходит бедным и незнатым, то я не считаю его за дао; если дао подходит бедным и незнатым, но не подходит богатым и знатым, то я не считаю его за дао. Ибо дао есть то, что соответствует богатству и знатности, бедности и незнатности и объединяет их. Поэтому, начиная с Сына Неба вверху и вплоть до вельмож и сановников, вплоть до чиновников, земледельцев, ремесленников и торговцев внизу, все должны иметь возможность следовать ему, только тогда оно и называется дао» [130, с. 11а—11б]. Учения, которые вели к подобному Дао, назывались ли они учениями Хуан-ди, Лао-цзы или Будды, Линь Чжаоэнь отказывался считать еретическими и писал, что готов следовать им [130, с. 11б].

Доминирование темы дао-пути в доктрине Линь Чжаоэня носит явные следы даосской традиции, но поскольку данная тема не является исключительной принадлежностью даосизма, то она и разрабатывается Линем на базе не одной, а всех трех традиций. Влияние даосизма при этом сказывалось прежде всего в акценте. Намного сильнее оно ощущается при изложении более частных тем, таких, как проблема совершенной мудрости (*шэн*) и связанные с ней вопросы жизненной субстанции (*ци*) и сознания (*синь*) человека.

С даосской точки зрения, жизненная субстанция, сознание и мудрость находятся в тесной связи друг с другом. Они объединяются неизменной установкой даосизма начинать рассмотрение всех проблем с физического бытия человеческого тела, что объясняется основной целью «учения дао»: включением физического тела человека в естественно-сакральный космос для перенесения на бренную плоть человека космических атрибутов — вечности и совершенства в первую очередь, — отчего в даосизме, между прочим, долголетие-бессмертие и высшая мудрость оказываются постоянно в близком соседстве друг с другом. Естественно поэтому, что относительно тела человека прежде всего задается вопрос о степени общности его с космосом и о правильности его расположения в нем. Трактат Линь Чжаоэня «Единое ци Неба и человека» призван ответить на первый, а схемы взаимоотношений сознания и мудрости — на второй из упомянутых вопросов.

Линь обосновывал единство Неба и человека следующим обра-

зом: «Разве Небо и человек отличны [друг от друга]? Когда я выдыхаю, то субстанция Неба и Земли выходит [из меня] и рассеивается. Когда я вдыхаю, то субстанция Неба и Земли входит [в меня] и сгущается. Разве не называется это взаимной открытостью и взаимной связанностью моей субстанции и субстанции Неба и Земли? Когда на Небе и на Земле весна, то моя субстанция мягка и гармонична, когда на Небе и на Земле осень, то моя субстанция жестка и сурова. Разве не называется это взаимной открытостью и взаимной связанностью моей субстанции и субстанции Неба и Земли? Таинственная связь между Небом и человеком как раз и заключается в том, что они пронизаны единой чувствительной (резонирующей?) субстанцией» [135, с. 16—2а].

Приведенная цитата совершенно определенно показывает, насколько силен в Линь Чжаоэне был даос-практик, для которого жизненная субстанция Неба, Земли и человека была тождественна вдыхаемому и выдыхаемому воздуху. Столь же ясно подобный подход сказался и в попытке раскрыть характер совершенной мудрости соотношением ее с пятью элементами, на чем мы уже останавливались, говоря о врачебной практике Линь Чжаоэня. По сути дела, в его «Схемах сознания и совершенной мудрости с пояснениями» можно обнаружить тот же самый идеологический фундамент, что и в методах лечения «спиной» и «гексаграммой гэнъ»: микрокосм человека строго соотнесен с макрокосмом, что находит выражение в четком соответствии между отдельными частями и свойствами человеческого организма и пятью элементами (стихиями) мироздания. Сознание и мудрость человека в этой системе оказываются связанными с элементом «земля», расположенным между «огнем» и «водой» (см. [134, с. 1а—6б]). Кроме терапевтических целей такой подход к человеческому сознанию и мудрости был нужен Линь Чжаоэню для того, чтобы продемонстрировать полную независимость совершенной мудрости от господствующей конфуцианской культурной традиции. Линь Чжаоэню мудрость, почерпнутая непосредственно из своего индивидуального сознания, гораздо ближе, нежели полученная при изучении древних канонов. Поэтому он так упорно отстаивал мысль о том, что в совершенной мудрости не содержится ничего, что бы не было свойственно и сознанию. Так, в пояснениях к «Схеме сознания и совершенной мудрости» Линь категорически утверждал: «Сознание есть совершенная мудрость, а совершенная мудрость есть сознание. Разве с древности совершенные мудрецы становились таковыми благодаря чему-то, что находилось вне сознания? Сознание, которое смогло сделать пустым свою таинственную способность восприятия (*лин*) и познать пробуждение, есть не что иное, как совершенная мудрость» [134, с. 1а].

Справедливости ради следует отметить, что в своем стремлении опереться на индивидуальное сознание Линь не так уж далеко отошел от современных ему конфуцианских философов. Можно

напомнить, что Ван Цзи, ученик Ван Янмина, определял одну из основных категорий доктрины последнего — «интуитивное знание» (*лян чжи*) — весьма сходным образом. Он считал, что достижение «интуитивного знания» состоит в «опустошении сознания и реагировании на явления (*сюй синь ин у*)» [195, цз. 12, с. 87]. Однако при этом следует иметь в виду два обстоятельства: во-первых, концепция «интуитивного знания» Ван Янмина имела явно неконфуцианский характер и своим происхождением была обязана буддийской школе *хуа янь* (см. [153, с. 989—980]); во-вторых, вынесенное за пределы конфуцианской традиции, приведенное выше положение автоматически приобретало антиконфуцианскую направленность, поскольку с его помощью обосновывалась возможность приобретения совершенной мудрости, минуя конфуцианское образование.

Если сознание индивидуума является достаточным основанием для приобретения совершенной мудрости, если вопрос заключается лишь в умении «опустошить» его или, как бы сказали мы, правильно заполнить его — лишь тем, что необходимо данному человеку, не перегружать второстепенным и мешающим правильно видеть и понимать окружающий мир, то проблема достижения высшей мудрости упирается в правильность коммуникации индивидуума с внешним миром, в степень совершенства его органов восприятия. Именно эти вопросы и рассматривает Линь Чжаоэнь в специальной работе «Вопросы и ответы о семи отверстиях».

Несколько слов о традиционно даосской теме «семи отверстий». Она стала знаменитой благодаря притче «Чжуан-цзы» о хаосе в гл. 7 — «Достойный стать предком и царем» [103, т. 1, с. 309; см. также 62, с. 173]). Но понятие «семь отверстий» использовалось отнюдь не только применительно к хаосу. Актуальность этой темы для даосизма объясняется его уже упоминавшейся постоянной установкой на непосредственное включение даосом своего конкретного собственного физического тела в естественно-сакральный космос, включение посредством «семи отверстий», которые не только даны человеку, чтобы, по выражению Чжуан-цзы, с их помощью «видеть, слышать, есть и дышать» [103, т. 1, с. 309], но и для некоего более общего единения с космосом, отчего физические отверстия иногда дополняются еще дублирующими их «отверстиями сердца». Именно на данной основе возникло довольно древнее китайское представление о том, что сердце совершенного мудреца имеет семь отверстий. Цинский эрудит-текстолог Юй Чжэнсе сделал специальную подборку наиболее известных в литературе упоминаний об этом поверье, начав ее описанным у Сыма Цяня злодейским поступком иньского тирана Чжоу, приказавшего разрезать Би Ганя, чтобы узнать, действительно ли в его сердце пять отверстий и действительно ли он совершенный мудрец [213, с. 191]. Наиболее близкой Линь Чжаоэню нам представляется трактовка темы «семи отверстий» в «Ле-цзы», где в главе «Конфуций» рассказывается об удивив-



тельных способностях одного из учеников Лао-цзы — чэньского мудреца Канцан-цзы. Последний достиг совершенства в восприятии окружающего мира, которое он сам описывал следующим образом: «Моя плоть едина с сознанием, сознание едино с жизненной субстанцией ци, жизненная субстанция едина с духовным началом *шэнь*, а духовное начало едино с небытием. [Предположим, что где-то] имеется мельчайший предмет или возникает тихий звук. И пусть это будет далеко, за пределами восьми пустынных областей, или близко, между бровью и ресницей, я буду знать о них обязательно. Я не знаю, воспринимаю ли я их через семь отверстий или познаю сердцем и всеми шестью внутренними органами, знание само возникает, и только» [122, цз. 4, с. 32; см. также 62, с. 76].

Для нашей темы интересны два положения в рассуждениях Канцан-цзы: описание им единства своего тела с первоосновой космоса — небытием — и гносеологический результат подобного единства — всеведение. Это же единство использовалось и в иных целях — для трансформации телесной оболочки с последующим обретением бессмертия. Так, тапский даос Сыма Чэньчжэнь (647—735) в своем трактате «Рассуждения [о том, как] сидеть в забвении» («Цзо ван лунь»), на который неоднократно ссылался Линь Чжаоэнь, прямо утверждает, что тела даосов, достигших единства с Дао, трансформируются самым радикальным образом: достигшие единства плоти и духовного начала (о чем говорил и Канцан-цзы) приобретают способность ходить по воде и огню, не отбрасывают тень на солнце и могут по своему желанию продлевать, кончать и снова возобновлять свою жизнь (см. [293, с. 315]). Мудрость и бессмертие для даосов, таким образом, являлись результатами одной и той же операции — совершенного единения с космосом.

Насколько можно судить по трактату «Вопросы и ответы о семи отверстиях», в теме «семи отверстий» Линя, отнюдь не чуждого, как уже отмечалось, даосской практике, тем не менее прежде всего интересовал гносеологический аспект, и в данном отношении он был ближе к древнему философскому, а не средневековому практическому даосизму. В соответствии со своей социальной установкой на «земледельцев, ремесленников и торговцев» Линь Чжаоэнь прежде всего был озабочен тем, чтобы доказать наличие «семи отверстий» в сердце каждого человека. С этого и начинается трактат: «Некто спросил: „Действительно ли в сердце совершенного мудреца имеется семь отверстий“? Линь-цзы ответил: „Они имеются [не только] в сердце совершенного мудреца. Сердце обычного человека тоже имеет их“. [Некто полагал, что] у этих людей [отверстия] иные. Линь-цзы сказал: „Не столь уж иные. Сердце совершенного мудреца имеет семь отверстий, и сердце обычного человека имеет также семь отверстий, подобно тому как тело совершенного мудреца имеет девять отверстий и тело обычного человека также имеет девять отверстий. Если их

внешние девять отверстий не отличаются, то как же могут не быть сходными семь внутренних отверстий?» [140, с. 1а].

Естественно возникающий вопрос, в чем разница между обычным человеком и совершенным мудрецом, не застает Линь Чжаоэня врасплох: первый отличается от второго тем, что видит не то, что надо видеть, и слышит не то, что надо слышать. «Разве не потому, — восклицает Линь Чжаоэнь, — что ухо и глаз совершенного мудреца видят то, что надо видеть, и слышат то, что надо слышать, его называют пронизательным и просветленным?! Разве не потому, что ухо и глаз обычного человека слышат не то, что надо слышать, и видят не то, что надо видеть, его называют слепым и глухим?! Поэтому, когда ухо не слышит дурных звуков, а глаз не видит дурных предметов, [то этот человек] Бо II» [140, с. 1б—2а].

Нам кажется, что выбор в качестве совершенномудрого именно Бо II глубоко не случаен. Что же видел и слышал Бо II? Как известно, он был свидетелем прихода к власти династии Чжоу, самой «образцовой» по конфуцианским понятиям, и отнесся к ее воцарению отрицательно. Даосская традиция использовала данный образ как пример верности своим внутренним идеалам в самой неблагоприятной для этого обстановке, как пример отрицательного отношения к самым дорогим для конфуцианцев ценностям, о чем можно судить по главе «Передача Поднебесной» в книге «Чжуан-цзы». Вот как описал ее автор реакцию этого идеального мужа древности на воцарение династии Чжоу: «Ныне же Поднебесная во мраке, добродетель чжоусцев в упадке, и стать рядом с ними означает запачкаться самим. Лучше от этого уклониться и сохранить свое достоинство» (цит. по [62, с. 293]). Вряд ли случайно и то, что наиболее трагичный вариант биографии Бо II — добровольная голодная смерть в знак протеста против воцарения Чжоу — принадлежит, как отметил Юй Чжэнсе, именно даосской традиции (см. [213, с. 197—199]).

Глубокую осознанность выбора Линь Чжаоэнем в качестве примера совершенного мудреца именно Бо II, антипода чжоуской государственности, подтверждает и приводимый Хуан Цзунси диалог между молодым Линь Чжаоэнем и местным чиновником, ведавшим образованием на родине будущего «господина трех учений», Чжу Хэном: «Чжу Хэн вызвал [Линя и стал его укорять в нежелании продолжать образование], на что Линь ответил: „Когда Яо и Шунь были наверху, внизу были Чао [Фу] и [Сюй] Ю“. Чжу Хэн сказал: „Ты не можешь стать [таким, как] Чао и Ю“. Чжаоэнь возразил: „Когда Чжоу[-гун] и Шао[-гун] повиновались приказу Неба, то они не могли не стать [тем, чем стали]. Стать же или не стать Чао и Ю, зависит [исключительно] от самого себя. Почему же не стать [ими]?“» [196, с. 46; см. также 250, с. 166].

Как можно видеть, Линь Чжаоэнь еще в юности избрал идеалом тех совершенных мудрецов глубокой древности, которые чуж-

дались политики, и остался верен ему впоследствии, при пропаганде своей доктрины. Конечно, было бы, пожалуй, слишком громко назвать подобную ориентацию оппозиционностью, но о склонности к антитезе — антитезе и существующей государственности, и официальной ортодоксии — говорить вполне возможно. Право на существование подобной антитезы можно было подкрепить ссылками на идеальную древность в ее даосской интерпретации. Достаточно вспомнить все ту же главу «Передача Поднебесной», которая как раз и начинается описанием того, как император Яо предложил Поднебесную отшельнику Сюй Ю и как тот отказался (см. [62, с. 285; 103, т. 4, с. 965]).

Разговор Линь Чжаоэня с Чжу Хэном примечателен и в другом отношении: в нем Линь четко обосновал деление совершенных мудрецов на два различных вида. Одни — политики, те, которые были «наверху». Их судьба зависела от мандата Неба. Другие — отшельники, те, кто был «внизу». Их судьба и становление как совершенномудрых определялись исключительно ими самими. Поэтому неудивительно, что примером мудреца, достигшего мудрости с помощью правильного владения своими органами чувств, оказался у Линь Чжаоэня Бо И.

Итак, тот, кто видит и слышит лишь то, что надо видеть и слышать (как Бо И), может быть назван совершенным мудрецом. Вопрос только в том, что же мешает всем людям достичь подобного состояния. Линь Чжаоэнь причину видел в засоренности «семи отверстий» и предлагал бороться с ней методом двойной промывки, суть которой он излагал следующим образом: «Промывка песка в поисках золота, которой я обучаю, состоит из двух [частей]. Есть промывка внутри сердца песка человеческих желаний. [Когда при помощи этого способа] обнаруживается золото Небесного принципа (*тянь ли*), то семь отверстий открываются сами собой. Есть промывка в теле человека песка замутненного жизненного начала (*чжо ци*). [Когда при помощи этого способа] обнаруживается золото чистого жизненного начала, то семь отверстий также могут раскрыться. Некто спросил: „О промывке песка желаний человека в его сердце я уже знаю. Но промывку песка замутненного начала в теле [человека] я [еще] не уяснил“. Линь-цзы ответил: „Кто из людей не имеет сердца и какое из людских сердец не имеет семи отверстий? Есть знающие и сведущие, но песок человеческих желаний засоряет им семь отверстий и вводит [их] в заблуждение. Есть незнающие и несведущие, [которым] песок замутненного жизненного начала засоряет семь отверстий и вводит [их] в заблуждение. Вы не рассматривали глаз или ухо? Ведь чтобы сделать глаз слепым, не обязательно устранить пять цветов. [Достаточно, чтобы] плоть [нароста?] заслонила зрачок, и глаз перестает видеть. Ведь чтобы сделать ухо глухим, не обязательно устранять пять звуков. [Достаточно, чтобы] нарыв загородил внутри его, и ухо перестает слышать. Так происходит с ухом и

глазом, и если обратиться внутрь, то [увидим], что с семью отверстиями дело обстоит так же. Кроме того, разве вы не наблюдали ветер и воду? Течение воды по каналу [возможно, потому что он дает ей] свободу. Если же его перегородить, то вода не сможет течь. Проникновение ветра в дыры [объясняется их] пустотой. Если их заполнить, то ветер не сможет проникнуть [в них]. Если с предметами дело обстоит таким образом, то, обратившись к семи отверстиям, [по аналогии] можно понять, [как это происходит там]“» [140, с. 6а—6б].

Конечно, даосское положение, гласящее, что мудрость есть состояние и состояние плоти, представляется странным с естественнонаучной точки зрения, даже с учетом конкретно-исторического момента. Однако оно сохраняло свою силу и продолжало питать даосскую традицию вплоть до XX в. Объясняется это, как нам кажется, двумя обстоятельствами. Двуединство основной цели даосизма — обретение совершенной мудрости одновременно с бессмертием — объединяет плоть и разум на всех этапах трансформационного процесса личности, включая исходную стадию. Действительно, если обратиться вновь к главе «Конфуций» в «Ле-цзы», то можно обнаружить, что перечисляемая Канцан-цзы цепь категорий — *ти* (плоть), *ци* (жизненное начало), *шэнь* (духовное начало), *у* (небытие) — имеет не только гносеологический, но и онтологический аспект, т. е. может быть понята не только как процесс, направленный на обретение совершенного знания, но и как трансформация к бессмертию: добавление жизненного начала к плоти делает ее живой, добавление духовного начала к живому лишает его бренности, а соединение с небытием освобождает от конечности. Кроме того, идея неразрывности плоти и мудрости в даосской традиции играла роль антитезы по отношению к незыблемому положению догматического конфуцианства, гласившему, что мудрость — результат постижения канонов. В качестве антитезы указанная идея, питая устойчивую «антикультурную» ориентацию даосизма, обладала определенными преобразующими культуру потенциями, что было правильно понято и использовано Линь Чжаоэнем. В трактате «Вопросы и ответы о семи отверстиях», отвечая на вопрос, почему обычный человек с семью отверстиями не превращается в совершенного мудреца, он дал следующее разъяснение: «Почему обычный человек, [как правило], не превращается в совершенного мудреца? Но Ли и Ду разладили [систему] своих отверстий стихами и потому не стали совершенными мудрецами. Хань и Лю разладили [систему] своих отверстий изящной прозой и потому не стали совершенными мудрецами, Сунь и У<sup>6</sup> разладили [систему] своих отверстий [образованием] продольных и поперечных [союзов]<sup>7</sup> и потому не стали совершенными мудрецами. Если бы эти господа смогли довериться своим отверстиям, то они стали бы совершенными мудрецами, но откуда [им] было знать, что они не совершенные мудрецы?» [140, с. 2а—2б].



Никого из упомянутых Линь Чжаоэнем литераторов, политиков и полководцев официальная конфуцианская традиция не относилась к совершенным мудрым, но все они считались непревзойденными талантами в своей сфере. Линь же их всех определяет как «помраченных» своими же выдающимися способностями. Конечно, подобный подход может быть истолкован по-разному. По нашему мнению, под приведенным «скромным» разъяснением Линя скрывается желание создателя и проповедника новой доктрины перестроить по своему усмотрению всю китайскую культуру, начав со строгого контроля над тем, что поступает в сознание человека через «семь отверстий», т. е. с выработки совершенной мудрости на базе прежде всего обыденного, ежедневного опыта. Поэтические достижения Ли Бо и Ду Фу, равно как и таланты всех остальных упомянутых выше выдающихся деятелей при этом, естественно, теряли всякую цену. Если не бояться европейских параллелей, то можно сказать, что в данных рассуждениях Линь Чжаоэня проглядывает что-то от Савонаролы с его склонностью сжигать всякую «суету» (см. [18, с. 368—373]).

В отличие от проблем физической структуры тела человека и его индивидуального сознания, вопросов поисков мудрости на базе ежедневного опыта и их совместимости с физическим трудом политические темы занимали «окраинное» положение в философии Линь Чжаоэня, располагались, так сказать, за чертой актуальности. Естественно, что рассматривались они в том же аспекте, что и названные выше центральные темы. Влияние даосизма и в данном случае весьма ощутимо: первое требование, которое предъявляет властям проповедник «трех учений» — практиковать недеяние, которое в его изложении начинает граничить с небытием, и следовать природе самих вещей. В связи с этим Линь вспоминает о беседе даоса Сыма Чэнжэня с танским императором Жуй-цзуном, во время которой первый сказал: «Государство напоминает тело. Если сообразовываться со [свойствами] вещей и [следовать] естественности, то сердце не будет иметь (особых) привязанностей, и тогда в Поднебесной [воцарится] высший принцип (ли)» [131, цз. 5, с. 146]. Что означает «сообразовываться с вещами»? Проточная, «легко текущая» вода очищается сама. Наблюдение над данным явлением помогает понять, что и «легко меняющийся» народ, т. е. народ, не знающий преград в своих естественных переменах, может столь же легко и естественно прийти в состояние покоя [131, цз. 6, с. 256].

К управлению посредством недеяния — одной из главных своих политических тем — Линь Чжаоэнь неоднократно возвращается в наиболее крупной работе всего собрания его произведений — «Комментариях к „Дао-дэ цзину“». В предисловии, датированном 1588 г., семидесятидвухлетний философ, как бы подводя итог своим раздумьям о Дао, особо отмечает неосознаваемый характер его присутствия: оно присуще Небу и Земле, но оба они не осознают его присутствия, Дао присуще достигнутому совершенству

мудрецу, и он также не осознает его присутствия (см. [128, с. 1а—1б]). В комментарии к гл. 17 «Дао-дэ цзина», где описывается постепенная деградация управления Поднебесной от глубочайшей древности (*тай шан*) до времени создания этого даосского классического текста, Линь дополнил краткую характеристику Лао-цзы совершенного способа правления народом посредством «только знания» — народ ограничивал свои отношения с государями лишь тем, что знал об их существовании и доверял им, — неосознанной трансформацией народа, «трансформацией» «во взаимном забвении (*сян ван юй дао хуа чжи чжун*)». Линь писал в данной связи: «Великое дао естественно, высшее дэ не [проявляет себя как] дэ. [При этом совершенный правитель] не говорит, а деяния свершаются, не действует, а дела завершаются, и тогда народ может преисполниться к нему доверия. Но разве [правитель и народ] знают при этом, что они находятся в состоянии взаимного забвения и преобразования при помощи дао и что [это и есть] совершенный метод правления глубокой древности посредством „знания о наличии (правителей)“!» [128, цз. 1, с. 176—18а].

Как можно видеть, идеальная политическая ситуация рисовалась Линь Чжаоэню в следующем виде: правитель неосознанно практикует недеяние, народ не подозревает о воздействии на него правителя и не ощущает этого воздействия. В описанной же выше минской общественно-политической ситуации древняя даосская идея обретала совершенно новое звучание, превращаясь в конкретное политическое требование активизировавшихся на локальном уровне новых социальных сил ограничить государственное вмешательство в их жизнь.

Легко заметить, что из двух элементов идеальной политической структуры «совершенный правитель — естественно меняющийся (преображающийся) народ» наиболее готовым для идеального правления Линю представлялся народ, а наиболее нуждающимся в преобразении — правители. Именно от их внутреннего преобразования, с его точки зрения, зависит воцарение гармонии в Поднебесной. Комментируя гл. 30 «Дао-дэ цзина», где развивается тема важности обретения Единого Небом, Землей, духами и носителями политической власти [202, с. 100—106], Линь писал: «[Когда] государь и князья обретают Единое и становятся [образцом] правильного (*чжэнь, чжэн*) в Поднебесной, [то] с помощью этого они сохраняют путь недеяния и ненедеяния. Если государь и князья [будут в состоянии] сохранить этот путь недеяния и ненедеяния, то разве среди десяти тысяч явлений окажутся такие, которые не преобразились бы самостоятельно?» [129, цз. 4, с. 8б—9а].

Одним из способов преобразования государей, по мнению Линь Чжаоэня, мог стать метод «выплавления внутренней пилюли» (*нэй дань*). Комментируя увлечения ханьского У-ди поисками бессмертия и обители бессмертных, он отдавал явное предпочте-

ние внутренним усилиям, объясняя это следующим образом: «Хотя наука императоров (ванов и ди) отличается от [науки] простолюдинов, в ней также есть [методы] внутренней и внешней пилюли, есть дао и благая сила дэ, закаливание [своей] природы и упражнение сознания, смывание грязи и растворение зла; желания [при этом] перестают быть бременем. [Такое состояние] подобно красоте чистейшего золота, и к нему не примешивается ни одна недобрая мысль. [Это] есть внутренняя пилюля. [При таком внутреннем состоянии государя] все живое радостно вырастает, иные народы преображаются. Все величественно и гармонично!.. И хотя все это не имеет отношения к технике плавления золота и серебра, [процесс образования] внутренней пилюли императоров достигает [в таком случае] завершения» [131, цз. 3, с. 10б—11а].

Линь стремится обосновать недеяние с помощью и других традиций, примером чего может служить один отрывок из гл. 4 трактата «Общие рассуждения о „Ваджрачхедике“»<sup>8</sup>, где на материале конфуцианской традиции в терминах «Ваджрачхедики» обосновывается даосская мысль о важности политического недеяния: «[Управлять] разбивающим комья земли народом, который спрашивал, где же сила дэ императора, в этом заключалась безотносительность Тан Яо. Практиковать недеяние и [с его помощью осуществлять] идеальное правление, преисполнившись достоинства, [восседать на императорском троне], оборотясь лицом к югу, в этом заключалась безотносительность Юй Шуня» [136, цз. 4, с. 176].

Образ «разбивающего комья народа» восходит к сочинению цзиньского автора Хуанфу Ми (215—282) «Предания о высокодостойных мужах» («Гао ши чжуань»), где содержится следующий эпизод. Во времена императора Яо один старый крестьянин разбивал комья земли у дороги; некто, проходивший мимо, воскликнул: «Сколь велика сила императорской добродетели!» На это старик ответил: «Я начинаю работать с восходом солнца и кончаю с закатом. Я копаю колодцы, чтобы достать воду, возделываю поле, чтобы добыть еду. Что для меня добродетель императора!» [193, цз. 1, с. 6]. Столь дерзкий ответ, однако, был переосмыслен как славословие императору: его мироустроительная сила дэ была столь совершенна, что растворилась в мире, слилась с ним и перестала ощущаться как нечто отдельное, а некоторыми и просто как нечто реально существующее. Для обозначения данного высшего совершенства, которое, как уже отмечалось, у даосов всегда граничило с небытием, Линь Чжаоэнь и ввел термин «Ваджрачхедики» — «безотносительность» (*бу чжу сянь*), который употреблялся в литературе праджняпарамитского направления для обозначения особого состояния интеллекта, не нуждающегося в опоре (*бу чжу*) на феномены и понятия. Проповедник «трех учений» как бы хотел сказать этим, что положение, когда народ не подозревает о существовании политической власти,—

показатель высшего совершенства последней. Применение же термина «Ваджрачхедики» к императорской мироустроительной силе придало еще бóльшую глубину традиционной даосской идее недеяния, сообщив ей дополнительные оттенки независимости от внешнего мира и ненаправленности на него, еще сильнее подчеркнув самодовлеющий характер творческих потенций императора, слитых с миром в целом и не проявляющих свое самостоятельное бытие в качестве воздействия, направленного на что-то конкретное. К этому следует добавить трактовку *мин* («жизнь», «судьба», а применительно к императору — «приказ Неба») как «великой пустоты», в связи с чем благая сила совершенномудрых императоров в еще большей степени сливалась с таинственной первоосновой природы и становилась все менее явленной. Именно этим, по мнению Линь Чжаоэня, объяснялись характеристики силы дэ Шуня как *сюань* (сокровенной), а Вэнь-вана — *бу сянь* (непроявляющейся) [133, с. 7а]. Интерпори́зация потенций совершенного мудреца доходит у Линя до такой степени, что он даже такие общепризнанные знамения, как «планы реки Хэ» и «письмена реки Ло»<sup>9</sup>, решается рассматривать как «идущие изнутри» [139, с. 18а].

Творческие потенции совершенных мудрецов, будучи слиты с первоосновой природы, заимствуют, естественно, и ее качества. Именно в данном контексте, как нам кажется, может быть понят трактат Линя «Горный человек», в котором этому понятию придается расширительное значение, переходящее впоследствии в символическое. О подлинных горах речь, естественно, не идет. Горные люди в трактате в узком смысле те, кто, не найдя места в мире, как легендарные и любимые Линем отшельники Чао Фу и Сюй Ю, вынужден был удалиться в горы, а в широком смысле те, кого можно назвать так не по месту их жительства, а по содержанию их внутреннего мира. В «Лунь юе» зафиксировано высказывание Конфуция: «Сколь величественным было обладание Поднебесной у Шуня и Юя. Как будто они не имели к ней отношения!» [214, с. 90; 276, с. 77—78]. Основываясь на указанной характеристике, Линь причисляет Шуня и Юя к особому разряду «горных людей», к «горным людям [для] всей Поднебесной и [для] десяти тысяч поколений» [141, с. 8а—8б, 9а—9б]. В «горные люди» у него зачислены Конфуций и Будда, а даосизм был представлен среди них императором Хуан-ди и Лао-цзы. Относя основателей всех «трех учений» к «горным людям», Линь Чжаоэнь особое значение придавал наличию в их именах знака *ни*<sup>10</sup> (см. [141, с. 7б—8а]), который и до сих пор красуется на храме «трех учений» в Сингапуре [251, с. 130—131, ил. 4]. Он считал, что *ни* сохраняет в этих именах свое значение «гора» и является в них символом спокойствия и неизменности [141, с. 11б]. Эта несколько странная, как бы ее ни толковать, квалификация совершенных мудрецов и идеальных правителей древности, несомненно, преследовала цель сделать эти клас-



сические образы китайской культуры более «естественными», увеличить дистанцию, отделявшую их от «общественной» сферы, и сблизить с «природной», что соответствовало постоянной тенденции как философского, так и религиозно-практического даосизма.

Поскольку Линь Чжаоэнь не видел разницы между этическим и политическим, а, напротив, выступал проповедником такого положения, когда «государство не отличается от человека, а человек не отличается от дао» [130, с. 20а], поскольку он склонен был рассматривать правление совершенномудрых императоров древности не как политическое искусство, а как некую таинственную спонтанную эманацию их внутренних достоинств, политическая проблематика в доктрине «трех учений» оказалась предельно суженной и, по сути дела, подмененной вопросами, связанными с характеристикой совершенных мудрецов и совершенных правителей. Тем не менее в ряде случаев она выходит на передний план как естественное продолжение рассуждений и раздумий о совершенной мудрости и совершенном правлении. Так было, например, с весьма актуальной для создателя «трех учений» темой раздельного существования в Поднебесной трех доктрин. Казалось бы, если исходить из основных законов мироздания, этого быть не должно: «Небо и Земля тем и велики, что они возвращают десять тысяч вещей, не причиняя [им] вреда. Совершенномудрый же должен непременно управлять согласно обычаям. Разве не этим он [уподобляется] Небу и Земле? [Но] я не знаю учения, следующего обычаям» [130, с. 19а—19б]. Естественно, добиться такого состояния, при котором различные учения не нанесли бы вреда друг другу, проще всего методом их объединения, что и объясняет предпринятую Линем попытку их синтеза. Подобный синтез был тем более необходим, что современное Линь Чжаоэню состояние каждой отдельной доктрины оценивалось им как крайне неудовлетворительное: «В мире среди наук об управлении очень много страдающих [изъянами]. Так, изъян (букв. „болезнь“ — *бин*) всеобщей любви<sup>11</sup> — гуманность<sup>12</sup>, изъян эгоизма — долг, изъян неподвижности сознания — сознание<sup>13</sup>. Комментарии — это изъян книг Кун [-цзы] и Цзэн [-цзы], [Цзо] Сы и Мэн [-цзы]. Поэтому, проявляя [себя], осуществить свой путь на практике так, чтобы люди не страдали от политического правления, могли лишь Яо и Шунь. Исчерпать [себя] и сделать ясным свой путь так, чтобы люди не страдали от обучения, мог лишь Конфуций. Но ныне все науки в изъянах, а подлинная традиция Конфуция не проявляется, процветают комментарии, а среди суждений господствуют первые попавшиеся, с помощью догадок и предположений [люди] сами пробираются к мудрости. И древние и нынешние изъяны чрезвычайно выросли. Вред от них, по-моему, превышает [вред] от варваров и диких зверей. Я очень встревожен этим, но разве могу я раздобыть пилюлю совершенной мудрости [древних врачей] Цан [Гуна] и Бянь [Цяо], применить данный способ к близким и дальним, чтобы от-

бить у них склонность к первым попавшимся течениям [в учениях об управлении]?» [135, с. 10а—10б].

Несмотря на упомянутые в приведенной цитате сомнения, Линь-цзы, конечно, надеялся, что его доктрина «трех учений» окажется чудесным средством если не для дальних, то хотя бы для близких.

Писавшие о Линь Чжаоэне, начиная с Хуан Цзунси, пытались определить доминирующую традицию в его синтезе и охарактеризовать роль каждого из трех учений в его доктрине. Хуан Цзунси, используя терминологию самого Линя, писал по этому поводу: «В учении Чжаоэня в основу было положено конфуцианство, даосизм служил входением в ворота, а буддизм использовался для достижения высшего образца. Однако, принимая во внимание алхимическую и дыхательную практику, [Линя] следует отнести к одной из школ, примыкающих к даосизму» [196, с. 47]. Напротив, современный исследователь минской идеологии Лю Цуньжэнь считает, что Линь был конфуцианцем, испытывавшим склонность к даосизму и кое-что знавшим о буддизме [283, с. 266]. Этому же мнению придерживается, по-видимому, и В. Франке, хотя он и отмечает, что в настоящее время в доктрине «трех учений» на первое место вышли даосские элементы [251, с. 124]. Нам кажется, что рассматриваемый вопрос ставить преждевременно, что на него можно будет ответить лишь после тщательного изучения произведений Линь Чжаоэня. Хотя некоторые предварительные выводы можно сделать уже сейчас. Не подлежит сомнению, что основой своего синтеза Линь хотел сделать конфуцианство, о чем неоднократно и заявлял. Так, в предисловии к трактату «Подлинное единство дао и [занятий] по профессии» Линь писал: «То, что я называю объединением трех учений, вызвано желанием сделать конфуцианскими буддийское и даосское направления, еще больше раскрыть ворота конфуцианского учения и сделать его еще шире» [138, с. 1а]. Но несомненно и то, что наиболее разработанная проблематика в доктрине «трех учений» принадлежит буддизму. На долю же даосизма выпадают, как нам кажется, порождающие и организующие функции, которые мы склонны рассматривать как главные. Действительно, попытка Линь Чжаоэня не имела бы никакого исторического значения, если бы он занимался лишь механическим соединением различных учений. Однако резко отрицательное отношение к нему конфуцианской ортодоксии, намного более отрицательное, чем к «еретическим учениям» буддизма и даосизма в отдельности, запрещение его книг и его учения при Цинах свидетельствуют, что наиболее значительным в деятельности Линь Чжаоэня было не увлечение той или иной «еретической» идеей, а попытка синтезировать различные учения и даже, может быть, создать новое учение, равное по самостоятельности мысли неоконфуцианству. Об этом же говорится и в заключительных строках книги Хуан Цзунси: «Рассматривая сделанное Чжаоэнем,

пелъзя [сказать, что] оно несущественно. Но после Чжоу [Дуньшань] и [Братьев] Чэн каждый, кто захочет выступить со своим учением, непременно окажется еретиком» [196, с. 47]. Нам эти строки кажутся знаменательными: основная историческая заслуга Линя заключалась как раз в том, за что его больше всего ругали все конфуцианские ортодоксы, — в попытке создать новую идеологическую систему, рассчитанную на «чиновников, крестьян, ремесленников и торговцев». На короткий период, в конце XVI в., в китайском обществе сложилась такая ситуация, что подобный смелый шаг стал представляться возможным. Но такое положение длилось недолго. Уже для Хуан Цзунси всякая попытка самостоятельной интерпретации официальной идеологии после сунских неоконфуцианцев выглядела как априорно еретическая и заранее обреченная на провал. Чего-то не хватало минскому XVI веку, и сунский феномен не повторился, время самостоятельной идеологической активности миновало быстро, что, несомненно, придает деятельности Линь Чжаоэня дополнительный интерес.

Если в работе создателя «трех учений» как философа и пропагандиста наибольшую ценность представляет сама попытка синтеза, то роль даосских идей в творчестве этого смелого мыслителя приобретает особое значение, поскольку и сама возможность, и структура синтеза почерпнуты Линь Чжаоэнем из даосской традиции, что мы и стремились показать выше.

Остается только гадать, к каким последствиям и к сколь серьезным трансформациям в китайской традиции привели бы, если бы не маньчжурское завоевание, отмеченные выше специфические особенности и тенденции минской культуры. Определенно можно сказать лишь одно: перемены обещали быть весьма существенными, в чем убеждает, как мы надеемся, и разбор даосских идей «локального» идеолога, наставника и проповедника Линь Чжаоэня.

<sup>1</sup> Так называли разбогатевших на торговле солью малокультурных нуворишей.

<sup>2</sup> Пуцянь давала до четверти всех чиновников-фуцзянцев, доля которых в общей массе чиновничества была немалой [249а, с. 200].

<sup>3</sup> Ба гу — экзаменационные сочинения, состоявшие из восьми частей.

<sup>4</sup> Толкование этого трудного места в тексте Хуан Цзунси дается по Лю Цуньжэню [283, с. 265].

<sup>5</sup> Чао Фу и Сюй Ю — легендарные отшельники; Чжоу-гун и Шао-гун — дядья Чэн-вана, одного из первых чжоуских правителей.

<sup>6</sup> Речь идет о великих китайских поэтах Ли Бо и Ду Фу, прославленных литераторах Хань Юе и Лю Цзунъюане, знаменитых полководцах древности Сунь У (Сунь-цзы) и У Ци (жизнеописание двух последних см. [76, с. 70—146]).

<sup>7</sup> Речь идет о практиковавшемся в период Чжаньго заключении союзов между борющимися друг с другом государствами по принципу «вдоль и поперек» политической карты тогдашнего Китая.

<sup>8</sup> «Ваджрачхедика» — одна из наиболее ранних и наиболее популярных махаянистских сутр из литературы направления праджняпарамиты. Неоднократно переводилась и комментировалась в Китае.

<sup>9</sup> «Планы реки Хэ» и «письмена реки Ло» — одни из наиболее освященных традицией благих небесных знамений. Первые были ниспосланы императору Фу Си в виде узоров на спине чудесного животного, всплывшего на р. Хэ; вторые были дарованы Небом Великому Юю. Эти таинственные знаки находились на спине черепахи, которую он увидел на р. Ло (подробнее о них см. [104]).

<sup>10</sup> Конфуций — Чжун-ни; Лао-цзы — Цин-ни; Будда — Му-ни.

<sup>11</sup> Всеобщая любовь (*цзянь ай*) как идеал — основная категория флоссофской доктрины Мо-цзы (490? — 403?).

<sup>12</sup> Гуманность (*жэнь*) в традиционном конфуцианском значении предполагает, что любовь к каждому человеку должна соответствовать занимаемому им месту.

<sup>13</sup> Речь идет о том, что сознание как континуальный процесс препятствует достижению состояния своего покоя («неподвижности»). И покой означает, таким образом, уничтожение самого сознания.



ДАО И БРАХМАН: ФЕНОМЕН ИЗНАЧАЛЬНОЙ  
ВЕРХОВНОЙ ВСЕОБЩНОСТИ

Переход от конкретно-образного мифологического мышления с его богами и обожествленными героями к философскому осмыслению мира, к созданию первых абстрактных онтологических и метафизических конструкций обычно занимает немало времени и является свидетельством достаточно высокого развития цивилизации. Чаще всего это был процесс постепенного возвеличивания культа богов либо единого высшего бога, с сакральными и творческими потенциями которого связывалось возникновение мироздания и бытия. Наиболее яркий и универсальный пример подобного пути — иудаизм. Как известно, отраженная в Библии (Ветхом завете) древнееврейская мысль столь много сделала в этом направлении, что именно иудейский эталон богословско-теологических разработок лег в основу той концепции онтогенеза (происхождение мироздания и бытия в результате творческого акта божества), которой вплоть до сегодняшнего дня придерживаются сотни миллионов приверженцев христианства и ислама.

Другим путем следует считать античный. Здесь культ великих богов с приписываемой им мифологией функцией демиургов не исключал параллельных представлений об изначальной абстрактной творческой силе. В концепциях некоторых античных философов разрабатывался именно такой вариант креативного процесса. Правда, достаточно широкого распространения он не получил — возможно, из-за того, что наряду с ним в построениях других греческих мыслителей получили развитие принципиально иные идеи, способствовавшие расцвету свободомыслия и давшие толчок развитию философии, практически освобожденной от религиозной оболочки. В любом случае античный путь был уникальным.

Третий путь, третий вариант решения сложнейших проблем мироздания демонстрирует древнекитайская и древнеиндийская мысль. Подобно грекам, древние индийцы и во много меньшей степени китайцы были знакомы с культом великих богов, причем некоторым из них подчас приписывались и функции демиургов. Однако философское осмысление мира здесь не было связано с культом их сакрального всемогущества и творческих потенций. В то же время идея абсолютной всеобщности, представление о безликой и безначальной абстрактной силе, из которой все воз-

никло и которой все подчинено, включая и богов, в Индии и Китае не только вышли на передний план, но и, по существу, доминировали. Принципиальное отличие от первого пути очевидно: не боги или бог творят мир, а стоящая вне феноменального мира высшая сила создает все, включая и богов<sup>1</sup>. Имя этой великой силы — Дао в Китае и Брахман в Индии.

Как философская категория Дао (букв. «путь») появляется в древнекитайских текстах не ранее середины I тысячелетия до н. э. На протяжении тысячелетия до этого свойственные древнему Китаю религиозные верования и представления сводились к обожествлению сил природы и умерших предков, причем среди последних на первом месте был великий первопредок Шанди, чей тереоантропоморфный облик был, видимо, отражен в столь хорошо известной специалистам маске *тао-те* на древнекитайских изделиях, прежде всего на бронзовых сосудах. С начала периода Чжоу (рубеж II—I тысячелетий до н. э.) культ Шанди стал вытесняться принесенным с собой чжоусцами культом Неба с постепенным превращением его в высшую абстрактную божественную силу (это не был культ бога Неба типа, скажем, древнеегипетского бога солнца Амона-Ра). Выход на передний план Неба в качестве обожествленной абстрактной всеобщности, руководящей миром (хорошо известны чжоуские представления о *тянь-мин* — «божественном мандате» Неба, праве на власть в Поднебесной или о *тянь-цзы* — «Сыне Неба», китайском правителе Поднебесной), при практически полном отсутствии в то время пных сколько-нибудь заметных божеств всекитайского или хотя бы регионального значения<sup>2</sup> сыграл, видимо, определенную роль в подготовке условий для разработки связанных с Дао представлений о первоосновах бытия. Но при этом существенно, что демиургом мира оказалось не само великое Небо, но нечто иное, создавшее все, включая и Небо.

В статье не ставится задача проследить в деталях весь процесс генезиса и развития древнекитайских представлений о мироздании. Можно лишь напомнить, что уже в первой половине I тысячелетия до н. э. на основе впоследствии зафиксированной в трактате «И цзин» («Книга перемен») гадательной практики с использованием символизирующих различные силы природы триграмм и гексаграмм сложилось устойчивое представление о мире как о взаимодействии различных сил и явлений в их чередовании и развитии. Примерно в середине I тысячелетия до н. э. упрочились представления о том, что как макрокосм (вселенная), так и микрокосм (человек, организм) созданы по единой принципиальной схеме. Костяком этой схемы являются пять первоначал (земля, вода, огонь, металл, дерево), без которых бытие невозможно. Активное же функционирование как макро-, так и микрокосма является следствием взаимодействия двух великих сил, мужской (*ян*) и женской (*инь*), соединение которых рождает гигантский творческий импульс и в конечном счете лежит в основе

мироздания и бытия. В этой системе символом высшей животворящей силы становится Небо, плодоносящей силы — оплодотворенная Земля со всем, что на ней есть. Естественно, что дуализм структуры должен был породить вопрос о том, как, когда и при каких обстоятельствах появились такие великие силы. Возникли понятия и категории типа *тайцзи* (великий предел) и *тайи* (великое Единое). Но наибольшее развитие получило представление о великом Дао.

В текстах V—III вв. до н. э. о Дао говорится достаточно много. О нем, в частности, упоминается в сборнике изречений Конфуция «Лунь юй» (см., например, [143а, гл. 16, § 2]), причем в конфуцианских текстах это понятие имело морально-социальный оттенок и может трактоваться как «Великий Путь Истины и Справедливости». Иное содержание оно получило в даосских и близких к ним текстах — «Дао-дэ цзине», «Чжуан-цзы», «Гуань-цзы», написанных примерно на рубеже IV—III вв. до н. э. В них Дао иногда — особенно в своей ипостаси «земного дао», «дао правителя» — имеет социально-этический оттенок [108, цз. 31; 112, § 53, 60, 65; 30, т. 1, с. 130—133, т. 2, с. 18—19], но в подавляющем большинстве случаев предстает как высшая изначальная субстанция. Не имея возможности дать детальное описание всех его свойств и функций (тем более с точными соответствующими ссылками), ограничимся краткой его характеристикой, обращающей внимание на общеизвестные и бесспорные его качества.

Дао — первооснова всего сущего, начало всех начал. Оно рождает все вещи, но само не может проявиться. Оно бестелесно и безымянно, пусто и неисчерпаемо, бесконечно и вечно. Не имея формы и сущности, оно в то же время скрывает в себе все; не действуя активно, оно способствует тому, что все в мире свершается. Кто познал Дао — постиг законы бытия. Но постичь его нельзя ни при помощи слов, ни посредством приобретенных знаний. Только избавившись от желаний, освободившись от страстей и сосредоточившись на одном, можно постичь Дао, заполучить его в своем сердце, раствориться в нем. Кто постиг его — не рассуждает, кто следует ему — не просвещает; словом, кто служит Дао — тождествен ему, а слияние с Дао способствует долголетию и даже достижению бессмертия.

Коль скоро само Дао проявлено быть не может, его манифестацией, эманацией его в феноменальном мире является *дэ*. *Дэ* — по существу, то же Дао, проявленное в вещах и людях, реализация его потенций в мире в обществе. Кто постиг *дэ*, тем самым познал Дао. Постигший *дэ* и Дао стремится к естественности, проявлением чего служит *недеяние* (отказ от активной деятельности с предоставлением всему следовать своим должным путем, т. е. по законам Дао). Если Дао порождает все вещи и существа, а *дэ* проявляет их, то первосубстанция *ци* — конкретная манифестация *дэ* в каждом из них. Тончайшие *ци* — первопрп-

чина жизни, основа ее процветания, ее духовное начало. Накопив и не потеряв их за счет правильной жизни и отказа от страстей, человек достигает долголетия и Дао (подробнее см. [108, цз. 36—40, 49; 112; 206, цз. 2, 6, 17, 22; 30, т. 1, с. 115—138, 254—263, 268—283, т. 2, с. 25—48, 51—57]).

Глубина философской мысли ранних даосов впечатляет, особенно на фоне того весьма немногого, что было характерно для натурфилософских поисков в Китае за тысячелетие до того<sup>3</sup>. Но прежде чем окончательно определить наше отношение к древнекитайским поискам ответа на проблемы онтогенеза, обратим внимание на то, как обстояло дело с разработкой аналогичных проблем в соседнем с Китаем и хронологически синхронном с ним (если иметь в виду ведическую традицию, оставив в стороне древние анклавы городской культуры типа Мохенджо-даро и Хараппы) индийском очаге цивилизации, где был реализован, как упоминалось, сходный с древнекитайским вариант решения кардинальных проблем мироздания.

Ведическая культура ариев, расселившихся в Северной Индии во второй половине II тысячелетия до н. э., была — в отличие от древнекитайской — хорошо знакома с большим количеством персонально-личностных и конкретно-образных высокопочитаемых богов (Дьяус, Индра, Варуна, Агни и т. п.), характер культа, мифологические описания деяний и даже имена которых были близки тому, что можно встретить и у других древних народов — от античных греков до германцев и славян. Индоевропейская основа в этом смысле проявилась здесь достаточно весомо. Однако последующее развитие поисков решения проблем мироздания в древней индийской философии пошло по иному пути, нежели в Европе или на Ближнем Востоке.

Уже в ранних текстах древнеиндийских самхит, и в частности в гимнах Ригведы, есть упоминания о том, что не боги были творцами мироздания: они сами были сотворены. Так, в одном из гимнов поется о времени, когда не было еще «ни сущего, ни не-сущего», а существовало лишь одно великое Единое, окруженное тьмой и пустотой. Возникшее само посредством *тапаса* (великой жизненной энергии, накопление и реализация которой позволяют проявить чудодейственные потенции; подобные представления создали в древней Индии культ аскетов), Единое в своем уже сформировавшемся виде было, как можно понять из не очень ясного на этот счет текста упомянутого гимна, тем самым «не-сущим», которое затем породило все «сущее». В тексте гимна упомянуто, что желание и мысль были «связкой сущего и не-сущего» и что в результате всего сложного процесса трансформации второго в первое возник мир и были созданы боги [Ригведа, X, 129; 29а, с. 34]. О том, как из «не-сущего возникло сущее» и произошли боги, говорится и в другом гимне [Ригведа, X, 72; 29а, с. 29, 30]. Наконец, еще в одном гимне рассказывается о перво-существе — гиганте Пуруше, из которого возникло все — от зем-



лп, неба, солнца и луны до людей и животных [Ригведа, X, 90; 29а, с. 30—32].

Словом, в гимнах Ригведы о мироздании говорится еще достаточно путано и противоречиво. Вместе с тем в последнем и наиболее позднем из четырех древневедических сборников-самхит, в Атхарваведе, встречается гимн, в котором как бы развивается идея Ригведы о Пуруше и ставится вопрос о том, кто же создал этого гиганта с его многосущностным содержимым, к чему сводится первоначальная его сущность [Атхарваведа X, 2; 29а, с. 35—39]. В более поздних (начало I тысячелетия до н. э.) комментариях к ведам — в брахманах — делается попытка как-то разрешить все эти неясности. Так, в Айтарея-брахмане говорится о великом Брахмане, о его пути («ввысь к богам»), об умирании и рождении вокруг него сил природы — молнии, дождя, луны, солнца, ветра [Айтарея-брахмана, VIII, 24, 28; 29а, с. 41—44]. Едва ли не наиболее известная и почитаемая из брахман, Шатапатха-брахмана, содержит комментарий к идеям вед о возникновении всего из не-сущего. Именно из него при посредстве дыхания-праны возник Пуруша, который с помощью тапаса создал Брахмана, ставшего «опорой вселенной» [Шатапатха-брахмана, VI, 1, 1; 29а, 52—53]. В другом ее комментарии уточняется, что первоосновой («ни сущим, ни не-сущим») была мысль, которая проявилась с помощью тапаса и создала слово [Шатапатха-брахмана, X, 5, 3; 29а, с. 59—60]. Накопец, еще один отрывок из нее гласит, что вначале этот мир был Брахманом, который создал из себя богов, ставших бессмертными благодаря Брахману [Шатапатха-брахмана, XI, 2, 3; 29а, с. 71]. В создававшихся параллельно с брахманами «лесных» текстах отшельников — *араньяках* — дается еще один вариант генезиса мироздания: вначале был Атман, который «создал эти миры», включая божества и Пурушу, причем последний оказался «огромным Брахманом» [Айтарея-араньяка, II, 4; 29а, с. 79—81].

Все отмеченные разночтения и весьма запутанные взаимоотношения между сущим и не-сущим, Единым и мыслью, Брахманом, Атманом и Пурушей (причем для упрощения изложения не упоминаются Праджапати и иные существа и символы, которые встречаются в древнеиндийских текстах в аналогичной позиции творцов либо в качестве синонимов их) свидетельствуют о том, как непросто шел процесс онтологического осознания мира и создания сколько-нибудь непротиворечивой теории мироздания. Важным этапом на этом пути был период упанишад (VIII—III вв. до н. э.), время формирования первых собственно философских текстов. Возникнув на основе тщательной разработки тех пунктов и позиций в комментариях — брахманах и араньяках, где говорилось о глубоком внутреннем смысле основных процессов и субъектов мироздания, о значении важнейших понятий и категорий, ранние упанишады, в том числе наиболее крупные и древние из них, Чхандогья и Брихадараньяка (VIII—VII вв. до н. э.),

огромное внимание уделили проблеме уяснения сущности Брахмана, Атмана, Пуруши и взаимоотношениям между ними. Разумеется, авторы различных упанишад, следуя разной традиции, неоднозначно решали эту проблему, выдвигая на передний план в качестве изначальной первопричины и первосущности то Пурушу, то Атмана, то Брахмана. Однако все они пытались все же как-то свести концы с концами и идентифицировать в более или менее приемлемой и убедительной форме всех троих.

Вкратце суть изложенного на рассматриваемую тему в 13 ранних упанишадах сводится примерно к следующему.

Первооснова всего сущего — великий Брахман. Возникнув силой тапаса, он стал творцом всего, первопричиной сущего. Брахман — это мир, пространство, дыхание, солнце, мысль, радость. Он чист и светел, един (не имеет частей) и неделим, он — истина. Брахман отличен от познанного и выше непознанного; воплощенный Брахман неистинный, невоплощенный — истинный. Все ищут Брахмана и стремятся к нему. Достигший Брахмана освобождается от желаний и страстей, обретает истину и бессмертие. Кто идет к Брахману, назад к человеческой жизни не возвращается; потеряв имя и облик, он взамен приобретает блаженство и вечность. Брахман создал все и всех, включая феноменальный мир и богов. Но сделал это он не непосредственно сам (т. е. не своими руками или усилиями), а через посредство Атмана и Пуруши.

Атман — мельчайшая частица Брахмана, его конкретное (не материальное!) проявление во всех существах и веществах феноменального мира, нечто вроде жизненной силы (если речь о существах) или основного свойства (если о веществах). Атман — тончайшая основа всего, первое и главное проявление сущего, и в то же время он непроявлен и непостижим. Атман кажется всегда действующим и непостоянным, но на самом деле он постоянен и не активен. Атман — зародыш и семя, он — в сердце, из него — дыхание. Атман — стрела, с помощью которой можно достичь цели — Брахмана; он — светильник, дающий возможность увидеть и познать Брахмана. Сообразуя свой облик с обликом конкретных сущих, Атман в то же время остается вне их, будучи выше сущности (существования). Являясь своего рода посредником, он должен быть первым объектом познания со стороны того, кто стремится к Брахману. Поэтому познать Атман стремятся многие. Однако достичь этого можно не изучением и не рассуждением, а только тапасом, напряжением мысли. К тому же существенно, что возможность такого познания дана не каждому: Атман сам избирает того, кто может постичь его. Зато познавший его не ведает печали: он постигает свет и истину и достигает бессмертия, ибо Атман — это Брахман.

Пуруша — божественная и бестелесная основа, все порождающая, лоно Брахмана. Пуруша — единый и неделимый, бессмертный и «владыка бессмертия»; он — великий властитель и

движущая сила всего сущего и в данном качестве он — Атман и Брахман. Пуруша — все, что было, есть и будет. В некотором смысле он даже выше непроявленного, так что, познав его, можно достичь освобождения и бессмертия. Именно Пуруша непосредственно порождает все вещества и существа, богов и даже явления природы (его голова — огонь, ноги — земля, глаза — солнце и луна; из него вышли боги и люди, животные и птицы, моря и горы, растения и сок, дыхание и разум и т. п. [Мундака-упанишада, II, 1; 81, с. 180—181]. К Пуруше, как и к Брахману и Атману, идут, стекаются мудрые, стремясь освободиться от имени и облика, получив взамен истину. Творцом самого Пуруши является Брахман, с которым его обычно и идентифицируют.

Несмотря на кажущуюся, а временами и реальную противоречивость изложенных в упанишадах концепций онтогенеза, в целом на их основе вырисовывается достаточно логичная и ясная картина, своеобразная цепь событий. Некое бесформенное и безымянное Единое, первозданный хаос, стоявший где-то на грани не-сущего (вне его либо уже в нем), создает великую абсолютную субстанцию — Брахмана, которая в то же время есть трансформация, модификация, alter ego самого Единого. Брахман — вне феноменального мира, но он создает сущее. Его манифестация, эманация в этом мире — Атман, тончайшие монады которого проявлены (хотя и материально неощутимы) в каждом из веществ и особенно существ. Его непосредственное орудие в деле создания феноменального мира — Пуруша, частицы субстанции которого (они же — частицы субстанции непроявленного Брахмана и тончайшие монады Атмана) непосредственно создали весь феноменальный мир в его как материальной, так и нематериальной (разум, чувства и т. п.) ипостасях.

Изложенная в силу необходимости крайне сжато, эта схема онтогенеза была плодом едва ли не тысячелетней работы мысли в условиях, когда социальная действительность и система духовных ценностей всячески поощряли подобного рода поиски, когда вся духовная (а во многом и материальная) культура была ориентирована на постижение великих метафизических истин, на приближение к Абсолюту с помощью изощренного тапаса, аскезы и йоги, что отражено отнюдь не только в упанишадах, но и во многих других памятниках древнеиндийской цивилизации, начиная с многотомных эпических поэм Махабхараты и Рамаяны, роль которых в оформлении культурных традиций Индии и религиозных основ индуизма едва ли можно переоценить. Таким образом, поиски решения кардинальных проблем мироздания и бытия были едва ли не главной заботой древнеиндийской мысли — примерно в той же мере, как поиски решения социально-этических проблем стояли в центре внимания древнекитайской мысли. И именно с этой точки зрения особый интерес приобретает несомненное сходство ряда важнейших позиций в метафизических конструкциях,

сформулированных в древних Индии и Китае при решении проблем онтогенеза.

1. Как древнеиндийская, так и раннедаосская мысль разработали концепцию высшей абсолютной субстанции — изначальной первоосновы мироздания и бытия. Как Брахман (условно идентифицируем, что делается и в древнеиндийских текстах, Единого, Брахмана, Атмана и Пурушу и для обозначения сводной субстанции творца будем употреблять именно этот термин), так и Дао — вне времени и пространства, но в то же время заполняют собой то и другое без остатка. Обе субстанции непознаваемы, хотя и предполагают возможность постижения их сути, пусть даже лишь для немногих избранных. Обе неделимы, но тем не менее ощутимы во всех тех мельчайших проявлениях феноменального мира, о которых только можно вспомнить и упомянуть. Думаю, что нет необходимости далее в деталях излагать все характеристики этих субстанций (частично о них упоминалось выше). Существеннее обратить внимание на то, что сходство свойств и функций на много превышает немногие расхождения во второстепенных деталях.

2. Обе высшие субстанции сами непосредственно не проявляются (проявленное Дао — не настоящее Дао [206, цз. 2; 30, т. 1, с. 258]; воплощенный Брахман — неистинный [Майтри-упанишада, VI, 3; 81, с. 142]). Однако они проявляют себя через свою эманацию, через посредника; для Брахмана — это Атман и Пуруша, для Дао — дэ и ци. Атман более близок к Брахману, являет собой как бы часть его и чаще идентифицируется с ним. То же примерно можно сказать о Дао и дэ. В известном смысле параллель между Атманом и дэ вполне допустима. Сложнее обстоит дело с Пурушей и ци. Первосубстанция ци близка к монадам Атмана, характеристики ее вполне сопоставимы с некоторыми характеристиками Атмана (вспомним рефрен из поучений Уддалаки в адрес его сына Шветакету: «Эта тонкая часть есть весь этот мир, это — истина, это — Атман, это — ты, Шветакету» [Чхандогья-упанишада, VI, 8—16; 29а, с. 116—119]). Что же касается Пуруши, то параллели ему в раннедаосских текстах нет, хотя несколько позже, как о том пойдет речь далее, она появилась в виде первочеловека Паньгу.

3. Обе субстанции, Брахман и Дао, выступают в функции творца, диктуя миру свои законы и вообще создавая феноменальный мир. Процесс творческого деяния осуществляется частично непосредственно Брахманом и Дао, частично в опосредованной форме. В качестве посредника Брахмана выступают Атман и Пуруша, причем каждый в своем аспекте. Атман является чем-то вроде частицы божественной души великого Брахмана, без коей жизнь и вообще существование невозможны. Пуруша создает конкретные формы феноменального мира. Посредники Дао — дэ и ци, причем функции их близки. Здесь важно обратить внимание на один существенный момент.



К числу объектов творения относится абсолютно все, включая и богов. Но если идея создания богов естественна и логична в условиях древней Индии с ее богатым, мифологически насыщенным и разукрашенным пантеоном вед, то упоминание о богах в таком же плане в даосских текстах выглядит менее уместным. И тем не менее оно там встречается, причем в весьма странной форме. Как уже отмечалось, в древнем Китае великих богов практически не было (позже они появились), если не считать чжоуского Неба и оттесненного им иньского Шанди. Шанди в раннедаосских текстах не упоминается (видимо, он к IV—III вв. до н. э. был уже основательно забыт и уж, во всяком случае, не воспринимался как великое всекитайское божество). Небо в этих текстах трактуется в его онтологическом и космогоническом аспектах — примерно так же, как и в упанишадах, когда речь идет о создании земли, неба, солнца и т. п. В отличие от конфуцианских мыслителей даосы не относились к Небу с чересчур большим пиететом, во всяком случае, не считали его высшим божеством: небо выступало как первичная материальная субстанция, не более того. Но при всем том в § 4 трактата «Дао-дэ цзин» прямо сказано о том, что Дао возникло ранее богов. Слово «боги» здесь обозначено неологизмом *сянь-ди* (*сянь* — «явление, образ»; *ди* — «божественный предок», «августейший император»), более в текстах не употреблявшимся. В то же время контекст не оставляет сомнений в том, что сам термин означает именно «боги», «небесные владыки», что и поясняется в комментарии. Трудно уйти от впечатления, что *сянь-ди* не более чем калька, использованная для обозначения понятия, заимствованного из иной культуры. Во всех прочих случаях логичнее было бы ожидать другого термина, хотя бы Шанди<sup>4</sup>.

4. Хотя обе субстанции непостижимы, многие и, во всяком случае, мудрые стремятся познать их, подчас не без успеха. В обоих случаях к этому ведет не высшее знание, не изучение или рассуждение, а прежде всего должное поведение, и в частности отказ от страстей и желаний, предельная целеустремленность, сосредоточение, воздержание, тапас, физические упражнения и дыхательная гимнастика. Фигура аскета-тапасья или йога была хорошо знакома в древней Индии. В Китае ничего похожего по меньшей мере до середины I тысячелетия до н. э. не было. Правда, во времена Конфуция отшельники уже встречались, но о характере их аскезы ничего не известно. Зато в раннедаосских текстах обо всем этом, включая специальные физические упражнения и дыхательную гимнастику, уже говорится со знанием дела.

А. Уэйли зафиксировал несомненное сходство между даосскими описаниями и тем, что практиковали йоги в Индии, и назвал такую практику «даосской йогой» [328, с. 116—120]. Этот термин вслед за ним используют и другие современные исследователи [227, с. 33—34]. Как в Индии, так и в среде даосов подобная практика

считалась одним из условий, ведущих к достижению бессмертия, к растворению в высшем абсолюте.

5. Обе высшие субстанции имеют прямое отношение к сфере социальной этики. Правда, в индийских текстах не встречается озабоченности проблемами совершенствования администрации, которые столь интересовали древних китайцев, включая и даосов. Но вопросы этики интересовали всех. Брахман, как и Дао, считался воплощением истины. Однако, коль скоро возник феноменальный мир со всеми его явлениями, возникла и ложь. В Индии правду и ложь поделили между собой боги и демоны-асуры (см. [Шатапатха-брахмана, XI, 5, 1; 29а, с. 71—72]). Даосы считали, что, «когда проявились истина и ложь, Дао был нанесен ущерб» [206, цз. 2; 30, т. 1, с. 256]. Следует отметить, что, хотя этическое совершенство было условием достижения истины и спасения и в Индии и в Китае, китайская традиция в этом плане была развита сильнее, что, видимо, сыграло свою роль в появлении таких категорий и дефиниций, как «земное дао» или «человеческое дао» (наряду с «небесным» Дао), по сути сближавшихся с конфуцианской трактовкой Дао.

На этом можно пока остановиться, хотя список совпадений и аналогий едва ли исчерпан. Но уже отмеченного выше вполне достаточно для вывода о несомненном сходстве ряда основополагающих позиций в подходе к решению многих кардинальных проблем мироздания и бытия в древней Индии и среди даосских мыслителей, живших в Китае на рубеже IV—III вв. до н. э.

В связи с явным неравенством исходных позиций (в Индии интересующая нас проблематика разрабатывалась долгими веками и всегда стояла в центре внимания, чего никак нельзя сказать о древнем Китае) возникают вопросы: были ли авторы раннедаосских сочинений знакомы с теми представлениями, понятиями и категориями, которые в середине I тысячелетия до н. э. получили в Северной Индии широкое распространение, и если это в принципе можно считать вероятным, то насколько существенное воздействие мог оказать внешний импульс при разработке даосских концепций?

Вопросы такого рода встают не впервые. Более того, они имеют достаточно долгую историю, особенно если ставить его в более широком плане, касающемся не только натурфилософских исканий даосов. Дело в том, что современная научная синология едва ли не с первых шагов своего становления пыталась решать проблему генезиса китайской цивилизации прежде всего и именно с позиций выявления возможных западных влияний. И хотя многое в предлагавшихся параллелях и аргументах ныне не выдерживает критики, а порой и вовсе может рассматриваться в качестве курьезов (подробнее см. [17, с. 39—47]), отнюдь не все поиски в указанном направлении лишены основания. Прежде всего это касается проблем заимствования древними китайцами некоторых элементов материальной культуры и идей, в том чис-

ле в сфере астрономии и календаря, письменности и символики. В частности, речь может идти о связях с индоевропейцами.

Специальные исследования палеолингвистов зафиксировали некоторое сходство (может быть, даже родство, пусть и отдаленное) между древнекитайским и индоевропейскими языками, причем значимость данного факта выглядит достаточно весомо на фоне некоторых других параллелей (особенно очевидных в случае с идентичными боевыми колесницами индоевропейцев и ипъско-чжоуских китайцев) [17, с. 300—302 и 275—279]. Правда, подобные аналогии мало что доказывают: гораздо более близкое и бесспорное родство между индийцами, иранцами и античными греками не помешало всем им создать собственную модель онтогенеза. Здесь, пожалуй, правильнее было бы говорить лишь о принципиальной возможности существования в далеком прошлом каких-то общих мировоззренческих принципов. Но что характерно: если в случае с греками, иранцами, индоариями несомненная и бесспорная близость не сказалась на сходстве идейных концепций, то в интересующем нас случае дело обстоит как раз наоборот. Близость не столь уж очевидна, параллели достаточно фрагментарны, а идейное сходство настолько бесспорно, что трудно уйти от впечатления о прямом заимствовании.

Видимо, речь может идти только о заимствовании сравнительно позднем. Более ранние параллели, о которых упоминалось выше, могут в таком случае иметь лишь значение прецедента. К сожалению, выявить подобные заимствования далеко не просто, что в немалой степени объясняется скудостью и специфичностью доханьской мифологии (см. [16, с. 232—235]), во многом проистекающими из столь характерной для чжоуской культурной традиции тенденции к эвгемеризации мифов. Но тем не менее синологи, включая весьма серьезных и авторитетных исследователей, не раз обращали внимание на проблему индийских заимствований.

Одним из первых таких ученых был маститый синолог XIX в. Л. Вигер, чьи посвященные даосизму эссе были не так давно отобраны, скомпонованы и переизданы [336]. Опираясь в основном с текстами, Л. Вигер в своих эссе, носивших характер введения и интерпретации документов, обратил внимание на то, что Лао-цзы не был, судя по всему, «изобретателем даосизма», что он лишь первым опубликовал даосские сочинения, которые, возможно, хранились до того в архивах дома Чжоу, где философ, по преданию, служил. И хотя традиция, на которую в описании жизни и службы Лао-цзы опирался Л. Вигер, относится к числу недостаточно достоверных, постановка вопроса выглядит вполне серьезной: откуда даосские тексты попали в чжоуский архив? Вопрос весьма резонансен на фоне того почти полного отсутствия практики метафизических космологических спекуляций в чжоуском Китае, о котором уже упоминалось. Имея это в виду, Вигер выдвинул предположение, что архивы, о которых идет

речь, содержащий сведения, появившиеся в Китае из-за рубежа, вследствие чего «даосизм представляется в его общих чертах китайской адаптацией современной ему индийской доктрины упанишад». И хотя сам факт заимствования подтвердить невозможно, несомненно, что «некитайская доктрина, процветавшая тогда в Индии, внезапно и бурно расцвела в Китае» [336, с. 39].

Аргумент, прямо скажем, не очень весом, но стоит обратить внимание на ту решительность, с которой оценивал проблему генезиса даосизма столь солидный знаток древнекитайских текстов. И хотя для XIX в. поиски истоков китайской культуры на западе были довольно обычным делом, в данном случае для этого имелись и весьма серьезные основания. Один из младших современников Вигера, Медхэрст, писал в предисловии к своему переводу «Дао-дэ цзиня», что манера трактовки Дао в книге Лао-цзы напоминает ему известные положения в индийской мысли. Если у Лао-цзы Дао предстает в двух основных аспектах — в виде недифференцированного безымянного и дифференцированной Всеобщности Бытия, то это вполне согласуется с текстами Бхагават-гиты, где говорится: «Есть два Пуруши в мире — разрушаемый и нерушимый; разрушаемый — это все существа, неизменяемый — то, что именуется нерушимым» [296, с. X].

В 1906 г. в специальной статье немецкого сиолога Конради (ее содержание подробно изложено в монографии В. М. Штейна) была продолжена разработка проблемы индийского влияния на древнекитайскую культуру. Сосредоточив внимание на ключевом в рассматриваемом плане IV веке до н. э., автор напомнил о принципиальной повизне географических построений Цзоу Яня (как известно, он первым поставил вопрос о том, что Китай — лишь  $\frac{1}{8}$  часть мира), о новых для Китая мифологических мотивах в поэзии южнокитайского поэта Цюй Юаня, выходца из царства Чу, которое могло активнее других воспринимать индийские идеи (см. [86а, с. 34—35]). Но явственнее всего индийское влияние, по его мнению, просматривалось в произведениях ранних даосов, в притчах Чжуан-цзы, особенно в связи со столь хорошо известной и тщательно культивировавшейся в Индии идеей вечного кругооборота жизни и перерождения существ (имеется в виду известная притча о том, как Чжуан-цзы увидел себя во сне бабочкой и задумался, кто он: бабочка ли, которой снится, что она — Чжуан-цзы, или Чжуан-цзы, увидевший во сне, что он превратился в бабочку), а также с близостью некоторых позиций Чжуан-цзы к йоге (см. [86а, с. 36—39]).

В 20-х годах нашего века идею о тесных связях и влиянии индийской культуры на Китай уже с V в. до н. э. активно поддерживал А. Масперо, который в своем сводном исследовании о древнем Китае писал о возможных контактах древних китайцев с индийскими купцами и о распространении в результате этого индийских влияний в сфере астрономии, географии, космогонии, мифологии (см. [291а, с. 607—621]). И хотя построения Маспе-



ро, в первую очередь относительно астрономии, были впоследствии подвергнуты критике, в целом его поиски индийских влияний оказались отнюдь не безосновательными. И ряд его последователей из числа видных синологов поддерживали их, особенно в том, что касается истоков даосизма. В первую очередь среди них следует упомянуть А. Уэйли.

Один из наиболее известных исследователей даосизма, А. Уэйли, в своем классическом труде [328] (первое издание вышло в 1934 г. и с тех пор неоднократно переиздавалось) обратил внимание на то, что в III в. до н. э. — а именно этим временем он считает возможным датировать «Дао-дэ цзин» [328, с. 127—128] — китайская литература была уже «полна географическими и мифологическими элементами, заимствованными из Индии» [328, с. 114]. Обращаясь к даосизму, Уэйли писал, что встречающиеся в «Чжуан-цзы» описания техники телодвижений и дыхания свидетельствуют о знакомстве с индийской культурой, с асанами йоги и что носителями информации могли быть, как то считал и Масперо, торговцы [328, с. 114—115].

Надо сказать, что за последние десятилетия ситуация в синологии в интересующем нас аспекте заметно изменилась: с началом интенсивного археологического изучения Китая и в связи с многочисленными новыми открытиями, подчас сенсационными и резко изменяющими привычные представления, стала все более распространенной презумпция автохтонного развития китайской цивилизации (см. [17, с. 47—70]). Видимо, указанные обстоятельства волею или неволею сказались и на более осторожном подходе специалистов ко всем проблемам, связанным с возможными внешними влияниями на древний Китай. В частности, это очень явственно отразилось на позиции В. М. Штейна, чья интересная и содержательная книга была посвящена связям Индии и Китая в древности [86а]. Приведя немало бесспорных фактов, свидетельствующих о культурных влияниях Индии на Китай, он вместе с тем был крайне осторожен в выводах. Аналогичную позицию заняли и те, кто писал специальные работы о даосизме и касался в той или иной мере вопроса о роли индийской мысли в процессе генезиса даосской философии. Современные авторы, перед которыми вставал этот вопрос, как, например, Г. Крил, явно были склонны ставить проблему в альтернативном плане, ссылаясь на недостаточность данных [236, с. 44, примеч. 28]. И хотя такой подход в принципе оправдан и в некоторых отношениях даже более предпочтителен, нежели любой иной, он не дает ключа к решению проблемы.

Можно согласиться с тем, что широкие мазки синологов прошлого времени в свете новых данных выглядят неубедительно. Можно прибавить, что нет прямых и недвусмысленных свидетельств индийского влияния на раннедаосскую мысль и что даосские трактаты являют собой сгусток именно древнекитайской мысли, глубина, специфика и самостоятельность которой вне

сомнений. Кроме того, очень многое в них не имеет параллелей с поисками индийских мудрецов и порой даже весьма резко отлично по тематике и подходу от того, чем были насыщены философские поиски в древней Индии. И все-таки проблема остается.

Обратим внимание — вслед за тем же Г. Крилом — хотя бы на неоднородность трактата «Дао-дэ цзин», на наличие в нем довольно легко вычленяемых двух различных пластов. Крил называл их созерцательным и целеустремленным: в первом ведутся поиски в высокой сфере абстрактных философских категорий, тогда как второй посвящен полезным практическим советам. Крил считает второй пласт более поздним и вторичным [236, с. 4—5], а концентрация внимания на принципах должного поведения, умелой администрации и прочих столь типичных именно для древнекитайской мысли понятиях и представлениях не оставляет сомнений в том, что второй пласт трактата истинно китайский. И этот пласт, по достаточно обоснованному мнению Крила, не только сильно отличается от первого, созерцательного, но и практически несовместим с ним [236, с. 45—46], хотя пассажи, представляющие оба пласта, перемешаны в тексте трактата. Если же учесть, что все параллели, о которых шла речь выше, касаются только построений, содержащихся в первом пласте, то уже само деление текста на упомянутые пласты является дополнительным доводом в пользу того, что процесс создания трактата «Дао-дэ цзин» мог быть связанным с серьезной и нелегкой попыткой усвоить идеи, привнесенные извне, и привести их в соответствие с тем, что было характерно для китайской мысли до того. Другими словами, есть основания предположить, что сначала перед будущими авторами трактата мог быть созерцательный пласт, который надлежало переварить и более или менее внятно изложить, после чего на переработанное было напластовано все то, что соответствовало привычным представлениям. Так это было или нет — сказать трудно, а доказать практически невозможно. Но некоторые основания для подобного предположения все-таки есть. Следует сразу сказать, что аргументов, которые могут быть предъявлены и приняты во внимание, немного, причем не все из них достаточно убедительны. Но существенно, что они касаются именно тех отрывков раннедаосских трактатов, которые связаны с описанием креативного процесса, т. е. так или иначе уделяют внимание процессу генезиса мироздания, ключевому моменту философских штудий в древней Индии, но почти неизвестному в философской мысли древнего Китая до IV—III вв. до н. э.<sup>5</sup>. Об одном из таких отрывков — в связи с неологизмом *сянь-ди* — уже упоминалось. Обратимся к другим.

В отличие от индийских раннедаосские тексты не дают подробного и развернутого, в деталях и вариантах, описания креативного процесса. Тем важнее то немногое, что в них в этом плане все же зафиксировано. Один из таких пассажей помещен

в гл. 12 «Чжуан-цзы» среди множества притч, почти лишенных глубокого философского содержания (чем, видимо, и объясняется отсутствие перевода этого важного отрывка в сборнике «Древне-китайская философия»). Вот как выглядит текст: «Вначале было не-сущее, без содержания и названия. Из него возникло Единое; Единое существовало, но не имело формы. [Оно] породило все вещи, [они] называются его дэ. Благодаря бесформенному началось беспрестанное членение (деление на части), и это называется велением. Замедлилось движение, и возникли вещи [и существа]; когда они оформились, сложились принципы существования, и это называется формой (оформлением). Оформившиеся тела приобрели духовную основу, и это называется [их] натурой. Если совершенствоваться в соответствии с натурой, возвратишься обратно к дэ. [Приближение] к дэ приобщит к первоначалу, к всеобъемлющей пустоте [небытия]» [206, с. 73].

Отрывок труден для понимания и перевода (см. варианты [254, с. 143; 227, с. 119]). Игнорирование креативной цепи превращает его в абракадабру (см. [62, с. 191]), внимательное же отношение к ней позволяет заключить, что в отрывке сжато изложен не только процесс сотворения мира, но и тесно связанный с ним и с постижением сути Великого Абсолюта обратный процесс возвращения к Абсолюту, слияния с ним. Весьма существенно, что без ключа, который легко можно найти в текстах упанишад, расшифровать этот путь очень непросто: одни неясные понятия и категории паслаиваются на другие, и может создаться впечатление бесполезного и бесплодного умствования. Между тем обращение к упанишадам решает проблему.

Вначале было не-сущее, первобытный хаос, породивший Единое. Бесформенное и безымянное Единое — первооснова всего; оно создало мир, и во всех существах, предметах и явлениях феноменального мира есть его мельчайшие монады, его эманация — Атман (или дэ). Единое, оно же великий Брахман, будучи бесформенным, создало все формы, т. е. все многообразие мира, посредством беспрестанного членения. Но кто членился? Само Единое? Нет, оно не могло этого сделать. Из отрывка не понятно, как же все произошло. Разъяснение дают материалы упанишад: великий Пуруша, он же Брахман, распался на мириады вещей, существ и явлений и тем создал конкретику мира — разумеется, по велению Едипого (Брахмана, Дао). Когда Пуруша сделал свое дело — членение завершилось, т. е. процесс быстрого движения замедлился, а каждый из предметов, существ и явлений получил свой облик (форму) и вместе с ним — частицу бессмертного духовного начала, т. е. тот же Атман (дэ или ци). На этом креативный процесс завершился. Но он важен не сам по себе. Важно понять его пружины, его механизм для того, чтобы вырваться из феноменального мира. Напомню, что в Китае (до даосов и вне даосской системы взглядов) к подобному исходу обычно не стремились, тогда как в Индии он был конечной целью практи-



чески всех разнообразных религиозно-философских доктрин. Для достижения этой цели постигший суть дела совершенствуется в соответствии со своей натурой и тем самым обретает дэ, соединяется с Атманом, частицей великого Брахмана (частицей Дао). Познав Атмана-дэ, он получает возможность слиться с Брахманом-Дао, приобщиться к великому Единому и ценой утраты имени и облика возвратиться ко всеобщей пустоте абсолютной реальности, стоящей вне феноменального мира.

Повторяю, для индийской мысли упомянутая цепь — банальное общее место. В Китае до появления раннедаосских сочинений подобные идеи не развивались. Да и в этих сочинениях креативный процесс и возвратный процесс поэтапного движения к абсолютной всеобщности в деталях не изложены. И если не считать в общем малоинформативных и очень лаконичных формул вроде «Дао порождает вещи», «Дао — прародитель всего», «Тот, кто следует Дао, вечен», «Кто постиг Дао, не рассуждает» и т. п., тема о слиянии индивида с беспредельным Абсолютом в раннедаосских сочинениях практически не была разработана, скорее только поставлена (и разрабатывалась в основном усилиями ханьских и послеханьских даосов). В этом смысле приведенный выше отрывок почти уникален. Рядом с ним можно поставить лишь § 42 трактата «Дао-дэ цзин», касающийся примерно той же темы: «Дао рождает одного (Единое); одно рождает двоих (из одного становятся двое); двое рождают троих (из двух становятся трое); трое рождает все сущее (тьму вещей, существ и явлений). Все сущее наполнено ян и инь, пронизано ци и приходит в состояние гармонии».

В отличие от предыдущего этот отрывок легок для перевода, но практически не может быть понят и объяснен без развернутого комментария. И надо сразу же сказать, что обычно прилагаемый к апробированному современному изданию трактата комментарий Ван Би (226—249) явно не в состоянии удовлетворительно расшифровать числовые символы, хотя и пытается сделать это [112, с. 27]. Неудивительно, что переводчики обычно не принимают во внимание его комментарий и либо оставляют отрывок вовсе без расшифровки, что делает текст, как говорилось, просто непонятным (см. [328, с. 195; 227, с. 119]), либо предлагают собственные варианты. Так, один из первых и наиболее авторитетных переводчиков и интерпретаторов древнекитайских текстов, Д. Легг, еще свыше столетия назад предположил, что Единое (одно) в тексте § 42 следует отождествлять с Дао, которое как бы породило само себя, из не-сущего став сущим. И хотя начальные ступеньки лестницы можно воспринимать несколько по-иному (первый шаг пути — от «не не-сущего и несущего» к «не-сущему»), в принципе это отождествление справедливо и приемлемо. Что касается двоих, порожденных Единым, то Легг предложил видеть в них силы инь и ян. По поводу троих он заметил, что не может даже предположить, что это такое [277, с. 86].



Поиски Легга заслуживают внимания, но показательно, что к решению проблемы он все-таки не пришел: ключевой момент цепи (двое порождают троях) остался у него необъясненным. В комментарии к русскому переводу отрывка (одно — первобытный хаос; два — легкие и тяжелые частицы ци; трое — небо, земля, человек [30, т. 1, с. 312]) многое тоже остается необъясненным. Даже если отождествить легкие ци с *ян-ци* и небом, а тяжелые — с *инь-ци* и землей, как было предложено в более развернутом специальном издании [90, с. 50—51], встанет вопрос: а как в креативную триаду попал человек и что это за человек?

Надо сразу сказать, что человек, особенно в его главной ипостаси — мудреца-правителя, в древнекитайской мысли занимал почетное место. Он всегда находился в центре внимания философов, занимавшихся проблемами социальной этики, включая и конфуцианцев и даосов. Легендарные древние мудрецы пользовались особенным уважением. Им приписывались многие великие деяния, начиная с изобретений огня, земледелия, брака и тому подобного и кончая справедливой администрацией. В самом трактате «Дао-дэ цзин», в частности в § 25, Человек (правитель?) поставлен рядом с Небом, Землей и Дао в качестве одного из «четверых великих». И все-таки правитель-мудрец, который имеется в виду (и который упомянут в § 25, явно относящемся к «целеустремленному» аспекту-пласту даосизма), это лишь человек, но не божество<sup>6</sup>. В этом пункте китайская мысль всегда была — во всяком случае, в доханьское время — предельно ясна. Фигуры первочеловека-демиурга древний Китай не знал.

Позже она появилась. Уже в ханьское время триединство «Небо-Земля-Человек» стало все чаще и все энергичнее трактоваться в плане сакральной троицы великих демиургов. Едва ли не первым, кто всерьез развивал этот тезис применительно к материалам трактата «И цзин», был, согласно сведениям Г. Вильгельма, живший на рубеже нашей эры Ян Сюн (см. [337, с. 131 и сл.]). Примерно к тому же времени относится разработка темы триединства «Небо-Земля-Человек» в даосском трактате «Тайпин цзин», ставшем вскоре теоретической идейной основой восстания «Желтых повязок», приведшего к крушению династии Хань. Весьма существенно, что в рамках ханьской триады Человек уже не воспринимался в обычном для древнекитайской мысли аспекте мудреца, правителя, деятеля, а превратился в сакральную фигуру, великий символ, стоящий рядом и наравне с Небом и Землей. Логично и естественно, что дальнейшая разработка этого тезиса привела к появлению в даосско-китайской традиции мифа о первочеловеке Паньгу, из тела которого произошло все сущее.

Миф этот впервые зафиксирован в послеханьских текстах III—IV вв., причем все детали его, начиная с рождения самого Паньгу из мифического космического яйца, две части скорлупы которого превратились затем соответственно в небо и землю

(подобное описание космического яйца приводится уже в ранней Чхандогья упанишаде, III, 19 [29а, с. 92]), и кончая превращением тела Паньгу в мириады веществ, существ и явлений [89, с. 41—42], не оставляют сомнений в том, что Паньгу — даосско-китайский вариант Пуруши. О некитайском происхождении этого мифа упоминают специалисты [337, с. 95]. Однако существеннее всего, пожалуй, то, что детали мифа о Паньгу очень напоминают интерпретацию загадочных формул креативного процесса из § 42 «Дао-дэ цзин», на что мне уже приходилось обращать внимание [16, с. 238].

Итак, в послеханьских даосских текстах, когда миф о Паньгу был уже фактом собственно китайской традиции, в качестве креативной триады стало рассматриваться столь привычное триединство «Небо-Земля-Человек». Здесь индийское влияние бесспорно (я имею в виду введение в креативный процесс первочеловека-демиурга типа Пуруши, т. е. Паньгу). Но какое отношение это имеет к формулам креативного процесса из § 42, которые задним числом некоторые переводчики интерпретируют, как уже упоминалось, с помощью указанного триединства? Другими словами, есть ли основания для предположения, что авторы трактата «Дао-дэ цзин» в изложении упомянутого процесса с помощью числовых символов руководствовались представлением о существовании — среди прочих первосубстанций — также и первочеловека-первосущества типа Пуруши-Паньгу? На такой вопрос вряд ли возможен утвердительный ответ. Но можно поставить его и чуть иначе. Если три, от которых зависело создать все сущее, были не Небо (сила ян), Земля (сила инь) и Человек (Пуруша-Паньгу), то кем же все-таки могли быть эти трое?

Надо сказать, что манипулирование числовыми символами в раннедаосских трактатах встречается многократно. В гл. 2 «Чжуан-цзы» встречается отрывок, тоже имеющий определенное отношение к проблемам онтогенеза: «Небо, земля и я существуем вместе; все сущее вместе со мной составляет единое целое. Если [все сущее] — единое целое, то что остается для слова? Если же назвать все это, как не существовать слову? Одно (единое, все сущее) и слово — это два; два и одно — три... От небытия к бытию мы достигаем трех» [206, с. 13; 62, с. 143; 30, т. 1, 257; 254, с. 23—24]. В использованной в данном случае числовой символике опять остается неясным последнее — облик триады. Менее неясна предыдущая ступень: все сущее + слово = двое. И все-таки смысл этой суммы остается недостаточно понятным. Пожалуй, кое-что может проясниться при обращении к упанишадам и брахманам, где очень много внимания было уделено выяснению того, что такое речь, слово и как они соотносятся с мыслью, дыханием и в конечном счете с Брахманом [Шатапатха-брахмана, X, 5, 3; 29а, с. 59—60 и сл.]. Но существенно, что и в этом случае разница между древнеиндийской и древнекитайской мыслью весьма очевидна: в первой интересующая

наш тематика разработана тщательно и подробно, представлена логически обоснованной цепочкой категорий и понятий, тогда как туманные места раннедаосских трактатов не таковы. Часто создается впечатление, что в них чего-то не хватает, что-то не договорено, какие-то связи либо упущены, либо упрощены. А это может быть, в частности, при пересказе чего-то не вполне усвоенного, при интерпретации не вполне понятного. Но вернемся к креативной триаде из § 42. Не может ли помочь прояснению ее смысла обращение к древнеиндийским текстам?

Начнем с того, что в древнем Китае первые формулы креативного процесса встречаются лишь в раннедаосских текстах — до того их не существовало, хотя проблемам креативных сил уделялось немало внимания в практике гадания (см. [87, с. 19]). Существовало устойчивое представление о великих творческих потенциях Неба, о его эманации дэ (см. [301, с. 185—193]). И все это примерно на рубеже IV—III вв. до н. э. было быстро и решительно пересмотрено и переосмыслено с добавлением ряда новых понятий и категорий и серьезной переоценкой старых. Возникло представление о Великой Пустоте, Великом Ничто (как известно, понятие нуля было введено в математику именно в Индии и явно было связано с космогоническими представлениями о Великом Ничто, об абсолютной пустоте). На место Неба с наивысшими креативными функциями пришло Дао, и именно его эманацией стало дэ, тогда как Небо в новой схеме было вынуждено потесниться и стать рядом с Землей в качестве символов двух великих животворящих сил — инь и ян. Наконец, появилась среди новых древнекитайских категорий первосубстанция ци, которая пронизывала собой все и — если иметь в виду ее древнеиндийский эквивалент — может быть уподоблена и рассыпавшемуся на мириады сущего Пуруше, и Атману с его мопадами, и великой животворящей силе упанишад — дыханию-пране, без чего нет жизни, и даже столь обстоятельно разработанным раннебуддийской мыслью дхармам, комплекс которых есть любое тело сущего.

Словом, на смену единому Небу пришла иерархическая субординация субстанций, которые к тому же столь тесно связаны между собой, что нередко практически идентифицируются: дэ — с Дао, инь и ян — с дэ (может быть, и с Дао), ци — тоже с дэ. Для древнеиндийской мысли такого рода идентификация органична и естественна. В древнем Китае, напротив, делался упор — во всяком случае, вначале — на строгую дистинкцию понятий и категорий, традиция которой опять-таки восходит к практике гаданий и к формулам трактата «И цзин». Пытаясь совместить столь различные тенденции, авторы раннедаосских трактатов стали прибегать, насколько можно понять и предположить, к туманным по содержанию числовым формулам, в которых отчетливая дистинкция между цифрами вуалирует внутреннюю нерасчлененность таинственно-взаимопереходящих понятий и кате-

горий, место и роль которых в креативном процессе уяснены были вначале, видимо, еще не совсем четко. Если принять подобное предположение — а оно напрашивается в ситуации, о которой идет речь, — можно снова обратиться к параллелям между древнеиндийскими и раннедаосскими конструкциями.

Проанализируем все этапы креативного процесса из формулы § 42. *Первый шаг*: Дао рождает одного. Если предельно схематизировать этот шаг, он сведется к тому, что нечто первоначальное, абсолютное, неоформленное, «не не-сущее» или не-сущее, находящееся на грани сущего, порождает сущее, Единое. В индийском оригинале этот шаг соответствует первоначальному движению, о котором уже говорилось: не-сущее, трансформируясь в сущее, приняло облик Единого, которое и есть Брахман. Даосская схема является собой некую инверсию рассматриваемого шага (не от не-сущего через Единого к Брахману, а от Дао к Единому). Однако инверсия эта скорее кажущаяся, нежели реальная. В основе тот же акт: нечто неоформившееся порождает более оформившееся, одно порождает одного. Я бы сказал даже четче: Дао в его ипостаси Великого Ничто порождает то же Дао в его ипостаси Абсолютной Реальности, которое можно приравнять к Единому и сопоставить с Брахманом.

*Второй шаг*: одно (Единое) рождает двух (из одного становятся двое). В индийском оригинале этому шагу соответствует создание Брахманом его эманации — Атмана. В даосской схеме речь может идти о том, что Дао — Высшая Реальность — рождает дэ, его эманацию.

*Третий шаг*: двое порождают троих (из двух становятся трое). В индийском оригинале Брахман и Атман создали третьего — Пурушу, причем именно он сыграл ключевую роль в последующем процессе создания всего сущего: из субстанции Пуруши — при всем том, что субстанции всех троих идентифицировались, — был создан мир. В даосской схеме Дао и дэ, скорее всего, породили первосубстанцию ци<sup>7</sup>, эквивалентную, как упоминалось, Пуруше.

*Четвертый шаг*: трое порождает все сущее. Индийский оригинал строго соответствует этой формуле. Даосская схема не вполне ясна. Как именно трое — если это были Дао, дэ и ци — породили все сущее?

Встает резонный вопрос: а почему, собственно, мы должны считать креативной триадой именно Дао, дэ и ци? Только по аналогии с индийской схемой? Ведь хорошо известно, что привычные китайские представления, сложившиеся задолго до появления раннедаосских трактатов, исходили из того, что в основе мироздания лежат творческие потенции великих сил инь и ян, взаимодействие которых и рождает все сущее. И далеко не случайно все комментаторы и интерпретаторы текста трактата «Дао-дэ цзин» уверенно отождествляли двоих из анализируемой формулы не с Дао и дэ, но именно с инь и ян. Вот только при этом оставалось неясным, кем же были трое в этой формуле, точнее,



кто был третьим. И вообще, зачем третий? Не лишний ли он? Ведь рационализм древнекитайской натурфилософской мысли четко фиксировал необходимость только и именно двух креативных сил, инь и ян, для создания всего сущего.

Даосы, однако, настаивали на том, что третий необходим. Похоже на то, что именно они вполне осознанно ввели в рационалистическую схему ранних китайских оптогенетических представлений элемент той самой мистики и метафизики, которая была столь характерна для древнеиндийских конструкций и которая нашла свое воплощение в виде первосубстанции ци. Только оказавшись пронизанными ци, силы инь и ян приобрели свои творческие потенции и оказались в состоянии наполнить собой все сущее, как то явствует из второй фразы формулы § 42: состояние гармонии проистекает из того, что во всем сущем наличествуют инь и ян, пронизанные ци.

Итак, вторая фраза формулы может считаться раскрывающей смысл первой, и тогда все, казалось бы, встает на свои места: комментаторы правы в идентификации двоих из формулы с инь и ян, а загадочные трое из той же формулы могут быть идентифицированы с инь, ян и ци, которые, по даосским представлениям, действительно обладали необходимыми потенциями для создания всего сущего. Однако подобное кажущееся возможным решение наталкивается на сложности при последующем анализе.

Ведь двое породили троих — в этом смысл третьего шага формулы креативного процесса. А каким, собственно, образом инь и ян могли породить ци? Особо если принять, что без ци обе упомянутые силы были, как то следует из духа формулы, лишены творческих потенций, т. е. попросту ничего не могли порождать? И если уж говорить о том, кто же мог породить троих, точнее, третьего, т. е. ци, то ответ строго однозначен, во всяком случае, в рамках философии даосов: ими были только Дао и дэ, и никто более. И это снова и с достаточной долей убедительности возвращает нас к тому, на чем мы только что останавливались: креативная триада из формулы § 42 — Дао, дэ и ци. Но как же в таком случае они породили все сущее, коль скоро известно, что оно рождается силами инь и ян, и только ими, пусть даже при непременном содействии и при участии первосубстанции ци? Ведь в заключительной части формулы речь идет именно о конкретном создании всего многообразия мира (наподобие того, как это сделал Пуруша), а не о принципиальном приоритете Дао, дэ или ци.

Тупик, в который завела нас логика анализа, побуждает к тому, чтобы искать выход в том направлении, к которому подводит вся постановка проблемы в рамках данной работы. Видимо, есть основание вычленить два пласта, два слоя в конструкции анализируемой формулы. Первый — условно назовем его индийским — являет собой изложение представлений о креативном процессе, навеянных влияниями извне и близких к тем, которые

имели хождение и веками разрабатывались в философии древней Индии. Степень изученности проблемы и нынешний уровень ее оснащённости источниками не позволяют пока даже ставить вопрос о том, как, когда и в какой форме такие представления проникли в Китай, через сколько посреднических рук и умов они при этом прошли и в каком виде стали достоянием ранних даосских мыслителей. Но одно несомненно: именно индийская основа лежит в числовой символике формулы. Не приняв ее во внимание, удовлетворительно расшифровать символику невозможно, а без этого смысл формулы остается непонятным, с чем, по сути, всегда приходилось мириться комментаторам, переводчикам и интерпретаторам даосских трактатов.

Второй пласт — местный, китайский. И яснее всего это отражено во второй фразе формулы § 42, где упомянуты силы инь и ян, сказано о гармонии и о роли первосубстанции ци. Завуалировав числами имплицитно присутствующие в формуле креативные силы (в триаде это были, бесспорно, Дао, дэ и ци, параллельные индийским Брахману, Атману и Пуруше), авторы формулы во второй фразе попытались как бы перевести их на китайский язык, выразить в привычных терминах. То, что это было именно так, косвенно доказывается и последующей трансформацией первосубстанции ци в качестве третьего члена креативной триады.

Смутные очертания первых двух членов триады — будь то абстрактно-мистические категории Дао и дэ и тем более их возможные индийские прототипы — Брахман и Атман — с течением времени теряли свои зримые черты и в формуле креативного процесса, столь очевидно обогащенной в ханьское время за счет энергичного усвоения красочных мифологических конструкций; они легко и безболезненно уступили место их аналогам из китайского пласта, т. е. традиционным силам инь и ян. Последние, в свою очередь, приобрели метафорическое обрамление, существовавшее и прежде, но вышедшее на передний план именно в эпоху Хань: мужская сила ян стала в рамках креативных построений уверенно ассоциироваться с Небом, а женская инь — с Землей. Именно в красочно-мифологическую плоскость взаимоотношений между Небом и Землей были перенесены даосами смутные философские реминисценции формулы креативного процесса, включая построения на тему взаимодействия сил ян и инь. А вот третий член креативной триады — первосубстанция ци обрела в метафорических представлениях ханьского и особенно послеханьского времени облик первосущества-первочеловека Паньгу. Причем стоит обратить внимание на естественность и логическую непротиворечивость указанной трансформации: коль скоро креативная триада в ее загадочной числовой формуле не была субстанционально обозначена, переакцентировка произошла незаметно. Однако тем не менее заслуживает внимания сам факт: место третьего члена триады занял Паньгу, китайский вариант

индийского Пуруши, в которого логически и естественно воплотилась первосубстанция ци.

Трансформация ци в мифологически-метафорическую фигуру Паньгу-Пуруши была логическим концом, завершившим построение традиционных китайских представлений о мироздании. А сам факт трансформации косвенно подкрепляет те параллели, о которых шла речь в данной работе и которые привлекают внимание исследователя к роли влияний индийской мысли на китайско-даосскую.

В заключение необходимо четко определить некоторые акценты. Если даже считать, что выдвинутая выше идея о влиянии древнеиндийской мысли на сложение китайской концепции онтогенеза достаточно обоснована и что доказательства, приведенные для ее обоснования, заслуживают внимания, из этого никоим образом не следует, что древнекитайская философская мысль, **и в частности построения ранних даосов, не являет собой оригинальной конструкции, опирающейся на сугубо самостоятельное, самобытное осмысление мира.** Как раз напротив: прослеженные в статье сложные связи и напластования слоев убедительно свидетельствуют о том, сколь нелегким и поистине творческим процессом было усвоение заимствованных извне идей. Попав на хорошо подготовленную местную китайскую почву, подобные идеи претерпевали огромные изменения и лишь в весьма переработанном, во многом обогащенном и, уж во всяком случае, в совершенно заново, порой весьма неожиданным образом интерпретированном виде воплощались в теориях китайских мыслителей, включая и даосов.

Специалистам и даже широкому кругу читателей хорошо известны творческие потенции и сила мышления, свойственные раннедаосским сочинениям, и в первую очередь трактату «Дао-дэ цзин», легендарный автор которого Лао-цзы (личность столь же смутная и символическая, как и наиболее труднопознаваемые места его трактата) справедливо считается одним из величайших мыслителей человечества. Даже если оказалось бы, что написанию столь глубокого сочинения могли содействовать серьезные мировоззренческие импульсы извне, способствовавшие развитию до того сравнительно слабо развивавшейся китайской космогонии и натурфилософии, это никак не умалит самобытности китайской культуры, ее гигантских потенций. В любом случае раннедаосские сочинения (а сказанное относится к ним ко всем) и вообще концепция о Дао не только всегда будут стоять рядом и наравне с аналогичными поисками и достижениями иных культур, включая построения индийских и древнегреческих мыслителей, но и могут быть восприняты в качестве одного из наиболее ранних и весьма убедительных примеров того, что классическая китайская традиция (как и ее наследие в современном Китае) всегда была, есть и остается именно китайской. Даже тогда, когда она заимствует извне важные идеи, дающие серьезный толчок



ее развитию, но перерабатываемые и усваиваемые ею пастолько, что первоначальные следы внешнего воздействия весьма нелегко подчас обнаружить.

<sup>1</sup> Следует отметить определенное сходство античного пути с древнеиндийско-древнекитайским. Частично его можно объяснить генетическим родством индоевропейских народов (во всяком случае, греков и индоариев). Имелась, однако, и существенная разница: то, что для античного мира было лишь одним из путей онтогенетических поисков, одним из направлений мысли, в Индии, а затем и в Китае легло в основу представлений о креативном процессе. В этом плане — но только в этом! — античный путь-вариант лежал как бы посередине между иудео-христианско-исламским и древнеиндийско-древнекитайским.

<sup>2</sup> Хотя уже в эпоху Инь и, во всяком случае в Чжоу наряду с Небом (Шанди) китайцы поклонялись иным божествам, их нельзя поставить рядом с Небом по значению и общественной роли. Это относится и к божеству Земли, поклонение которому проявлялось в культах местных, региональных и общекитайского *шэ*. Его роль возрастала с начала Чжоу. Но если Небо было абстрактным обожествленным Абсолютом, вполне соответствующим представлению о высшем верховном божестве, то культ *шэ* во всех его видах был более моментом интеграции этноса и территории и имел скорее политическую окраску, нежели собственно сакральную. Иными словами, сакральный статус *шэ* был несравним с соответствующим положением Неба. И только позже, с эпохи Хань (причем именно в построениях даосов), Земля как божественная сила, противопоставленная Небу, стала восприниматься в одном ряду с ним. Но в то время наряду с абстрактным Небом и Землей как символами мужского и женского начал мира появились и многие другие божества, включая и таких (Паньгу), которым приписывались функции демиурга.

<sup>3</sup> Современные специалисты с достаточным основанием относят этот расцвет мысли за счет активного функционирования в столице восточно-чжоуского царства Ци на рубеже IV—III вв. до н. э. знаменитой Академии Цзися, где в плодотворном общении оттачивали свои идеи лучшие умы позднечжоуского Китая — как те, что постоянно жили в Ци (многие десятки, даже сотни их правители царства Ци окружали заботой и вниманием), так и приезжавшие туда на время, как, например, Чжуан-цзы.

<sup>4</sup> В комментарии Ван Би к трактату «Дао-дэ цзин» неологизм *сянь-ди* поясняется термином-биномом *тянь-ди*, т. е. «небесные правители» [112, с. 3]. Это может дать повод для сближения *сянь-ди* с Шанди. Подобная трактовка действительно встречается в отдельных исследованиях современных авторов. Однако отсутствие упоминания о Шанди в трактате ставит такое отождествление под сомнение. Видимо, более правы те авторы, кто воспринимает неологизм *сянь-ди* лишь как символ, призванный обратить внимание на первичность Дао (см. [232, с. 68]). В таком случае не исключено, что сам новообразованный термин был в тексте трактата чем-то вроде кальки, отражавшей влияние чуждого китайцам культурного мира с его множеством богов, создававшихся Абсолютом-Брахманом.

<sup>5</sup> Правда, в трактате «И цзин» нашли некоторое отражение представления о креативных потенциях и функциях Неба [337, с. 49—51]. Можно согласиться и с тем, что даосизм в некоторой степени ключ к «мистическому миру» этого трактата [310, с. 7]. Однако отсюда еще нельзя делать выводов о том, что даосизм возник под влиянием философии и практики, зафиксированных в «И цзине». Во-первых, специальный анализ показал, что «И цзин» как философское сочинение не повлияло сколько-нибудь существенно на процесс генезиса даосизма, а во-вторых, не исключено, что до V—IV вв. до н. э. положения, составляющие «И цзин», еще не были записаны в виде трактата (см. [331, с. 27]). Другое дело, что в гадательной практике, впоследствии текстуально оформившейся в виде «И цзина» со всеми его добав-



лениями, пояснениями и комментариями, еще до появления даосизма как философского направления уже существовали те кардинальные идеи (полярная оппозиция инь-ян, не вполне сложившийся еще тезис о «бессознательном» как истоке высшей мудрости и т. д.), которые впоследствии были развиты даосами (см. [331, с. 27—28]). Но при всем том видеть истоки даосизма только в традиции, связанной с зафиксированной в тексте «И цзина» устной гадательной практикой, невозможно. Этот текст в лучшем случае можно считать лишь одним из истоков мудрости ранних даосов, не забывая при этом и о принципиальных мировоззренческих различиях между ними (см. [87, с. 143]).

<sup>6</sup> Многие комментаторы и интерпретаторы текста «Дао-дэ цзина» решительно приравнивают упомянутого в § 25 среди «четверых великих» Человека к правителю [232, с. 144—145]. Для этого есть серьезные основания, ибо, говоря о человеке, который должен следовать законам Земли, т. е. принципам жизни, резоннее всего видеть в нем того, кто ведет других в соответствии с упомянутыми законами, кто сам устанавливает такие законы. При всей безусловной сакральной символике, наличествующей в данном тексте, бесспорно и то, что речь в нем идет не столько о божественном символе, сколько именно о человеке, о мудреце-правителе, действующем в согласии с законами Земли, Неба и Дао.

<sup>7</sup> Как известно, в гадательной практике древние китайцы обходились без понятия «ци», хотя именно в этой сфере древнекитайской жизни было немало места для мистики. Понятие «ци» стало реалией китайской мысли как раз в IV—III вв. до н. э., о чем недвусмысленно свидетельствуют специальные словари [271, с. 257, № 517с]. Новый термин употреблялся не только даосами. Его можно встретить и у конфуцианцев, в частности в работах Мэн-цзы, но там он использовался с уклоном в сторону этического содержания (см. [30, т. 1, с. 232, 330]). Можно предположить, что важный для нашего анализа смысловой оттенок этому термину придали именно даосы, в произведениях которых он употреблялся особенно часто и охотно и приобрел наиболее четкое звучание. Современные специалисты считают возможным подчеркнуть в даосской (особенно позднедаосской) интерпретации термина «ци» те его смысловые оттенки, которые можно было бы выразить как «космическая энергия», «дыхание земли», даже «сексуальная энергия» [275, с. 14], что находит стойкие параллели в традиционной индийской культуре от брахманизма до тантризма.

## ДАОССКАЯ И БУДДИЙСКАЯ МОДЕЛИ МИРА (предварительные заметки)

Физическая, точнее, психофизическая картина мира структурирует сознание. Следовательно, имея представление о физической картине мира, мы лучше поймем особенности мышления, определявшие в какой-то мере образ жизни и исторические ритмы народов. С этой точки зрения интересно сравнение буддийской и даосской моделей мира. Несмотря на различие школ и направлений, есть общие признаки, которые позволяют говорить о буддизме или даосизме в целом как о системе взглядов<sup>1</sup>.

Наряду со структурной близостью буддизма и даосизма, что сделало возможным распространение буддизма в Китае, между ними имеются и некие принципиальные различия, которые, видимо, и послужили основанием для довольно резких временами расхождений.

Буддизм смог прижиться в Китае, стать органичным китайской культуре и потому, что совпадал с даосизмом, и потому, что отличался от него. Без этого совпадения (в чем-то сущностном) он не смог бы прижиться, стать фактом сознания, а если бы не отличался (в чем-то сущностном и функциональном), не дополнял бы даосизм, тоже не прижился бы — за ненужностью. Именно такое соотношение с даосизмом и сделало буддизм явлением китайской культуры.

В статье «Махаяна и китайские учения» я предлагаю три условные модели: «Белое или черное — европейская модель; белое *станет* черным — китайская модель; белое и *есть* черное — индийская модель... Налицо три модели развития: предельно динамичная (взрыв одной структуры за счет столкновения противоположностей и замена ее другой), умеренно динамичная (развитие происходит за счет перехода одной противоположности в другую в пределах одной и той же структуры, что, видимо, способствовало исключительной живучести китайской государственной системы, остававшейся неизменной в течение более двух тысяч лет) и нединамичная или малодинамичная (вернее, внутренне динамичная) индийская модель. Однако совершенно невозможно говорить о предпочтительности какого-то пути» [28, с. 108, 110]. На сей раз, сравнивая две последние модели, даосскую и буддийскую — в каком-то смысле китайскую и индийскую, мне хотелось бы

попробовать развить и уточнить эти идеи. Передо мной стоит задача — рассмотреть упомянутые модели в чистом виде, выявить архетипические черты, которые послужили неким прообразом традиционного мышления. При этом я буду опираться на «И цзин» («Сицы чжуань»), «Дао-дэ цзин», с одной стороны, и некоторые сутры Махаяны — с другой.

Естественно, решение подобной задачи предполагает высшую степень абстрагирования от частных, от разных толков учений тех форм буддизма и даосизма, которые приобрели наибольшую популярность в Китае и Японии.

Стало уже общим местом напоминать о труднодостижимости таких понятий, как Дао или нирвана. Видимо, охарактеризовать эти понятия можно, во-первых, рассматривая их в общей системе связей, принимая во внимание общую картину мира; во-вторых, имея в виду их принципиальную «неуловимость», неопределенность, в каком-то смысле «запредельность» и вытекающую отсюда многозначность толкований; в-третьих, преодолевая собственные стереотипы мышления, исходя из той простой установки, что метод должен соответствовать объекту познания. Сразу же стоит оговориться, что тот тип логики, в основе которого лежит дихотомический принцип мышления, закон детерминированной, причинно-следственной связи, когда причина и следствие выстраиваются в ряд, последующее вытекает из предыдущего, так называемое линейное, альтернативное мышление («или то, или это»), не дает решения проблемы. Иначе говоря, решение задачи возможно лишь на базе диалектической логики с ее принципом существования разного, единства противоположностей («и то и это»).

Дао не поддается рациональному толкованию, формально-логическому анализу, потому что не имеет формы, бесформенно, беспредельно, ничему не противостоит, исключает альтернативную постановку вопроса в принципе. Дао не подлежит проверке практикой, ибо то, что мы видим, не является «постоянным» Дао. С этого начинается «Дао-дэ цзин», как бы предупреждая о том, чтобы вникающие не поддавались иллюзии, не принимали неистинное за истинное: то, что дано в опыте, носит изменчивый, преходящий характер, не имеет постоянного смысла и потому нереально: «Дао, [которое] может быть дао, не есть постоянное дао. Имя, [которое] может быть именем, не есть постоянное имя. Безымянное — в нем начало неба и земли. Имеющее имя — мать всех вещей» [158, с. 1]. Иными словами, все, что доступно взору и слуху, что проявило себя, обрело форму, не есть истинное Дао, всякое название, всякое имя не исчерпывает сути обозначаемой им вещи и потому условно, относительно, не есть «постоянное имя». Вместе с тем в этих мгновенных с космической точки зрения вспышках дао проявляет себя. Между истинным Дао и его мгновенными проявлениями нет разрыва, нет дистанции<sup>2</sup>. Единое существует в форме единичного, континуальное выражается

в дискретном. Дао имманентно миру, надо лишь забыть себя, довериться пути, чтобы почувствовать его, достичь слияния с Дао, состояния всеединства, приобщенности к миру.

«Дао туманно и неопределенно, — говорится в „Дао-дэ цзине“. — Однако в его неопределенности и туманности содержатся образы. В его туманности и неопределенности содержатся вещи. В его глубине и неясности содержится жизненная сила. Эта жизненная сила и есть истина. В ней — искренность» [158, с. 123—124]<sup>3</sup>. Но если в Дао скрыта высшая истина, ее можно пережить, ибо согласно этой системе мышления человек способен постигать «запредельное» путем сосредоточения, «глубинного размышления».

Попробуем охарактеризовать Дао, учитывая уже имеющиеся определения, оставляя в стороне навеянные европейской философией сравнения с Логосом, Богом, мировым разумом, космической душой и т. п. Мы знаем, что Дао существовало прежде неба и земли, ибо благодаря его участию и образовались небо и земля, началась жизнь во вселенной. Дао — «корень неба и земли. Оно существует вечно, подобно нескончаемой нити, и его действие неисчерпаемо» [30, т. 1, с. 116]. Дао вечно, совершенно, ничему не противостоит (в отличие от логоса, который противостоит хаосу), присутствует везде, в каждой точке. Дао едино — «не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино» [30, т. 1, с. 118]. Но что обусловило единство, «самодостаточность» Дао, исключило возможность противостояния ему чего-либо, что позволило привести в движение все светила и дать жизнь всем существам? Думается, полнота Дао. В опубликованных у нас за последнее время исследованиях по даосизму, которые можно рассматривать как успех востоковедной науки в целом, не освещался, однако, в достаточной мере этот аспект Дао, а он многое проясняет. Двуединая природа позволяет Дао ничему не противостоять и самопорождаться жизни. Лао-цзы утверждает, с обыденной точки зрения парадоксально, что Дао одновременно и праматерь и праотец всех вещей. Дао — потенция того и другого: женского (инь) и мужского (ян), мужское и женское взаимопроницаемы, находятся в единстве, присутствуют друг в друге. «Кто содержит в себе совершенное *дэ*, тот похож на новорожденного... Не зная союза двух полов, он обладает животворящей способностью» [30, т. 1, с. 131]. Дао самовоспроизводяще, дает жизнь всем существам без участия внешней силы. Оно само по себе, самоестественно (*цзыжань*) производит все вещи. «Человек следует земле. Земля — небу. Небо — дао. А дао — самому себе (*цзыжань*)» [158, с. 143].

Дао порождает все вещи благодаря взаимодействию двух начал. Поэтому оно характеризуется как небытие и бытие, путь и путник вместе<sup>4</sup>. «Дао рождает одно. Одно рождает два. Два рожают три (взаимодействие двух приводит к рождению третьего. — Т. Г.). Три рожают все вещи. Все вещи обволакиваются инь,



проникаются ян, наполнены ци и образуют гармонию» [158, с. 242]<sup>5</sup>. Абсолютно во всем благодаря действию Дао вызревают два начала и начинается жизнь. Значит, Дао — источник, носитель жизни.

Наиболее четко это двуединство выражено в «Сицзы чинг» «Один раз инь, один раз ян и есть путь» [212, с. 489]. Данная формула не так проста, как может показаться с первого взгляда, труднопостижима в логическом смысле, предполагает многомерность мышления, ибо относится к разным уровням одновременно.

В круговорот инь-ян включается то, что с логической точки зрения несопоставимо, вещи разного порядка, положим физическое и психическое, духовное и материальное, внешнее и внутреннее, макро- и микромир: все оказывается взаимосвязанным, взаимообусловленным, подчиненным единым законам. Это не только сменяемость состояний во времени и пространстве в некоей временной и пространственной протяженности, последовательности (одно из значений инь — «пространство», ян — «время»), но и их одновременность, это и чередование ночи — дня, зимы — лета, подъема — спада или движение туда-обратно: вдох-выдох, постоянный взаимопереход небытия-бытия (одно из значений инь — «небытие», «неявленное», ян — «бытие», «явленное»), и внутреннее состояние взаимопроницаемости, присутствия одного в другом (где есть инь, есть и ян; где есть ян, есть и инь). Речь идет о небытии особого порядка, которое присутствует в каждой вещи. Над упомянутым условным небытием стоит другое — безусловное небытие, где отсутствует всякое противопоставление, всякое разделение, оформление. Небытие, которое и есть абсолютная Пустота, Покой, — обиталище истинного Дао. Это высший уровень, где исчезает грань между жизнью и смертью, достигается бессмертие.

Дао многоаспектно, неисчерпаемо. Рассмотрим его как движение, как постоянную смену состояний. Необходимо иметь в виду, что в исследуемой системе мышления движение и покой недихотомичны, не имеют самостоятельного бытия, а взаимопроницаемы, друг без друга не существуют, объединены структурой инь-ян (инь — покой, ян — движение), т. е. в движении присутствует покой, в покое — движение<sup>6</sup>. Можно говорить лишь о предпочтительности покоя: по мысли Лао-цзы, «покой есть главное в движении» [30, с. 122]. Конечная цель — слияние с истинным Дао, достижение центра круга. Колесо движется потому, что ось неподвижна, говорят даосы. Лишь в состоянии покоя все приобретает свою истинную природу, становится реальным в высшем смысле.

Здесь мы подходим к тому, что отличает даосскую модель от буддийской и почему первая изображается в виде круга с двумя полуизогнутыми половинами, готовыми перейти одна в другую (белое станет черным), а вторая — в виде пустого, незаполненного круга. В даосской модели («и то и это» или «то станет этим»)

акцентируется относительный характер противоположностей, которые в то же время непротивоположны, ибо присутствуют друг в друге.

Буддийская модель («это есть то» или «не это, не то»), в которой относительность доходит до абсолютности, до признания полной перазличимости, пустотности (*шуньята*), и отсутствуют всякие противоположности, — чистый круг без инь-ян. Китайский идеал, будь то Дао или *тайцзи* (Великий Предел), содержит в потенции оба начала (как сказал Чжу Си: «И понял я Предел Великий: в нем обе Формы коренятся» (цит. по [87, с. 150]), ему потенциально присуще движение, которое, стало быть, имеет назначение; через движение идет эволюция, все очищается, достигает подлинности.

Все явления подчиняются движению туда-обратно: инь станет ян, ян станет инь, небытие и бытие порождают друг друга. Но Великое Дао идет по великому кругу, достигая предела, возвращается к истоку: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *Дао*; произвольно давая ей имя, назову ее *великое*. *Великое* — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Не достигая предела, оно возвращается к своему истоку» [30, т. 1, с. 122]. Движение проходит через ряд состояний: «В мире большое разнообразие вещей, но все они возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством» [30, т. 1, с. 119]. Таким образом, по даосским представлениям, на уровне единичного каждая вещь возвращается к своему началу; возвратившись к своему началу, достигает покоя; достигнув покоя, выявляет свою сущность; выявив свою сущность, приобщается к постоянству, к высшему состоянию вещей, состоянию всеединства. Можно сказать, идет движение по спирали, от одного витка к другому, или от одного концентрического круга к другому вокруг одной оси: от движения к покою, при котором выявляется сущность, достигается постоянство, последнее же и есть Единое или Великое Небытие.

Подобный тип отношения единого и единичного, непрерывного и прерывного образует довольно сложную структуру: в пределах великого круга существует бесконечное множество разновекторных кругов. Движение расходится и концентрическими кругами, следуя туда-обратно, и по окружности. Невозможно описать все формы этого движения (видимо, действительно его осмысление предполагает соответствующую структуру — многомерность — мышления). Но в конечном счете все возвращается к покою, в Небытие, чтобы вновь вернуться к жизни уже в новом качестве.

Дао «возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным» [30, т. 1, с. 118]. Все выплывает из Небытия и возвращается в Небытие. «Возвращение есть действие дао, слабость есть средство дао» [158, с. 233]<sup>7</sup>, т. е. в Дао входят неусилием, недеяннм (*увэй*).

Иной подход демонстрирует буддизм, в концепции которого нет места возврату, все устремлено к покою, к преодолению движения, к нирване. Нирвана — абсолютное успокоение (в отличие от тайцзи и от Дао, которые в потенции содержат оба начала — и покой и движение). В нирване дхармы прекращают всякое волнение, приходят в состояние полной успокоенности. Согласно «Удана», нирвана — то, где «нет ни движения, ни покоя, ни возникновения, ни уничтожения» [255, с. 173]. Для буддизма нехарактерны представления о том, что все выплывает из Небытия и, совершив круг развития, возвращается в Небытие, чтобы в новом качестве опять стать бытием<sup>8</sup>. Речь идет не о движении по кругу, а о преодолении круга сансары, о преодолении всякого круговращения и достижении абсолютного покоя. Освобождение — выход из круга сансары на «другой берег», окончательный переход в другое состояние, полное переворачивание того, что есть, полное выпадение из феноменального мира. Собственно, внешне все остается тем же, только психика целиком меняется, человек внутренне выпадает из ограниченного мира форм, не ощущает преград. В текстах Махаяны, в частности одной из ведущих ее школ — Мадхьямика (Срединного, или нулевого, пути), подчеркивается единство, или недuality, нирваны и сансары. Достаточно вспомнить Нагарджуну (II в.): «Предел нирваны и есть предел сансары, они ничем не отличаются друг от друга» («Мула мадхьямика карика» [319, с. 77]) — или слова «Ланкаватара сутры»: «И все-таки, Махамати, что же значит „недuality“? Это значит, что свет и тень, длинный и короткий, черное и белое суть относительные названия, Махамати, они зависимы друг от друга, как нирвана и сансара; все вещи нераздельны. Нирвана есть только там, где есть сансара. Сансара есть только там, где есть нирвана. Одно другое не исключает, поэтому и говорят: все вещи недuality, как недuality нирвана и сансара» [326, с. 67]<sup>9</sup>.

Одно дело — *двуединство*, другое — *недuality*. В первом случае утверждается относительность противоположностей, они присутствуют друг в друге, взаимопроникаются, и потому можно говорить о противоположностях как о не-противоположностях. Во втором — полное отрицание противоположностей, признание которых рассматривается как плод неведения (*авидьи*)<sup>10</sup>. Можно сказать, в одном случае инь станет ян, ян станет инь; в другом — инь и есть ян, ян и есть инь, стало быть, в Дао нет необходимости; нечему взаимопроникаться, взаимоуравновешиваться, чередоваться. Белый, пустой круг — символ нирваны — олицетворяет недuality нирваны и сансары.

В строгом смысле, если развернуть картину, получится два круга: пустой и заполненный, белый и черный, но, так как второй иллюзорен, нереален (*майя*) <sup>11</sup> — неистинный двойник, тень истинного мира, он не принимается во внимание.

Даосский же круг нельзя разъять, разложить на два даже условно, он внутри себя содержит идеал. Все происходит в пределах одного круга, который одновременно и светлый и темный, и нет нужды выходить из него, выпадать из естественного мира. Можно достичь изначальной чистоты, естественности, или — центра круга, не выходя за его пределы, слиться с земной осью, стать «троичным» небу и земле. Поднебесная, т. е. то, что заключено между небом и землей, самодостаточна, в ней по необходимости в соответствии с Дао происходят все процессы: чередование инь-ян, циркуляция *инь-ци* и *ян-ци*, трансформация «пяти стихий».

Стремление выйти из круга сансары, видимо, связано с представлением о том, что движущей силой «колеса бытия», изначальным состоянием является космическая сила *авидья* (неведение), постепенное преодоление которой и приводит к полному избавлению от всех порождаемых ею невзгод <sup>12</sup> (о них дает представление двенадцатичленный круг бытия или взаимного возникновения — *пратитья самутпада* <sup>13</sup>). При чем авидья не занимает в этом колесе начального положения, так как согласно буддийскому закону причинности причина не предшествует следствию, не выстраивает явления в последовательный ряд <sup>14</sup>. Весь двенадцатичленный круг бытия возникает одновременно и вращается в ту и в другую сторону; движение идет по кругу, и следствием этого круговращения является «страдание» (*дукха*). Вместе с тем безначальная авидья выступает как первопричина круговращения, порождая привязанность прежде всего к собственному «я», жажду жизни, обуславливая карму, которая ведет человека по пути рождения, старости и смерти. Одновременно с ней возникают и все остальные одиннадцать сегментов круга, нидан: сознание, имя-форма, ощущение, жажда и т. д. Механизм жизни в буддийской концепции сводится не к благому мироустроительному Дао, порождающему жизнь, а к пратитье самутпаде, что приводит, в отличие от древних учений китайцев, к предубеждению против движения, как такового. Согласно «Сицы чжуань», «перемены — это образ движения туда-обратно» [212, с. 481], т. е. благодаря движению туда-обратно и происходят перемены, развертывание дао, и, хотя в центре круга достигается покой, инь-ян сворачиваются, возвращаются в потенциальное состояние, покой со временем опять порождает движение.

«Разве пространство между небом и землей не похоже на кузнечный мех? — спрашивает Лао-цзы. — Чем больше [в нем] пустоты, тем дольше [он] действует, чем сильнее в нем движение, тем больше из него выходит ветер» [30, т. 1, с. 116]. Для даосизма движение и есть путь, или, иными словами, путь к покою лежит через движение, через чередование инь-ян, чередуе-



мость мировых ситуаций. В буддизме движение, хотя и признается четвертой характеристикой материи (*махабхута*), сводится к точке, к мельчайшей единице времени (*кшане*)<sup>15</sup>. Само движение расщепляется на отдельные мельчайшие отрезки, вспышки. Буддийская динамика, по выражению Ю. Рериха, выработала понятие прерывного течения потока. И это, видимо, связано с педуальной моделью мира, с абсолютной чистотой нирваны, которая не предполагает обратного движения, возврата. Сам Будда, Татхагата, условно «приходит и уходит так», нирвана же — состояние полного покоя. Будда говорил о нирване: «Существует, монахи, что не является ни землей, ни водой, ни огнем, ни воздухом... ни этим миром, ни другим, ни солнцем, ни луной. Это, монахи, не то, что приходит, не то, что уходит... Это не имеет опоры, не имеет начала, не имеет основания; это и есть конец страданий» [255, с. 173].

Собственно, цель одна — достижение полного покоя, пути разные. При сущностной близости даосизма и буддизма можно говорить о разной степени приверженности упомянутых учений к тем или иным состояниям, в частности к движению и покою. В буддизме присутствует стремление к нулевому состоянию<sup>16</sup>, к полному разрыву с этим миром, что, видимо, связано с негативным отношением к бытию как последствию авидьи.

В буддизме дает себя знать предубеждение не только против движения, как такового, но и против жизни, как таковой, вернее, против жизни в существующих формах, которые обрекают человека на страдание и смерть. Одна из основных идей буддизма: все существующее преходяще, наполнено страданием и лишено реальности. Круговращение пратитьи самутпады порождает привязанность, которая превращает жизнь в страдание (*дукха*). Как известно, в момент просветления Будде открылись четыре истины: истина страдания, истина причины, истина освобождения, истина пути: «Вот, монахи, благородная истина о страдании: рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, соединение с неприятным — страдание, разъединение с приятным — страдание, неосуществимое желание — страдание... Вот, монахи, благородная истина о возникновении страдания. Это жажда, обуславливающая новое рождение, сопровождаемая наслаждением и страстью... Вот, монахи, благородная истина о прекращении страданий. Это вызываемое подавлением страстей полное прекращение жажды... Вот, монахи, благородная истина о пути, который ведет к подавлению страдания. Это благородный восьмеричный путь» (цит. по [234а, с. 43])<sup>17</sup>.

Суть восьмеричного пути, пройдя который человек избавляется от страданий, достигает освобождения, заключается в правильном понимании, правильной мысли, правильной речи, правильном действии, правильной жизни, правильном намерении, правильном усилии, правильном сосредоточении (*самадхи*)<sup>18</sup>. Следование этому пути приводит к полному избавлению от авидьи, к пре-

одолению круга бытия, к успокоению, к просветлению, нирване, к тому состоянию, в которое вошел Будда<sup>19</sup>.

Согласно основным сутрам Махаяны, все обладает природой будды, каждое существо может стать просветленным. В Китае и Японии распространились прежде всего те сутры, которые не противоречили данному тезису — видимо, потому, что он соответствовал традиционным представлениям китайцев и японцев о том, что абсолют присущ природе. Каждая вещь, каждое существо имеет свое *кокоро* (сердце, душу), что делает его равным другим существам и всему миру. («Если у вселенной одно сердце, значит, каждое сердце — вселенная», — говорят японцы.) И потому в Японии была признана «Аватаншака сутра» (яп. «Кэгонкё»), которая начиная с VIII в. глубоко почиталась школой Кэгон. Согласно этой сутре, все существа без исключения обладают природой будды, каждое явление, каждое существование отражает в себе существование других. Мир — огромная сеть из драгоценных камней, словно паутина, блестит она на восходе солнца, и каждая драгоценность отражает все остальные. Это и есть *дхарма-дхату*, Закон Вселенной. Популярная в Китае и Японии «Лотосовая сутра», которая легла в основу воззрений японской школы Тэндай (начало IX в.), также проповедует мысль о том, что все существа в потенции будды, «слушающие голос» и «самостоятельно идущие к просветлению», «все становятся буддами».

Но буддисты и даосы, как уже отмечалось, по-разному понимали путь, ведущий к «спасению». В омраченном мире невозможно освобождение, и потому буддисты призывали не к усовершенствованию того, что есть, как, положим, конфуцианцы, и не к следованию естественности, как даосы, а к следованию «восьмеричному пути», который выведет человека за пределы этого мира и который доступен лишь тем, кто способен прорубить дорогу сквозь сети майи. «Восьмеричный путь» не назовешь естественным. Это путь знания и усилия — знания буддийского учения и владения своей психикой. Путь же даосов возможен при том состоянии духа, который называется неусилием, недеяннем (*увэй*), состоянием естественности (*цзыжань*): «Дао постоянно осуществляет деяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало... В Поднебесной самые слабые побеждают самых сильных. Небытие проникает везде и всюду. Вот почему я знаю пользу от недеяния. В Поднебесной нет ничего, что можно было бы сравнить с учением, не прибегающим к словам, и пользой от недеяния» [30, т. 1, с. 126, 128]. Это одна из главных идей «Дао-дэ цзина». Нельзя сказать, что путь даосов легче, не требует усилий, но он иной — путь простоты и естественности. Правда, это отличие не по сути, скорее по форме, сводится к разнице акцентов. Один из самых ярких и непримиримых буддийских мыслителей Японии, Нитирэн (XIII в.), опираясь на «Лотосовую сутру», утверждал: «Человечество в вырождающийся век последних дней Закона может быть научено только посредством простейше-

го изложения истины, но не сложной системой доктрин, заумным процессом медитации и логическими ухищрениями» [218, с. 42]<sup>20</sup>.

И буддийский «просветленный», и дао-человек оказываются в центре круга. Но в первом случае сознание созерцающего, проходя через мир, лишенный форм, достигает центра «колеса бытия», чтобы распроститься с этим миром (отсюда необходимость посредника между буддой и земными существованиями). Во втором же, достигая центра круга, даос сливается с земной осью, чтобы странствовать вместе с вещами, «править облаками без упряжи, мчаться с ветром без помощи ног» [53, с. 21]. Судя по «Ле-цзы», «тот, кого называют естественным человеком, свою природу приводит в соответствие с дао. Поэтому его бытие подобно небытию, его сущность подобна пустоте. Полагает себя в одно и не знает, что есть два... Воплотив корень, обняв разум, странствует в пространстве меж небом и землей. Свободный, бродит за пределами пыльного мира» (цит. по [63, с. 65]).

Учение Будды ориентировано на сознание, на психику, или психологию сознания: мир есть мысль<sup>21</sup>. Учение Лао-цзы ориентировано на естественность, на природу, на недеяние, вхождение в естественный ритм космоса (мир есть Дао): «Можно ли осуществить недеяние, если не познаешь все взаимоотношения в природе» [158, с. 53].

Можно сказать, в первом случае «освобождение» достигается через максимальное, предельное сосредоточение, во втором — через максимальное, предельное рассосредоточение, расслабление. И в том, и в другом случае достигается состояние «не-я», но в первом — путем преодоления естественности, а во втором — путем следования ей. Карма «делается» (недаром в китайском языке это понятие обозначается иероглифом «дело», «действие»), и избавление от кармы «делается». Карма целиком зависит от самого существа, на нее не могут воздействовать ни духи, ни боги, ни Небо. Для даосизма же в принципе немыслима целевая установка, «правильное намерение»: по словам Чжуан-цзы, «нет ничего более целостного, чем небо и земля. Но разве они обладают целостностью оттого, что ее добиваются? Тот, кто познал великую целостность, ничего не добивается, ничего не теряет, ничего не оставляет. Из-за вещей не меняется, возвращается к самому себе и [становится] неисчерпаемым» (цит. по [62, с. 266]).

Природа Будды изначально чиста и совершенна, но ее затемняет космическая сила — авидья. Древние китайцы не считали, что авидья управляет миром, хотя и противопоставляли небесному пути путь «человеческий». С их точки зрения, изначальная природа всего (*син*) чиста, совершенна, и нужно лишь не мешать ей выявиться. Конфуцианцы верили, что это можно сделать, приобщаясь к *вэнь*<sup>22</sup>, даосы — следуя естественному пути. «Пять постоянств», которые, с точки зрения конфуцианцев, присутствуют изначальной природе, помимо человечности, справедливости,



чуткости, искренности включают также ум-знание (*чжи*), т. е. нечто противоположное *авидье*. Даосы расходились с конфуцианцами не в понимании цели (гармонизация мира), а в средствах ее достижения. Они тоже верили в чистоту изначальной природы, потому призывали следовать естественности, но не верили в действенность слова: «То, что может быть именем, не есть постоянное имя». Слово для них — препятствие на пути, поскольку оно переключает внимание с внутреннего на внешнее. Для даосов стать совершенно естественным, «природным» — значит «радоваться небу».

Собственно, достаточно сравнить взгляды основателей буддизма и даосизма, чтобы постичь разницу учений. Оба мыслителя жили в одну и ту же эпоху (VI в. до н. э.). И тому и другому открылась Истина, но каждый поведал о ней по-своему, на своем языке. Не потому ли, что один унаследовал индуистские представления, другой — традицию «И цзина»? Будда долгие годы размышлял о человеческой жизни и причине страданий; Лао-цзы — о причине вещей и о том, какому пути следовать человеку, чтобы не приходить с вселенной в диссонанс, не нарушать естественное Дао. У них были разные задачи, потому и не могли совпасть решения, но вместе с тем была общая цель — дать человеку высшую свободу, сделать его независимым от прихоти случайности и от неумолимости необходимости. А это посылало тому, кто неподвластен превратностям жизни, выходит из мира условного, из оболочки своего маленького «я», обретает подлинное Я, становится равен небу, земле и всему космосу. Каждый по-своему открывал Истину, т. е. нечто непреложное, существующее само по себе, независимо от человека, но от чего зависит сам человек. Истина для Лао-цзы — путь увэй, недеяния, ненарушения естественности, для Будды — путь преодоления земного притяжения, освобождения человека от всяческих «пут», в том числе естественных. Но и учение Лао-цзы можно назвать учением о спасении. Размышляя о Дао, он думает о человеке: как ему вести себя, чтобы быть свободным, жить в Дао, и потому учение о Дао немыслимо без учения о дэ, о том, в чем проявляется Дао, о правильном поведении в этом мире, о спасении человека: «Дао скрыто [от нас] и не имеет имени. Но только оно способно помочь [всем существам] и привести их к совершенству» [30, т. 1, с. 127]; «Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же дао — наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято» [30, т. 1, с. 137]; «На ненависть нужно отвечать добром», чтобы злом не увеличивать зло, «поэтому совершенномудрый постоянно умело спасает людей и не покидает их» [30, т. 1, с. 123].

Итак, общее прежде всего в том, что и в буддизме и в даосизме признается реальность Небытия. Небытие представляет собой истинно-сущее, в нем в потенции, в неявленной форме все



уже существует, т. е. все существует до того, как появляется, существует вне или «над формами» пространства и времени. В «Сицы чжуань» говорится: «То, что над формами (*син эр шан*), называется дао, то, что имеет форму (*син эр ся*), называется осуществлением» [212, с. 519]. Та же мысль звучит и в уже упоминавшемся высказывании Лао-цзы: «Дао туманно и неопределенно. Однако в его неопределенности и туманности содержатся образы. В его туманности и неопределенности содержатся вещи» [158, с. 123].

Мир небытия, по воззрениям даосов и буддистов, истинный мир, где пребывают в своем подлинном виде, свободно, естественно; мир бытия — ограниченное, временное, эфемерное проявление Великого Единого. Небытие и бытие соотносятся как бесконечное с конечным, постоянное с изменчивым, абсолютное с относительным, великое с малым. В «Удане» сказано (устами Будды): «Существует, монахи, нерожденное, неставшее, несотворенное, неоформленное. Если, монахи, не существовало бы нерожденного, неставшего, несотворенного, неоформленного, то не было бы спасения от рождения, становления, сотворения, оформления. Но так как, монахи, существует нерожденное, неставшее, несотворенное, неоформленное, то и можно избежать рождения, становления, сотворения, оформления» (цит. по [255, с. 173]). Иными словами, «спасение» возможно только тогда, когда прерываются всякие связи с условным, феноменальным миром.

Отсюда закономерно вытекает взгляд на видимый мир как на набегающую волну вечного океана, мгновенное проявление мира невидимого. Говоря словами толкователя «Чжуан-цзы» Го Сяна (ум. в 312 г.), «в мгновение ока все вместе одной массой появляется и исчезает» (цит. по [53, с. 27]). (Даосизм к тому времени взаимодействовал с буддизмом.) Истинно-сущее (Дао, природа Будды) существует в самих вещах, имманентно миру, присутствует в каждой вещи и определяет ее природу. По учению буддизма японской школы Сингон, все сущее — предметы, мысли, слова — проявление космической силы будды Великого Солнца (Дайнити Нёрай, санскр. Маха-Вайрочана) — центра вселенной. В состоянии «великого бесконечного света» индивидуальное сознание сливается с универсальным. Нет разрыва, дистанции между трансцендентным и имманентным, единое выражается в мгновенных вспышках единичного<sup>23</sup>.

Такое понимание связи единого и единичного и приводит к недвойственному, неопозиционному типу мышления, которое называют иногда «парадоксальным».

И даосизму и буддизму свойственно стремление к недвойственности, к неразделению на два (санскр. *адвайта*, яп. *фуни*): прерывное всегда вместе с тем и непрерывное; природа Будды неделима, от Дао нельзя ни убавить, ни прибавить. Как говорил третий патриарх чань в Китае Сэн Цань (яп. Сосан, ум. в 606 г.), «совершенный путь подобен бездне, где нет недостатка и нет

избытка. Лишь оттого, что выбираем, теряем его. Не привязывайтесь ни к чему внешнему и не живите во внутренней пустоте; когда ум поконится в единстве вещей, двойственность сама собой исчезает» (цит. по [248, с. 197]).

Согласно обеим рассматриваемым системам мышления все взаимопроникается, взаимосвязано, взаимообусловлено, напоминает дыхание вселенского организма. Отсюда — вера в «моральность космоса», в его непосредственный отклик на поведение людей. Об этом написано уже в «Шу цзине» (в гл. «Великий план»), где говорится, что моральные качества государя отражаются на явлениях природы и могут вызвать стихийные бедствия. В буддизме идея моральности космоса выражается в форме закона нравственной причинности, кармы. (Согласно Абхидхарме, карма — сила, контролирующая мировые процессы.)

И буддисты и даосы понимают путь, ведущий к «спасению», как срединный. Но для первых это полное снятие противоположностей<sup>24</sup>, недаром в Махаяне срединный путь называют нулевым, а учение о срединном пути (*мадхьямика*) отождествляют с учением о пустоте (*шуньявада*). Для вторых же срединный путь представляет собой подвижное равновесие инь-ян. Одно инь уравнивается одним ян; взаимообращаясь, инь прибывает, ян убывает, ян прибывает, инь убывает, но целое остается неизменным. Не находиться в состоянии взаимозависимости они не могут, потому что присутствуют друг в друге. Достигая центра (*чжун*), инь-ян успокаиваются, возвращаются в невыявленное состояние. В обоих учениях идеал — преодоление дуальности, достижения центра круга, «постоянства». Как сказано в «Учении о Середине» («Чжунъюн», букв. «Постоянство в Середине»), одной из книг китайского «четверокнижия», «середина — это когда радость, гнев, печаль, восторг не проявлены. Гармония — когда проявлены и уравновешены. Середина — Великий корень Поднебесной. Гармония — путь вещей в Поднебесной» [111, с. 176].

Стало быть, для даосов идеальное состояние, состояние постоянства предполагает полный покой, полную эмоциональную успокоенность, как и в буддизме. Но в традиционном китайском варианте в состоянии покоя (в центре круга) инь-ян сворачиваются, уходят в потенцию Дао или тайцзи, чтобы на уровне гармонии вновь появиться. Даосизм, как и учение о Середине, не только считает возможной обратную развертку, но и придает ей или состоянию гармонии особое значение («Один раз инь, один раз ян и есть путь»). Дао предполагает движение. Происходит постоянная циркуляция, взаимообращение, т. е. сохраняется связь с этим миром.

В Махаяне нечего уравнивать, согласно ее учению, все есть пустота, все настолько относительно, что невозможно говорить о равновесии или гармонии — нет того, что можно уравнивать (вследствие чего понятие «гармония» не занимает в ней такого места, как в китайских учениях). При достижении

нирваны не происходит обратной развертки, возвращения на феноменальный уровень. Связи с этим миром прерываются навсегда, хотя элементы жизни (дхармы) не исчезают, они лишь успокаиваются<sup>25</sup>. Все это и дало возможность представить индийскую модель в виде пустого, незаполненного круга, а китайскую — в виде круга с двумя полуизогнутыми половинами (темной и светлой), готовыми перейти одна в другую. Тот принцип мышления и мироощущения, который олицетворяется упомянутыми моделями, помогает понять разное в масштабах нации отношение к жизни и к деятельности (хотя на уровне целого то, что ими олицетворяется, можно рассматривать как взаимодополняющие системы, инь-ян).

Другое дело — дзэн (кит. чань). Его суть, кстати, тоже можно передать и передают пустым кругом, но эта пустота иного порядка. В отличие от нирваны *сатори* знает возвращение — правда, на другом уровне. Как говорил Басё, «возвысь свой дух и вернись в мир обыденный» (цит. по [116а, с. 101]). Видимо, подобный подход является развитием одной из главных идей Махаяны — идеи бодхисаттвы, посредника, который не переходит в нирвану, пока не достигнут освобождения все существа. (Дзэнские монахи дают четыре клятвы, и первая именно об этом: как бы ни было много живых существ, монах клянется спасти их всех).

Дзэн — общее дитя буддизма и даосизма, следствие и свидетельство их структурной близости. От буддизма в него приплыли недвуальность, непризнание двойственности даже на уровне инь-ян. Собственно, дзэн не отрицает инь-ян, но воспринимает их в единстве, как и «два» и «не-два» одновременно. В момент *сатори*, внезапного преобразования сознания, исчезают все противоположности, все пары. Говоря словами Сэн Цаня, «нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего. Одно во всем, и все в одном» (цит. по [248, с. 197]).

От даосизма дзэн взял естественность (цзыжань) и метод недеяния (увэй). Можно сказать, без даосизма не было бы дзэн. Школа чань могла появиться только на даосской почве, и, так как даосское мировоззрение близко японцам по духу, дзэн оказался им сродни. В дзэнских воззрениях не мог возникнуть вопрос о «восьмеричном пути», о «правильном действии», «правильном намерении». Здесь все ненамеренно, все подчинено спонтанности: что возникает спонтанно, самоестественно (цзыжань), то и правильно. Собственно, и махаяна признает «необусловленное действие» (*акарма*); «правильное действие» и есть «необусловленное», спонтанное действие. *Дхьяну* (кит. чань) невозможно приблизить, дхьяна не соотнобразуется с целью и намерением<sup>26</sup>. И все же, как уже упоминалось, все дело в степени приверженности к тому или иному состоянию, в расстановке акцентов. Нельзя сказать, что спонтанность — главный сущностный признак Махаяны, хотя он и отличает Махаяну от Хинаяны,

а для дзэн признание спонтанности, неожиданного, непредсказуемого выхода за пределы конвенционального мышления — главный признак<sup>27</sup>. Только так — ненамеренно, внезапно — можно достичь центра круга, перейти не в другой мир, а на другой уровень сознания. Сатори не является окончательным выходом из круга сансары. Связи с этим миром не обрываются, в них просто нет необходимости: субъект сливается с объектом, они становятся едины. Дзэнский мастер театра Но, Сэами (1363—1443), говорил, что, если актер хочет «уподобиться вещи» (*моно-манэ*), он должен слиться, стать единым с нею, стать «воином, демоном, божеством, сосной или кедром» (цит. по [155а, с. 193]).

Собственно, для дзэн характерно не ощущение жизни как сансары, а, наоборот, ощущение преисполненности высшего смысла, полноты жизни в любых, самых обыденных ее проявлениях, ощущение неповторимости и неисчерпаемости каждой вещи, сколь бы ни была она мала. «Не нужно заботиться о правилах и манерах. Просто развести огонь, вскипятить воду и пить чай. Это и есть чайная церемония», — говорит дзэнский мастер XVI в. Сокэй. «Как сверхъестественно и как удивительно! Я черпаю воду из колодца и ношу дрова», — восклицает дзэнский поэт Хокуси (XV в.). «Разве не в шуме бамбука путь к просветлению?! Разве не в цветении сакуры озарение души?!», — говорил дзэнский мыслитель Догэн.

Идеал дзэн — быть свободным, как рыба в воде, как птица в небе, уподобиться ветру, который дует туда, куда захочет, не ища опоры, «никакого пристанища». Цель дзэн (если можно вообще о ней говорить) — дать выявиться изначальной, или подлинной природе всего, какова она есть, устранить преграды.

Дзэн охватывает целое одновременно и на уровне различий (*сябэцу*), и на уровне единства (*бёдо*). Сябэцу — разделение, дифференциация, время, бёдо — вечность, но они едины, вечность является в миге, все мысли являются в одной мысли (*итинэн*), недаром буддийская *киана* означает и миг и мысль. С вещей как бы спадает их внешний покров, то, что разъединяет, и тогда Дао свободно, как «нескончаемая нить», соединяет одно с другим.

Сатори — это новое раскрытие того же мира, постижение вещей, как они есть, в их таковости (*соно мама*), вне форм, привнесённых в ощущения сознанием. Просто «распускается цветок ума». Или, как говорит проповедник дзэн Дайсэцу Судзуки, когда умственная интеграция достигает предела, возникает нейтральное состояние сознания, но умственная энергия не подавлена, она отпущена на свободу. Иначе говоря, состояние *мусин* («не-ума») означает отсутствие не мысли, а преград на ее пути. Подобное состояние ума трудно передать словом. Отсюда — путь иносказания, безмолвия. Можно сказать, в данном случае доведена до предела даосская и буддийская склонность к молчанию. Не нужны слова, понимание достигается на ментальном уровне, при непосредственной передаче мысли «от ума к уму», «не вы-



ражая ее в слове» — *фурю мондзи*, как говорят японцы. Истина не вмещается в слово. «Истина вне слов» — известный дзэнский постулат. В этих положениях дзэн находят воплощение мысли Лао-цзы: «Дао, [которое] может быть дао (или „явленное дао“.— *Т. Г.*), не есть постоянное дао», «Дао туманно и неопределенно». Дао не поддается формальному анализу, потому что оно бесформенно, неделимо, прерывно и непрерывно, изменчиво и неизменно одновременно. В таком случае как изъясняются китайцы и японцы? Как можно передать неуловимость, многомерность мира? Метод находится в прямой зависимости от объекта. При ощущении текучести мира и категории мышления становятся подвижными, многомерными.

В начале статьи говорилось о том, что психофизическая картина мира неизбежно проецируется на сознание, оказывает влияние на стиль мышления. В свою очередь, структура или форма мышления не может не сказаться на структуре языка, языка не только как лингвистической категории, но, скажем, как типа отношения, как формы выражения, языка культуры, языка общения и т. д.

Представление об особом типе связи единого и единичного, о вселенной как океане и феноменальном мире как его всплеске, о миге как сжатой вечности, о точке как свернутой вселенной по-своему структурировало сознание. Подобный тип связи, который передается формулой «Одно во всем, и все в одном», недоступен, как отмечалось, формально-логическому мышлению. Он порождает тот тип логики, который японцы называют «трехполюсной» или «трихотомической» логикой. В отличие от дихотомической диалектики Гегеля — «тезис, антитезис, синтез», когда остается один из элементов или оба отрицаются, — назначение «трихотомической логики», по мнению японцев, состоит в том, чтобы сохранить единство разного. В ней нет дихотомии — «белое или черное»; «белое» в одном отношении может быть «черным» в другом. Единство достигается не соединением элементов дихотомии, а их переходом на новый уровень. Японский философ Танабэ Хадзимэ (1885—1962) называл данный тип логики «абсолютной диалектикой». По мнению современного философа Тэранака Хэйдзи, подобная логика, «диалектика абсолютного ничто», более всего соответствует традициям национального мышления японцев [55, с. 135].

Рассмотренный тип логики формировался под влиянием той структуры логики, которая прослеживается в буддийских текстах. «Алмазная сутра», например, характеризуется следующим ходом мысли:  $A = \text{не-}A = A$ , или  $A$  не есть  $A$  и потому есть  $A$  (с точки зрения формальной логики абсурдное утверждение): «Существа, существа, Субхути, обо всех них Татхагата говорил как о несуществвах. Поэтому говорят: „Существа“» (§ 21); «Благие дхармы, благие дхармы, Субхути, Татхагата говорил о них как о недхармах. Поэтому говорят: „Благие дхармы“» (§ 23) [234б]. Если

следовать этой логике, то первая фраза «Дао-дэ цзина» прозвучала бы: «Явленное дао не есть постоянное дао, потому есть постоянное дао», равным образом следовало бы сказать: инь не есть ян, и потому есть ян. Здесь снимаются уровни (они, собственно, есть, и их нет), достигается позиция «противоречивого тождества» или неразличения противоположностей. С одной стороны, ощущается существование двух уровней (сансары — нирваны): то, что на уровне обыденного сознания — А, то на уровне просветленного сознания — может быть А, может быть не-А. Вернее, происходит скачок на другой уровень недихотомического мышления, где все едино — «это есть то» (*тат твам аси*), стало быть, не-А есть А. Любопытно, что переводчик «Алмазной сутры» М. Мюллер переставил 32 ее отрывка по смысловому значению, в логической последовательности. Но тем самым он разрушил структуру сутры и в какой-то мере свел на нет ее назначение — высвободить сознание. Тексты такого рода — не инструмент познания мира, а возможность подключиться к космосу на ментальном уровне. Именно благодаря разрыву логической, причинно-следственной связи, которую восстановил переводчик, преодолеваются уровень конвенционального знания, клише мышления, инерция сознания, достигается самадхи. Но это особая тема.

<sup>1</sup> Нередко возникают споры о том, можно ли говорить о буддизме в целом, поддается ли буддизм систематизации. Но, может быть, различие в подходах обусловлено разными типами сознания: одни склонны дифференцировать, другие интегрировать. Это разные уровни осмысления. Как говорили сунские философы, в каждой вещи есть две природы: единая, неявленная (*тяньдичжисин*) и единичная, явленная (*цичжичжисин*). Соответственно можно говорить и о буддизме как о целостной системе — на уровне единого и о его различных школах — на уровне единичного. Одно другому не противоречит.

Сам Будда не допускал мысли о какой-либо систематизации учения. Согласно «Алмазной сутре», он пользовался словами, как плотом: переправившись на другой берег, плот отбрасывают. «Великосущий бодхисаттва, Субхути, не должен держаться ни дхармы, ни не-дхармы. Поэтому Татхагата говорит изречение с намеком: „Те, кто знает, что рассуждение о дхармах подобно плоту, должны оставить дхармы и не-дхармы“» («Ваджрачхедика праджня-парамита», § 6).

<sup>2</sup> По-моему, именно в этом смысле можно понять следующее место из «Хуайнань-цзы»: «Когда ничто не радуется, не гневит, не несет ни наслаждения, ни горестей, то тьма вещей приходит к сокровенному единству. Тогда нет ни истинного, ни ложного, изменения происходят подобно сокровенным вспышкам» [63, с. 124]. Представление о том, что единое, континуальное прорывается в виде отдельных мгновений, вспышек, характерно и для даосского и для буддийского восприятия.

<sup>3</sup> Эта мировоззренческая установка, по мнению японского философа Нисида Китаро (1870—1945), лежит в основе восточной культуры: «Не скрыто ли в основе восточной культуры стремление видеть форму бесформенного, слышать голос беззвучного? Наша душа постоянно стремится к этому». Философ повторил слова Лао-цзы: «Видеть форму бесформенного, слышать голос беззвучного» [158, с. 1]. Действительно, подобный мировоззренческий подход повлиял не только на характер поэтики и эстетики, но и на психологию японцев.

<sup>4</sup> Принцип двуединства не случайно привлекает внимание современных диалектиков, что свидетельствует о происходящих в сознании глобальных переменах, о коренной перестройке отношения «человек — мир». Меняется характер субъектно-объектных связей: происходит взаимопроникновение субъекта и объекта (по типу инь-ян). Это можно наблюдать в любой сфере человеческой деятельности, в искусстве, науке. Меняется психология людей. Говоря словами Нильса Бора, человек начинает ощущать себя не только зрителем, но и действующим лицом «в великой драме существования».

<sup>5</sup> Последнюю фразу переводят: «Все существа носят в себе инь и ян» [30, т. 1, с. 128]. При этом упускается из виду их разная направленность: центробежность инь, которое обволакивает сверху, и центростремительность ян, устремленного внутрь, к центру, не говоря уже о том, что инь и ян не обладают самостоятельным бытием, — это свойства вещей.

<sup>6</sup> Как сказано в «Сицы чжуань», «движение и покой имеют постоянство» [212, с. 475].

<sup>7</sup> Первую половину этой фразы принято переводить как «превращение в противоположное (*фань*) есть действие дао» [30, т. 1, с. 127], на самом деле ее можно понимать в соответствии с формулой «одни раз инь, один раз ян и есть путь». Но вряд ли правильно переводить *фань* как «противоположность», поскольку в рассматриваемой системе взглядов не было такого понятия (инь-ян не противоположности в строгом смысле слова). Скорее всего Лао-цзы говорит о возвращении к корню, к истоку, в Небытие, а не о мире форм.

<sup>8</sup> У О. О. Розенберга, известного русского буддолога, по этому поводу сказано: «Не следует думать, что достижение нирваны представляет собой возвращение к какому-то первоначальному состоянию невзволнованности. По учению буддизма, *волнение безначально*, оно, следовательно, не есть результат грехопадения, оно не грех, который нужно искупить, а первобытное страдание, которое должно быть приостановлено» [71, с. 257].

<sup>9</sup> Речь идет не просто о совмещении, а, по выражению А. Н. Зелинского, «о той сопряженности сансары и нирваны, которую можно рассматривать как некое „металогическое единство“, выходящее за пределы двойственности между „тождеством“ и „различием“ в их обычном логическом смысле» [33, с. 332].

<sup>10</sup> Согласно «Аштахасрике», «дхармы существуют так, как они не существуют. Их несуществование называется незнанием (*авидья*). От них зависят обыкновенные люди, которые конструируют несуществующие дхармы. Сконструировав дхармы, они стремятся к двум противоположностям и не знают и не видят дхарм. Поэтому они конструируют несуществующие дхармы. Сконструировав дхармы, они зависят от двух противоположностей и потому конструируют дхармы прошлого, дхармы будущего и дхармы настоящего. Их сконструировав, они зависят от имени и формы и конструируют несуществующие дхармы» [324, с. 24].

<sup>11</sup> С точки зрения буддизма Махаяны, реально лишь то, что не возникает и потому не исчезает, истинно-сущее — природа будды, дхармы, нирвана; феноменальный же мир — взаимосвязанные ментальные вспышки, иллюзия, мираж (*майя*); реальность, стоящая за ними, непознаваема, но может быть пережита в момент просветления.

<sup>12</sup> Достаточно сказать, что *авидья* является общим источником отрицательных потенций сознания, так называемых «пяти клеш»: ненависти, гордости, неистовой страсти, зависти и невежества.

<sup>13</sup> Пратитья самутпада — двенадцать факторов существования, нидан в потоке жизни от рождения к смерти. Согласно легенде, «блаженный, в течение первой стражи ночи, остановил свой ум на цепи причинности, понимаемой в прямом и обратном порядке: „Из неведения возникают сансары (очертания); из санскар возникает сознание; из сознания возникают имя и форма; из имени и формы возникают шесть областей (области шести органов чувств, т. е. глаза, уха, носа, языка, тела [осязание] и ума); из шести областей возникает соприкосновение; из соприкосновения возникает ощущение; из ощущения возникает жажда (или желание); из жажды возникает



привязанность; из привязанности возникает становление; из становления возникает рождение; из рождения возникают старость и смерть, скорбь, стенание, страдание, унижение и отчаяние» [70, с. 348]. Колесо «зависимого происхождения» вращается в обратном порядке: «С уничтожением невежества посредством полного устранения вожеления уничтожаются санскары... С уничтожением рождения уничтожаются старость и смерть, скорбь, стенание, уныние и отчаяние. Тогда исчезает вся эта бездна страдания» [70, с. 348]. Устранение неведения приводит к прекращению действия кармы.

<sup>14</sup> В буддийских построениях нет последовательной причинно-следственной связи, с которой сообразовано наше мышление, следствие может предшествовать причине. В то же время, по определению ученого-буддолога Ф. И. Щербатского, хотя отдельные элементы (дхармы) не связаны между собой ни всепроникающим веществом в пространстве, ни длительностью во времени, они подчинены законам причинности — пратитья самутпада: возникновение (самутпада) одних элементов в отношении (pratitya) других элементов. Основная идея буддизма — множественность отдельных элементов — подчинена строгой причинности, контролирующей их деятельность в мировом процессе. Провозглашается особая связь одновременности или взаимной причинности. Один элемент — причина другого, последующий может быть причиной предыдущего. Как моментальные вспышки, элементы не могут входить в контакт, воздействовать друг на друга, но по закону взаимного возникновения появление одних элементов возможно, лишь если их сопровождают другие. Так, моменты цвета, органа зрения, материи и чистого сознания (*читта*), возникая одновременно, в непосредственной смежности, образуют то, что называется ощущением цвета (см. [318, гл. 9]).

<sup>15</sup> Отрицание движения в буддизме закономерно вытекает из общего представления о феноменальном мире как не-существующем. Элементы жизни подобны вспышкам огня, следующим одна за другой, у элемента нет времени для движения. По словам Нагарджуны, «реально существующий и идущий не обладает движением во всех трех временах... Существующий и несуществующий идущий также не обладают движением в трех временах. Поэтому и движение, и идущий, и проходимый путь не существуют» [9, с. 157]. Негативная диалектика Нагарджуны представляет крайнюю точку зрения, однако она отражает общую тенденцию буддизма.

<sup>16</sup> Недаром Мадхьямика опирается на учение *шуньявада* (первоначально *шунья* — ноль, нулевое состояние, пустота, снятие всяких противоположностей), которое признает за единственную реальность Пустоту (*шунью*), всеобщую относительность. Шуньявада, не отрицая существование, как таковое, провозглашает, что всякое существование зависит от закона причинного возникновения и потому относительно, «пусто». Шунья подобна лишенному собственной абсолютной ценности нулю, ценность которого зависит от его положения в системе. Отсюда — склонность к ассоциативности и ситуативность: все «пустотно» и обретает смысл лишь в определенной системе связей.

<sup>17</sup> Важно иметь в виду особое понимание буддизмом истины — не как непреложного факта, а как внутреннего опыта непрерывно изменяющейся личности, не связанного ни с каким абсолютным бытием. Страдание трактуется как дисгармония между теми компонентами, из которых состоит личность; прекращение страдания достигается изменением психики, упорядоченностью сознания (см. [247, с. 84—85]).

<sup>18</sup> Самадхи — особое состояние сознания, достигаемое практикой созерцания, способность сосредоточиваться в любой момент на любом предмете. Сознание не прибегает к символам дискурсивного мышления, воспринимает мир в его «таковости». Существуют разные виды самадхи.

<sup>19</sup> Состояние нирваны, по определению Чандракирти (VII в.): «Когда божественные будды вступают в преисполненную блаженством нирвану, где исчезает всякая множественность, они становятся подобны царственным лебедям, свободно парящим в воздушном течении, рожденном двумя крыльями — крылом сострадания и крылом мудрости» (цит. по [319, с. 209]).

<sup>20</sup> Не следует думать, мне кажется, что влияние даосизма на Японию



было меньшим, чем буддизма, если даже даосское влияние не принимало столь явных форм. Даосизм влиял на внутреннем уровне. Собственно, влияние Лао-цзы так же неявлено и туманно, как и само Дао, но тем оно глубже. И дело не в том, что имена Лао-цзы и Чжуан-цзы встречаются довольно часто в японской литературе, начиная с мифо-исторических записей «Нихонги» (VIII в.), а в том, что даосизм близок японцам по духу. Классические черты даосизма: незначительность, недвойственность, относительность, естественность — ближе, видимо, японцам, чем самим китайцам, прошедшим школу конфуцианства. По крайней мере не случайно чань (дзэн) оказался более устойчив на японской почве.

<sup>21</sup> По учению йогачар, одной из школы Махаяны, существует только сознание (*читта матрам*), мысль и есть абсолют.

<sup>22</sup> Вэнь (первоначально «узор») принято понимать как нечто внешнее, явленное, например как культуру, слова совершенномудрых, китайцами же это понятие воспринималось и как нечто внутреннее, неявленное, изначально присущее.

<sup>23</sup> По описанию Ф. И. Щербатского, элементы бытия (дхармы) — моментальные вспышки в феноменальном мире из неведомого источника. Момент становится синонимом элемента, два момента — это два различных элемента. Элемент уподобляется точке во времени и пространстве. Сами элементы не меняются, но тут же исчезают. Исчезновение, таким образом, самая сущность существования, исчезающее не существует, что и делает бытие синонимом небытия [318, гл. 2].

<sup>24</sup> Как говорится в текстах Махаяны (в «Кашьяпа париватта»), «„Есть“ — это первая противоположность, „не есть“ — это вторая противоположность. То, что лежит между этими двумя противоположностями, не подлежит исследованию, неизреченно, непроявлено, непостижимо и не имеет длительности. Это, о Кашьяпа, и есть нулевой путь, называемый истинным познанием явления бытия» (цит. по [324, с. 19]).

<sup>25</sup> По учению сарвастивадинов, представителей Хинаяны, все элементы существуют в двух различных планах: истинная сущность элемента (*дхарма-свабхава*) и его моментальное проявление (*дхарма-лакшана*). Первая существует вечно, даже в состоянии нирваны, когда угасает жизнь, но возможность проявления элементов подавлена навсегда. Можно сказать, что и Дао существует в двух планах («Явленное дао не есть постоянное дао»), между которыми нет разрыва и совершается взаимообращение.

<sup>26</sup> Не случайно в поле чань попали именно те сутры Махаяны, которые признают спонтанную природу происходящего, такие, как «Ланкаватара», «Алмазная сутра». В ней Будда напоминает о том, что бодхисаттва ничем не омрачает свой ум и действует спонтанно: «Если какой-нибудь бодхисаттва, Субхути, скажет так: „Я создам гармонию полей“, он скажет не то. Почему так? Гармонии полей, гармонии полей, Субхути, Татхагата говорил о них как о не-гармониях. Поэтому говорят: „Гармонии полей“. Поэтому, Субхути, великосущный бодхисаттва таким образом должен породить в себе неопирающуюся мысль, которая бы ни на что не опиралась, не опиралась бы ни на форму, не опиралась бы на звук, вкус, осязаемое, дхарму» («Ваджрачхедика праджня-парамита», § 10).

<sup>27</sup> Собственно, в этом назначении дзэнского метода воздействия (коанов) — сбить инерцию сознания, озадачить. Коан сравнивают с шестом, при помощи которого перепрыгивают через поток на другой берег; про коан говорят, что он нужен, пока ворота ума закрыты.

## БУДДИЗМ И ДАОСИЗМ В ЯПОНИИ

(к проблеме отношений и оценок)

Даосизм долгое время являлся одним из ведущих идеологических течений средневекового Китая (наряду с конфуцианством и буддизмом), поэтому вполне естественно, что влияние даосских идей (в той или иной степени) можно проследить в ареале распространения китайской культуры. В Японии даосизм стал известен во второй половине IV в. [91, т. 1, с. 146]. Первыми его приверженцами там были китайские и корейские переселенцы, позднее, в VII в., и какая-то часть японцев, возвращавшихся из Китая, куда они посылались правительством на обучение [91, т. 1, с. 146].

Делать обобщения о судьбе даосизма в Японии, очевидно, еще рано, поскольку для воссоздания целостной картины данных явно недостает<sup>1</sup>. Однако, опираясь на имеющийся уже достаточно надежный материал, можно проследить распространение в различных слоях японского общества даосских верований и идей, влияние которых проявилось в самых разнообразных формах [98, с. 7].

Н. Кубо, С. Симодэ, М. Фукунага выявили и изучили многие факты, имеющие отношение к даосскому влиянию на японскую культуру. Были по-новому интерпретированы эпизоды из классических японских памятников «Кодзики», «Нихонги», «Сёку Нихонги», «Манъёсю», «Нихон рёикп», «Кайфусо», «Фудоки». Оказалось, что даосские идеи отразились даже на формировании традиционной японской мифологии [188, с. 39—48].

Еще в 30-х годах В. Гундерт отмечал, что даосизм заметно повлиял на содержание космогонических мифов в «Кодзики» и «Нихонги», на трактовку образов «национальных» божеств Идзанаги и Идзанами [258, с. 25], и в настоящее время появляются все новые подтверждения этой точки зрения. Несомненно и влияние даосизма на японскую классическую литературу (начиная с поэтической антологии «Манъёсю»), которое не ослабевало в течение нескольких веков, что прекрасно показали в своих работах С. Симодэ и М. Фукунага. Даосские элементы ощущаются в представлениях японцев о «стране желтого источника», «стране бога моря», «земле высшей радости», долголетию (см. [165, с. 108—160]). Даосизм воздействовал на становление традицион-

ной японской медицины, в частности на известную систему массажа *доин* [119, с. 3]. Даосское влияние можно обнаружить во многих других явлениях культуры и повседневной жизни японцев в средние века.

Распространение даосизма в Японии не привело к возникновению даосских объединений<sup>2</sup>, религиозных центров, профессионального духовенства. Судя по имеющимся материалам, в Японии никто специально не занимался пропагандой и разработкой на местной почве философских доктрин даосизма [91, т. 1, с. 146]<sup>3</sup>. Таким образом, в Японии сложилась ситуация, совершенно иная, нежели в Китае, где существовали многочисленные даосские организации: секты, тайные общества и даже своеобразные даосские «империи» [16, с. 262—267].

Даосское духовенство в послеханьский период увидело в усилении влияния буддизма на китайское общество (что сопровождалось формированием буддийских объединений) реальную угрозу своему положению. В V в. в Китае разгорается ожесточенная борьба этих двух мощных идеологических течений, обусловившая появление большого числа антибуддийских и соответственно антидаосских сочинений. В то же время буддизм оказал немалое воздействие на оформление системы доктрин даосизма, его канона, а также на становление и укрепление даосского движения в Китае. Влияние даосизма на китайский буддизм было скромнее, хотя прослеживается весьма явственно<sup>4</sup>.

Намного меньшее значение даосских идей и верований в жизни японского общества объясняется рядом обстоятельств. Уже на рубеже VI—VII вв. благодаря усилиям принца Сётоку-тайси (572—621), крупнейшего деятеля раннего японского средневековья, и стоявших за его спиной крупных родов буддизм начинает превращаться в государственную религию Японии. После так называемого переворота Тайка (645), открывшего путь к окончательному установлению феодальных отношений в этой стране (см. [41, с. 64—74]), в короткий срок была создана хорошо организованная буддийская церковь<sup>5</sup>. По мере возрастания ее экономической мощи и идеологического влияния формы взаимоотношений буддийской церкви с правительством менялись, но свой характер государственного института она сохраняла много столетий<sup>6</sup>. Параллельно с буддийской в Японии процветала синтоистская церковь, объединявшая адептов местных верований и находившаяся под патронажем императорского двора. Особых трений между ними не возникало, более того, синтоизм во многом обязан буддизму систематизацией своих доктрин и организационному становлению. Со временем оформилась синкретическая религия *рёбу-синто*.

Исторически сложилось, что верхушка японского общества того времени не увидела в даосизме «полезную» для себя идеологическую и политическую доктрину, так что буддийская и синтоистская церкви фактически монополизировали духовную и ре-

лигиозную жизнь японцев вплоть до XVII в. Следует отметить, что конфуцианство в иерархии общественно признанных учений занимало вполне стабильное, хотя и далеко не ведущее положение, пока наконец не стало в XVII в. официальной государственной идеологией.

Однако проблема отношений между буддизмом и даосизмом в Японии все-таки существовала. Поэтому появлялись написанные буддийскими монахами собственно японские сочинения (впрочем, немногочисленные), в которых соответствующим образом сопоставлялись и оценивались оба учения. Буддийская церковь определила свое отношение к даосским верованиям в ряде документов и прежде всего кодексах поведения монахов и монахинь — *сонирё*. Если в Китае внимание к даосизму со стороны буддистов стимулировалось многолетним, весьма ожесточенным противоборством, то в Японии оно диктовалось несколько иными причинами.

Обращает на себя внимание факт, что в трактатах японских буддистов даосизм рассматривался как звено в цепи нескольких учений, а не в противопоставлении только буддизму. Иными словами, упомянутые сочинения представляли собой своеобразные истории философии, созданные исходя из апологетического принципа. Их содержание сводилось к обсуждению вопроса, в какой степени приближаются к совершенству (т. е. к буддизму или какому-либо из его направлений) другие учения, в том числе и даосизм. Хотя, конечно, нельзя сказать, что подобный подход был чисто японским (и в Китае писались трактаты такого рода), но для Японии он характерен. Так что в данном случае интерес буддийских теоретиков к даосизму носил, так сказать, несколько академический оттенок.

Выше уже отмечалось, что в Японии приверженцы даосизма не имели своих организаций, поэтому, естественно, не было и правил, регламентирующих отношения даосов к буддийской религиозной практике. Даосских сочинений, в которых бы оспаривались или оценивались какие-либо аспекты буддийского учения, насколько известно, в Японии не появлялось. Таким образом, можно констатировать, что между двумя рассматриваемыми религиями сложились *односторонние* отношения: лишь буддийская церковь уделяла даосизму достаточно пристальное внимание как на уровне теоретическом, так и в сфере практической деятельности. Такое своеобразное положение является, как мы полагаем, отличительной особенностью существования даосизма в Японии.

Изучение характера отношения буддийской церкви к даосизму сопряжено со значительными трудностями<sup>7</sup> и охватывает широкий спектр проблем, среди которых можно выделить три основные: каким представлялся японским буддистам даосизм (точнее говоря, каким было в их глазах содержание того, что они воспринимали под названием докё — «учение о Дао»); как он оценивался ими в ряду других учений; каково было отношение



буддийской церкви как государственного института к приверженцам даосских верований.

Ценнейшим источником для изучения даосизма в Японии является трактат «Санго сики» («Направляющие мысли о трех учениях») <sup>8</sup>, написанный в 797 г. монахом Кукаем (774—835), известным деятелем японского буддизма, основателем секты Сингон — «Истинное слово» (806). Он получил блестящее светское образование в конфуцианском духе. Род Ато, к которому принадлежала его мать, издавна славился как род ученых. Дядя Кукай по материнской линии Ато-но Отари, знаток «китайской науки», воспитывал сына императора Камму, и именно дяде будущий лидер эзотерического буддизма в Японии обязан знакомству с китайской классикой. В восемнадцатилетнем возрасте Кукай поступает в придворную «академию», где обучается под руководством известных преподавателей того времени: «доктора» (*хакасэ*) Окада-но Умакаи и «лектора» (*тёкко*) Умакасэ-но Кнёнари [91, т. 2, с. 134]. Однако через некоторое время Кукай покидает «академию», постригается в буддийские монахи и усиленно изучает догматику буддийских школ (главным образом Хоссо, Санрон и Кёгон) [91, т. 2, с. 136; 162, с. 412]. Обстоятельное знакомство со «светскими науками» (прежде всего с китайскими «историями» и конфуцианским Пятикнижием) делало Кукай на голову выше подавляющего большинства буддийских монахов, его современников, по широте кругозора и интеллектуальному развитию <sup>9</sup>. Таким образом, о даосизме судил один из лучших представителей японской интеллигенции первых лет хэйанского периода.

Однако имеются еще три обстоятельства, делающих «Санго сики» ценным документом для изучения буддийских оценок даосизма в Японии. Во-первых, это единственный сохранившийся японский буддийский трактат, в котором даосизму посвящен целый раздел. Во-вторых, Кукай написал свое сочинение до поездки в Китай (в 804 г.), следовательно, он мог опираться лишь на те источники, которые имелись в Японии. В-третьих, в хэйанскую эпоху «Санго сики» использовался в качестве учебного пособия для начинающих монахов во всех храмах секты Сингон [91, т. 2, с. 157], вследствие чего в известной степени определял отношение к даосизму духовенства одного из ведущих буддийских объединений Японии, и, возможно, не только его одного.

О популярности и значении этого трактата в японских буддийских кругах свидетельствует значительное число комментариев на него. К середине XIX в. их насчитывалось два десятка [188, с. 33]. «Санго сики» комментировался с различных точек зрения и после революции 1868 г.

Стараниями многих поколений ученых монахов были выявлены многочисленные параллели с китайскими источниками. М. Фукунага отмечает, что в классической экзегетике к трактату явно недостаточно прокомментирован раздел, посвященный даосизму [188, с. 34; 161, прил., с. 5]. Современные исследова-

тели, и прежде всего сам Фукунага, восполнили указанный пробел, и в настоящее время изучено практически каждое слово трактата, в том числе и «даосского раздела», в его ассоциативной связи с китайской исторической, философской, буддийской, даосской и художественной литературой. В результате оказалось, что в сочинении Кукая встречается не менее 1200 терминов из китайских источников (следует оговориться, что понятие «термин» употребляется М. Фукунага не в современном точном значении, а более широко, включая, например, литературные метафоры). Определение же круга этих источников как раз и позволит судить о характере восприятия Кукаем всех трех учений.

В свою очередь, указанные обстоятельства обусловили наш подход к выяснению оценок небуддийских учений в японской буддийской литературе. Опираясь на достижения японских комментаторов, мы рассмотрим рассуждения Кукая о даосизме на китайском фоне, т. е. постараемся показать, какие из китайских даосских сочинений читал Кукай, какие конкретные высказывания даосских авторов он мог иметь в виду, говоря о тех или иных даосских доктринах.

Встает, однако, вопрос: насколько полно комментаторы трактата выявили этот китайский фон? Конечно, отнюдь не исключено, что некоторые сочинения китайских даосов могли остаться вне поля их зрения, но все же результаты проведенных ими исследований в плане сопоставления содержания «Санго сики» с наиболее известными китайскими даосскими трактатами, безусловно, надежны. В конечном счете важно не число трактатов, которые мог читать Кукай, а их тип. Если, например, в его трактате отсутствуют параллели с «Дао-дэ цзином», но много таковых с сочинением Гэ Хуна «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий простоту»), то уже можно сделать достаточно объективные выводы о знании Кукаем даосизма, даже если комментаторы и не учли какие-то второстепенные трактаты того направления даосизма, которое представлял Гэ Хун, хотя Кукай, возможно, их знал (тем более что подобных сочинений писалось в Китае немало).

«Санго сики» построен в виде беседы между тремя учителями, каждый из которых представляет свое учение<sup>10</sup>. Первым вступает в разговор конфуцианец — учитель Кимо (Кимо-сэнсэй, иногда его имя транслитерируется как Кибо). По его мнению, исправить человеческую природу и установить гармонию в обществе можно только посредством традиционных конфуцианских добродетелей. Ему возражает даос — отшельник Кёбу (Кёбу-инси, иногда это имя транслитерируется как Кёму<sup>11</sup>): «О, не странно ли, что Благородный<sup>12</sup> предлагает лекарство... Как же так? Не излечив области под сердцем<sup>13</sup> у себя самого, [он] вдруг заговорил о распухших ногах<sup>14</sup> у других. То, чем лечит Благородный, никогда не сможет вылечить» [161, с. 295; 162, с. 135]<sup>15</sup>.

Кёбу-инси излагает суть идеального с даосской точки зрения бытия, т. е. состояния святого, и описывает путь достижения свя-

тости. Он объясняет основные положения своего учения, так что выступление отшельника — своеобразный очерк даосизма в трактовке автора «Санго сиики».

Даос начинает с заманчивых обещаний: «Почтительно внимайте! То, что [я] вам сейчас вручу, действительно чудесное искусство бессмертия<sup>16</sup>; то, что [я] вам объясню, тайна долгой жизни. Вы, имеющие [сейчас] короткую жизнь бабочки-поденки, будете состязаться [в долголети] с черепахой и журавлем<sup>17</sup>; [вы], имеющие [сейчас] хилые ноги, [как] у хромого осла, [полетите], подобно крылатому дракону, [помчитесь], как быстрогоногий конь<sup>18</sup>, будете делать то же, что и светила<sup>19</sup>, будете стоять рядом<sup>20</sup> с восемью святыми<sup>21</sup>, утром будете прогуливаться по серебряным площадкам трех островов<sup>22</sup>, до конца дня развлекаться, а вечером проходить через золотые ворота на пяти холмах<sup>23</sup>, а когда наступит ночь, [беззаботно] бродить» [161, с. 295; 162, с. 137—138].

Подобного блаженства можно достичь, утверждает Кёбу-инси, только выполняя указания даосских учителей: «Нигде, куда достает рука и куда [ступает] нога, не убивайте пресмыкающихся и насекомых<sup>24</sup>. Не выпускайте из [своей] плоти сперму и слюну<sup>25</sup>, отдалите тело от [плохо] пахнущей грязи, уничтожьте в сердце алчность. Прекратите смотреть вдаль, не слушайте долго<sup>26</sup>, прекратите говорить грубые речи, прекратите [пробовать] языком [то, что имеет] жирный вкус<sup>27</sup>. Усердно почитайте старших, усердно [соблюдайте] верность, и тогда станете человеколюбивыми, и тогда будете сострадать [другим]<sup>28</sup>. Отбросьте тысячу [кусков] золота, как лягушачий помет; стоя перед десятую тысячами колесниц, [освободитесь от них], как от башмаков без каблучков<sup>29</sup>. Увидев тонкую талию<sup>30</sup>, [подумайте]: это же соблазн демона. Когда увидите, [что вам дают] жалованье вследствие [высокого] титула, [подумайте]: это же вонючая мышь<sup>31</sup>. Спокойствие — недеянне<sup>32</sup>. Безмятежность — уничтожение дел»<sup>33</sup> [161, с. 295; 162, с. 141].

Таким образом, Кёбу-инси призывает следовать «естественному пути», что является классическим этическим принципом даосизма. Перечисляет он и «врагов» «естественного состояния», к которому обязан стремиться человек: «Однако именно то, что больше всего любят миряне, строго-настрого запрещено даосу<sup>34</sup>. Если сможете отказаться от того, [что любят миряне], нетрудно будет достичь [состояния] святости<sup>35</sup>. Пять злаков<sup>36</sup> — яд, от которого гниют внутренности. Пять пряпостей — птица тин<sup>37</sup>, которая лишает зрения<sup>38</sup>. И сладкое вино, и мутное вино — меч, перерезающий кишки<sup>39</sup>; свинина и рыба — копья, сокрушающие жизнь<sup>40</sup>. Локон цикады и мотыльковая бровь — секира, рубящая жизнь<sup>41</sup>. Песни и танцы, прыжки от радости — большой топор, отнимающий года [жизни]<sup>42</sup>. Много смеяться, много радоваться, чрезмерно печалиться! Подобные вещи во многих случаях чего-нибудь лишают<sup>43</sup>. В [человеческом] теле уже и

так много врагов такого рода. Если не уничтожить этих врагов, то и слышать пельзя о долгой жизни и должном существовании!<sup>44</sup>. Отделаться от них очень трудно при мирской жизни<sup>45</sup>. Когда [же] пресечешь их, стать святым очень легко<sup>46</sup>. Прежде всего обязательно познайте их суть, а потом примите „корм“»<sup>47</sup> [161, с. 295—296; 162, с. 141—142].

Для уничтожения «врагов» Кёбу-инси предлагает следующие меры: «Белым стоголовником<sup>48</sup>, желтым семенем<sup>49</sup>, сосновой смолой<sup>50</sup>, плодами бумажного дерева<sup>51</sup> устраняются внутренние болезни; при помощи стрел из полыни, копий из тростника<sup>52</sup>, амулетов, заклинаний-запретов<sup>53</sup> защищаются от несчастий извне. Дыхание служит времени<sup>54</sup>, обстоятельства, [обуславливающее существование], следуют временам года<sup>55</sup>. Постучавшись в небесные врата, попьете из сладкого источника<sup>56</sup>; разрыв землю, [достанете] и проглотите драгоценный камень<sup>57</sup>. Посредством „травяного гриба“, „плотского гриба“<sup>58</sup> устраняйте утренний голод, пахимой, „внушительной и веселой“<sup>59</sup>, устраняйте вечернюю усталость. И тогда днем исчезнет тень<sup>60</sup>, а среди ночи будете хорошо писать<sup>61</sup>. Проникнете взглядом под землю<sup>62</sup>, сможете ходить по воде<sup>63</sup>. Подчините себе демонов и богов<sup>64</sup>, запряжете в свою повозку летающего дракона и быстрого коня<sup>65</sup>. [Сможете] глотать мечи, глотать огонь, вызывать ветер, вызывать облака<sup>66</sup>. Почему же нельзя достичь подобного волшебного искусства? Почему же нельзя исполнить любое желание?

Кроме того... волшебные пилюли и обожженные пилюли — самые лучшие из лекарств<sup>67</sup>. Имеются правила их употребления<sup>68</sup>, известно искусство их составления<sup>69</sup>. Если этого сможет достичь один дом, то весь род превзойдет небо<sup>70</sup>. Если примешь даже самую малость, то среди белого дня перелетишь в Хань<sup>71</sup>.

Далее, искусство глотать амулеты<sup>72</sup>, приманивать ци, необыкновенные [способы] изменять тело, сокращать [расстояния] на земле<sup>73</sup> действительно многочисленны, и в конце концов их невозможно сосчитать» [161, с. 296; 162, с. 142—143].

И, наконец, положительная альтернатива: «Если по силам тот путь<sup>74</sup>, если сможете овладеть этим искусством, то улучшатся [ваши] формы, улучшатся волосы<sup>75</sup>. Продлится жизнь, продлится существование. Из „Книги смертей“ исчезнет число<sup>76</sup>, жизнь продлится и станет вечной. Вверху, перешагнув синее-синее<sup>77</sup>, парите [в нем], внизу ступаете по опрокинутому пейзажу<sup>78</sup>. Подхлестывая кнутами коня сердца<sup>79</sup>, мчитесь до восьми пределов<sup>80</sup>. Смазав маслом повозку сердца<sup>81</sup>, будете забавляться на девяти небесах<sup>82</sup>. Попадете в замок красной птицы<sup>83</sup>, развлечетесь в фиолетовом дворце<sup>84</sup>. Увидете ткачиху за станком<sup>85</sup>, на луне возжелаете Хэн Э<sup>86</sup>. Посетив Сюаньди<sup>87</sup>, сделаетесь его другом; увидев Ван Цяо, сделаетесь его учеником<sup>88</sup>. Увидите феникс Чжуан[-цзы]<sup>89</sup>. Увидите следы собаки Хуая<sup>90</sup>, дойдете до конюшни верениц лошадей<sup>91</sup>, поживете в жилище ломового быка<sup>92</sup>. Успокоите свое сердце, приля-



жете; следуя своему желанию, будете подниматься [на небо] и спускаться [с него]<sup>93</sup>. Будете безразличны, и не будет желаний; будет тихо, и не будет голосов<sup>94</sup>. Вместе с небом и землей будете долго существовать; вместе с солнцем и луной будете долго радоваться<sup>95</sup>. Не прекрасно ли это? Не величественно ли это?» [161, с. 296; 162, с. 143—144].

Поражает начитанность Кукая в китайской классической литературе<sup>96</sup>. Однако если говорить о даосских сочинениях, то Кукай хорошо знал прежде всего «Баопу-цзы», известный трактат даосского мыслителя Гэ Хуна (284—363), но гораздо менее в «Санго сики» отразилась классическая философская доктрина даосизма. В трактате Кукая сравнительно мало заимствований из «Дао-дэ цзина», «Чжуан-цзы» и параллелей с ними. Из терминов философского даосизма встречается лишь один — *увэй* («недеяние»), но и он упоминается вскользь. Основное внимание Кукай уделяет достижению святости и методам поддержания необходимых для этого физического и психического тонусов. Судя по трактату, Кукай воспринимал даосизм как систему или, лучше сказать, как набор средств для удовлетворения человеческого стремления к тому, что японские буддисты определяют понятием «гэндзэ рияку» — «извлечение выгоды (пользы) в этом мире».

Одним из главных элементов религиозного даосизма, а по мнению некоторых специалистов, чуть ли не центральной его доктриной является учение о так называемых *шэньсянях*<sup>97</sup>. Вера в возможность обретения бессмертия и переселения на небо восходит к III в. до н. э. [16, с. 214], но как комплекс идей, легших в основу религиозного течения, она оформилась во II—V вв. [44, с. 169]. Гэ Хун был крупнейшим представителем как раз данного направления. Поэтому не случайно Кёбу-инси излагает суть своего учения в гэхуновском духе.

Закономерен вопрос, находилось ли восприятие Кукаем даосизма в русле японской традиции, или же автор «Санго сики» намеренно профанировал даосизм из побуждений подчеркнуть совершенство буддийского учения, т. е. из чисто апологетических целей.

Хотя на содержании трактата отразилось влияние китайских буддийских сочинений, в частности труда монаха Фа Лина (571—640) «Бэньчжэн лунь» («Рассуждение в защиту истинного»), в котором ниспровергался даосизм<sup>98</sup>, тем не менее, сопоставляя известные факты, можно прийти к заключению, что в «Санго сики» закрепилось традиционное японское восприятие даосизма.

В Китае в рассматриваемую эпоху превалировал, как уже отмечалось, религиозный даосизм, и философская сторона этого учения отошла на задний план. Это во многом предопределило тот факт, что в Японии даосизм был известен прежде всего как учение о магии и средствах лечения болезней. Соответственно на японскую литературу (включая и религиозную) из всего комплек-

са даосских идей влияние оказала доктрина шэньсянь-сысян, также весьма далекая от философского даосизма. Аналогичный подход, как явствует из изложенного выше, четко прослеживается в трактате Кукай. Нельзя сказать, что автор умышленно лишал даосизм каких-то черт, положительных с точки зрения духовно развитой личности того времени, ради дискредитации его как комплекса догм, не имевших вселенского и вневременного значения. Он, как и все буддисты в Японии, воспринимал даосизм именно как ограниченное «этим миром» учение. По-этому, естественно, трактовался им буддизм.

На вопрос Кёбу-инси: «Господин, из какого [вы] района, из какой провинции, чей [вы] сын, чей ученик?» [161, с. 298; 162, с. 161], заданный Камэй Коцудзи, третьему учителю, представившему в трактате буддизм, Камэй отвечает: «В трех мирах<sup>99</sup> нет дома. Шесть миров<sup>100</sup> неопределенны. Иногда делаю страной, [в которой проживаю], небесные дворцы<sup>101</sup>, иногда делаю домом ад. Или становлюсь твоей женой, или становлюсь твоим отцом и матерью. Иногда делаю [своим] учителем Хадзюна<sup>102</sup>, иногда делаю другом [идущего] по „внешнему пути“<sup>103</sup>. Голодные духи, птицы, звери — все [они] мои и твои мать с отцом, а также жены. От начала до настоящего момента нет ни хвоста, ни головы<sup>104</sup>. От настоящего момента до начала, как ни думай, нет определенного числа. Как по кругу, беспорядочно [вращаюсь] по четырем рожденьям<sup>105</sup>; подобно колесу, грохоча, [мчусь] по шести мирам человеческого существования. Хотя твои волосы [белы] как снег, [ты] отнюдь еще не [мой] старший брат. Хотя мои виски [темны], как тучи, я также не твой младший брат. И ты и я с безначальных времен то рождались, то умирали, изменялись; [мы] непостоянны. Откуда же будет определенный район, провинция, родители?» [161, с. 298; 162, с. 162—163].

Монолог представителя буддизма отражает иной, более высокий, нежели у даоса, уровень мировосприятия, и, конечно, адепту буддизма, «вкусившему плод Закона Будды», даосизм (в том виде, в каком описал его Кёбу-инси) должен был казаться ограниченным или даже примитивным верованием. Если бы Кукай в очерке даосизма чаще апеллировал, скажем, к «Чжуан-цзы», то указанные различия были бы менее заметны<sup>106</sup>.

В дальнейшем в японской буддийской литературе восприятие даосизма в кукаевском варианте прочно укрепилось. В сочинении «Каймоку сё» («Трактат об открывании глаз»), написанном монахом Нитирэном (1222—1282), основные постулаты даосизма характеризуются следующим образом: «[А эти сюани<sup>107</sup>]: во-первых, сюань бытия (кит. ю-сюань, яп. у-но гэн). Его установил Чжоу-гун (почитаемый в древнем Китае мудрец, живший в начале чжоуской династии — в XI в. до н. э. — А. И.) с учениками. Во-вторых, сюань небытия (кит. у-сюань, яп. му-но гэн). Лао-цзы с учениками [установили его]. В-третьих, сюань и бытия и небытия (кит. и ю и у сюань, яп. яку у яку му-но гэн). Это сюань

Чжуан-цзы. Сюань — это „черное“<sup>108</sup>. Когда [кто-то желает] узнать, чем [он] был до того, как появился [на свет] от отца и матери, то [ему] говорят, что родился от изначальных ци, или же [говорят, что] богатое, бедное, страдающее, радостное, правдивое, лживое, получающее, теряющее — все [следует] природе. И хотя умело построили [учение], все равно до сих пор совершенно ничего не знают о прошлом<sup>109</sup> и будущем<sup>110</sup>. Это — сюань, [т. е.] „черное“, скрытое. Поэтому и называли [его] „сюань“. Он похож [на то, что] знают только о сегодняшнем [дне]... Хотя говорят, что эти мудрые и святые люди<sup>111</sup> [действительно] святые, то, что они не знают прошлого, [подобно тому, как] „обыкновенные люди“ не видят своей спины; то, что [они] не освещают будущее, [подобно тому, как] слепые люди не видят ничего перед собой... Так как [они] не знают прошлого и будущего, то не [могут] и помочь в следующей жизни<sup>112</sup> родителям, хозяину и учителю. И не являются они [поэтому] истинными мудрецами и святыми» [159, с. 23—24].

Нитирэн обращается к философским категориям даосской школы *сюань сюэ* («темное учение»<sup>113</sup>), т. е. к даосизму более высокого уровня, чем тот, который описал во второй части своего трактата Кукай, но тем не менее оценка его как ограниченного, «спюминутного» учения сохраняется. Более того, даосским классикам<sup>114</sup> (вместе с конфуцианцами) даже отказывается в праве называться мудрецами и святыми.

У Кукай и Нитирэна чрезвычайно мало общего, и не только потому, что четыре с половиной века разделяло эпохи, к которым они принадлежали. Условия их деятельности, степень влияния в обществе и роль, сыгранная в истории, — вот несколько моментов из того многого, что делало их совершенно разными фигурами в истории японского буддизма. Наконец, Кукай и Нитирэн представляли различные течения буддизма. Основанному первым было свойственно впитывать в себя чужеродные элементы, и именно секта Сингон внесла решающий вклад в формирование синто-буддийского синкретизма. Нитирэн же не шел на какие-либо компромиссы с учениями, выходившими за рамки тяньтайского буддизма. Он обвинял другие секты (в том числе и Сингон) в пропаганде ущербной, «неистинной» догматики, развращающей умы людей, и доказывал совершенство своего собственного учения. Однако при всем несходстве этих двух крупных деятелей японского буддизма принципиальную оценку даосизму они давали одинаковую. Кукай и Нитирэн имели дело приблизительно с одним и тем же материалом (не нужно преувеличивать знание Нитирэном даосской философии), и в иерархии учений даосизм в обоих случаях занимал одинаковое, много ниже буддизма положение.

Буддийских теоретиков не удовлетворял сотериологический аспект даосского учения. По их мнению, даосизм не мог привести живое существо к истинному спасению вследствие ограничен-

ного характера (по времени и эффективности) даосских сотериологических методов. На них распространялось буддийское понятие «непостоянство» (кит. *учан*, яп. *мудзё*)<sup>115</sup>. Очень ясно эту мысль выразил Кукай (устаами буддиста Камэй Коцудзи): «Если хорошенько подумать, то хотя сможете заставить вздыбиться крутую [гору] чудесной высоты<sup>116</sup> и она осушит Серебряную Реку<sup>117</sup>, но, сгорев в огне кальпы<sup>118</sup>, [все равно] исчезнете в пепле; хотя сможете взволновать обширное темное пространство<sup>119</sup> и оно взмоет к небу, в течение нескольких дней [все равно], иссушившись, истощитесь<sup>120</sup>. Безграничная земля, взволновавшись, разломится. Небесный свод также сгорит и развалится. А если это так, то и [существование] пустынного „[неба] отсутствия мысли“<sup>121</sup> короче, чем вспышка молнии, и [существование] святого-долгожителя внезапно станет [по продолжительности] подобно вспышке молнии, тем более что тело, которое мы получили от рождения, не является алмазом<sup>122</sup>, а форма, нам дарованная, подобна мусору. Пять *скандх* (пять групп элементов, конституирующих, по буддийским представлениям, человеческую личность [71, с. 135]. — А. И.) пусты и слепы — такие же, как несуществующее отражение водного зайца<sup>123</sup>; четверем великим [элементам]<sup>124</sup> трудно установиться, и [они] не более чем следы лошади, [мчащейся] по полю<sup>125</sup>. Дважды по шесть<sup>126</sup> уз увлекают сознание-обезьяну<sup>127</sup>, обе [группы] „четырех мучений“<sup>128</sup> постоянно поддерживают страдания в глубине сердца. Постоянно горит пламя трех ядов<sup>129</sup> — днем и ночью, густые заросли ста восьми заблуждений<sup>130</sup> буйно растут летом и зимой. Непрочно, как легкая пылинка, тело, будучи подобно весеннему цветку, распадается в ветреное утро. Жизнь, временная, как дуновение ветра, отдалившись вечером от уз<sup>131</sup>, придет в беспорядок вместе с осенним цветком. Драгоценная плоть, стоящая тысячу цзиней, встретившись с волнами в один *сяку* (30,3 см. — А. И.), опустится за „желтые двери“<sup>132</sup>» [161, с. 298; 162, с. 165].

После продолжительных рассуждений о бренности человеческого тела Камэй Коцудзи заключает: «Ураган непостоянства<sup>133</sup> (*мудзё*) не берет в расчет святых (шэньсяней). Свирепый демон, который отнимает [жизненный] дух<sup>134</sup>, не различает „высших“ и „низших“. Нельзя откупиться [от него] драгоценностями, невозможно остановить [его] силой. Если даже выпить два [раза] по тысяче волшебных пилюль, продляющих жизнь, даже если сжечь сто *коку* (1 *коку*=150 кг. — А. И.) [благовоний, вызывающих] страшный запах, который возвращает духов<sup>135</sup>, [все равно] ни на миг не остановить [свирепого демона]. Никто не избежит трех источников<sup>136</sup>» [161, с. 299; 162, с. 168].

Несовершенным даосским средствам «спасения» Кукай противопоставляет сотериологическую доктрину Махаяны<sup>137</sup> и подробно обсуждает путь достижения нирваны. Рассмотрение буддийских методов «спасения» выходит за рамки нашей статьи, однако отметим следующее принципиально важное обстоятельство. Кукай



настойчиво подчеркивает в своем трактате, что следование «шести парамитам», «восьми истинным путям», познание «семи ветвей просветления», продвижение по «четырем ступеням медитации», «десяти ступеням достижения мудрости Будды», т. е. достижение состояния будды (и соответственно нирваны), ведут к преодолению круговорота жизней и смертей, «десяти тысяч кальп» и «трех границ» (т. е. прошлого, настоящего и будущего) [161, с. 300; 162, с. 178—180]. Таким образом, последователь буддийского учения обретает вечность.

В конечном счете острейшие критики Кукаем и Нитирэн даосизма было направлено на предлагавшиеся этим учением методы «спасения». Действительно, читателю «Санго синки» рассуждения Кёбу-инси о достижении долголетия, полетах на небо, развлечениях в небесных дворцах и особенно рекомендации о средствах достижения даосской святости могли показаться весьма наивными после страстных выступлений буддиста Камэй Косудзи. Даосизм оценивался в качестве учения, необоснованно претендующего на способность освободить живых существ от страданий и дать им вечное блаженство.

Однако японские теоретики буддизма не отрицали определенной ценности даосского учения. Кукай назвал даосизм (как, впрочем, и конфуцианство) «проповедью святых» [161, с. 292; 162, с. 113] и подчеркивал, что учение об «изменениях» (*хэнтэн*)<sup>138</sup> — «подарок Лао[-цзы]» [161, с. 300; 162, с. 182]. Нитирэн, хотя и возражал против того, чтобы именовать даосских классиков мудрецами и святыми, все-таки согласился с Мяо Лэ (девятым патриархом секты Тяньтай в Китае), который, ссылаясь на утерянную сейчас апокрифическую сутру «Цинцзин фасинь цзин» («Сутра о чистых дхармах и деяниях»), назвал Лао-цзы бодхисаттвой Кашьяпа [159, с. 24].

Если отношение к даосизму в японской буддийской литературе не было агрессивно отрицательным, то официальная буддийская церковь оценивала даосские верования совсем иначе.

Включение ее в систему японских государственных организаций вызвало необходимость регламентации деятельности буддийского духовенства. Поэтому неудивительно, что в кодекс «Тайхорё» («Указы годов Тайхо», 701), который являлся основным юридическим документом эпохи раннего феодализма в Японии, был включен раздел о буддийском монашестве («Сонирё» — «Указания монахам и монахиням»), состоявший из 27 статей<sup>139</sup>. Вторая статья «Сонирё» специально посвящена отношению буддийского духовенства к даосской магии и к даосизму вообще: «Итак, [если] монахи и монахини гадают о счастливых и несчастливых знаках<sup>140</sup>, а также [посредством] „малого пути“<sup>141</sup> и колдовства лечат болезни, всех возвращать в мир; [если] они спасают от болезней посредством заклинаний на основе Закона Будды, то это не нужно запрещать и ограничивать» (цит. по [200, с. 106]).

Текст «Тайхорё», в частности раздел о монашестве, сохранился не полностью<sup>142</sup>. Приведенный выше отрывок представляет редакцию 718 г., сделанную Фудзивара Хифуто (659—720), одним из авторов кодекса, долгое время бывшим главой императорского правительства. Согласно одному из комментариев к «Тайхорё» и «Сёку Нихонги» («Продолжение „Нихонги“» — вторая из шести официальных японских летописей, составленная в конце VIII и дополненная в первой половине IX в.), первоначально последнее предложение второй статьи читалось несколько иначе: «[Если они] спасают от болезней посредством заклинаний на основе Закона Будды и лечебными отварами, запрещать это нельзя» (цит. по [91, т. 1, с. 148; 200, с. 110]). «Лечебные отвары» — лекарства, приготовленные по даосским рецептам [91, т. 1, с. 148]. Таким образом, в более поздней редакции антидаосские тенденции усилились.

В основу «Сонирё» был положен несохранившийся, но реконструированный по другим источникам танский монашеский кодекс «Даосэнгэ», в котором буддийские монахи (*сэнлюй*) противопоставлялись даосским (*даоши*), а также определялось отношение первых ко вторым<sup>143</sup>. В «Сонирё» ничего подобного нет, что лишний раз свидетельствует об отсутствии в Японии даосских организаций даже в зачаточном состоянии. Однако запрещение заниматься даосской гадательной практикой и врачеванием свидетельствует, что составители «Сонирё» и его редакторы видели в их распространении реальную угрозу дисциплине в монашеских общинах и сохранению чистоты буддийского учения. В нарский период основное внимание буддийской церкви было направлено на соблюдение монахами заповедей. Этому аспекту религиозной жизни придавалось исключительно важное значение, и соблюдение многочисленных обетов отождествлялось с сохранением «чистоты учения» [91, т. 1, с. 152].

По мере увеличения числа иммигрантов из Китая и Кореи усиливалось и проникновение даосских верований в среду коренного населения, прежде всего сельского, проживавшего в районах, где оседали выходцы с континента. Сами иммигранты также составляли довольно большой в количественном отношении общественный слой, занятый, как правило, в производстве, требующем высокой квалификации. Переселенцы пользовались известным авторитетом в глазах местных жителей, что, конечно, привлекало внимание и к религиозным представлениям натурализовавшихся иностранцев. Распространению даосских верований способствовало и то обстоятельство, что в качестве положительной альтернативы они предлагали некое вечное блаженство и возможность стать независимым от окружающего мира. И, пожалуй, самое важное то, что они указывали конкретный путь достижения предлагаемых благ. Все это было ново для японцев. «Популярный буддизм», менее ригористичный и более эмоциональный, нежели «государственный», еще не сформировался. Национальные японские

верования также не могли конкурировать в указанном плане с даосскими. Поэтому неудивительно, что последние нашли благодатную почву в Японии. Наибольшее распространение там получили даосская «защитная», по классификации С. А. Токарева [78, с. 24; см. также 34, с. 15], магия, разнообразные приемы которой назывались «заклинаниями-запретами» (*киндзю*, или *кондзю*), а также «гадания о счастливых и несчастливых знаках» (*бокусо-киккё*). И то и другое очень скоро стало популярным и считалось настолько эффективным средством, что правительство, столкнувшись с реальным положением дел, стремилось взять под свой контроль проведение *киндзю* и *бокусо-киккё* <sup>144</sup>.

Причем, если мирянам все-таки разрешалось заниматься «защитной» даосской магией (хотя и при соблюдении ряда ограничительных условий), то буддийскому духовенству категорически запрещалось в какой-либо форме иметь к ней отношение.

Есть, однако, основания полагать, что монахи тем не менее занимались *киндзю* и *бокусо-киккё*. В «Сёку Нихонги» (запись от 23-го дня четвертого месяца первого года Ёро, т. е. 718 г.) говорится, что монахини и монахи ходят по домам больных и лечат их посредством *бокусо-киккё*, чем порождают «распутство и беспорядки». Поэтому, если монах или монахиня «намереваются отправиться в дом больного, чтобы спасти его, [они] должны доложить об этом *сого* (монаху высокого ранга, облеченному правительством административными полномочиями.— А. И.) и сообщить *санго* (храмовому начальству.— А. И.); подать [гражданским] властям — а именно в столице в *гамбарё* (правительственное ведомство, занимавшееся делами буддийской церкви.— А. И.), в провинции в *кокугунси* (местное административное управление.— А. И.) — заявление, и, получив разрешение, в течение определенного количества дней пусть ходят на дом к больным; не разрешается продлять время пребывания [монаха в доме больного]» (цит. по [200, с. 110—111]). Правда, эти и без того куцые права монахов заниматься даосскими магией и гаданиями вскоре были сведены на нет, что нашло отражение во второй редакции упоминавшейся статьи «Сонирё».

Однако правительству пришлось пойти на компромисс, все-таки разрешив монахам заниматься магией, но в ином виде — в форме «заклинаний по сутрам» (*кёдзю*), которые считались буддийскими по характеру. Как считает С. Симодэ, высокая репутация даосских методов врачевания и предсказаний судьбы создавала угрозу авторитету еще не вполне оформившихся и почти неизвестных в Японии буддийских *кёдзю*. Этим и объясняется введение строгих наказаний за применение даосских *киндзю* и *бокусо-киккё* буддийскими монахами [91, т. 1, с. 152—153], хотя функционально в данной ситуации они были абсолютно тождественны *кёдзю*. Предоставление монахам «отдушины» в виде возможности заниматься «заклинаниями по сутрам» определенным образом стимулировало проникновение буддизма в новую для



него в Японии область магии. Позднее буддизм в различных его разновидностях, и прежде всего эзотерической, вытеснял даосские чудодейства и гадания, хотя в полной мере это ему не удалось<sup>145</sup>. В данной связи странными выглядят утверждения В. ГундERTA, что «уже известные [в Японии] элементы даосизма под влиянием буддизма усилились, хотя и не в форме самостоятельной религии» [258, с. 36]. Как мы видели, буддийская церковь делала все возможное, чтобы нейтрализовать даосское влияние.

Распространение в Японии китайской идеологии и культуры пришлось на время борьбы между даосизмом и буддизмом в самом Китае. Ее отзвуки не могли не коснуться и Японских островов. Здесь упомянутая борьба приобрела форму активной оборонительной позиции буддийской церкви против какого-либо проникновения в среду духовенства даосских верований. Такое отношение государственной, по существу, буддийской церкви к даосизму резко ограничивало возможности распространения даосских идей и степень их влияния, которое, судя по всему, могло бы стать неизмеримо большим. Очевидно, как своеобразную черту в судьбах даосизма в Японии можно отметить и достаточно искусственный характер борьбы с ним буддийской церкви. Враждебное отношение к нему было обусловлено скорее следованием китайскому стереотипу, чем внутренними, возникшими на местной почве причинами.

Итак, даосизм воспринимался японскими буддистами как прагматическое учение, занятое «спасением» (причем далеко не истинным) тела, а не живого существа вообще и потому несовершенное. Таким образом он и оценивался в сочинениях Кукая и Нитирэна. Отношение к даосизму в японской литературе не было оригинальным: Кукай и Нитирэн следовали китайской традиции, хотя, как мы отмечали, их отношение к этому учению было весьма терпимым. Буддийская церковь, очевидно, сыграла решающую роль в предотвращении упрочения в Японии даосизма. Конечно, сейчас трудно сказать, насколько конкурентоспособной идеологией и религией мог бы стать в Японии даосизм, если бы не было сдерживающих факторов его распространения. Однако следует подчеркнуть еще раз, что влияние даосизма на японскую культуру бесспорно. Даосские представления, вкрапившиеся во многие ее явления, давно перестали ощущаться в качестве чужеродных элементов.

<sup>1</sup> Серьезным препятствием в изучении даосизма за пределами Китая является недостаточная ясность во многих вопросах, касающихся собственно китайского даосизма (анализ источников, типологическая характеристика даосских течений, этапы развития, место классических доктрин в религиозном даосизме и влиянии их на него). Кроме того, если говорить о влиянии даосизма на развитие японской идеологии, то его изучение находится в значительной степени на начальной стадии. В конце 10-х годов XX в. крупный русский буддолог О. О. Розенберг писал, что философский даосизм «не



имел большого значения в Японии», а «насколько популярный даосизм (т. е. религиозный даосизм.— А. И.) и его суеверия отразились на народных верованиях японцев, пока вопрос перешенный» [71, с. 13]. Нельзя сказать, что и современные исследования, касающиеся японской культуры, изобилуют информацией на этот счет. Например, С. Иэнага, автор неоднократно переиздававшейся в Японии и переведенной на русский язык монографии о японской культуре [36], даже не обмолвился о каком-либо влиянии даосизма на ее становление. Ознакомление с соответствующими библиографиями японских работ (см., например, [91, т. 1—3; 116; 165]) приводит к выводу, что в послевоенный период проблемой распространения даосизма занималась очень небольшая группа ученых, наибольшую активность среди которых проявлял С. Симодэ. В целом японские исследователи уделяют судьбам даосизма в своей стране внимания много меньше, чем данная проблема заслуживает [165, с. 2], однако нельзя не отметить появления за последние два десятилетия ряда интересных работ. В частности, принципиальное значение имеет статья Н. Кубо «Даосские верования в Японии» [119], где, пожалуй, впервые показаны направление и характер распространения даосизма в Японии.

<sup>2</sup> Хотя попытки такого рода предпринимались. Так, в «Нихонги» (первой официальной летописи Японии, составленной в начале VII в.) (разд. 24, гл. 20 — «Когёку») рассказывается о некоем Офу Бэ-но О, который распространял среди крестьян одного из восточных районов Японии веру в «бога вечного мира» (*токоё-но Kami*), носившую явно даосский характер, и стремился с помощью своих приверженцев придать проведению молений в честь токоё-но Kami организованные формы. Однако подобная деятельность была быстро пресечена властями (подробнее см. [91, т. 1, с. 139—144]).

<sup>3</sup> В синологической литературе уже отмечалось, что «название „даосизм“ охватывает настолько широкий спектр идей и образов, что, взятое само по себе, оно, в сущности, ничего не значит» [44, с. 169]. С. Симодэ полагает, что даосизм включает в себя четыре компонента — философию, этику, магию и врачевание, которые отнюдь не образуют органического единства. По его мнению, каждый из указанных компонентов сам по себе может быть назван даосизмом [91, т. 1, с. 146]. Выделяются также философский и религиозный даосизм [165, с. 4—9]. Последний является этапом развития даосизма вообще: философия Лао-цзы, Чжуан-цзы и других даосских мыслителей древности стала «теоретическим фундаментом возникшей в эпоху Хань религии даосов» [16, с. 231]. В процессе развития религиозного даосизма философская сторона отошла на задний план, а главенствующую роль стали играть этика (в самом широком смысле) и магия. Данные аспекты интенсивно разрабатывались в первые века нашей эры: было написано множество трактатов об образе жизни и правилах поведения, необходимых для достижения бессмертия, о силе магии и святых, ее освоивших. В Японии распространился даосизм именно этого типа (см. [91, т. 1, с. 146; 119, с. 2—3]), хотя трактаты Лао-цзы и Чжуан-цзы были также известны.

<sup>4</sup> Представление об истории даосизма в Китае, его специфических чертах, социальной роли, а также взаимоотношениях с другими идеологиями можно получить из довольно многочисленных работ китайских, японских и советских ученых (см., например, библиографии в [16; 44; 63]). Общий обзор взаимоотношений буддизма и даосизма дан в монографии К. Чэня [229], снабженной аннотированной библиографией.

<sup>5</sup> Активная поддержка буддийской церкви властями объясняется тем, что, по словам Н. И. Конрада, «буддийская церковная иерархия... представляла для Японии готовую модель феодального общества» [41, с. 67]. Государственный характер японского буддизма в полной мере проявился во время правления императора Тэмму (673—686) [91, т. 1, с. 99].

<sup>6</sup> Этот аспект истории японского буддизма обстоятельно рассмотрен в монографии М. Иноуэ [115].

<sup>7</sup> Так, насколько можно судить по библиографиям в авторитетных японских изданиях, работ, в которых бы подробно рассматривались оценки даосизма японскими буддийскими авторами, практически нет.

<sup>8</sup> «Три учения» (*санго*, в современном произношении — *санкё*) — китайский термин, обозначающий конфуцианство, даосизм и буддизм. «Направляющие мысли» (*сиики*, в современном произношении — *сики*) — руководящие идеи, указания, которыми следует руководствоваться в каком-либо деле (в данном случае в оценке «трех учений») (см. [117, с. 949; 166, с. 353]). Это выражение встречается и в китайских трактатах (см. [188, с. 53]).

<sup>9</sup> Подробнее о Кукае см. [91, т. 2, с. 132—166; 99; 115, с. 104—128; 200, с. 299—321; 162, с. 411—418].

<sup>10</sup> Подробнее о композиционном построении трактата, структуре его частей и влиянии китайских источников на его построение см. [188, с. 60—61].

<sup>11</sup> М. Фукунага указывает, что слово *кёму* (*кёбу*) синонимично *коку* — «пустота», «пространство», «небо» [188, с. 58]. В свою очередь, *коку* — синоним *кёму* (второй знак пиньинь, нежели в имени Кёму — Кёбу), т. е. слову, которое является непосредственно даосским термином, обозначающим «небытийную», «пустотную» основу всех вещей [166, с. 731]. В авторском предисловии («Тайшигун цзысюй») к «Ши цзи» Сыма Цянь пишет: «Искусство (*шу*) даосов покоится на пустоте (*сюу*, т. е. яп. *кёму*. — А. И.)» [188, с. 58].

<sup>12</sup> Обращение Кёбу-инси к конфуцианцу Кимо.

<sup>13</sup> Выражение из «Цзочжуань», где боли «в области под сердцем» обозначают неизлечимую болезнь [161, с. 373, примеч. 266—9; 162, с. 138, примеч. 3].

<sup>14</sup> Выражение «распухшие ноги» в значении серьезной болезни встречается в «Илинь» («Лес перемен») (цз. 30), в сутре «Гэньбэньшо ичжэюбу пинайэ» («Виная, имеющая все части истинных речей»), переводе «Виная-питаки» школы «мула-сарвастивада», сделанном И-цзингом (635—713) в 703 г. [269, с. 179], в словаре «Шовэнь цзецзы» («Словотолкователе», по выражению В. М. Алексеева), составленном в период Поздней Хань [161, с. 373, примеч. 267-1].

<sup>15</sup> Мы пользовались новейшими изданиями трактата [161; 162]. Оригинальный текст написан на камбуне (см. [161, с. 292—300]). Японские служебные слова и окуригана в издании 1969 г. проставлены согласно традиции, принятой в ортодоксальном течении секты Сингон — «школе старого смысла» («Сингон-сю когиха») [162, с. 111]. Исключительно важное значение для понимания трактата имеют примечания М. Фукунага [161, с. 323—479], который использовал десять основных экзегетических сочинений, и прежде всего комментарии Унсё [162, с. 34], а также выявил многочисленные параллели с даосской литературой.

<sup>16</sup> Интересно, что Гэ Хун в «Баопу-цзы» (гл. 2 — «Луньсянь») замечает: «Путь бессмертия — что это такое? Может быть, его и нет?» [110, с. 2]. Термин «чудесное искусство» (*шэньшу*) встречается уже в «Хоу Хань шу» («История Поздней Хань») (разд. «Фаншу чжуань»): «Вандяо — человек из Хэдуна... [он] обладает чудесным искусством» [161, с. 378, примеч. 268-15].

<sup>17</sup> В «Стихах о гуляющем святом» («Юсянь ши») Го Пу, включенных в антологию «Вэньсюань» («Изборник»), читаем: «Позвольте спросить: „Знает ли бабочка-поденка о годах [жизни] черепахи и журавля?“» [161, с. 378, примеч. 268-18; 162, с. 139, примеч. 19]. В даосском сочинении «Хуайнань-цзы» («Мудрец из Хуайнани») (разд. «Шолиньюнь») говорится: «Жизнь журавля [длится] тысячу поколений... бабочка-поденка, родившись утром, умирает на закате» [161, с. 378, примеч. 268-18; 162, с. 139, примеч. 19]. В «Баопу-цзы» (гл. 3 — «Дуйсу»): «Насекомые не могут учиться у черепахи и журавля, ведь [они] познают только краткость [своей жизни]» [110, с. 8].

<sup>18</sup> О «крылатом драконе» и «быстроногом коне» пишет Бань Гу в «Оде о Западной столице» («Сиду фу») [161, с. 378, примеч. 268-19].

<sup>19</sup> Имеются в виду солнце, луна и звезды. Иными словами, овладев «чудесным искусством», даос сможет излучать свет, подобно трем светилам. Цзиньский поэт Ян Фу в «Оде об облаках» («Юнь фу») писал: «Присоединившись к трем светилам, излучать равный [с ними] свет». Этот образ встречается в стихотворениях и других поэтов [161, с. 378, примеч. 268-20].

<sup>20</sup> Комментатор «Санго списки» Ю. Инатани трактует это выражение как «стать другом» [162, с. 137].

<sup>21</sup> В сочинении Гэ Хуна «Шэньсянь чжуань» («Жизнеописания святых») говорится: «Лю Ань, хуайнаньский ван ханьских [времен], говорил о желтом и белом (т. е. драгоценностях — золоте и серебре.— А. И.) святых... И тут к вану явились восемь мужей и вручили [ему] „Дань цзин“ („Книгу о [волшебной] пилюле“.— А. И.) в тридцати шести томах» [161, с. 378, примеч. 268-21]. В других источниках, однако, «восемь мужей» представлены в качестве учеников Лю Аня [162, с. 139, примеч. 20]. О трактовке образа Лю Аня в «Шэньсянь чжуань» и других сочинениях см. [63, с. 13—21; 118, с. 575—578].

<sup>22</sup> В «Ши цзи» (разд. «Фэнчаньшу») говорится, что в Бохайском заливе есть три волшебных горы-острова, на которых обитают святые и находится эликсир бессмертия [161, с. 378, примеч. 268-22]. «Серебряные площадки» в оде Чжан Хэна «Сы сюань» («Думаю о сокровенном»), включенной в антологию «Вэньсюань», связаны с Сиванму: «Увидел [Си]ванму на серебряной площадке» [161, с. 378, примеч. 268-22].

<sup>23</sup> В «Ле-цзы чжуань» («Жизнеописания Ле-цзы»), написанном Гэ Хуном, говорится, что в восточной части Бохайского залива есть «великая впадина (*да хо*), в которой находятся пять гор. На них стоят дворцы, врата которых сделаны из золота» [162, с. 139, примеч. 22].

<sup>24</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 6 — «Вэйчжи») говорится: «Те, кто желает достичь долгой жизни... [должны] прощать себя и других; [их] человеколюбие (*жэнь*) [должно] распространяться и на насекомых... Рука не [должна] ранить живое, рот не [должен] навлекать бед [на других]» [110, с. 27].

<sup>25</sup> Характерное для религиозного даосизма предписание. Китайские аналогии: «Если хотите стать святыми, то должны усвоить только самое необходимое. А самое необходимое состоит в том, чтобы сперму хранить, как сокровище, и [тем самым] регулировать свои ци» («Баопу-цзы», гл. 8 — «Шичжи») [110, с. 33]; «Те, кто бережет свое здоровье, не [должны] плевать далеко» («Баопу-цзы», гл. 13 — «Цзиньнь») [110, с. 60]; «Правило познания жизни в том, что нельзя плакать, а также [позволять] выходить слюне в большом количестве; если дать выход этим жидкостям, то возникнут жажда и мучения, силы основательно истощатся... Если часто совершать половые сношения и испускать нити жемчуга (т. е. сперму.— А. И.), то чудесные ци осквернятся и погибнут, а жизненный дух истощится» (разд. 2 — «Личанци» сборника «Чжэньгао» — «Сокровенные речи», — составленного в VI в. Тао Хунцзином) [161, с. 383, примеч. 269-24]; «В „Шэньхуату“ („Способ превращения в святого“ — даосское сочинение.— А. И.) говорится: „Запрещение: не испускайте спермы, [иначе] погрузитесь в раннюю смерть! Запрещение: не выплевывайте слюну, [иначе] потеряете чудесные соки!“» («Яншэн яоцзи» — «Собрание основных [советов] о питании жизненности» — даосское сочинение) [162, с. 144, примеч. 1].

<sup>26</sup> Параллели в китайских трактатах: «Не напрягайте уши, не смотрите долго... Нельзя смотреть вдаль, напрягая глаза... В „Янчичжи“ („Заметки о питании естества“ — даосский трактат.— А. И.) говорится: „Не смотрите вдаль! Если будете смотреть вдаль, потеряете глаза“» [110, с. 64]; «В „Шэньсяньту“ говорится: „Запрещение: не смотрите долго, глаза воспаляются; запрещение: не слушайте долго. Закроется ум!“» («Яншэн яоцзи») [162, с. 144, примеч. 2].

<sup>27</sup> Китайские аналогии: «Из десяти путей недобрых деяний... шестой — грубые речи» («Фаюнь чжулинь», цз. 73) [161, с. 383, примеч. 269-27]; «Не извергайте из рта грубых слов» («Баопу-цзы», гл. 10 — «Миньбэнь») [110, с. 42]; «Что касается правила принимать лекарство, то сожгите благовония, отложите вино и не [говорите] грубых слов» («Цяньцзиньфан» — «Рецепты о тысяче [кусках] золота», даосское сочинение) [162, с. 144, примеч. 3]. «[То, что] имеет жирный вкус, иссушит ваши внутренности» («Яошань-лунь» — «Рассуждение о питании жизненности» Цзи Кана, включенное в антологию «Вэньсюань») [161, с. 383, примеч. 269-27].



<sup>28</sup> В «Баопу-цзы» мы читаем: «Тот, кто хочет стать святым, обязательно должен сделать основой [своей жизни] искренность (*чжун*), почитание старших (*лао*), гармонию (*хэ*), порядок (*шунь*), человеколюбие (*жэнь*), верность (*синь*) (гл. 3 — «Дуйсу») [110, с. 12]; «Если кто-то не может быть человеколюбивым, исполнять долг (*и*), сострадать (*ци*), если нет чистоты [в его помыслах], нет правильности [в поведении], то [к этому человеку] придут несчастья и разрушат [его] дом» (гл. 19 — «Сялань») [110, с. 98].

<sup>29</sup> В «Поездке в северные горы» («Бэйшань вэнь») Кун Чжигуя, включенной в антологию «Вэньсюань», имеются строки: «Подобно тому, как презрительно отбросить тысячу кусков золота и освободиться от десяти тысяч колесниц, как от башмаков» [161, с. 384, примеч. 269-30]. «Десять тысяч колесниц» — метафорическое название престола, высшей власти.

<sup>30</sup> Метафорическое обозначение красивой женщины, сравнительно часто встречающееся в классической китайской поэзии.

<sup>31</sup> О жалованье, выдаваемом вследствие высокого титула, говорится в «Баопу-цзы» (гл. 1 — «Чансюань»); «вонючая мышь» упоминается в «Чжуан-цзы» (гл. «Осенние воды»): «Ушастая сова поймала вонючую мышь. Мимо пролетала жар-птица (*юаньчу*. — А. И.). Увидев [сову и ее добычу], сказала: „Ха-ха!“» [161, с. 384, примеч. 269-32].

<sup>32</sup> Ю. Инатани трактует этот термин как «убежище от мира, полного хлопот» [162, с. 141].

<sup>33</sup> Ю. Инатани понимает фразу следующим образом: «В любом деле будьте спокойны» [162, с. 141]. Слово «безмятежность» (*даньжань*) неоднократно встречается в «Чжуан-цзы» [161, с. 384, примеч. 269-34].

<sup>34</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 2 — «Луньсянь») по этому поводу говорится: «Именно то, что любит обыкновенный человек, ненавидит высокий муж (*шанши* — имеется в виду даос. — А. И.). Именно то, что почитает средний мирянин, презирает постигший [путь]» [110, с. 4]. В гл. 3 [«Дуйсу»] указывается: «[Для тех, кто] шаг за шагом продвигается по святому пути (*сянь-дао*), существует много запретов и воздержаний» [110, с. 8].

<sup>35</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 13 — «Циянь») говорится: «Именно до мелочи их (т. е. запрещения и воздержания. — А. И.) полюбив и в значительной мере освоив, приблизитесь к знанию дао» [110, с. 57].

<sup>36</sup> Имеются в виду пять основных злаков, употреблявшихся в древности: рис, просо, чумиза, бобы и так называемые «муги» (хлебные злаки).

<sup>37</sup> Мифическая птица, которая приносит смерть, отравляя вино прикосновением к нему своих перьев. Поэтому слово *тин* (кит. *чжэнь*) является метафорическим обозначением отравленного вина.

<sup>38</sup> Имеются в виду пять видов овощей с острым вкусом. «Благоухающие (имеются в виду пряные. — А. И.) вкусы вредят глазам» («Яншэн лунь» Цзи Кана) [161, с. 385, примеч. 269-39]; «[В течение] ста дней, когда соблюдают обеты, не едят [пищу, обладающую] каким-либо из пяти острых вкусов, и живую рыбу» («Баопу-цзы», гл. 4 — «Цзиньдань») [110, с. 20]; «Сыны Будды не могут есть [пищу, обладающую каким-либо из] пяти пряных [вкусов]» («Фаньван цзинь» — «Сутра о сетях Брахмы») [161, с. 385, примеч. 269-39].

<sup>39</sup> Китайские аналоги: «Сладкое и мутное вино приводит в беспорядок их (имеется в виду ван и крестьянин. — А. И.) гармоничные ци» («Баопу-цзы», гл. 2 — «Луньсянь») [110, с. 5]; «Сладкое и мутное вино „сварит“ желудок» («Яншэн лунь» Цзи Кана) [161, с. 385, примеч. 269-40].

<sup>40</sup> В «Яншэн лунь» Цзи Кана говорится: «Нельзя есть свинину и рыбу» [161, с. 385, примеч. 269-41].

<sup>41</sup> Первая часть фразы — образное определение красивой женщины. Эта метафора часто встречается в китайской классической поэзии. Параллельный текст встречается в «Баопу-цзы» (гл. 1 — «Чансюань»): «Изящный вид, привлекательные формы, напудренное и набеленное [лицо, женская] натура перерубают жизнь» [110, с. 1].

<sup>42</sup> Еще одна аналогия с «Баопу-цзы»: «К тому же, [кто] варит жирную пищу, выбирает в качестве жертвоприношения божествам мутное вино и сладкое вино, ударяет в колокол, косит траву, поет песни, пляшет и пры-



гает, падает ниц, приветствует [в доме, где траур], посетителей земным поклоном, не дает занять свободное место, во что бы то ни стало домогается исполнения молений о счастье, тот до смерти не просветлится — и не печально ли это?» (гл. 9 — «Даои») [110, с. 37]; «Если [человек] совершает плохие поступки, то крупные [из них] отнимают *цзи* жизни, а маленькие — *суани* [жизни]» (гл. 3 — «Дуйсу») [110, с. 12]. В гл. 6 («Вэйчжи») уточняется: «Цзи — триста дней, суань — три дня» [110, с. 27].

<sup>43</sup> В «Чжуан-цзы» (гл. «Цзайю») читаем: «Много радуетесь — нарушаете ян, много гневаетесь — нарушаете инь». В гл. «Гэнсанчу» того же трактата говорится: «Шесть [чувств] — непакисть, желание, радость, гнев, печаль, удовольствие — приводят в хаос дэ» [161, с. 386—387, примеч. 270-2]. В источнике III в. «Люйши чуьцю» («Весны и осени рода Люй») (гл. «Цзинь-цзяо») говорится: «[Если] пять вещей — великая радость, великий гнев, великое уныние, великий страх, великая печаль — соприкоснутся с божеством, родится вред» [161, с. 386, примеч. 270-2]. Гэ Хун в «Баопу-цзы» (гл. 8 — «Шичжи») утверждает: «Если как вздумается следовать чувствам, потеряешь годы жизни» [110, с. 34].

<sup>44</sup> Аналоги из «Баопу-цзы»: «Устраняйте плохое и охраняйте [свое] тело, подобно тому как правитель постоянно управляет страной, а взявшие оружие сдерживают врагов... Тело человека — образ страны» (гл. 18 — «Дичжэнь») [110, с. 94]; «Если, не совершая добродетельных поступков, будете заниматься только магией (*фаншу*), то никто [из вас] не получит долгой жизни» (гл. 3 — «Дуйсу») [110, с. 12].

<sup>45</sup> Параллели из «Баопу-цзы»: «Оставить друзей, бросить жену, отказаться от имени героя, потерять жалованье, разрубить блистающее в своих глазах (т. е. потерять зрение.— *А. И.*), задержать звон в своих ушах (т. е. потерять слух.— *А. И.*)... трудно и для даоса» (гл. 7 — «Сайнань») [110, с. 31]; «Путь святого (шэньсяня)... действительно нелегок» (гл. 3 — «Дуйсу») [110, с. 10].

<sup>46</sup> «Я, подчинив себе это, хочу достичь [состояния] святого», — читаем в «Баопу-цзы», гл. 16 — «Хуанбай» [110, с. 73].

<sup>47</sup> Гэ Хун в «Баопу-цзы» (гл. 8 — «Шичжи») указывает: «Если хотите достичь [состояния] святого, то должны постичь только его суть» [110, с. 33]. М. Фукунага объясняет, что «принять корм» — значит принять лекарство, изготовленное по даосским рецептам [188, с. 386, примеч. 270-6].

<sup>48</sup> «Стоголовник, — поясняет Гэ Хун в „Баопу-цзы“, гл. 11 — „Сяньяо“, — называют „горным чертополохом“ (речь идет о *Cirsium* [60, с. 282].— *А. И.*) или „горным духом“. Поэтому в „Шэньяо цзине“ („Книге о волшебных лекарствах“, даосском трактате.— *А. И.*) говорится: „Тот, кто во что бы то ни стало хочет [получить] долгую жизнь, должен постоянно принимать „горный дух“... Если есть стоголовник, то человек станет цветущим и сильным, сможет носить тяжести и переправляться через кручи“» [110, с. 45, 51]. Сходная рекомендация содержится в медицинском трактате «Бэньцао цзин» («Книга о деревьях и травах»): «Белый стоголовник на вкус бывает и горьким и сладким. Теплый, [он] не ядовит. Защищает от простуды, чесотки и онемения [членов], удаляет омертвевшую кожу, лечит от судорог и желтухи, потливости. Служит для избавления от жара и для того, чтобы помочь [желудку] переварить пищу... Если принимать его долгое время, тело станет легким, продлятся годы [жизни], не будет [чувства] голода» [161, с. 386, примеч. 270-7].

<sup>49</sup> Данный термин упоминается в «Баопу-цзы» (гл. 9 — «Сяньяо»): «„Желтое семя“ называют „заячий бамбук“, или „спасение несчастных“, либо „свисающий драгоценный камень“... Если будете принимать „желтое семя“ какие-нибудь десять лет, то сможете полностью использовать [свою] жизнь» [110, с. 45]; а также в «Бэньцао цзине»: «„Желтое семя“ на вкус сладко, оно плоское и не ядовитое; примешь его внутрь — это на пользу ци. Служит для того, чтобы защитить от жара ветров и успокоить „пять внутренних“ (т. е. печень, сердце, селезенку, легкие, почки.— *А. И.*). Если долго его принимать, тело станет легким, годы [жизни] растянутся» [161, с. 386, примеч. 270-8].

<sup>50</sup> О ней говорится в тех же китайских источниках: «В Шандани жил человек [по имени] Чжао Гуань. Многие годы болел проказой... Святой подарил ему лекарство и научил, как его принимать. Гуань принимал его только сто дней и полностью исцелился от проказы... Когда об этом [он] сообщил святому, тот сказал: „Это была всего лишь сосновая смола. В горах много таких вещей...“ [Если] долго принимать сосновую смолу, тело будет становиться все более легким, сила ци будет увеличиваться в сотни раз, подниметесь над опасностями, преодолете кручи, к концу дня не будете уставать, жизнь будет [длиться] сто семьдесят лет, зубы не выпадут, волосы не побелеют» [110, с. 50]. «Сосновая смола на вкус бывает горькой и сладкой, в теплом виде она не ядовита. Служит, как говорят, для того, чтобы [лечить] карбункулы, тяжелую проказу, опухоли на голове, облысение, простуду; успокаивает „пять внутреннихостей“ и снимает жар» («Бэньцао цзин») [161, с. 386—387, примеч. 270-9].

<sup>51</sup> Т. е. Broussonetia kasinoki [60, с. 155]. В «Бэньцао цзине» о плодах «бумажного дерева» сообщается: «[Их] называют мучными плодами... Плоды „бумажного дерева“ сладки на вкус, в холодном виде [они] не ядовиты. Служат [для лечения] половой слабости, слезящихся глаз, оживляют ци, делают [здоровой] кожу, проясняют глаза. Если долгое [время их] принимать, не [будет ощущения] голода, не будет старения, тело сделается легким» [161, с. 387, примеч. 270-10]. Это дерево неоднократно упоминается и в «Баопу-цзы» (см. [161, с. 387, примеч. 270-10]).

<sup>52</sup> О «стрелах из полыни» говорится в «Ли цзи» (гл. «Шэп»): «Когда рождается наследник правителя страны, стрелок берет лук из шелковицы со стрелами из полыни и стреляет в четыре стороны Поднебесной» [161, с. 387, примеч. 270-12]. Гэ Хун пишет о «копьях из тростника» (в «Баопу-цзы», гл. 17 — «Дэншэ»): «Если увидите в горах человека в огромной шапке большой змеи (имеется в виду крупный сановник.— А. И.), то назвать его можно Масса благородства (*шэнцин*), а окликнуть его — счастливый знак. Если в горах увидите мелкого чиновника, [точнее говоря], если услышите [его] голос, но не увидите его фигуры, не переставая звать [этого] человека, сделайте из тростника копье и бросьте его [в сторону голоса], именно это будет счастливым знаком» [110, с. 79]. «Стрелы из полыни» и «копья из тростника» считались в Японии средствами, защищающими от злых демонов, живших в горах (см. [162, с. 144, примеч. 11]).

<sup>53</sup> Т. е. заклинания, которые «ставят запреты» воздействию злых сил. В японской литературе того периода можно встретить термин *дзигон* — досл. «держатъ запреты». Знак *дзи* употребляется в выражении «держатъ оружие», следовательно, в интересующем нас случае подразумевается активная оборонительная позиция. Таким образом, *дзигон* — это в достаточной степени энергичное противодействие всему тому, что может угрожать человеку. В комментарии к «Тайхорё», носящем название «Рёгигэ» («Разъяснение смысла кодекса»), дается обстоятельная трактовка «заклинаний-запретов»: «„Держатъ запреты“ — значит, подняв меч, читать заклинания и, установив способ, подавлять [враждебные] ци. [Тебе] не принесут вреда дикие звери, звери [в образе человека], ядовитые насекомые, духи, воры, пять [видов] оружия (т. е. стрелы, копья и т. д.— А. И.); кроме того, при помощи заклинаний-запретов укрепляется тело: [тебя] не ранят кипяток, огонь, меч, поэтому [данное действие] и называют „держатъ запреты“» (цит. по [91, т. 1, с. 150]). В Японии «заклинания-запреты» рассматривались прежде всего как меры предотвращения и лечения болезней. В Китае же в качестве аналогичных методов чаще использовался другой набор даосских средств: отказ от употребления пищи из злаков (*пигу*), питье чудодейственных лекарств, приготовленных даосами (*фуэр*), регулирование дыхания (*тяоси*) и др. (см. [91, т. 1, с. 150]).

Аналоги в «Баопу-цзы»: «Завяжите [на себе] амулеты, произнесите „обеты-запреты“ (т. е. „заклинания-запреты“.— А. И.), и когда они действительно защитят, то наверняка не возникнут внутренние болезни, не будет наносить вреда простуда» (гл. 13 — «Цзиянь») [110, с. 59]; «В У и Юэ известны способы [произносить] „заклинания-запреты“, говорят, [они] очень

эффективны» [110, с. 24]. Кроме того, в «Баопу-цзы» называются 18 видов амулетов и множество заклинаний (см. [162, с. 144, примеч. 11]), а также объясняются способы их применения (см. [161, с. 387, примеч. 270-13]).

<sup>54</sup> Соответствующие пассажи встречаются в «Чжуан-цзы» (гл. «Кэи»): «Когда дышат, выдыхают старое, вдыхают новое и, делая [гимнастику] *дао-инь*, как птица, поднимают голову» [161, с. 387, примеч. 270-15] — и в «Баопу-цзы» (гл. 8 — «Шичжи»): «Тот, кто владеет утробным дыханием, может не дышать носом и ртом; если [находитесь] как будто в утробе, именно тогда достигнете дао... Итак, чтобы упорядочить ци, следуйте времени ци жизни и не следуйте времени ци смерти... Если во время ци смерти будете упорядочивать ци, пользы не будет» [110, с. 33].

<sup>55</sup> Понятие «следовать сезону» объясняется в сочинении циньского или ханьского периода «Хуан-ди сувэнь» («Беседы императора Хуан-ди»), которое почиталось в качестве авторитетного трактата по медицине. В нем, в гл. «Сыцы тiao шэньдалунь», говорится: «Три месяца весны называются [временем] прорастания прошлогодних зерен (*фачэнь*). Рождаются земля и небо, все расцветает... обрastaет волосами, приобретает формы, рождаются желания. Это соответствует весенним ци, это — путь (дао) сохранения здоровья. Если пойти [по нему] вспять, то испортится печень... Три месяца лета — их называют „обильное и голое“ (*фаньту*). Небо и земля меняются своими ци, все обильно, дает плоды... желания не возбуждаются, цветение достигает [своей] вершины, ци рассеиваются (*се* — можно понять и как „размножаются“.— А. И.). Все, что любят, находится как бы вовне. Это соответствует летним ци, [это] — путь сохранения здоровья. Если пойти [по нему] вспять, то заболит сердце... Три месяца осени — их называют „терпение и покой“ (*жунцин*). Ци неба [становятся] быстрыми, ци земли — светлыми... волшебные ци (*шэньци*) сгущаются, осень делает ци спокойными, их желания не выходят наружу; ци легких (*фэйци*) становятся чистыми. Это соответствует осенним ци, [это] — путь заботы о сборе [урожая] (т. е. здоровья.— А. И.). Если пойти [по нему] вспять, то навредите именно легким... Три месяца зимы — их называют „закрытие кладовых“ (*бицан*). Вода становится льдом, земля ломается, солнечные лучи не бьют [теплом]... Бегите от холода, прижимайтесь к теплоте, растирайте кожу, не теряйте постоянно ци. Это соответствует зимним ци, [это] — путь заботы о запасах. Если пойдете [по нему] вспять, повредите почкам» [161, с. 387—388, примеч. 270-16].

<sup>56</sup> В комментарии Хэшап-гуна на трактат Лао-цзы говорится: «Небесными вратами (*тяньмэн*) называют фиолетовый дворец в Северном пределе... [Когда говорят] о лечении тела, „небесными вратами“ называют ноздри» [161, с. 388, примеч. 270-17]. О «сладком источнике» читаем в «Яншэнлуэ» Цзи Кана: «Для зимнего жертвоприношения (*чжэн*) используют „гриб души умерших“ (*линчжи*, один из видов „древесного гриба“, являющегося символом долголетия [60, с. 607; 166, с. 906] — А. И.), для обогащения [пьют] из сладкого источника» [161, с. 388, примеч. 270-17]. В «Баопу-цзы» (гл. 6 — «Вэйчжи») говорится: «На горе Тайюань... отвесные склоны из золота и яшмы, из расщелин вытекают сладкие источники; [благородный] муж, желающий вернуть года [жизни], припадает к их чистым потокам» [110, с. 28].

<sup>57</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 11 — «Сяньяо») объясняется: «Нефрит также „святое лекарство“. Только его трудно получить. В „Юй цзине“ („Книге о нефрите“) говорится: „У того, кто глотает нефрит, жизнь становится [такой же долгой], как у нефрита“» [110, с. 49]; «Самое лучшее „святое лекарство“ — это песок из киновари... Затем золото... Затем пять драгоценных камней... Затем окаменевшее коричневое дерево (*Cinnamomum cassia* [60, с. 24].— А. И.). Затем кварц. Затем гарное масло. Затем твердая и жидкая сера. Затем известняк» [110, с. 44].

<sup>58</sup> Имеются в виду разнovidности грибов, которые в Китае считаются символами долголетия (см. [60, с. 607]). В «Баопу-цзы» (гл. 11 — «Сяньяо») говорится: «Есть пять видов грибов: „каменный гриб“ (*шичжи*), „древесный гриб“ (*мучжи*), „плотский гриб“ (*жоучжи*), „гриб-плесень“ (*цзюньчжи*).



Всех видов больше ста... „Травяной гриб“. Из грибов единственный, который качается; [даже когда] нет ветра, [он] сам передвигается. Его ствол величиной с палец руки. [Он] красный, как киноварь. [Его] листья похожи на бархатник (*Amoranthus mangostanus* [60, с. 708].— А. И.), в его корне есть нечто подобное ковшу Большой Медведицы. Он тонкий и стройный, как петух... Достав то, что [похоже на ковш] Большой Медведицы, разотрите в порошок и выпейте; если принимать это, то [можно] получить тысячу лет [жизни]. Если принять кусочек [того, что в нем] тонко и стройно, то [можно получить] сто лет [жизни]... „Плотский гриб“ (одна из разновидностей тутовника, по виду напоминает гриб [162, с. 144, примеч. 15].— А. И.) называют „десятитысячелетней жабой“ (*ваньсуй чаньчу*). Верх его головы угловатый. Внизу подбородка написано киноварью восемь знаков. Вес [его] тяжел. Время [его] срывать — пять дней в пятой луне. В течение ста дней [его] сушат в тени. Если его левой ногой нарисовать что-то на земле, сейчас же потекут воды. Если его левую руку привязать к телу, то сейчас же разбегутся пять армий» [110, с. 45, 47].

<sup>59</sup> Пахима (*Rachuma cocos*) — одна из разновидностей лекарственного гриба [60, с. 471]. «Внушительная и веселая» (*вэйси*) — переработанная пахима [162, с. 144, примеч. 16]. Гэ Хун в «Баопу-цзы» (гл. 11 — «Сяньяо») пишет: «Итак, дошли до „древесного гриба“. С сосны и зубчатого дуба (эти два дерева символизируют долголетие [166, с. 427].— А. И.) упали [капли] смолы, вошли в землю и, пробыв там тысячу лет, превратились в пахиму. Когда пройдет десять тысяч лет, поверх нее появится маленькое растение. По форме [оно] похоже на лотос. Называют его „древесный внушительный и веселый гриб“. [Он испускает] свет, при котором видно ночью. Если его взять в руки, [он] выскользнет. Если его поджечь, [он] не горит. Если привязать его [к телу], отступят армии... Говорят, что тот, кто повесит [на себя] „внушительный и веселый гриб“, до конца [жизни] не будет ранен» [110, с. 46].

<sup>60</sup> Т. е. даос сможет по желанию устранять собственную тень. В «Баопу-цзы» (гл. 4 — «Цзиньдань») по этому поводу говорится: «Способ [приготовления] „малых пилюль“ [таков]: растолките один цзинь (почти 600 г.— А. И.) киновари, потрясите [порошок, возьмите] три шэна (чуть более 3 л.— А. И.) чистого терпкого вина, два шэна лака (выработанного из „лакового дерева“ — *Rhus vernicifera* [60, с. 513].— А. И.) — итак, всего три компонента, смешайте их, высушите на медленном огне и сделайте шарики... Принимайте их в течение ста дней — кожа и кости (т. е. тело.— А. И.) станут сильными и твердыми. Если будете принимать [их] в течение тысячи дней, то [ваша] жизнь будет вычеркнута из „Книги смертей“ (в которой записаны даты смерти каждого человека [162, с. 145, примеч. 26], т. е. Гэ Хун имеет в виду, что принимающий „малые пилюли“ станет бессмертным.— А. И.)... Среди дня не будет [у вас] тени, кроме того, [вокруг вас] будет особый свет» [110, с. 21].

<sup>61</sup> Имеется в виду, что даос может писать в полной темноте, так как глаза его видят так же хорошо, как и днем. О необыкновенных зрительных способностях даосских святых читаем в «Баопу-цзы» (гл. 16 — «Хуанбай»): «Сварите из красных растений „узкая тарелка“ (*чжумин чжуцао*, очевидно, имеются в виду иголки хвойных деревьев.— А. И.) один шарик, и, если протрете им кончики глаз, увидите духов, а также то, что находится под землей, и сможете писать ночью... Следуя за... даосом, научитесь [у него] магическому искусству видеть мельчайшее. Совершая это (т. е. то, что предписывает даос.— А. И.) в течение неполных ста дней, [вы] сможете ночью во сне увидеть небесные знамения и четыре округа (т. е. весь мир.— А. И.)» [110, с. 74—75].

<sup>62</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 19 — «Сялань») даосским святым приписывается возможность, «сидя, видеть все в восьми пределах (т. е. везде.— А. И.), а также под землей» [110, с. 96].

<sup>63</sup> По данному поводу в том же трактате (в гл. 4 — «Цзиньдань» и 11 — «Сяньяо») говорится: «Если давать название вторым пилюлям, то это будут „волшебные пилюли“ (*шэньдань*)... Если натереть этими пилюлями подош-



вы ног, [сможете] шагать по воде» [110, с. 15]; «Добавив к багряннику луковый сок (*цунти*, можно понять и как „слезы, вызванные луком“.— А. И.), варите их и выделите воду. Добавив капли, выжатые из бамбука, все это выпейте... Через семь лет [вы] сможете ходить по воде, долго жить и не умирать» [110, с. 49].

<sup>64</sup> Китайским аналогом вновь выступает «Баопу-цзы» (гл. 11 — «Сяньяо» и 14 — «Циньцю»): «Есть способ подчинить себе пять облаков (образное название повозок, на которых в древности ездили китайские аристократы [117, с. 767].— А. И.)... Не пройдет и пяти лет, как сделаете своими гонцами демонов и богов, войдете в огонь — не будете гореть; войдете в воду — не замочитесь» [110, с. 48]; «Сделав демонов и богов своими гонцами, [останетесь] живыми, если будете сидеть, но умрете, если будете стоять; будете видеть на тысячу ли, знать расцвет и упадок человечества» [110, с. 64].

<sup>65</sup> В сочинении Лю Сяна, крупнейшего филолога и библиографа раннеханьского периода, «Лесянь чжуань» («Жизнеописания ряда святых») (гл. «Цзилунмин») есть фраза: «Итак, оседлав дракона, прибудете в небесную беседку» [161, с. 389, примеч. 270-16]. О «быстроногом скакуне» неоднократно упоминается в «Ши цзи» [161, с. 389, примеч. 270-26].

<sup>66</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 3 — «Дуйсу») говорится: «Глотать мечи, выплевывать огонь; сидеть — [значит] существовать, стоять — [значит] умирать; подниматься к облакам, вызывать росу, уподобляться насекомым и змеям... имеется более девяти сот волшебных превращений; если, изучив их, совершать [их], не может не быть результата» [110, с. 8].

<sup>67</sup> Наиболее действенным («наивысшим [по эффективности]») «лекарством святых» в «Баопу-цзы» (гл. 4 — «Цзиньдань») называются «девять пилюль» [110, с. 20]. Вторая из них — «волшебная пилюля» (см. примеч. 63): «Если примете одну [такую пилюлю], через сто дней станете святым» [110, с. 14]; шестая — «обожженная пилюля»: «Если примете ее, то через десять дней станете святым» [110, с. 15].

<sup>68</sup> О них Гэ Хун пишет (в «Баопу-цзы», гл. 11 — «Сяньяо»): «Правила приема [пилюль такие], или их жарят, варят [и пьют], или едят, [запивая] вином, или сначала превращают в воду селитру, а затем дают ей затвердеть [и потом принимают]» [110, с. 48].

<sup>69</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 4 — «Цзиньдань») поясняется: «Чтобы составить пилюлю, нужно [прийти] в безлюдную местность на горе Миньшань... Прежде всего пять дней очищаются: смывают [с себя] пять вонючих запахов и приобретают чистый дух» [110, с. 13—14]. Эта же тема развивается в гл. 18 — «Дичжэнь»: «Когда придет день составления [пилюль], еще раз очиститесь, [приобретите] чистоту, свежесть, прекратите [заниматься] людскими делами» [110, с. 94].

<sup>70</sup> Ю. Инатани трактует это выражение как «взлететь на небо» [162, с. 142, 145, примеч. 22]. Аналог из «Баопу-цзы» (гл. 4 — «Цзиньдань»): «[После того как] составлена пилюля... и ощутился [ее эффект], весь дом станет святым, а не только один человек» [110, с. 14].

<sup>71</sup> В «Баопу-цзы» (гл. 4 — «Цзиньдань») говорится: «Кроме того, есть великие волшебные пилюли. Если примешь даже самую их малость, среди дня поднимешься на небо» [110, с. 16]. «Хань» — Млечный Путь. В этом значении данное слово употребляется уже в «Ши цзине» (см. [161, с. 390, примеч. 270—35]).

<sup>72</sup> Гэ Хун в «Баопу-цзы» (гл. 15 — «Цзаин») пишет: «Кто глотает [частицы] ци... пьет волшебную воду (*шэньшуй*), тот не ест [обычную] пищу» [110, с. 65].

<sup>73</sup> «Чжан Фан (здесь и далее имена даосов, которым приписывалось обладание сверхъестественными способностями.— А. И.) сократил [расстояние] на земле и в горах. Чжун Фу одолжил свой облик Чэн Таню» [110, с. 55]; «[Цзо Цзюнь] при помощи [магического способа] лю-цзя сам менял свой истинный облик» [110, с. 68]. О сокращении расстояний часто писали средневековые китайские поэты (см. [161, с. 391, примеч. 270-37]).

<sup>74</sup> Т. е. предлагаемый даосизмом. Соответствующие места из «Баопу-цзы» (гл. 12 — «Бяньвэнь» и 15 — «Цзаин»).

<sup>75</sup> Т. е. исчезнет седина.

<sup>76</sup> Т. е. дата смерти (см. примеч. 60).

<sup>77</sup> «Синее-синее» — образное название неба. В «Чжуан-цзы» (гл. «Сяоя-ою») есть строки: «Синее-синее небо — не истинный ли его цвет?» [161, с. 391, примеч. 270-44]. С. Кучера перевел это место: «Лазурь неба — это его подлинный цвет» [30, т. 1, с. 249].

<sup>78</sup> По древнекитайским представлениям, место на высоте сорока тысяч ли, откуда на солнце смотрят сверху вниз [162, с. 145, примеч. 28]. В «Баопу-цзы» (гл. 3 — «Дуйсу») говорится: «Поднявшись в небо, ступаете по [опрокинутому] пейзажу» [110, с. 11].

<sup>79</sup> В сочинении «Чжунцзиньчжуань цзапюй» («Размытые метафоры, выбранные из всех книг») сердце, во всем поступающее по-своему, сравнивается с конем [162, с. 145, примеч. 28].

<sup>80</sup> В «Хуайнань-цзы» говорится: «Кроме девяти островов есть восемь далей; кроме восьми далей есть четыре стороны и четыре угла; кроме четырех сторон и четырех углов есть восемь пределов. Вообще говоря, тучи из восьми пределов орошают Поднебесную дождями» [162, с. 145, примеч. 29]. О «восьми пределах» упоминается также в «Хоу Хань шу», «Чжуан-цзы» (см. [162, с. 145, примеч. 29]).

<sup>81</sup> В «Хуаянь цзине» («Сутре Величия Цветка»), одной из самых известных буддийских сутр, сердце сравнивается с повозкой: «Подобно огромной повозке, нужно открыть [свое] сердце. Так как [оно] все на себя нагружает» [162, с. 145, примеч. 30].

<sup>82</sup> Имеются в виду четыре стороны, четыре угла и середина [162, с. 145, примеч. 31].

<sup>83</sup> «Красная птица» — образное название солнца [162, с. 145, примеч. 32].

<sup>84</sup> Согласно «Ле-цзы чжуань», в нем проживает Небесный император (Тянь-ди) [162, с. 145, примеч. 33].

<sup>85</sup> Легендарный образ. В китайской поэзии встречается уже в «Ши цзине» (см. [161, с. 392, примеч. 270-50]).

<sup>86</sup> В «Хуайнань-цзы» (гл. 9) читаем: «Так Охотник [И] просил у царицы Запада Сиванму эликсир бессмертия, а Хэн Э украла его и улетела с ним на луну» [63, с. 157].

<sup>87</sup> Согласно «Ши цзи» (разд. «Фэнчаньшу»), Сюань-ди — император Хуан-ди, поднявшийся на небо [161, с. 392, примеч. 270-52].

<sup>88</sup> Речь идет об известном даосском святом, о котором упоминается в «Хоу Хань шу», «Ле-цзы чжуань», «Хуайнань-цзы» и других источниках [161, с. 392, примеч. 270-53].

<sup>89</sup> Имеется в виду птица Пэн, упоминаемая в «Чжуан-цзы»: «В Северном океане есть рыба, имя которой — Гунь. Величина ее [достигает] неизвестно скольких тысяч ли. Гунь превращается в птицу, имя которой — Пэн. Спина ее [достигает] неизвестно скольких тысяч ли. Когда она стремительно взмывает ввысь, ее крылья как тучи, нависшие в небе. Вот какова эта птица» [30, т. 1, с. 249; см. также 30, т. 1, с. 337, примеч. 2].

<sup>90</sup> В трактате «Шэньсянь чжуань» (гл. «Лю Ань чжуань») Гэ Хуна о ней рассказывается: «Восемь мужей и Ань дождались времени ухода [на небо] и оставили во дворе сосуд из-под эликсира. Собака Лю (т. е. хуайнаньского вана Лю Аня.— А. И.), вылизав его, смогла подняться в небо» [161, с. 393, примеч. 271-2].

<sup>91</sup> В «Цзинь шу» («Истории [династий] Цзинь», составлена в VII в.) (разд. «Тяньвэньчжи») объясняется, что это десять звезд в северной части небосклона [161, с. 393, примеч. 271-3].

<sup>92</sup> Один из дворцов на небе [161, с. 393, примеч. 271-4].

<sup>93</sup> Одно из самых сокровенных желаний приверженцев религиозного даосизма. О нем много говорится в различных даосских источниках.

<sup>94</sup> Характерное для даосизма представление об идеальном бытии. В «Дао-дэ цзине» читаем: «Тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну [дао]» [30, т. 1, с. 115]. Чжуан-цзы (в гл. «Тяньци») говорит: «Среди безголосья один слушаю гармонию (хэ)» [161, с. 393, примеч. 271-7]. Гэ Хун

(в «Баопу-цзы», гл. 10 — «Минбэнь») утверждает: «Драгоценностью даос считает отсутствие желаний» [110, с. 43].

<sup>95</sup> Приравнивание даосского святого к небу, земле и светилам (т. е. явлениям вечным и великим) весьма типично для религиозного даосизма (см. примеч. 19).

<sup>96</sup> В примечаниях к переведенным отрывкам «даосской части» трактата Кукая мы указали лишь на очень небольшую часть параллелей с китайскими источниками.

<sup>97</sup> Кит. *шэньсянь-сысян*, яп. *синоэн-сисо*. Шэньсянь (яп. *синсэн*) — человек, который стал святым (в даосском понимании) и как результат обрел бессмертие и различные сверхъестественные способности. О китайских определениях этого термина и переводе его на русский язык см. [35, с. 120, примеч. 1]. Процесс и характер изменения доктрины шэньсянь-сысян в III—V вв. подробно рассмотрены в содержательной статье И. Коминами [118].

<sup>98</sup> О влиянии «Бэпчжэн лунь» на Кукая подробно говорится в статье М. Фукунага [188, с. 53—54, 61—65].

<sup>99</sup> Речь идет об известной буддийской доктрине, согласно которой человек обретает в «трех мирах»: «мпре желаний», в котором живые существа имеют тело и обладают желаниями; «мире формы и плоти» — находясь в нем, живое существо имеет тело (т. е. форму и плоть), но желаний уже не ощущает; в «мире без формы и плоти», т. е. в «мире чистой духовности». Не выйдя из круга этих «миров блужданий», человек не способен достичь просветления.

<sup>100</sup> В этих «шести мирах» (ада, голодных духов, демона Ашуры, скотов, человека и неба) обретается «обыкновенный человек» — не знающий Закона Будды.

<sup>101</sup> Имеется в виду «мир неба» [162, с. 169, примеч. 29].

<sup>102</sup> «Помощник» демона «неба желаний», который отвлекает живые существа от достижения состояния будды.

<sup>103</sup> «Внешний путь» (кит. *вайдао*, яп. *гэдо*) — различные небуддийские учения.

<sup>104</sup> Имеются в виду безначальность и бесконечность бытия.

<sup>105</sup> Четыре вида рождений — появление (т. е. рождение) из утробы, из яйца, из сырости и в результате превращения.

<sup>106</sup> М. Фукунага (см. [188, с. 65—66]), по нашему мнению, несколько преувеличивает влияние на Кукая классической даосской философии, в частности сочинения Чжуан-цзы.

<sup>107</sup> Яп. *гэн* — «сокровенный», «темный», «таинственный», «непостижимый». Три сюаня (кит. *саньсюань*, яп. *сангэн*) — провозглашенные даосами три основных принципа сущности всех вещей, о которых Нитирэн говорит ниже.

<sup>108</sup> Мы приводим буквальный перевод слова «коку», являющегося определением к слову «гэн», имея в виду последующее объяснение Нитирэном значения этого понятия.

<sup>109</sup> Т. е. о том, что было до рождения, в прошлой жизни — с буддийской точки зрения.

<sup>110</sup> Т. е. о том, что будет после смерти.

<sup>111</sup> Т. е. те, кто разработал даосское учение. Заметим, что в своем сочинении Нитирэн представил конфуцианство и даосизм как более или менее единое целое (Конфуций называется учеником Лао-цзы), точнее говоря, как нечто исконно китайское, противостоящее буддизму, поэтому конфуцианские и даосские мудрецы оказываются в одном ряду. И когда в нитирэновском трактате Конфуций заявляет, что есть только один святой — Будда [159, с. 24], он выступает от лица всего китайского «внешнего пути», включая даосизм.

<sup>112</sup> Т. е. спасти их, привести к просветлению.

<sup>113</sup> Главные его теоретики — Ван Би, Сян Сю и Го Сян. Идеи «сюань сюэ» распространялись в среде цзиньской аристократии. Об основных прин-



циях этого учения и его влиянии на китайскую поэзию см. [10, с. 13—17, 26—27].

<sup>114</sup> Подчеркнем, что Нитирэн пишет о столпах даосизма — Лао-цзы и Чжуан-цзы, а не о каких-либо менее известных мыслителях.

<sup>115</sup> Доктрина о «непостоянстве» (кит. *учан-гуань*, яп. *мудзё-кан*) — одна из важнейших в буддизме. Согласно утверждениям буддийских философов, в мире нет ничего постоянного: все рождается, изменяется и умирает. Антитеза «непостоянству» — нирвана.

<sup>116</sup> Образное название «центра мироздания» — горы Сумеру [162, с. 171, примеч. 64].

<sup>117</sup> Имеется в виду Млечный Путь [162, с. 171, примеч. 65].

<sup>118</sup> Согласно буддийской сутре «Жэньван баньжо цзин» («Сутре о праджне [т. е. совершенной мудрости.— А. И.] Человеколюбивого Царя»), так называют огонь, который сожжет весь мир в последнюю кальпу (период времени, исчисляемый тысячами лет) его существования [162, с. 171, примеч. 66].

<sup>119</sup> Образное название четырех великих морей, окружающих Джамбудвипу — континент, на котором обитают люди [162, с. 171, примеч. 67].

<sup>120</sup> Как утверждает крупнейший буддийский философ Нагарджуна (II—III вв.) в трактате «Махапраджня парамита шастра» (комментарии на одну из главных сутр Махаяны «Махапраджня парамита сутры»), мир может иссушиться в течение семи дней и погибнуть [162, с. 171, примеч. 68].

<sup>121</sup> Имеется в виду находящееся на самом верху «мира без форм и плоти» «небо отсутствия мысли и отсутствия отсутствия мысли» (яп. *хисо хи-хисо тэн*).

<sup>122</sup> Алмаз (кит. *цзиньган*, яп. *конго*) символизирует в буддизме твердость и неразрушимость Закона.

<sup>123</sup> Заяц — образное название луны [162, с. 171, примеч. 73]. «Водный заяц» — отражение луны в воде. «Несуществующее отражение» — неистинность света луны, отраженной в воде.

<sup>124</sup> Имеются в виду четыре мирообразующих элемента: земля, вода, огонь, воздух (ветер).

<sup>125</sup> В комментарии отмечается, что «лошадь, [мчащаяся] по полю», — метафорическое обозначение струящегося от жары воздуха [162, с. 171, примеч. 75].

<sup>126</sup> Имеется в виду двенадцатичленная формула зависимого существования, которая устанавливает последовательность этапов «вращения» человека в кругу жизней и смертей.

<sup>127</sup> Сознание, не просветленное учением Будды и мнущееся среди заблуждений, сравнивается с обезьяной, прыгающей по веткам [162, с. 171, примеч. 77]. В данном случае речь идет о том, что человека держат узды двенадцати этапов его существования, не выйдя из которых невозможно достичь спасения.

<sup>128</sup> Восемь видов мучений, которые иногда подразделяются на две группы: первая — мучение рождения, старости, от болезни, умирания; вторая — мучение, исходящее от того, кого мы любим; вызванное тем, что приходится находится рядом с тем, кого ненавидишь; от невозможности достичь того, чего желаешь; от привязанностей к пяти скандхам [269, с. 97].

<sup>129</sup> «Три яда» — алчность, гнев, болезнь, мучающие человека.

<sup>130</sup> Существуют различные перечни этих заблуждений (см. [269, с. 122]). Данное выражение часто используется как символ разнообразия заблуждений, в которых плутает человек.

<sup>131</sup> Т. е. выйдя из причинно-следственных связей с миром. Судя по всему, Камэй Коцудзи имеет в виду приближение смерти.

<sup>132</sup> За «желтыми дверями» находится под землей мир мертвых [162, с. 171, примеч. 83].

<sup>133</sup> «Ураган непостоянства» — выражение из трактата «Мохэ чжи-гуань» («Великое прекращение [неведения] и познание [сути]») крупнейшего теоретика тяньтайского направления в буддизме Чжи И (VI в.) [162, с. 172, примеч. 91].



<sup>134</sup> Образ из известнейшей сутры Махаяны «Фахуа цзин» («Лотосовая сутра») (гл. 26 версии Кумарадживы), где такое имя носит последняя из десяти женщин-ракшас.

<sup>135</sup> В данном случае имеется в виду оживление мертвых. В сочинении раннеханьского поэта и мага Дунфан Шо «Шичжоуцзи» («Записки о десяти провинциях») говорится: «[Это] святой запах, который возвращает к жизни и мертвых, если [на них] направить [этот] запах» [162, с. 172, примеч. 97].

<sup>136</sup> Согласно буддийским верованиям, «три источника находятся под землей и к ним направляются все умершие» [162, с. 172, примеч. 97].

<sup>137</sup> Камэй Коцудзи заявляет своим собеседникам: «Я... покажу [вам] сейчас радостные плоды нирваны. О ее сути еще не рассуждали Цзи (т. е. Чжоу-гун.— А. И.) и Кун-[цзы]; Лао-[цзы] и Чжуан-[цзы] не высказывались еще о ней» [161, с. 300; 162, с. 175]. И тут же прибавляет, что «эти плоды» недоступны «шравакам» и «пратьекабуддам», т. е. представителям Хинаяны.

<sup>138</sup> Согласно Ю. Инатани [162, с. 187, примеч. 117], Кукай имеет в виду фразу из «Дао-дэ цзина»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, а три рожают все существа» [30, т. 1, с. 128].

<sup>139</sup> Обзор статей, включенных в «Сонпрё», а также анализ их основных положений см. [91, т. с. 104—105; 115, с. 44—51; 200, с. 109—129].

<sup>140</sup> Яп. *бокусо*. Этим термином определяются гадания с целью предсказать судьбу.

<sup>141</sup> «Малым путем» называются гадания, относящиеся к так называемым *эмби* (досл. «отвратительный соблазн» или «отвратительное очарование»). В комментарии к статье об *эмби* в «Дзокуторицу» («Установлениях о разбойниках и ворах») этот магический прием определяется следующим образом: «Эмби используют, когда кого-нибудь ненавидят. Отвратительное (*эн*) многообразно и редко кто хорошо [знает] его в деталях. Итак, вырезают из [чего-нибудь] фигуру человека, связывают [его] руки и спутывают [его] ноги... Что касается соблазна (или очарования, т. е. *би*.— А. И.), то либо ссылаются на злых духов или богов, либо слепо следуют „левому пути“ (т. е. еретическому „неправильному“ учению.— А. И.). Есть люди, которые, произнося заклинания или проклятья, с их помощью хотят убить человека. В одном из толкований говорится: „Заклинать и проклипать“ — это читать заклинания, ссылаясь на „писания-амулеты“. „Проклипать“ означает всеми действиями и высказываниями ссылаться на злых духов и демонов“» (цит. по [91, т. 1, с. 157]). В другом юридическом источнике — «Мёрэйрицу» («Установлениях об именах») об *эмби* сообщается более подробно: «Дурной мирянин тайно замышляет мятеж. Итак, изготовив куклу в образе человека, [он] протыкает ее сердце [ножом] и заколачивает в глаза гвозди; связав [кукле] руки и спутав ноги, [он] заставляет [ее] прототипа страдать от болезней и хочет, чтобы [тот] в конце концов умер» (цит. по [91, т. 1, с. 157; см. также 164]).

<sup>142</sup> Об этом источнике, его судьбе, комментариях к нему см. [303, с. 553—566].

<sup>143</sup> Более подробно о различиях между японским «Сонирё» и китайским «Даосэнгэ» см. [91, т. 1, с. 105—106].

<sup>144</sup> Киндзю стало одним (по счету четвертым) из пяти официальных методов лечения болезней, утвержденных Тэнъякурё — придворным ведомством, которое занималось вопросами медицины [91, т. 1, с. 150]. «Гаданиями о счастливых и несчастливых знаках» официально занимались чиновники онъёрё — учреждения, в ведении которого находились астрономические наблюдения, составление календарей и различные виды гаданий.

<sup>145</sup> О магии, применявшейся в основных сектах японского буддизма, см. [98, с. 98—102].

## КИТАЙСКАЯ ПРОЗА III—VI вв. И ДАОСИЗМ

Даосизм оказал чрезвычайно большое влияние на китайскую литературу. Оно особенно ощутимо в прозе раннего средневековья, ибо даосские воззрения наряду с архаическими фольклорными представлениями дали ей цельную концепцию и модель мира (определив в нем место человека), своего героя—даосского праведника, набор персонажей—небожителей, духов, чертей—и даже некоторые сюжетные мотивы. В наибольшей степени воздействие даосизма сказалось на прозе III—VI вв.

Последнюю в старинной китайской филологии часто называли *чжигуай сяошо* — «рассказами о духах», ибо значительную часть ее составляют истории, так или иначе связанные с потусторонними мотивами. Упомянутое название приобрело силу термина, которым пользуются в современной филологии для обозначения мифологического рассказа III—VI вв. По типу информации рассказ III—VI вв.—быличка, тесно связанная с верованиями и во многом еще архаическими представлениями китайца раннего средневековья. Поэтому за сюжетом рассказа III—VI вв., воспринимаемым в наше время только в литературном плане, всегда лежит нелитературный семантический пласт, в котором можно различить две основные струи — пародные архаические представления и религиозные наслоения, главным образом даосского толка. Буддизм, активно распространявшийся в III—VI вв. в Китае, отвоевывал себе место в литературе, на первых порах не смешиваясь с даосизмом. Во всяком случае, сборники рассказов III—VI вв., специально демонстрирующие буддийские идеи, составлялись отдельно.

Сборники рассказов III—VI вв.— «Стройные повествования о странном» («Ле и чжуань») Цао Пи (187—226), «Описание всех вещей» («Бо у чжи») Чжан Хуа (232—300), «Записки о духах» («Соушэнь цзи») Гань Бао (род. ок. 317 г.) и «Продолжение „Записок о духах“» («Соушэнь хоуцзи»), приписывавшиеся Тао Юаньмину (365—427), «Записки, повествующие о необычном» («Шу и цзи») Цзу Чунчжи (429—500), «Хранилище удивительного» («И юань») Лю Цзиншу (ок. 390—470), «Записки Ци Се» («Ци Се цзи») Дунъян Уи (IV—V вв.) и «Продолжение „Записок Ци Се“» («Ци Се хоу цзи») У Цзюня (469—520), «Фрагменты утерянных сочинений» («Ши и цзи») Ван Цзя (IV—V вв.),

«Записи о тьме и свете» («Юмин лу») Лю Ициня (403—444) и т. д. — создавались при неослабевающем, возникшем еще в ханьскую пору интересе к потустороннему, а также к шаманизму, колдовству, магии. Позднее этот интерес приобрел более четкие идеологический и практический контуры. К примеру, «Записки о духах» — своего рода книга-мистификация, автор которой стремился показать события прошлого и жизнь настоящего в свете даосской легенды и доктрины.

По свидетельству цинского филолога Цзи Юня, первые сборники рассказов о потустороннем составлялись *фанши* — придворными магами или жрецами. В предисловии к оглавлению раздела «Малая история» («Сяо ши») в «Полном собрании книг по четырем разделам» («Сыку цюапъшу цзунму тияо») он писал: «Чжан Хуа в „Оде о Западной столице“ говорил: „Все девять сотен рассказов сяошо берут начало из [сборника] Юйчу“. В свою очередь, в „Истории Хань“, в разделе „Описание искусств и словесности“, есть упоминание о 943 „чжоуских рассказах Юйчу“, [причем] комментарий к ним гласит, что составителями их были *фанши* времен У-ди» [8, с. 5]. Первоначально сборники записей о духах могли быть, таким образом, своеобразными докладами, представленными государю или князю. Функциональная направленность собраний сохранилась и в III—VI вв. К примеру, в предисловии к «Запискам о духах» автор-составитель писал: «Факты, приведенные в моем собрании, сполна подтверждают, что пути духов — не ложь. Здесь, как говорится, и слов ста писателей не хватит, чтобы все объять кистью, а их глаз и ушей, чтобы все обозреть и услышать. Хотя мое собрание несовершенно, оно вполне способно раскрыть суть „восьми разграничений“. Для этой цели и составил я свое скромное собрание» [102, с. 1]. В своей своеобразной летописи-мистификации он стремился показать все многообразие бытия потустороннего мира — «восьми разграничений», по старой даосской терминологии.

Известно, что многие крупные литераторы и ученые раннего средневековья всерьез увлекались оккультными науками — Гань Бао и Го Пу, комментатор «Книги перемен», занимались гаданием, Ван Цзя составлял заклинания [144, с. 5]. Поэт Цзи Кан писал в «Рассуждении о рождении и воспитании» («Яншэн лунь»): «Божества, хотя и не зримы оком, как следует из многих письменных источников, свидетельств древних историков, а также из сопоставления и сравнения [приводимых] ими доказательств, несомненно, существуют» [144, с. 5]. Сборники рассказов III—VI вв., которые воспринимались как описания случаев «из жизни», в функциональном плане выполняли аналогичную роль — такого же рода доказательств и свидетельств.

Для современного исследователя ценность прозы III—VI вв. в том, что она доносит до нас архаические формы сознания, восходящие к шаманизму и раннему даосизму. Рассказы III—VI вв. позволяют увидеть типологическое единство между разными на

первый взгляд сюжетами и установить их исток в едином фольклорном архетипе. Например, в «Неофициальном жизнеописании ханьского У-ди» (текст которого вошел в «Дао цзан» [317, с. 3]) есть эпизод встречи У-ди с Сиванму, у которой государь просит тайные книги даосов и эликсир бессмертия. Сиванму, хозяйка Запада (последний мыслился страной смерти, и Сиванму, таким образом, была хозяйкой страны смерти), представляет собой образ, заместивший тотемную деву — «волшебную жену» — или стадильно еще более ранний образ «звериной жены», «хозяйки» промысла, охоты, зверей, которая за любовь передает своему избраннику удачу в промысле, а позднее сакральное знание, тайные книги, бессмертие или долгую жизнь (см. [24, с. 25—50]). Правда, в истории о ханьском У-ди уже отсутствует обязательный в более ранних мифах мотив сексуальных притязаний «хозяйки». Известные нам рассказы о хождении в потусторонний мир за снабжением бессмертия: о стрелке И, добывшем эликсир у Сиванму, о Му-ване, совершившем путешествие к Сиванму, о братьях Мао, получивших сакральное знание от божества, — также не содержат этого мотива. Проза III—VI вв. позволяет по-иному посмотреть на распространенный в даосской доктрине мотив достижения долголетия через сексуальное общение. Он был широко представлен в китайской новелле VIII—XII вв.: общение героя с потусторонней девой (замещенный вариант сексуальных притязаний «хозяйки») дарует ему или долголетие, или бессмертие. Человек, отвергнувший любовь божества, как правило, обречен на гибель. Мотив старый — достаточно вспомнить обращенную к полководцу Хо Цюйбину реплику Шэнь-цзюнь (Божественной матроны) в «Старинных историях о ханьском У-ди»: «Я хотела через семя божества Тай-и продлить ваши годы, но вы отвергли мою любовь, и нет средства вас спасти» [67, с. 63]. Согласно историческим источникам, Хо Цюйбин умер от ран в возрасте 24 лет.

За разнообразными сюжетами прозы III—VI вв. и более раннего времени угадывается общая исходная сюжетная схема, отражающая во многом еще мифологическую картину мира. Истоки «литературного мира» прозы III—VI вв. и «даосского мира», по-видимому, едины и универсальны: они лежат в мифологическом восприятии мира и его интерпретации. Но, заимствовав какие-то идеи (или скорее, аксиомы) мифологического сознания, даосизм сам создал в литературе свой «универсум» — модель мира, в котором носителем подлинного знания выступает даос. Уже говорилось, что авторы сборников рассказов о потустороннем стремились внушить читателю определенное представление о мире в свете собственных философских концепций. Уже Гань Бао в «Записках о духах» попытался нарисовать «мировую историю», начав повествование с мифологических времен Божественного земледельца — Шэнь-нуна, за которым следовали полубожественные персонажи более поздних времен, а затем всякого рода кудесники, мастера



либо просто люди, одаренные редкими и сверхъестественными способностями или качествами необычайной силы. (Скорее всего и эти образы представляют собой этап антропоморфного замещения богов и культурных героев.)

Даосы — полуволшебные герои прозы III—VI вв. владеют каким-то одним умением. Их сверхъестественная одаренность обычно подчеркивается глаголом *нэн* — «уметь», «быть способным». (Так несколько позднее будут говорить о художниках и поэтах, выделив «умение» в особую категорию одаренности.) По текстам III—VI вв. легко убедиться, что «универсум», в котором живут упомянутые легендарные герои, сконструирован на основе учения об *инь-ян* и пяти стихиях. Вот несколько примеров: «Шэнь-нун, Божественный земледелец, красной плетью стегал травы и, руководствуясь источаемым ими ароматом или вонью, узнавал их свойства: полезность, ядовитость, способность холодить или согревать» [102, с. 1]. Следует обратить внимание, что плеть Шэнь-нуна красная: он — божество Юга и часто ассоциировался с Янь-ди, божеством огня. Цвет плети подчеркивает его причастность к стихии огня. Аналогичен подход и к другому персонажу — Чисун-цзы: «Чисун-цзы во времена Шэнь-нуна повелевал дождем. Принимал порошок из льдистого нефрита, внимал наставлениям Шэнь-нуна, мог входить в огонь, не обгорая. Добираясь до гор Куньлунь, часто бывал в каменных палатах Сиванму, с ветром поднимаясь в воздух и опускаясь на землю с дождем» [102, с. 1]. Текст создан в одном семантическом коде: фамилия или прозвание героя — Чисун, т. е. «красная сосна»; он не горит в огне, ибо сам воплощает эту стихию.

Набор приведенных характеристик не случаен и обусловлен даосским мировоззрением. Умение Чисун-цзы передвигаться по воздуху «с ветром и дождем» — черта, свойственная небожителю. Видимо, огонь привлекал даосов своей необузданной стихией, повелевать им значило и повелевать силами, таящимися в природе, наряду с дождем и ветром. Так, согласно тем же «Запискам о духах», нинский Фэн-цзы от некоего дивного человека получил огонь, который мог испускать пятицветный дым: «Однажды Фэн-цзы разложил огонь и сжег себя и вслед дыму начал опускаться и подниматься. Пригляделись к пеплу и увидели кости. Люди похоронили их среди северных склонов Нинских гор» [102, с. 1]. Некий Ши Мынь «мог повелевать огнем... питался цветами персика; когда же его убили, в горах загорелись деревья» [102, с. 2]. Огонь (изначально жертвенный) воспринимался как средство общения с небом. Ань-гун из Тао, мастер-плавильщик, согласно «Запискам о духах», в течение нескольких дней поддерживал огонь. Когда пурпурный дым достиг неба, он преклонил колени и изложил свою просьбу. «В тот же миг, — рассказывает легенда, — к нему прилетел красный воробей и прочирикал: „Ань-гун! Ань-гун! Твоя плавка достигла небес. В седьмой день седьмой луны встречай красного дракона“. А как пришло означенное время,

Ань-гун воссел на дракона и скрылся в юго-восточном направлении» [102, с. 3]. Мастер-плавильщик Ань-гун из Тао улетел к небожителям. Он принадлежал к стихии огня, что подчеркивалось цветом и воробья и дракона, а также направлением полета. Все отмеченные моменты в разных рассказах соответствуют учению о пяти стихиях (дракон — символ Востока, красный — цветовой аналог Юга).

Даосизм обращал внимание на физическое самовоспитание, придавая большое внимание диете. Она могла быть самой экзотической, принося, согласно воззрениям даосов, соответствующие последствия. Так, «Цзян Цзыцзюй, по прозвищу Красный, что жил во времена Хуан-ди, не употреблял в пищу пять злаков, питался соцветиями ста цветов. Во времена Яо был плотником, мог подниматься и опускаться вместе с ветром и дождем. У рыночных ворот торговал стрелами, за что прозвали его Отец Стрел» [102, с. 1]; «Во Цюань любил есть сосновые шишки. После тело его покрылось волосами длиной в семь цуней, а глаза стали квадратными. Мог передвигаться по воздуху, догнать скачущую лошадь... Кто ел шишки, доживал до трехсот лет» [102, с. 1]. Рассказ, словно рецепт средневекового лекаря, отмечает действие и последствия рекомендованной диеты. Человек принял образ божества: он покрылся волосами, глаза его приняли квадратную форму.

Помимо полулегендарных персонажей в прозе III—VI вв. упоминались и реальные личности: Го Пу (276—324), поэт, ученый, комментатор, предсказатель; Гуань Лу (208—255), прославившийся как знаменитый физиогном эпохи Троецарствия; Цзо Цы (III в.) — даос, о котором ходило множество легенд; знаменитый медик раннего средневековья Хуа То (III в.), впоследствии обожествленный как покровитель лекарей. Но использование в качестве главного персонажа реального лица не меняло даосского характера картины мира, рисуемой в рассказах.

Проза III—VI вв. популяризировала и пропагандировала своего героя, владеющего тайной бессмертия либо как минимум достигшего впечатляющего долголетия (в несколько сот лет). Круг сверхъестественных возможностей и способностей даоса очерчен наиболее полно в «Жизнеописании Лю Аня» Го Сяня. Согласно рассказу, к князю Лю Аню однажды явились гости — восемь старцев. Князь захотел их испытать и велел им показать свое умение. Старцы рассказали о себе (фактически изложив идеальную программу даосского совершенства): «Хотя познания наши ничтожны, мы кое в чем искусны. Если первый из нас сядет — поднимется ветер и пойдет дождь, а встанет — налетят облака и туман, проведя на земле черту, превратит ее в реку или ручей, а щепоть земли — в гору или холм. Второй умеет в прах развеять высокую гору, засыпать глубокую долину, опутать веревкой барса и тигра, вызывать драконов и повелевать морскими чудищами, а черти и духи будут у него на посылках. Третий, если си-

дит, то жив, а встанет — мертв, ибо нет для него различия между бытием и небытием. Он умеет раздвоиться и сделать невидимыми все шесть отрядов княжеского войска, ибо знает, как в светлый день напустить мглу. Четвертый умеет плыть в выси небесной на облаке, пересечь море, ступая по волнам, втянув в себя воздух, выдохнуть ураган на тысячу ли. Пятый из нас в огне не горит и в воде не тонет, неуязвим для меча и стрелы, в стужу не мерзнет, в зной не исходит потом. Еще один из нас знает, как принять все тысячи тысяч обличей, каковые только и можно измыслить: умеет оборотиться во всякого зверя, птицу, травинку и дерево, умеет еще останавливать потоки и сдвигать с места горы, дворец превратить в убогую хижину, а вместо хижины поставить дворец. А последний среди нас знает, как, выпарив на огне глину, получить золото, воду обратить в камень, олово — в серебро, может заставить летать по воздуху тяжелую ртуть, может на облаке или драконе подняться выше третьей небесной сферы Великой чистоты. Для вас, князь, мы можем показать все, чего бы вы ни пожелали» [67, с. 96].

Так рекламировал себя даосизм. В перечислении «умений», о которых говорили старцы, легко узнать сказочные мотивы, одновременно восходящие к магии, волхованию и колдовству. Есть в этом рассказе и тема управления природными силами (умение вызывать дождь), способности повелевать дикими зверями и фантастическими существами (барсами, тиграми, драконами), а также всякой нежитью. Со временем, начиная с VIII в., последний аспект — изгнание нечисти, отвращение беды от беса — станет основной прерогативой даоса в литературе. В декларации старцев четко просматривается и тема достижения телесного совершенства, доведенного до состояния, когда человек не подвержен влиянию стихии (не горит, не тонет, не мерзнет, не потеет). К магии восходит и идея о возможности принятия облика всякого зверя или птицы. В доктрине даосов не забыты и важные практические способности (даос умеет сделать войско невидимым, а человека — неуязвимым для стрел).

Даосизм, вооруженный теорией пяти стихий и учением об инь-ян — двух противоборствующих началах, не мог не интересоваться алхимией, и умение получить драгоценные металлы из недрагоценного сырья — важная часть данной доктрины. К этому впоследствии прибавилось «умение» вызывать души и воскрешать мертвых. Конечно, человеку средневековья практическая перспектива даосизма была чрезвычайно привлекательной, если, понятно, он в нее верил. Действительно, усилия части китайцев не только в III—VI вв., но и значительно позже были направлены на овладение тайнами бессмертия, поиски волшебных талисманов, изготовление эликсиров и пилюль, на самоусовершенствование через диету, гимнастику, пост и т. д.: ведь даосская догма утверждала, что человек, постигший учение, не только будет жить долго, но и, если умрет насильственной смертью, сможет появиться-

ся среди людей в ином образе. Рассказы III—VI вв. сполна подтверждали эту уверенность. Так, в «Записках о духах» рассказывается история Гуань Сяня, добывавшего пропитание ловлей рыбы и выращиванием личжи. Было ему более ста лет, когда князь Цзин-гун убил его, ибо старец не открыл ему своего знания. Через десять лет князь увидел Гуань Сяня у столичных ворот играющим на цине [102, с. 2]. Другой правитель, Цао Цао (155—220), основатель царства Вэй, согласно «Запискам о духах», пытался убить даоса Цзо Цы, но тот был неуловим. Когда захотели схватить Цзо Цы на рынке, все люди на рынке стали походить на него, и слуги Цао Цао не смогли разобрать, где же подлинный Цзо Цы. В другой раз Цзо Цы скрылся от преследователей в стаде баранов, приняв облик барана, а все бараны в стаде вдруг заговорили по-человечьи [102, с. 5]. Даос принадлежит к двум мирам сразу, поэтому его смерть всегда сопровождается странностями, ибо для него несущественна граница бытия и небытия. Так, когда Сунь Цэ (175—200) убил Юй Цзи, тело последнего неизвестно как и куда исчезло [102, с. 6]; когда был убит Сюй Гуан, крови не было. После смерти он неоднократно являлся своему убийце, хотя другим был невидим [102, с. 7].

В прозе III—VI вв. даос был выразителем индивидуального протеста против насилия. Это была личность, воплощавшая идеи знания и нравственного совершенства. Ибо нравственная доктрина даосизма чуралась стремления к власти, богатству, торжеству насилия, власти над людьми. Даос достигал своих редких совершенств только для себя, он не распространял их на других и не открывал другим своих тайн. Как личность глубоко автономная, неуправляемая, даос всегда вызывал опасение у правителей.

Лишь в редких случаях в рассказах III—VI вв. даосская идея формулируется в виде вывода. У даосизма было так много точек соприкосновения с народным сознанием, что он органично сплавлялся с фольклором. Составителю (или автору) достаточно было сделать небольшой акцент, чтобы утвердить мысль о преимуществе даосской доктрины и фигуры даоса перед любой другой доктриной. Вот, к примеру, рассказ из «Продолжения „Записок о духах“»: «В доме Гаоли завелась нечисть: слышались слова и выкрики, что-то падало, сама собой передвигалась утварь, то там, то тут вдруг вспыхивал огонь. Однако ни в доме, ни снаружи — никого. Сколько молений свершили заклинательницы! Однако избавиться от напасти не могли. Случилось в тех местах оказаться Син Лину. Обратились к нему. Он подошел к воротам, увидел во множестве вервие и всякие обереги от вредных чар, сорвал и сжег. Всего только посидел недолго на террасе и ушел. С того вечера нечисть исчезла» [67, с. 188]. Подобный рассказ призван был показать бессилие колдовства и могущество, подлинную власть над потусторонним даосизма, противопоставлявшего себя как «подлинное знание» «шарлатанству» заклинателей.



Человек в литературе III—VI вв. осмыслялся в структуре космического континуума, он был частицей космоса, организованного по соответствующим координатам времени и пространства. Его рождение, деяния и кончина были не случайными эпизодами, а моментами космического бытия природы. Объединение жизни человека и космоса осуществлялось путем соединения реального, в данном случае исторического времени с фольклорным временем и реального географического пространства с мифологическим пространством (имеются в виду неведомые моря, например Море мрака, или священные горы, плавающие в Восточном море, и т. д.). В прозе III—VI вв. даосские воззрения, соединившись с эпическими и мифологическими представлениями, играли чрезвычайно важную роль, ибо они отражали и одновременно формировали представления о мире у средневекового человека. Моделирующая роль даосских идей и концепций особенно четко прослеживается в текстах, представляющих какое-либо цельное описание (например, в «Неофициальном жизнеописании У-ди», V в.).

Фольклорно-мифологические и даосские идеи в литературе III—VI вв. стали единицами повествования, создав «сюжетные основы» — относительно устойчивые формы, которые затем вошли в сюжетный фонд повествовательной прозы и, в свою очередь, сформировали сюжетные и стилистические схемы, жанровые каноны китайской новеллы. Моделирующая роль фольклорно-мифологических представлений проявлялась в принципиальных моментах сюжета — описании рождения, смерти героя, его некоторых деяний.

Примером восприятия литературой элементов даосизма может служить мотив «пустого гроба». Согласно даосским воззрениям, тот, кто обретает бессмертие, вначале должен умереть и войти в соприкосновение с землей («пройти через Великое инь»). После некоторого пребывания в земле кандидаты в небожители вступают в этап «освобождения в гробу», т. е. покидают гроб и возносятся на небеса. В гробу обычно остаются лишь вещи покойного — подвески, веер, книги, туфли и т. д. Мотив «пустого гроба» прочно вошел в литературу, став частью сюжета о явлении небожителя в облике человека в мир людей и его ухода на небеса через погребение. Упомянутый мотив используется в рассказе о смерти У-ди в его «Неофициальном жизнеописании»: «В могилу государя были положены вещи, которыми он дорожил при жизни, и среди них нефритовый ларец и посох... Через четыре года на базаре в местечке Фуфэн объявился человек, что продавал государевы вещи — ларец и посох... Незадолго до своей смерти государь обнародовал указ, в котором повелевал в случае его смерти положить в гроб любимейшие книги, всего тридцать с лишком цзюаней. На втором году правления под девизом Цзяньан начальник общественных работ, некий Ли Ю, собирая лекарственные травы, поднялся на гору Тайманьшань. Здесь в ка-

менной пещере он нашел золотой сундук, а в нем те самые книги» [317, с. 17]. В рассказе упомянутые события разъясняются следующим образом: «В сочинении „Подлинный канон Драконов девяти столиц“ сказано так: „Те, кто обрел бессмертие, вначале должны умереть. Пройдя через Великое инь, они очищают скелет, пребывая в земле. После обретают освобождение в гробу“. Из этого ясно, почему книги и посох государя, вначале похороненные вместе с ним, потом появились среди людей» [317, с. 17]. Эпизодов такого рода довольно много в «Старинных историях». Подозревая, что его наложница Цюань фужэнь не принадлежала к миру людей, государь повелел разрыть могилу. Когда гроб открыли, увидели, что в нем лежали лишь платье да туфли покойной [67, с. 79]. У-ди сообщает, что в могиле Хуан-ди лежат лишь его платье и шапка [67, с. 68]. Таковы же рассказы о висящем в склепе без поддержки мече [143, с. 79]; о вознесшейся деве, чье платье с нетронутыми завязками осталось на земле [25, с. 48]. Небожители, возносясь, оставляют на земле свою «оболочку». В конечном счете тема «оболочки» восходит к старой идее метаморфоз бытия, закреплённой в образе цикады, сбрасывающей свою кожицу после линьки (см. об этом [24, с. 213]).

Итак, даосизм дал литературе своеобразную модель мира. Но произведения раннего средневековья, пропагандировавшие даосские идеи, как художественное явление перерастали границы этого учения. Ведь ни «Старинные истории» о ханьском У-ди, ни его «Неофициальное жизнеописание», ни сборники III—VI вв. не ставили целью довести до читателя учение даосов целиком. В центре упомянутых произведений стоит человек, который захотел и сумел стать небожителем, или, напротив, как Лю Ань или У-ди, не сумел, ибо в гордыне, зазнайстве и своеволии зашел слишком далеко. В «Неофициальном жизнеописании» У-ди обрисовывается весьма неодобрительно: «У-ди почел себя спустившимся на землю небожителем, которому надлежит править миром. Придя к такому выводу, он перестал стремиться к просветлению, все чаще вдохновлялся мыслью попиловать в башне, все более угнетал и притеснял свой народ: зарывал в землю тех, кого покорял, и убивал подчиненных. Он ходил в дальние походы на инородцев, плач и стенания были слышны по дорогам, кровью были залиты города. И так было с каждым его делом» [317, с. 23].

Таким образом, в III—VI вв. даосизм, будучи генетически связан с фольклорно-мифологической традицией, использовал прозу в целях пропаганды и популяризации своего учения, придавая ему доходчивые формы былички — «случая из жизни». В последующие века влияние даосизма на литературу также было значительным, особенно в годы, когда идеологическая и религиозная ситуация в стране благоприятствовала распространению даосской доктрины. Тогда герой-даос неизменно появлялся

на страницах литературных произведений, являя для доверчивого читателя непрестанные чудеса и самоотверженно борясь с нечистью. В случае господства в стране иной религиозной тенденции, например буддийской, образ даоса в литературе менялся. Даос был уже воплощением греховных душевных помыслов, был сродни нечисти, упражнялся в магии и колдовстве, искушая и смущая добрых людей и того же доверчивого читателя. В китайской средневековой прозе идейный фактор всегда играл решающую роль в интерпретации сюжета.

## ДАОССКАЯ ПОЭТИКА СТРАНСТВИЙ

Да, я только странник, скиталец на земле! А разве Вы не то же?

*В. Гете. Страдания юного Вертера*

Дао-путь — не только исток и предел истинного бытия, но и его форма. Именно в даосизме характер жизни человека, устремленного к Дао, определяется как странничество, а человек, причастный Дао, осознает себя путником, случайным гостем и скитальцем в этом мире. Сам путь, дорога для адепта даосизма были единственной святыней, единственной незыблемой ценностью, которая связывает его с истиной. Особенно четко подобная форма пребывания в истине проявляется в переходные, динамичные эпохи: в годы правления династии Цзинь, когда складывалось учение неодаосизма, и в период Северной Сун — время формирования неоконфуцианской философии, когда религиозные идеи, словесная этика, даже традиционный быт стали для многих объектом серьезных сомнений. В период Цзинь выразителями даосской поэтики странствий были поэт Тао Юаньмин, художник Гу Кайчжи и теоретик искусства Цзун Бин, а на рубеже XI—XII вв. — художники Ми Фу и Су Ши. Эти выдающиеся мыслители и оригинальные художники оказались на перепутье и сами осознавали свою жизнь и самую суть своих духовных исканий как путь. Образ Пути в их жизни и творчестве стал доминирующим. Для них даже конечная цель бытия, которая многим их современникам виделась как «чистая земля» — «западный рай», представляла как путь.

Тао Юаньмин, Цзун Бин, Гу Кайчжи, Ми Фу и Су Ши принадлежали к тому роду людей, которыми, говоря словами Г. Гессе, одного из крупнейших немецких писателей XX в., владеет представление, что человек «есть не нечто уже сложившееся, а требование духа» или, может быть, длящаяся много веков попытка осуществить свои высшие потенции, суть которых еще никому не открыла природа. Жизненный путь для них — вечное «самостроительство» и ученичество, вечное «вочеловеченье». Выше всего ценили они в художнике одержимость, страстность духа. О ком бы ни писал, например, Ми Фу — о Су Ши или



художнике X в. Ли Чэне, о великом каллиграфе Вап Сичжи или Ду Фу, о пейзажисте X в. Фань Куане или Ли Бо, в каждом он находил черты, отличающие гения, — одержимость и тревогу, которые способны довести до безумия. Подобное «безумие» было определяющим знаком их личности.

В периоды истории культуры, отмеченные кризисом, когда красота вырождается в вычурную роскошь, а естественная торжественность церемоний в помпезность, когда в обществе создается атмосфера преклонения перед действительностью и фактом, появляются люди, живущие почти исключительно внутренней духовной жизнью. Приверженцы «дела» смеются над ними, иногда и сами «безумцы» со снисходительным пренебрежением относятся к главной своей миссии, чувствуя себя отверженными, непонятыми; они испытывают горечь и свою истинную суть прикрывают иронией.

Но уже не раз показывала история, что от целых эпох остаются порой только деяния подобных чудаков, этих самоотверженных служителей чистой духовности, «безумцев» и странников на путях дао. Так, от Франческо Петрарки, ученого, общественного деятеля, собеседника королей, остались сегодня сонеты к Лауре, при жизни хранившиеся под спудом, от Омара Хайяма, знаменитого придворного математика, — стихи, которые почитались самым автором за ничего не стоящие пустяки.

Ми Фу был всю жизнь озабочен своим официальным бытием и называл игрушками (*вань*) сокровища коллекции, которую собирал и осмыслял всю жизнь. Он стремился, но так и не смог преодолеть постоянный мучительный разрыв между внутренней и внешней жизнью. Получились как бы два потока: один — напряженнейших душевных и интеллектуальных переживаний, другой — пустяшных бытовых событий, которые в своей обыденности выступали как знак времени и, более того, как сущность и смысл жизни. Напряженность духовной жизни Ми Фу часто сопровождалась житейской инертностью. А иногда, напротив, эта напряженность сочеталась с суетными заботами о собственной карьере. Знаменательно, что, когда пишется страстное «Предисловие» к трактату «История живописи», в котором Ми Фу жаждет воскресения в себе героического подвига жизни Ду Фу, он весьма озабочен устройством на службу. Его привлекает прозаическая должность имперского библиотекаря.

Несмотря на частую смену бытовых успехов и неудач, на смену мест пребывания и занятий, жизнь Ми Фу не отмечена внешними значительными событиями. Но странным образом эта бессобытийная жизнь начинает сразу же после смерти художника и в особенности спустя столетия, в период Юань, осознаваться лучшими умами как воплощение подлинного бытия, в котором «звучит высокая мера [пройденного] Пути» [157, цз. 18, с. 116], мера, преисполняющая человека, причастного истине Дао. Жизнь художника обрастает легендами и тем самым становится не био-

графией, а житием, осознается китайской теоретической мыслью как воплощение даосской концепции дао-человека, она предстает как воплощение своеобразной поэтики странствий.

В «Указателе предметов» к «Китайской поэме о поэте. Стансы Сыкун Ту» В. М. Алексеев раскрывает философско-эстетический ареал понятия Дао практически во всей полноте. Проследим лишь параметры Дао, которые определяют его как путь.

«Дао — нуль, бродит в царстве Великого Нуля; гнездится в пустоте; питается в пресноте, покое и пустоте... Дао — середина (точка), без измерений, без формы, без постоянств; ловя, не ухватываем... Величайшее Дао в мраке и молчании; Дао Великое — туман...

Великое Дао никогда не имело границ, Дао — далекое, находится между кругом — квадратом неба-земли; не делает себя „сосудом“ (утварью); оно — неистощимо, всеобъемлюще; в великом не заканчивается и в малом не покинуто; развивается, растекается повсюду... Дао выше Неба и служит ему образом; творец вещей, единое в троичности: единое, добытое небом, землей и человеком; Единое — одинокое, без пары, высясь, стоит одиноко...

Дао — тайна, оно скрыто, оно — врата всех мистерий; может действовать в мире, но не пребывает в славе, погибает от приверженности к мирскому; войти в Дао в кабале мира нельзя; стержень Дао — высшее освобождение от земной логики... Дао руководит природой человека, убегающего от мира и от его царства; Дао, высмеиваемое глупцом, есть истинное Дао. Дао давит на личное творчество, уничтожает его, Дао — это всеприравненность... Дао всеприпущенно, не выходит из рядов, ломает свое острие, смягчит свой блеск, приравнивает свой прах — общится с миром, не выдаваясь из него; Дао — „единящийся с пылью“, Дао просто и обычно, оно в своем „возвращении“ в простых вещах... В его толще пребывает дао-человек; для постижения Дао омой сердце, выбели дух, придави свое человеческое знание; Дао выражено в юродивости, приравнимо к безумию, просветлевший в Дао словно темен, сравнившийся с Дао словно в узде, вошедший в Дао словно отошел...

Стезю Дао идет высший человек; вместе с Дао я (дао-человек) выхожу, шагаю туда и сюда; брожу в царстве Великого Нуля; вместе с Дао нырять и плыть, сгибаться и выпрямляться. Истинное перерождение в духе Дао не требует аскетического удаления от мира, страна Дао — где все отлично от мира...

Великое Дао познается, не отходя от звуков, форм и слов: Дао — стезя для шествования — следование своей природе. Дао-человек, астрально-космическое существо, едет на солнце, луне, звездах, облаках и драконе, смотрит на четыре времени года как на своих коней, а на инь-ян как на возниц, он пребывает в изначальном мраке, не омрачаясь, идет от высшего мрака к высшему свету, он троичен с солнцем и луной. Он может держать на голове небо и попирать землю, бродить за пределами неба-земли,

носиться за пределами мира, входить в двери бесконечности. Дао-человек живет на плавающих на море горах, он стремится к уничтожению лица, приравнивает к плоскости (мира) свой лик, стоит среди высшей чистоты, отражает ее; дао-человек идет двойственно (между „да“ и „нет“), не знает ни доброго, ни злого, ни верного, ни лживого. Живет радостно там, где обыкновенному человеку жить мучительно, сравним с долиной (просторной и светлой).

Дао-человек не нуждается в человеческом одобрении, он одинок среди людей, противоположность им и образец миру; он опрощается до внешнего убожества, выбирает себе последнее место, он юродивый, его бытие — безумие (для обыкновенных людей). Он как Дао, плывет, блуждает, ничего не ищет; он игнорирует обязанности и церемонии; желаний имеет немного — дает, но не требует обратно, производит, но не копит, юродиво прост и первобытно неотесан, дико безумен, „действует шало, но идет великим путем“», — заключает В. М. Алексеев свои поразительные и точные характеристики Дао [8, с. 455—459]. Замечательному ученому удалось воссоздать парадоксальную природу Дао, раскрыть амбивалентность многих его свойств.

Поиски Дао — путь к Дао и путь в Дао — описаны и в «Дао-дэ цзине» и в «Чжуан-цзы» как странствие, но как странствие особого рода.

Так, в 48-м чжане «Дао-дэ цзина» утверждается: «Не выходя со двора, мудрец познает мир, не выглядывая из окна, он видит естественное дао. Чем дальше он идет, тем меньше познает. Поэтому мудрый человек не ходит, но познает». Этот постулат Лао-цзы получил глубокое осмысление и развитие в эстетике Чжуан-цзы. Настоящий мастер, согласно Чжуан-цзы, должен пребывать в тихой обители, в долине чистой и светлой, подобной его духу, среди гор и лесов, ибо природа врачует душу. Он должен быть странником, но его странствия, путешествия и поиски новых и новых мест не обязательно должны осуществляться во внешнем мире. Блуждания, странствия в беспредельном мире своей души почитает Чжуан-цзы лучшей формой познания мира. Эта мысль философа нашла свое преломление в эстетической теории Цзун Бина, столь повлиявшего на китайскую теорию пейзажной живописи в целом. Согласно эстетике Цзун Бина, пейзажная живопись призвана стать местом подлинных странствий человеческого духа, сменив вульгарную тягу человека к перемене мест и к поискам новых впечатлений.

Вряд ли может вызвать сомнение, что крупнейшие художники, мастера классического пейзажа, и в первую очередь Ми Фу, жили и творили по нормам, изложенным в «Чжуан-цзы». Действительно, в трактатах по теории пейзажа Ли Чэна (X в.), Го Си (X в.), Ми Фу (XII в.), Ни Цзяня (XIV в.), Дун Цичана (XVI в.) и многих других теоретиков очень часто встречаются ссылки на указанный памятник. Ми Фу же словно поставил

целью проиллюстрировать своей жизнью и творчеством парадоксальность пути, очерченного Чжуан-цзы.

Ощущение себя путником, странником и гостем в этом мире — определяющий признак Ми Фу как личности. Практически во всех случаях, когда Чжуан-цзы говорит о подлинном состоянии человеческого духа, он употребляет глагол ю — «странствовать», утверждая тем самым становление, а не данность истины. В гл. 1 — «Беззаботные скитания» — Чжуан-цзы определяет, как возможно осуществить такое странствие. Так, Ле-цзы странствовал, «управляя ветром», другие — овладев «[смыслом] постоянства неба и земли» [30, т. 1, с. 251]. В гл. 2 странствие предстает как сон, точнее, как странствие во сне, и тогда небо и земля — весь мир — может уместиться на ладони. Мудрец стремится воссоединить в себе сон и явь. Это его «двойное поведение», по определению Чжуан-цзы, предстает как «ни сон, ни явь, где нет ни правды, ни лжи, а все находится в естественном равновесии» [30, т. 1, с. 258]. Такое состояние Чжуан-цзы называл «забвением», благодаря которому только и возможно странствовать в бесконечности. Но эта бесконечность подобна океану, а об океане «нельзя говорить с лягушкой, живущей в колоде: она привязана к своей дыре», — со страстью восклицает Чжуан-цзы (с. 268). Значит, важно не только странствование в океане, воплощении Дао, но и кто странствует в беспредельном. «С ограниченным грамотеем нельзя говорить о дао, — подчеркивает Чжуан-цзы, — он скован своим образованием. Только теперь, когда ты вышел из своих берегов и увидел великий океан, ты узнал свое ничтожество и с тобой можно говорить о великом законе», — заключает философ [30, т. 1, с. 268].

С особой глубиной природа даосского странствия раскрыта в гл. 22 «Чжуан-цзы», названной «Северное странствие Знания». Знание устремляется в дорогу, оно «путешествует»<sup>1</sup>, обращается с вопросами к самым мудрым (например, к Выражающему недеяние) о том, чему следовать, какой идти дорогой, чтобы обрести Дао. Знание мечется между Севером и Югом и не получает ответа, одни не знают, другие забыли истину. И только легендарный правитель Хуан-ди, как вещий голос предков, отвечает Знанию: «Не мыслить и не думать — это начало познания дао, нигде не находиться и ни в чем не упорствовать — это начало безмятежного пребывания в дао. Ни чему не следовать и не идти никакой дорогой — это начало обретения дао» [30, т. 1, с. 277]. И далее еще резче Чжуан-цзы требует от путника, идущего к Дао: «До снежной [белизны] очисти свой ум, разбей свое знание» [30, т. 1, с. 280]. Ибо ничего в мире путем логических умозаключений постичь нельзя: «Появление [жизни] не оставляет следов; ее исчезновение не имеет предела; нет ни ворот, ни жилищ, [поэтому она] распространяется по всем четырем направлениям» [30, т. 1, с. 280]. Но реальная жизнь человека подобна, по определению Чжуан-цзы, прыжку белого коня через



расщелину в скалах, мгновение — и она уже промелькнула, исчезла, поэтому человек и не может, утвердись в реальном бытии, странствовать в беспредельном. Однако парадоксы даосизма и в данном случае оставляют лазейки, которыми пользуется человек, одержимый стремлением к дао. «Нет такого места, где бы его (дао) не было», — утверждает Чжуан-цзы и уточняет: «Оно пребывает в медведке и муравье, сорной траве и куколке [бабочки], в черепице и кирпиче, даже в кале и моче» [30, т. 1, с. 282]<sup>2</sup>. Согласитесь, что вряд ли нужно отправляться далеко, чтобы отыскать названные феномены.

Художники типа Ми Фу во всей импровизационной хаотичности описания пути к дао читали и выбирали близкое своей патуре и отбрасывали чуждое с полным на то правом, ибо такую избирательность и предполагает даосизм, предлагая столь противоречивый набор — берите то, что сообразно с вашим индивидуальным путем.

Ми Фу, очевидно, выбрал знаки чистоты и белого, не только внешнее бродяжничество, но и по преимуществу внутренние скитания духа. Он не оставлял совсем мир юдоли и грязи, лишь временами бурно восставал против его слишком сильного давления. В искусстве этого художника нашли воплощение живые картины природы, реальные долины и горы, по которым он бродил, но главными в его творчестве стали пейзажи его души, в которых, по завету Чжуан-цзы, все не так, как в мире сем, все уже творится на небесах, где горы и долины подобны облакам и туманам, да и сам художник сродни им.

Неожиданным образом строки русского поэта ложатся точным комментарием к этим духовным странствиям Ми Фу:

Тучки небесные, вечные странники!  
Степью лазурною, цепью жемчужною  
Мчитесь вы, будто, как я же, изгнанники,  
С милого севера в сторону южную.

Еще в IV в. эстетика жизни поэта и художника, известная под названием «ветер и поток» (*фэн-лю*), уподобляла подлинное бытие творческой личности естественности движения ветра и водного потока.

Кроме того, в ритуальные «чистые беседы», которые являлись существенной частью эстетики *фэн-лю*, входили темы, связанные с поэтикой странствий. Так, особой глубиной отличались рассуждения о бинOME «горы-долины» (*цю-хэ*). Это понятие напоминало известное участникам бесед положение Се Куня (280—322) и одну картину Гу Кайчжи.

Блистательный знаток «Дао-дэ цзина» и «И цзина», Се Кунь был склонен критиковать сильных мира сего и заявлял им прямо в лицо, что уважать может лишь человека «гор и долин». Когда Гу Кайчжи писал портрет Се Куня, то он поместил его в горной пещере, откуда открывался великолепный вид на долину, и тем

самым напомнил известную формулу Се Куня. Пещеры символизировали отрешенность и созерцательную жизнь, ибо аскеты пребывали в них для того, чтобы там медитировать. Спрятанные в чреве природы, как дитя в лоне матери, они полагали, что находятся ближе к питающему источнику.

Китайская традиционная космогония осознавала мир как заключающий в себе землю, девять сфер ада и девять сфер неба. В центре этого огромного образования помещалась священная гора Куньлунь — вулкан. Иными словами, в центре мира находится как бы «двойной конус — вздымающийся и перевернутый». В «Каталоге гор и морей» («Шань хай цзинь») дается описание этой горы [38, с. 43]. Вершине Куньлунь соответствует мир внизу, место погребения мертвых, «желтые источники», где собраны души усопших. Между темным миром пребывания мертвых и миром райским есть проход. Согласно китайскому фольклору, некоторые пещеры, углубленные в толщу горы, открывают дорогу к бессмертным. Так, в «Истории династии Цзинь» сообщается, что Сюй Май, друг прославленного каллиграфа Ван Сяжи, открыл во время одиноких прогулок в окрестностях Гуйцзи несколько подобных убежищ бессмертных. В одном из писем, адресованных Ван Сяжи, он уточнял место, где он их обнаружил: «Начиная от Западной стороны Шаньинь вплоть до Линьвани находятся золотые пески из нефрита в большом количестве. Все те, кто в конце династии Хань обрел дао, находятся там». Согласно житию этого святого, Сюй Май сам однажды исчез. «Те, кто любит дао, говорят, что он преобразился и улетел к бессмертию», — заключает биограф [157, т. 80, с. 1292 (2)]. У верующих даосов образ пещеры мог, следовательно, пробуждать надежду на переход в иное состояние, мысль о преображении<sup>3</sup>.

Мудрые минувших времен, верили даосы, не мертвы, они живут очень близко от людей, которые даже не подозревают об их присутствии. Сюй Май нашел к ним дорогу, он обрел свое счастье, подготовив себя аскезой к таинственной трансформации, которая преобразует смертного в крылатое существо (*южэнь*), в бессмертного. Те, кто стремился к святости, искали богов, странствуя среди гор и долин, однако даосами был открыт и иной путь обретения их — в результате блужданий и исканий духа, — подобный обретению царства божьего внутри себя в христианстве.

Согласно легенде, ханьский даос Чжоу Ишань (II в. н. э.), избрав первый путь, провел долгие годы в странствиях, надеясь обнаружить среди гор и долин богов Высшей Триады. Чжоу взбирался на горы, исследовал пещеры и открыл наконец на горе Куньлунь тех, кого искал. Он простерся перед ними, боги повели ему сосредоточиться, и он закрыл глаза, чтобы посмотреть внутрь самого себя, и в одно мгновение увидел, как внутри «восточной комнаты» (одной из клеточек мозга) были двое из Триады, совершенно такие же по облику и костюмам, которые явились ему на горе Куньлунь [157, т. 2, с. 138].

Но узреть в себе божество можно, по даосским представлениям, и не выходя из собственного дома, ибо Желтый старец — великий бог из Триады, который восседает на небе в созвездии Большой Медведицы, — может пребывать также и в человеке, т. е. в частице мироздания, организованной как космическое тело. Аскет в состоянии экстаза может его увидеть внутри себя, в комнате-гроте, подобной маленькой хижинке, называемой *нивань*, расположенной в центре головы и являющейся местом мистической медитации. Существенно при этом, что именно *нивань*, согласно даосскому учению, доводит дыхание до кончиков пальцев, подобно тому как сердце гонит кровь по всему телу (см. [152, с. 192]).

Китайские художники прошлого утверждали, что настоящее произведение искусства «питается в центре мозга» [152, с. 220] и художник видит образ прекрасного в своем мозгу, как аскет зрит бога внутри себя. Художники и поэты, подобные Ми Фу и Су Ши, убегали к «пейзажам собственного сердца», тогда как их предшественники, цзиньские мастера, по преимуществу видели окружающий мир, населенный богами, и создавали символические картины, в которых образы заимствовались из фольклора и даосской мифологии. Цзиньские мастера стремились найти в природе черты даосского рая и отдавали предпочтение местам величественным, где природа, казалось, предоставляла пути для путешествия к бессмертию.

Гу Кайчжи создал образ такого пейзажа в своем трактате «Хуа Юньтайшань цзи» («Заметки о том, как писать гору Терраса Облаков») [32, с. 189—193]. В нем описывается величественный горный массив, который вздымается террасами между небом и водой, все окутано дымкой пустынной атмосферы. Композиция строится в трех регистрах: сверху небо и облака, внизу гладь вод, а между небом и водой расположен горный массив, отраженный в воде, где он изображен в перевернутом виде.

Гу Кайчжи не упускает ни одной детали, следуя даосской поэтике странствий: острые пики, головокружительные обрывы, узкие глубокие ущелья — среди таких мест проходят пути открытия обители даосских святых и бессмертных.

Вершинам скал художник придает вид окаменевших облаков, гребням — облик извивающегося дракона, вздымающегося среди облаков. На одном уступе он изобразил феникса (красную птицу, символизирующую огонь и юг), а у входа в ложбину — белого тигра, символ запада и смерти. В центре этого пейзажа изображена группа аскетов, которую возглавляет Чжан Даолин — легендарный предок «небесных учителей». Он сидит во впадине скалы, возвышаясь среди других, и указывает на персиковое дерево, плоды которого дают бессмертие. На противоположном склоне, в узкой ложбинке, прямо напротив персикового дерева, вздымается одинокая сосна. Эта узкая долина между высокими скалами характеризуется Гу Кайчжи как «жилище, достойное

богов — холодное и чистое»: Терраса облаков (Юньтайшань) — гора в Сычуани, куда, по преданию, удалился Чжан Даолинь, чтобы посвятить себя Дао, у подножия ее был похоронен и Ми Фу.

Несомненно, фантастический пейзаж, созданный Гу Кайчжи (естественно, несущий в себе и черты реальной природы), одухотворен не только гением художника, но и присутствием в нем бессмертных.

Ми Фу же и художники его круга могли уже одухотворять и преобразовать природу, не обращаясь к непосредственному изображению бессмертных, не прибегая к аллегориям.

Мистический пейзаж Террасы Облаков, созданный Гу Кайчжи, воплотил в живописи уже ранее утвердившуюся в китайской философии структуру мироздания. Еще Сыма Цянь писал о соотношении сил Неба и Земли и о пространстве между ними, рожденными метаморфозами инь-ян. Но в творчестве Гу Кайчжи есть один существенный момент, который связывает его с неодаосизмом: он воссоздал мир в ничтожном пространстве свитка, ибо верил, что «вселенная скрывается в зернышке»<sup>4</sup>.

«Вселенная скрывается в зернышке. Два принципа (инь-ян. — Е. З.) варятся в одном чугушке, который вмещает не более одной двадцатой доу риса», — утверждали адепты даосизма и чань-буддизма [32, с. 41]. Она умещается также в «квадратном цуне»<sup>5</sup> в центре мозга, где аскет зрит явление богов. Святой и подлинный мастер обладают магической властью воссоздавать абсолютное пространство. Именно этого чуда — преобразования непосредственной реальности в художественную — требовал от живописцев Цзун Бин. В его «Введении в живопись гор и вод» («Хуа шаньшуй сюй») есть такие строки: «Если я разворачиваю свиток шелка, чтобы писать далекий пейзаж — очертания горы Куньлунь, я могу заключить его в пространство в один квадратный цунь. Одна вертикальная черта в три цуня равна высоте в восемь тысяч чжэ<sup>6</sup>, горизонтальная черта в несколько чжэ [достаточна], чтобы изобразить пространство в сто ли<sup>7</sup>» [74, с. 210].

Цзун Бин привнес в эстетику еще один важный элемент, который вошел и в даосскую поэтику странствий, — учение о *ганьлэй* (взаимный отклик однородных вещей и явлений, изображения и изображаемого).

Художник, изображая священные горы, стремился достичь того, чтобы воспринятое глазом вызывало отклик и впечатление от изображения гор и вод было таким же, как и от созерцания их в самой природе, что позволяло подменить реальное путешествие странствиями души в живописном пейзаже. Сходную концепцию поэтического творчества выразил Лу Цзи (III в. н. э.), который писал: «Я могу вместить бесконечность в пространство в один цунь и сделать так, чтобы из моего сердца величиной в цунь изливался поток вод» [152, с. 2].

Сердце величиной в цунь — вневременное место, где большое астральное тело природы преобразуется в мельчайшее, но живое.



Картина, стихотворение, музыкальная пьеса не только могут вместить обширный мир, в котором странствует адепт даосизма в поисках истины, но они и более сущностны, чем реальный мир, потому что лишены его тяжеловесной телесности и передают дух бессмертных. В предисловии к «Персиковому источнику» Тао Юаньмин дал описание странствия, которое ведет к открытию истинного мира, мира человеческой мечты:

Он плыл по речушке на лодке  
и не думал о том, как далеко он оказался от дома.  
И вдруг возник перед ним лес цветущих персиковых деревьев,  
что обступили берега на несколько сот шагов;  
и других деревьев не было там —  
только душистые травы, свежие и прекрасные,  
да опавшие лепестки, рассыпанные по ним.  
Рыбак был очень поражен тем, что увидел,  
и пустил свою лодку дальше,  
решив добраться до опушки этого леса.  
Лес кончился у источника, питавшего речку,  
а сразу за ним возвышалась гора.  
В горе же был маленький вход в пещеру,  
из которой как будто выбивался свет,  
и рыбак оставил лодку и проник в эту пещеру [88, с. 432].

Этот путь включает в себя движение по воде и вход в узкую пещеру в горе. Указанные два элемента — река и горная пещера — станут знаками-символами на пути скитаний духа в последующей литературе и живописи, они будут претворены в поэзии Ван Вэя и Су Ши, в пейзажах Фань Куаня и Ми Фу.

Заключают «Персиковый источник» следующие сакраментальные строфы:

Я спросить попытаюсь  
у скитающихся на свете,  
что они понимают  
за пределами суеты и праха.  
Я хотел бы тотчас же  
устремиться за легким ветром —  
с ним подняться бы в выси,  
с ним искать бы тех, кто мне близок! [88, с. 437].

Л. З. Эйшлин, ссылаясь на китайских комментаторов этого сочинения Тао Юаньмина, усматривает в приведенных строках связь с текстом «Чжуан-цзы» (гл. 6), в частности со словами Конфуция «о тех скитающихся вне установлений человеческого мира, о бессознательно блуждающих за пределами мирского праха и грязи» [88, с. 459].

Су Ши восхищался искусством Ван Вэя улавливать суть вещей под внешними формами. «Он (Ван Вэй.— Е. З.), казалось, имел крылья бессмертного» (цит. по [320, с. 44]). Ван Вэй очень юным выявил способность проникать в запредельность вещей. Он выразил этот свой дар в известном стихотворении «Персиковый источник» — блестящем подражании Тао Юаньмину. В нем описывается, как рыбак пробирается через извилистые повороты и узкие проходы в горах и открывает неведомый мир. «Дорога,

которая ведет к мирам иным, никогда не бывает прямой», — отмечает английский синолог Р. Стейн [320, с. 46].

Даосская поэтика странствий, разработанная классиками даосской философии и развитая рядом мыслителей и художников главным образом в IV, а затем в XII в., обрела, как мы видели, в первую очередь эстетический смысл, получив наиболее яркое воплощение в пейзажной лирике и живописи, в которых запечатлены в большей мере пейзажи души и сердца, чем привлекательные на вид картины природы.

В работах советских и зарубежных авторов по типологии культуры Востока и Запада сопоставляются не только те явления, которые отмечены непосредственным влиянием одного на другого, но и те, что, возникнув автохтонно, несут в себе общие типологические черты<sup>8</sup>.

Даосская поэтика странствий также находит себе аналоги в европейской традиции.

Философско-эстетическое осмысление странничества как феномена европейской культуры имеет своим важнейшим истоком, разумеется, «Одиссею» Гомера. Образ Одиссея (Улисса) предопределял структуру и характер феномена странствий в европейской литературе и искусстве вплоть до нашего времени. Однако и в этом, казалось бы, хрестоматийном сюжете открывается грань, на которую, насколько нам известно, пока обратил внимание только Н. В. Гоголь. Это открытие писателя стало основой его собственной поэтики странствий. Как известно, «Мертвые души» названы Гоголем поэмой, причем поэмой, подобной «Одиссее». Писатель называет свое сочинение и автопортретом, тем самым утверждая, что Коробочка, Ноздрев и им подобные и даже сам Чичиков — лишь стороны его собственной личности, которые он в себе преодолевает. Кстати говоря, по словам писателя, трудности с написанием второго тома «Мертвых душ» были связаны с тем, что он их еще не преодолел. Следовательно, все странствия Чичикова — это блуждания духа писателя, пути самоодоления в себе самом скaredности и безумного разгула, сладостной умиленности и толстокожего равнодушия. В исследованиях последних лет о поэмах Гомера все четче выявляется глубинная разница между «Илиадой» с ее подтверждаемой археологией фактологической достоверностью и совершенной отвлеченностью описания странствий Одиссея. Решимся, следуя точному наблюдению Н. В. Гоголя, высказать предположение, что в «Одиссее» описаны духовное странствие героя, его душевные искания и одоление собственной слепоты, неспособности слышать подлинное, поражение души всеобщим свинством и т. п. Иначе говоря, как бы в соответствии с даосской поэтикой странствий Одиссей уносился от дома душой в далекий мир нравственных исканий.

Зыбкая грань иллюзорных и реальных странствий проступает очень отчетливо и в другом шедевре европейской литературы — в «Дон Кихоте». Чтение романов и иллюстрирование их текстов

своей жизнью воссозданы Сервантесом как единый по самой сути своей процесс. Реальная жизнь предстает перед Дон Кихотом как текст, он совершил тьму подвигов, по сути дела, не выходя за пределы воображаемого мира. Его реальные, казалось бы, странствия протекают в пространственно-временном континууме бытия как текста.

Поэтика странствий, условно говоря, даосского толка получила блестящее воплощение в описаниях путешествий Л. Стерна и Н. М. Карамзина, которые, как известно, никуда не ездили.

Другим важнейшим истоком появления феномена странничества в европейской культуре явился текст Евангелий, особенно несколько их постулатов: «Я есть путь, и истина, и жизнь, никто не приходит к Отцу, как только через меня» (Иоанн XIV, 6); «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Марк I, 3); «Посылаю Ангела моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Лука VII, 27); «И говорит ему Иисус: „Лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову“» (Матф. VIII, 20).

Ощущение бездомности и осознание дороги и бродяжничества как формы более адекватной праведному бытию, сообразному с евангельскими заветами, получило классическое воплощение в культуре вагантов, причем такое воплощение, которое во многом близко по характеру даосской поэтике странствий.

Слово «вагант» значит «бродячий». Поэзию вагантов, как и все европейское средневековье в целом, открыли для нового времени романтики [21, с. 421]. И цзиньские «бродяги» послужили образцом для мятущихся душ в сунское время. Такими вечными странниками, ищущими пути к абсолюту, были последователи цзиньских странников — Ми Фу и Су Ши, а позднее наиболее выдающиеся мастера эпохи Юань и все те, кто стремился преодолеть соблазны мирского зла и суетности прежде всего в самом себе.

<sup>1</sup> Представляется очень удачным в данном контексте перевод С. Кучеровой ю как «путешествие», а не «странствие», поскольку он очень ярко передает все различие между подлинным и суетным.

<sup>2</sup> Следует отметить, что этот последний слой, увиденный Чжуан-цзы, — пребывание Дао в самом низком профаническом — не был воспринят во всей глубине даосами и получил осмысление только в учении чань-буддизма.

<sup>3</sup> Вспомним символику пещеры Евангелия (рождество, воскрешение Лазаря, воскресение Христа) и двери, ворот: «Я есть дверь, мною и спасетесь» (Иоанн X, 9), которые связаны с идеей преображения, одоления смерти, обретения бессмертия.

<sup>4</sup> Подобно тому как в Евангелии царство божье уподобляется мельчайшему из зерен — горчичному, из которого разрастается огромное горчичное дерево.

<sup>5</sup> Цунь — 3,2 см.

<sup>6</sup> Чи — 32 см.

<sup>7</sup> Ли — 576 м.

<sup>8</sup> Подробнее характеристику научных методов сравнительного анализа культур Востока и Запада см. [31a].

ДАОССКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЖИЗНИ И ТЕАТР  
(XVI—XVII вв.)

Духовный абрис Китая XVI—XVII вв. во многом определял глубокий интерес к проблеме личности и связанным с нею проблемам жизни и смерти, получившим интерпретацию на уровне философии, общественной практики, литературного творчества и театрального искусства.

Решение этой проблемы в области театра представляет для исследователя особый интерес, ибо театр, соприкасаясь с самыми широкими слоями китайского общества, дает нам возможность почувствовать аромат времени и взглянуть в реальный процесс становления и осознания личности в Китае. Между тем данный аспект еще не привлекал к себе достаточного внимания исследователей. Настоящая статья — первое приближение к теме, очерченной кругом проблем настоящего сборника.

Своеобразие этого процесса неотделимо от своеобразия времени. XVI—XVII века — эпоха расставания Китая с поздним средневековьем, которая дала пищу для пересмотра традиционных ценностей и взглядов. Таким «традиционным» явилось конфуцианство, которому в триединой гармонии конфуцианства, даосизма и буддизма всегда принадлежала роль середины, центра. Вокруг него пульсировала «периферия», иногда разраставшаяся и угрожавшая центру если не поглощением, то хотя бы частичным ограничением его привычных позиций<sup>1</sup>.

При всем влиянии внешних факторов на формирование новых идей философская и общественная мысль искала точки опоры внутри себя и нашла их, обратив пристальное внимание на неортодоксальные идейные течения, в частности на даосизм. Правда, рассматриваемый период не произвел на свет ни одного выдающегося мыслителя даосского толка, ибо время «чистого» даосизма в Китае давно и, очевидно, безвозвратно миновало. Более того, пути даосизма и буддизма в Китае столь тесно сплелись между собой, что исследователи предпочитают говорить о них как о даосско-буддийском комплексе, часто не рискуя развести его по полюсам. И тем не менее у даосизма была своя сфера, свое «поле притяжения». Диапазон его влияния в XVI—XVII вв. был достаточно широк: даосские идеи всепроникающего единства мира, естественности и слитности живой и неживой природы вдохнов-



ляли многих китайских мыслителей и ученых, совершавших свои открытия в области астрономии, естественных наук, философии и особенно медицины и фармакологии, отпочковавшейся от опытов даосских алхимиков. Ло Жуфану, одному из ярких мыслителей Тайчжоуской школы, известному своим интересом к естественным наукам, принадлежала мысль об «использовании [техники] вознесения на небо при достижении бессмертия в [технологии] плавки» [174, с. 4]<sup>2</sup>. Свидетельством всеобщей моды на даосизм служило пристрастие к пышным даосским титулам, которыми охотно украшали себя представители и ученого сословия после успешной сдачи экзаменов, и правящей верхушки.

Даосизм при мишских императорах получил и некий официальный статус. Известные даосские монахи были приближены ко двору и вместе с евнухами пользовались там большим влиянием. Некоторые из них, получив высокие государственные должности, активно участвовали в дворцовых интригах и заговорах, причем их роль в государственных делах достигла наивысшего уровня при императорах Сянь-цзуне (1465—1487) и Ши-цзуне (1522—1566), поощрявших строительство даосских храмов, прибегавших к услугам даосских алхимиков и гадалей. Без даосизма трудно составить представление и о многих существенных сторонах неофициальной жизни того времени. Тайные религиозные секты, которые множились в тот период как грибы после дождя, в значительной степени именно из него черпали свои концепции спасения. Их сочинения — баоцзюани — благодаря широкому развитию книгопечатания в XVII в. проникали в самые различные слои китайского общества (см. [11, с. 14—40, 99—108; 65, с. 42—47, 53—57]).

Рассматриваемая эпоха — время стремительного и драматического развития событий, сдвинувших с привычной оси многие жизненные стереотипы, — казалась одержимой идеей универсальной изменчивости (*и, бьянь, бьяньхуа, бьяньтун, тунбьянь*), восходящей к «Книге перемен» («И цзин») и отвечающей духу даосской концепции непрерывного изменения, становления, естественным потоком которых захвачен и сам человек. Ее антипод, конфуцианская концепция неизменности, константности (конечно, не исчерпывающая всех сторон конфуцианства на уровне идеологии и практики) — «и в самом малом изменить нельзя» (*и чэн бу кэ бьянь*), «не изменять», «изменять нельзя» (*бу бьянь, бу кэ бьянь*), сошедшая со страниц «Ли цзи», в своем прежнем виде уже не соответствовала времени. Следует отметить, что подобное противостояние концепций и идейных принципов было известно в истории средневековой китайской мысли и ранее. Именно оно явилось причиной появления сунского, а затем минского неоконфуцианства с их стремлением к синтезу идей.

В XVI—XVII вв. философская мысль вовлекла в этот процесс литературу и искусство; концепции изменчивости стронули наконец с мертвой точки ортодоксальное пренебрежение к демократи-

ческим жанрам литературы и способствовали бурному развитию городской повести, романа, драмы (см. [20]). Появление когорты талантливых, образованных драматургов стало решающим стимулом для развития театра, и в первую очередь нового жанра — *куньцзюй*, сложившегося в XVI в. и достигшего наивысшего расцвета в первой половине XVII в. Впервые за все время своей истории драматургия и театр смогли встать вровень с другими видами литературы и внести свой значительный вклад в новые идейные течения.

Среди драматургов той поры следует прежде всего назвать Тан Сяньцзу (1550—1616) — одного из тех, кто сочетал в себе блистательный литературный талант с глубиной мыслителя, благодаря чему его творчество стало значительным явлением литературной, театральной и, шире, интеллектуальной жизни своего времени. Тан Сяньцзу не был замкнут кругом исключительно литературных интересов, его волновали также духовные и социальные искания современников. Он был близок со многими членами Тайчжоуской школы последователей Ван Янмина — одного из наиболее влиятельных мыслителей того времени. Основатель Тайчжоуской школы Ван Гэнь (1483—1540) продолжал развивать идеи сунских и минских неоконфуцианцев о «единстве всего сущего», связанные с известным даосским принципом всеединства живой и неживой природы, прозвучавшим еще в раннем даосизме Лао-цзы и Чжуан-цзы. Свое толкование «единства» Ван Гэнь переносил на общество, в котором, согласно его убеждениям, каждый — человек высоких моральных качеств — должен пользоваться всеми радостями жизни [14, с. 63—64]. Среди близких друзей Тан Сяньцзу были знаменитый философ Ли Чжи и известные литераторы братья Юань Хундао и Юань Цзундао, в сочинениях которых наиболее ярко и последовательно прозвучала идея изменения, непосредственно связанная с процессом творчества. Наконец, другом и идейным наставником Тан Сяньцзу был Ло Жуфан, являющий собою, пользуясь выражением В. М. Алексеева, «загадочную двойственность» или даже тройственность, свойственную «конфуцианцу по образованию и даосу (или буддисту. — С. С.) по мировоззрению» [8, с. 12]. «Буддийские периоды» его жизни сменяли даосские пристрастия, что, как отмечали современники, наложило отпечаток на эксцентричность его поведения (см. [286, с. 308]). В период увлечения даосизмом он изучал алхимию, весьма распространенную в то время практику «двойного самосовершенствования» (*шуан сю*) в процессе сексуальной жизни<sup>3</sup>. «Двойным самосовершенствованием» занимались многие из членов Тайчжоуской школы, в частности Фан Юйши — один из ярких ее представителей, обладавший большими познаниями в этой области. По свидетельству источников, к его советам не раз прибегал сын известного государственного деятеля Янь Суна, и, как говорили, они помогали разжечь в нем ненасытную страсть (см. [286, с. 292—293]).

В 30 лет Тан Сяньцзу начал брать систематические уроки у Ло Жүфана. Предметом их бесед были многие аспекты даосской и буддийской тематики, но, очевидно, в первый период жизни Тана более всего занимали проблемы даосского учения, что нашло отражение и в его литературном творчестве. (Затем, в зрелые годы и на склоне лет, он выбрал себе в наставники буддийского монаха, который имел на него огромное влияние.) Вероятно, не случайно после сдачи экзаменов на степень *цзиньши*, когда Тан Сяньцзу было 33 года, он взял себе прозвище «Даос чистый и далекий [от всякого влияния]» (*Цин юань дао жэнь*).

Вкладом Ло Жүфана в минскую мысль считается его обращение к категории *шэн шэн* («вечное возобновление жизни»), позаимствованной им из «Книги перемен»: «Вечное возобновление жизни называется переменами (*и*)». Комментатор поясняет это понятие следующим образом: «Появление (рождение) путем метаморфозы (*хуа*) в процессе изменения инь и ян» [105, с. 47]. У Лао-цзы постоянное возобновление жизни (*шэн шэн*) связано с полнотой ее воплощения, когда человек неуязвим при встрече с опасностями на его пути, не погибает от своих деяний, а потому не тяготеет к сфере смерти. Полнота осуществления зависит от интенсивности стремления к жизни. Человек, излишне жаждущий жизни, дорожающий ею (*гуй шэн*), уклоняется от Дао, не покоряется Небу, совершает опрометчивые поступки и тем самым тяготеет к сфере смерти [112, чжан 50]. У Чжуан-цзы «уничтожение жизни не значит смерть, вечное возобновление жизни не означает рождения (*шэн шэнчжэ бу шэн*)» [208, с. 127]. Он доводит мысль Лао-цзы до крайнего предела: его идея «вечного превращения», ставящая человека в условия постоянно исчезающей реальности, лишала возможности найти точку опоры для собственного «я». Человек должен был совершенствовать свою природу до полного исчезновения — слияния с окружающей природой, он «не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению [на свет] и не противился уходу [из жизни]; безразлично покидал [этот мир] и безразлично приходил в него, и это все» [30, т. 1, с. 262].

Ло Жүфан решал проблему в духе своего времени. Как уже говорилось, центральной для его современников стала проблема человеческой личности, которая, по существу, решалась в сунским неоконфуцианством. Однако угол зрения сунских мыслителей определяло конфуцианство, поэтому при всем внимании к проблемам онтологии мерилom человеческих ценностей для них являлся социум. У минских же мыслителей, и в первую очередь у Ван Янмина, в отличие от его предшественников таким мерилom стала индивидуальная личность. Ван Гэнь в своем сочинении «Защита личности» вслед за Ван Янмином говорил о человеке как о центре мироздания и основе государственности: «Я (досл. „мое тело“.— С. С.) есть корень; семья, страна и Поднебесная суть ветви» [210, с. 540]. Ло Жүфан видел главное в

самой закономерности постоянного возобновления и становления жизни, в которой уже заключено присущее ей доброе начало, что позволяло ему поставить знак равенства между проблемами жизни (*шэн*) и человеколюбия, гуманности (*жэнь*). Более того, согласно его воззрениям, сам человек обязан своим рождением некоей «скрытой жизнеспособности, жизненному импульсу» (*шэн цзи*), вовлекающему его в общий процесс созидания. Таким образом, Ло Жуфан приходит к отождествлению проблем человеколюбия и самого человека [266, с. 249—250].

Та же тема стала одной из самых главных и для Тан Сяньцзу, который постоянно возвращается к ней в своих философских эссе. В небольшом эссе «Речи о прояснении фу» («Мин фу шо») он комментирует один из пассажей «Книги перемен», касающийся гексаграммы *фу* («возвращение», «повторение снова и снова», «постоянное возобновление») <sup>4</sup>. В контексте «Книги перемен» она сопряжена с идеей постоянного и непрерывного возобновления процессов созидания, что получило свою дальнейшую интерпретацию в ханьском источнике «Идеи даосского совершенствования, изложенные в связи с „Книгой перемен“» («Чжоу-и кань-тун-ци») (см. [286, с. 297]). У Тан Сяньцзу эта идея корреспондирует с категорией *шэн шэн*. Цитируя уже приводившийся нами отрывок из «Книги перемен» («Вечное возобновление жизни называется переменами»), он сопровождает его рассуждением: «Если не родился, то и не изменяется» [179, с. 1164], усиливая таким образом мысль своего наставника Ло Жуфана, делавшего акцент на факте самой жизни. Снимая раннедаосское нивелирование жизни и смерти, Тан Сяньцзу выводит на первый план подсказанную ранним же даосизмом концепцию жизни, которая очерчивает параметры бытия человека. Тан Сяньцзу в своем эссе, посвященном даосскому сочинению «Инь фу цзин» («Книга о соответствии с инь»), подчеркивает, что жизнь сама по себе — высшее благо и ей присуще этическое начало: «Рождение творит добро (*энь*), уничтожение творит зло» [178, с. 1207]. «Возвращение» для него — это стремление человека «вновь и вновь прозревать сердце неба и земли» («сердце» в данном построении тождественно «природе» — *син* — неба и земли, а «природа» являет себя в «човеколюбии» — *жэнь*) [179, с. 1164]. Таким образом, в философских эссе Тан Сяньцзу вопросы онтологии почти не играют самостоятельной роли. Они важны ему для понимания человека, законов его бытия, поэтому можно говорить об этизированной онтологии или онтологической этике у Тан Сяньцзу <sup>5</sup>. В этом аспекте интересна и категория «*шэн цзи*», которая встречается на страницах его сочинений.

К понятию *цзи* («механизм», «пружина», «скрытый», «тайный») Тан Сяньцзу обращается неоднократно, трактуя его как некий импульс естества, имманентный природе: «Все метаморфозы неба и земли заключены в *ци цзи* (таинственном механизме



ци)», — утверждал он, ссылаясь на Чжуан-цзы, у которого, по словам Тан Сяньцзу, «все вещи исходят из цзи и все вещи входят в него» [182, с. 1068]. Тан Сяньцзу интерпретирует также и понятие *тянь цзи* («тайный механизм Неба», «пружина Неба»), играющий весьма существенную роль в построениях Чжуан-цзы. Для минского мыслителя *тянь цзи* связано с природой (*син*) неба и дает импульс всем ее проявлениям [178, с. 1207]. Он оставляет в стороне двойственность, скрытую в самой семантике иероглифа *цзи*: привнесенность механического, рукотворного начала (механизм, пружина), очевидно, для него явление иного порядка. Тан Сяньцзу важно выявить универсальный характер цзи, особенно в том, что связано с жизнью. Он вводит понятие *шэн цзи* — «скрытый импульс жизни», который, по его мнению, присущ природе человека и проявляет себя в человеколюбии (*жэнь*) [180, с. 1036—1037] <sup>6</sup>.

В идее жизни как высшего блага для Тан Сяньцзу важна прежде всего жизнь человека, а в жизни человека — сам человек. Его персоналистические воззрения поднимаются до провозглашения «я», которому подчинена жизнь Поднебесной: «Жизнь Поднебесной подчинена мне (*Тянь ся чжи шэн шу юй во*)»; «Знать жизнь — это знать ценность самого себя (*Чжи шэн цзэ чжи цзы гуй*)» [177, с. 1163]. Признание самооценности человека и ценности его жизни сопрягается у Тан Сяньцзу с законом ее постоянного возобновления (*шэн шэн*). Подобный подход находит, по его мнению, точки соприкосновения с конфуцианством. «Великая добродетель неба и земли называется жизнью», — сказано у Конфуция, на которого он ссылается. Эта проблема захватила Тан Сяньцзу настолько, что в 1591—1592 гг. он создает Гуй шэн шу юань (Академию теории уважения [почтения] к жизни) с целью распространения своей философии жизни среди друзей-единомышленников. Там он пишет свое сочинение «Гуй шэн шу юань шо» («Учение „Академии теории почтения к жизни“»), в котором фактически полемизирует с даосским неприятием слишком большой привязанности к жизни человека, приходящего и уходящего из нее, следуя законам естественности (об этом, в частности, говорится в чжане «Гуй шэн» «Дао-дэ цзина») [274, с. 76].

Осознание ценности самого себя (*цзы гуй*) начинается у Тан Сяньцзу с постижения своей природы (*чжи син*), что является первым этапом «питания ци» (*ян ци*), которое у даосов завершало путь к блаженству «вечной жизни» (*чан шэн*) <sup>7</sup>. Однако сам Тан Сяньцзу не имел в виду этой конечной цели. Он видел главное в выражении человеком собственного «я», своей природы. «Питание ци», связанное с действием цзи (скрытого импульса, механизма), по его убеждениям, способствует выявлению ментальных особенностей человека. Познав свою природу, человек способен «утвердить великий корень» (термин «Чжун юна»), т. е. понять самое главное, самую суть, и постичь искусство «пря-

дения нити» (термин «Книги перемен»), а в контексте «Чжун юна» — держать бразды правления в своих руках, что, очевидно, у Тан Сяньцзу следует понимать в духе Конфуция (которого он цитирует: «Зная человека, нельзя не знать неба»), т. е. овладеть секретом проникновения в общие закономерности, имманентные небу и человеку [179, с. 1164].

Сомнительно, чтобы Тан Сяньцзу вообще питал иллюзию о возможности достижения индивидуального бессмертия. Скорее всего в контексте его философии жизни даосская концепция бессмертия может быть истолкована как принцип вечного движения, возобновления жизни (шэи шэн), дарующего вечную жизнь не человеку, но роду людскому. Тан Сяньцзу не раз говорит о двух главных рубежах — жизни и смерти. Однако смерть ни разу не притягивает его внимания как сфера самовыражения для человека, хотя мотив жизни-сна и смерти-пробуждения Чжуан-цзы положен драматургом в основу его знаменитой «Пиновой беседки», созданной им в «даосский» период его философских пристрастий.

Казалось, все даосские атрибуты сопутствуют истории героини: сон Ду Мэйнян, в котором она встретила и полюбила прекрасного юношу; реальная смерть девушки от тоски по возлюбленному; воздвигнутая отцом даосская молебеня на ее могиле; душа умершей, явившаяся ночью к ее возлюбленному Лю Мэнмэю и поведавшая ему свою печальную историю; даоска Ши, помогающая вскрыть могилу Ду Мэйнян и оживить ее, и т. д. Кстати, сам автор не преминул во вступлении к пьесе напомнить о своем даосском прозвище и о том, что история девушки рассказана устами даоса. Но суть все-таки не в даосских атрибутах. Они транспонированы автором в план литературный, выполняя в известном смысле роль занимательных элементов сюжета и помогая автору выразить его главную идею. Концептуальный стержень развития сюжета — в идее свободы и всемогущества чувства, способного творить чудеса. «Истинно любящими» автор называет лишь тех, кто, подобно Ду Мэйнян, способен скорее погибнуть, чем жить без любви. От настоящей любви «живой умирает, мертвый воскресает. Если же живой не может от любви умереть, а мертвый — воскреснуть, то все это еще недостойно называться любовью» [77, с. 449]. Уверенный во всемогуществе чувства, автор возражает своим возможным оппонентам доводом о том, что человеку, увы, не дано постичь все происходящее с ним в течение его жизни. «Откуда же ему знать, на что бывает способна любовь!» — обращает он свои слова, видимо, к тем ревнителям строгих устоев и методов воспитания человека, особенно девушки, которых заботят лишь внешние правила приличия.

Я эти болтливые губы  
печатью велю залепить восковою.  
Я эти бесстыжие очи  
за дерзости выколю острой иглою [77, с. 456] —

так грозит Ду Мэйнян учитель, заставляя ее сосредоточиться на зубрежке строк, содержащих «мудрые поучения» о нравах, «полезные женам замужним речения», на сухих и бессмысленных повторениях толкований «премудрого древнего слова», т. е. на всем, что поможет сковать простые и естественные желания юной девушки — «лететь на качелях, как птица», «в саду на дорожке носиться», радоваться солнечному свету, что на «шелк темно-красный струпится», «пойти побродить в зеленой прохладе лесной». Самые поэтичные и трепетные слова драматурга посвящены любви: ею пронизана благоухающая пора цветения сада, пение птиц, порхающих парами с цветка на цветок. Весеннее томление девушки обострено соседством пурпурной свежести цветов со старым колодцем и ветхой стеной. И, наконец, апофеоз любви — встреча во сне героини и прекрасного юноши, вспыхнувшее чувство, радость «тучки и дождя».

Тан Сяньцзу принадлежал к тем, кто видел в основе драматургического произведения не рассудочное, а эмоциональное восприятие окружающего. Чувство «рождает сны, а благодаря снам рождаются пьесы». Как известно, четыре его драматургических произведения объединены общим названием «Четыре сна из Зала прекрасного чайного куста». Даосская интерпретация концепции жизни-сна в произведениях Тан Сяньцзу может стать самостоятельным предметом исследования (см. [19, с. 105]). Эмоциональным началом Тан Сяньцзу наделяет не только героев, созданных его художественным воображением, но и реального человека — прототип сценического героя, людей вообще. Он видел, что мир, в котором он живет, представляет собой «Поднебесную, где существует закон (*фа*)», а ему хотелось бы видеть «Поднебесную, где существует чувство» [181, с. 1113]. Он не ограничивает, как Мэн-цзы, свой интерес лишь чувствами, которые делают природу человека доброй. Тан Сяньцзу принимает любое — доброе или злое — проявление человеческих эмоций, ибо только они делают человека человеком и, будучи положены в основу социального устройства, способствуют достижению социального идеала.

Такое представление о возможности усовершенствования общества через естественное проявление чувства уходит корнями в древнедаосскую идею о всеобщем равенстве вещей в естественности. Концепция естественного равенства всех людей стала одной из самых распространенных у китайских мыслителей XVI—XVII вв. Ее разделял и близкий друг драматурга Ли Чжи (1527—1602) — один из выдающихся идеологов того времени. Его идея «естественности и непосредственности» в отношениях между людьми служила теоретической основой для обвинений, с которыми он обрушивался на конфуцианскую мораль, противопоставляя ей требование женского равноправия и брака по любви. Путь к социальному идеалу, по его убеждению, пролегал через пробуждение и становление личности. Понимание ее в Китае как целостности духовного и телесного начала (см. [39]) подразуме-

вало естественность перехода человека из сферы чувственной, естественной жизни в сферу менталитета и осознание необходимости достижения гармонии человека и окружающего общества.

Понимание личности не только в ее микро-, но и макроцелостности как части большого единого тела вселенной создает амбивалентность философских понятий, приближая «высокую» философию к человеку, его практическим целям, что, в частности, заложено в даосской практике «двойного совершенствования». То же самое можно сказать и о философии жизни Тан Сяньцзу, истолкованной им в категориях *гуй шэн* и *шэн шэн*. Уже в сунском неоконфуцианстве у Чжан Цзая (1020—1070) первая из них раскрыта не только в отвлеченном, но и почти в конкретном физиологическом смысле как способность двух начал — инь и ян — к «сгибанию и выпрямлению» [14, с. 46]. И, естественно, человек, осознающий самоценность своего «я», стремится к продлению своей жизни во времени, чему и служила даосская практика самосовершенствования, особенно в сексуальной сфере. В этом смысле с ней согласуется и понятие «шэн шэн»: не случайно в более поздний период появился новый термин — *шэншэнчжуи* («фаллицизм»). Драматические произведения Тан Сяньцзу, особенно «Пионовая беседка», написанная в пору разработки им философии жизни, послужили «практическим» выходом его философских идей.

Таким образом, в философии жизни Тан Сяньцзу условно можно выделить два уровня — философский, имеющий выход на мыслящую элиту общества, и практический, массовый, адресованный широкой зрительской аудитории.

Пьеса Тан Сяньцзу была ярким, но не уникальным событием в театральной драматургии того периода. «Любовный цикл» XVII в. венчает пьеса еще одного выдающегося драматурга, Хун Шэна (1645—1704), «Дворец вечной жизни» («Чан шэн дянь»). Если концепция «чувства» у Тан Сяньцзу не была сопряжена с духовным мужаньем человека, поскольку чувство воспринималось изначально присущим его природе (как, скажем, в новелле Юань Мэя «Послушник мечтает о тигре»), то у Хун Шэна по мере физического мужанья растут объем и значение чувства, осознаваемого его героями не только как естественная потребность, но и как философия жизни.

Уже в самом названии пьесы обозначена концептуальная ориентация автора. Идея вечной жизни (*чан шэн*) раскрыта у Лао-цзы в понятии вечности неба и земли: «Небо [постоянно] вечно, земля [непреходяща], долговечна (*Тянь чан ди цзю*)» [112, чжан 7]. «Вечность» неба передана иероглифом *чан*, сочетающим пространственный признак (длинный, далекий) и временной (длительный), что придает ему значение «постоянство» и в определенном контексте оттенок этического свойства *шань* («добродетельный», «прекрасный»). «Вечность» земли передана иероглифом *цзю*, который в отличие от *чан* содержит единствен-



ный признак — длительность, долговечность. Таким образом, понятие «вечная жизнь», соотнесено с небесным рядом понятия «вечность», и обозначает не столько долголетие, связанное с пребыванием человека на земле, сколько внеземное его существование.

Драма Хун Шэна представляет собой, по существу, «диалог» небесного и земного существования человека, небесной жизни легендарных Ткачихи и Пастуха во Дворце вечной жизни и земной жизни наложницы Ян Гуйфэй (даосское прозвище — Тайчжэнь) и танского императора в покоях императорского дворца. Знаком небесной жизни служат постоянство и вечность, знаком земной — преходящее чувство. Однако диалог этих двух пар склоняет чашу весов в пользу земной любви:

Пусть бессмертные вечно живут,  
пусть годы их не страшат.  
Но разве сравнится их судьба  
с нашей, полной усад?  
За нашу жизнь любовных утех  
мы познаем больше стократ.  
Ведь прекрасно, что наши встречи  
никаких не знают преград.  
Умножают нашу любовь  
каждая встреча и взгляд...  
Спросите Ткачиху и Пастуха,  
что с неба на нас глядят,  
Не завидуют ли они  
тем, кто вместе все дни подряд? [84, с. 486].

Возможность вечной жизни для героев Хун Шэна — лишь по-стальгия по вечному чувству любви:

Если знать бы,  
что в свой черед  
Любовь никогда не умрет.  
Она облегчила бы мне страданья,  
когда смерти наступит срок.  
Если бы не скудела любовь,  
словно глубокий поток,  
То с радостью умер бы каждый,  
зная, что он не одинок [84, с. 487].

Вслед за Тан Сяньцзу у Хун Шэна звучит идея всеобъемлющего значения чувства, которое наполняет смыслом земное бытие и, обозначая рубеж жизни и смерти, склоняет чашу весов к земной, увы, недолговечной, но полной «любовных усад» жизни. Восприятие личности, самовыражающейся и проявляющей себя в чувственности и чувстве, происходит на уровне открытия самоценности индивидуума. Влияние же социума на формирование личности и зачастую трагическая зависимость ее от окружающего мира воспринимались в рассмотренных произведениях на уровне

фактов и судеб отдельных людей, без добавлений в тезаурус традиционных представлений.

При всем этом и у Тан Сяньцзу в других его драматургических произведениях, и несколько позже у Кун Шанжэня в драме «Веер с цветами персика» звучала тема если не трагического, то драматического разлада личности и судьбы человека и окружающего мира. В произведении Тан Сяньцзу «Ханьданьский сон» человек, осознавший суетность и бренность мирских устремлений, уходит в монашескую обитель даосов, желая посвятить себя поискам истинного смысла жизни. В драме «Сон в Нанькэ» как альтернатива несовершенству реальной жизни возникает образ идеального общества, где все следует закону естественного становления и развития. Автор раскрывает смысл этого образа в выражениях, во многих местах почти текстуально совпадающих со строками «Дао-дэ цзина». И то, что герой произведения достигает гармонического соотношения «я» с окружающей жизнью либо путем отказа от самореализации на профаническом уровне, либо попадая в идеальное сообщество, свидетельствовало о размышлениях автора над «болевыми точками» взаимоотношений человека и общества. Подобные размышления и поиски, весьма содержательные в плане изучения социально-утопических идеалов того времени, при всех литературных достоинствах произведения не покидали русла традиций. Концепция же чувственности как выражения подлинного естества человека явилась характерным для рассматриваемого времени моментом и давала иной ракурс трактовке процесса формирования личности.

Семена философии естественной, чувственной жизни попадали на благодатную почву того времени. Секс становился фетишем не для отдельных лиц, групп, а для весьма широких слоев населения. Забвение норм и приличий шокировало не только очевидцев — ортодоксальных приверженцев конфуцианских устоев, но и тех, кто смотрел на происходившее с высоты столетий. Лян Ци-чао, например, назвал время Поздней Мин периодом «безумного чань-буддизма», когда «на каждой улице было полно мудрецов» и при этом «вино, женщины, богатство и любовная страсть не служили препятствием к просветлению» [279, с. 28]. Всеобщее «безумие», очевидно, можно объяснить тем, что конфуцианские запреты и регламентации в течение многих веков интимной жизни людей сублимировали эмоциональную возбудимость и чувственность. И настало время, когда достаточно было искры, чтобы разгорелось пламя. Для вспышки чувственности было достаточно присутствия на театральном спектакле, устроенном в семейном кругу или для широкой аудитории. Спектакль и реальные поступки людей разделяла дистанция ничтожного размера, ибо театр и театральный спектакль жили по законам самой жизни, а жизнь строилась по законам искусства — такова была логика традиционной китайской концепции всеединства мира: дао вселенной, дао человека (и мира людей) и дао искусства едино во всех своих

ипостасях. Относительно же периода XVI—XVII вв. складывается впечатление, что театр играл для жизни даже более значительную роль, чем жизнь для театра. Так, некто Тао Шимин, современник Тан Сяньцзу, писал: «Большинство пьес, созданных в последнее время, посвящено непристойным любовным связям между мужчиной и женщиной, все они без исключения вызывают отвращение. Тем не менее люди часто ставят эти пьесы у себя дома, и отцы, братья, сыновья все вместе смотрят их на женской половине, слушая скабрзные шутки, наблюдая непристойности, которые актеры сопровождают всевозможными скандальными позами без всякого зазрения совести. Это ничем не отличается от того, как в старину заставляли женщин прыгать нагими. И все присутствующие в зале ведут себя хуже диких животных. Как это прискорбно!.. В настоящее время играют непристойные спектакли, и это считается обычным делом. Приходит ли [людям] в голову, что страсть мужчины и женщины подобна грязному жидкому илу, который мешает повседневным делам, наносит вред моральным принципам и дао! Попробуйте представить себе, что происходит в сердце человека, который смотрит в этот момент [спектакль], как ввергаются в разврат чувства и мысли многих людей, не говоря уже о подростках. Если окажутся в забвении моральные устои и долг, то люди так и не поймут, что их [поступки] переходят границы. Стоит им хотя бы немного ослабить над собою контроль, как они окажутся в состоянии диких животных и [против них] надо будет принять меры предосторожности» [93, с. 179].

Другой автор той эпохи — Юй Чжи с негодованием сообщал, что стало обычным делом, когда на театральные спектакли тысячами стекаются мужчины, женщины, молодежь, и что особый интерес к спектаклям питают молодые женщины, готовые смотреть их и днем и ночью. Актеры играют на сцене столь проникновенно, что в сердцах зрителей вспыхивают плотские чувства. Доходит до того, что «вдовы теряют чувство долга, а девушки — добродетель». В одном из уездов после спектакля, который продолжался несколько дней при огромном стечении народа, в течение двух месяцев 14 вдов, изменив обычаю, вторично вышли замуж, а по истечении года их примеру последовала еще немалая часть вдов этой местности. Такое нарушение обычая внесло в семью беспорядок. Дети проливали слезы, не слушая увещаний. Автор сравнивает посещение спектаклей с покупкой яда с целью отравить своих близких, потому что после присутствия на подобных зрелищах «многие вступают в тайные любовные связи, тайно сговариваются и вместе бегут. Некоторые, невзирая на то, знатный он или низкий, хозяин или слуга, вместе распутничают; некоторые мужья надолго уезжают из дома и не возвращаются, совращают подростков, водят их в свои покои. Некоторые вдовы заманивают к себе холостяков для „управления“ хозяйством» [93, с. 230—234]. Другие авторы сообщают, что де-

вицы и молодые люди притворно стремятся в храм, якобы чтобы молиться. Действительным же поводом служит желание увидеть театральный спектакль и т. д. Среди пьес, упоминавшихся ригористами как подлежащих запрету и осуждению общественным мнением, встречается и «Июновая беседка», за которой утвердилось репутация «порочного произведения» (наряду с «Западным флигелем» Ван Шифу и романом «Цзинь, Пин, Мэй»).

Нетрудно заметить, что реальный процесс становления личности в Китае того времени был неоднозначным. Чувственность, положенная в основу стереотипа поступков людей и стиля их жизни, становилась явлением массового социального порядка, разделив общество на два противостоящих лагеря. Ортодоксальные защитники конфуцианских устоев увидели в расцвете чувственности признаки гибели государства, потому что человек стремился вырваться из-под жесткого социального контроля. Но, не понимая глубинных причин всеобщего поворота к чувственности, они предлагали прямолинейные методы борьбы с падением нравов: запрещение постановки «развратных» спектаклей, запрет актерам разучивать тексты соответствующих пьес, изгнание бродячих актерских трупп из той или иной местности — «пресечение корней», которые вызывают «болезни». Репрессии против актеров носили особенно резкий характер. И это понятно: актеры, традиционные изгои китайского общества, жизнь которых протекала у всех на виду, к традиционной «вине» перед обществом добавили свою причастность к крамольным идеям. Результаты их усилий были вызывающи: источники минского и цинского времени пекут примеры, когда юноши и девушки, протестуя против родительского запрета любить по своему выбору, покидали родительский кров вместе с актерами; когда хозяева развлекались и пировали с актерами как с равными. Широкий круг мер, предлагавшихся и действительно принятых в специальных законодательных актах, направленных против актеров и драматургов, служил признанием за театром огромной роли как возбудителя непосредственного социально значимого действия.

В то же время очевидно, что гипертрофия столь тонкой и деликатной сферы, как интимная, чувственная жизнь, сделавшая секс фетишем целой эпохи, конечно, не могла не приобретать при известных условиях искаженные черты, свойственные массовой моде, и в этом своем качестве не внести коррективы в духовный облик времени.

В частности, в этот период значительно возросла мода на домашние спектакли, на которых разыгрывались пьесы, действовавшие на зрителей возбуждающе. «Развратные пьесы» стали именоваться произведениями стиля *фэн-лю* («ветер-поток») и воспринимались как неотъемлемая часть самого стиля жизни *фэн-лю*<sup>9</sup>, весьма расширившего в XVI—XVII вв. круг своих почитателей. Разгоряченные вином и фривольными позами актеров, зрители нередко теряли над собой контроль, и захлестываю-



щая присутствующих волна секса превращала их в «диких животных».

Кажется, что секс вообще воспринимался в тот период как доминанта всего стиля фэн-лю.

Итак, концепция личности в том виде, как она сложилась в различных философских школах и направлениях рассматриваемого времени, пришла в театр в «сниженном» виде, ибо театр, рассчитанный на массового зрителя, должен был приспособливаться к уровню его восприятия. При всем влиянии на этот уровень новых факторов общественной и духовной жизни эпохи корректирующей реальностью оставалась традиция, в частности родившаяся в недрах даосизма.

<sup>1</sup> В. В. Малявин, например, отмечает, что в период III—IV вв., который он считает «переходным от древности к средневековью», привычная конфуцианская система духовных и социальных ценностей пришла в противоречие с реальным положением вещей. Китай охватило брожение умов, которое вывело на авансцену истории даосизм и буддизм, определившие во многом способ и мысли, и социального действия того времени (см. [53, с. 6—13]).

<sup>2</sup> Речь идет об использовании в обыденной практике технических достижений алхимии.

<sup>3</sup> Практика шуан сю (или *син мин шуан сю* — «двойное совершенствование природы и судьбы») в период Мин идентифицировалась с даосской концепцией *нэйдань* («внутренней пилюли») или *цзиндань* («золотой пилюли»). Внутренняя алхимия *нэйдань* была основана на «выплавке» эликсира внутри тела человека с помощью треножника (*дин*) и печи, жаровни (*лу*). Треножник способствовал выявлению природы (*син*) — мужского начала, соответствующего триграмме *цян*; жаровня выявляла судьбу (*мин*) — женское начало, соответствующее триграмме *кунь*, а также «себя самого» (*чжу* — «хозяина»). «Совершенствованию» женского и мужского начал служила сексуальная практика. Суть *нэйдань* заключалась в совершенствовании пневмы (*ци*), которая насыщает организм и на определенном этапе процесса приобщает человека к абсолюту, благодаря чему он может идентифицировать себя с бессмертным.

<sup>4</sup> *Фу* — гексаграмма, состоящая из одной нижней непрерывной черты, связанной с мужским началом *ян*, и пяти прерывистых, символизирующих начало *инь*. Она графически изображает процесс, в котором *ян*, находясь внизу, постоянно стремится к своему возобновлению и накоплению, в то время как *инь* уже достигло зенита. Каждые семь дней *ци ян* достигают своего зенита, после чего круг замыкается и начинается новое восхождение (см. [105, с. 19]).

<sup>5</sup> В этом ракурсе мысли Тап Сяньцзу звучат вполне современно, ибо космизм, вторгшийся в сознание людей последних десятилетий, значительно изменил угол зрения на связь человека и вселенной, рамки которой развернулись в масштабах дальнего космоса. Иначе, чем прежде, подходим мы и ко многим проблемам этики, которые приобретают для нас сегодня и глубокий экологический смысл.

<sup>6</sup> Об этом говорится в небольшом эссе, посвященном «Тайпин шань фан цзисюань» — сочинению Цзоу Юаньбао, одного из руководителей Дунлинь дан. Дунлинь дан — группа, объединявшая прогрессивно настроенную часть конфуцианских ученых, была создана в 1595 г. Ее члены требовали проведения реформ в социальной сфере и в системе образования, ограничения власти евнухов. Часть их предложений была осуществлена в начале 20-х годов XVII в., когда некоторые члены Дунлинь дан заняли руководящие

посты в правительстве. Однако вскоре группировка была разгромлена. Тан Сяньцзу был связан с деятельностью Дунлинь дан, многие члены которой находились под влиянием даосских идей.

<sup>7</sup> *Чан шэн* может быть истолковано и как «долголетие». Здесь же имеется в виду возможность, согласно даосским представлениям, достичь наивысшей, идеальной цели — бессмертия, когда человек становился небожителем.

<sup>8</sup> При всей условности любого сопоставления чувственность, присущая многим произведениям китайской драматургии и литературы XVII в., на мой взгляд, может быть сопоставлена не столько с совпадающей с ней по времени чувственностью, свойственной европейской литературе и искусству стиля барокко, сколько с чувственностью человека европейского Возрождения с его естественной раскованностью, стремлением к утверждению своего «я» и осознанием своей самооценки.

<sup>9</sup> Фэн-лю — стиль жизни, характерный в III—VI вв. для аристократов, чиновников, поэтов и философов, разочарованных в государственной службе, во всем официальном, что несло с собой конфуцианство.

## ДАОССКИЕ ИСТОКИ КИТАЙСКИХ У-ШУ

Культура психической деятельности или, иначе, психическая культура<sup>1</sup> может быть выделена в качестве одного из относительно самостоятельных элементов в традиционной китайской культуре в целом. В основе этого очень своеобразного феномена, сыгравшего важную роль в истории духовной культуры китайского народа, лежали разнообразные и весьма эффективные методы сознательной, целенаправленной и систематической регуляции различных психических процессов, управления перво-психической деятельностью человека. По глубокому и очень точному определению акад. В. М. Алексеева, традиционный Китай — «страна интенсивной культуры, которая не оставила ни одного явления жизни в первоначальной форме» [7, с. 107]. На самых ранних этапах развития китайской культуры интенсивной «культуризации», вносящей момент организации и управления во все явления и процессы, подвергалась и психическая деятельность человека, в результате чего возник целый ряд различных систем психической саморегуляции, тренировки психических и вегетативных функций, что давало возможность сознательно управлять своим нервно-психическим состоянием и повышать способность к регулированию произвольных функций организма.

Социальное и культурное значение подобных систем трудно переоценить: они выполняли психотерапевтические, психопротективные, психогигиенические<sup>2</sup> и многие другие функции, тем самым существенно повышая адаптационные и адаптирующие способности человека как личности и субъекта деятельности. В целом же они лежали в русле развития антиэнтропийных тенденций человеческой культуры, отчетливо проявившихся и в классической китайской культуре, сверхзадачей которой мыслилось «упорядочение» первоначального хаоса, т. е. уменьшение меры энтропии в окружающем мире, причем не только на макро-, но и на микрокосмическом уровне, на котором протекает внутренняя духовная жизнь человека (см., например, [125, цз. 1, чжан 12, цз. 2, чжан 12, цз. 4, чжан 23, цз. 5, чжан 19, цз. 12, чжан 1])<sup>3</sup>.

Одной из таких систем были так называемые военно-прикладные искусства (кит. *у-шу*, яп. *будзюцу*) — традиционная китайская система психофизической подготовки с целью самозащиты, включавшая в себя различные виды боевого единоборства и

военно-спортивных игр (борьба, кулачный бой, фехтование на мечах, палках, алебардах и пр.), метание в цель разнообразных метательных снарядов (дротиков, кинжалов, металлических шаров и т. д.) и искусство стрельбы из лука, а также сценический бой. В сущности, у-шу представляли собой многофункциональную и многоцелевую систему и разветвлялись на множество школ, направлений и стилей, объединявшихся на основе общих этических, психологических и философских принципов, генетически связанных с теми или иными религиозно-философскими учениями старого Китая. Так, если одна из двух наиболее популярных в средневековье (да и в настоящее время) школ у-шу, шаолиньская школа борьбы (кит. *шаолиньсы цюаньфа*, яп. *сёриндзи кэмпо*), генетически и идейно-психологически была теснее всего связана с чань-буддизмом, то другая, *тайцзицюань*, развивалась под преобладающим влиянием даосизма. Вместе с тем, как и всякое явление китайской культуры, школы у-шу носили чаще всего синкретический характер: на философии тайцзицюань, в частности, заметно сказалось влияние и чань-буддизма, а на шаолиньсы цюаньфа — даосизма. К тому же и чань-буддизм сам по себе возник как продукт синтеза индийского буддизма Махаяны с даосизмом и другими традиционно китайскими учениями.

Влияние даосизма на философско-психологические основы военно-прикладных искусств было огромным, а до проникновения буддизма в Китай — доминирующим. Известно, например, что центральное место в философии и психологии тайцзицюань, одной из древнейших школ китайских у-шу, занимает даосская концепция «Великого Предела» (*тай-цзи*), о чем красноречиво свидетельствует само ее название. Зачастую выступая как синоним Дао — центральной категории даосской философии — «Великий Предел», по представлениям всех даосов, в том числе и адептов военно-прикладных искусств, примиряет все противоречия, снимает все оппозиции, объединяет полярные принципы инь и ян, воздействие которых порождает все многообразие вещей и явлений окружающего мира и является источником всякого движения во вселенной. Следуя концепции «Великого Предела», адепты школы тайцзицюань стремились преодолеть дихотомию субстанциального и несубстанциального, деяния и не-деяния, твердого и мягкого и т. д. с целью достижения оптимального баланса и гармонии сил инь и ян, посредством чего, как они полагали, обреталось здоровье, душевный мир, благополучие и долголетие [290, с. 3—5].

Важнейшим философско-психологическим принципом, лежащим в основе всей системы психофизической тренировки школы тайцзицюань и предопределяющим ее наиболее характерные черты, является даосский принцип «естественности» (*цзыжань*). Применительно к искусству борьбы этот принцип требовал, чтобы всякое движение осуществлялось без нарушения законов «телесной механики», определяющих естественный круг возможно-



стей моторной активности всех частей тела человека, с неукоснительным соблюдением правил, в которых проявляется действие универсального и всеобщего закона бытия — Дао. В то же время движения борца должны быть максимально раскованными и спонтанными, возникающими как бы самопроизвольно, без участия его индивидуального «я», и протекающими при полном отсутствии вербально-словесной мотивации действия («„я“ совершаю это действие»), в результате чего действие совершается как бы само по себе, соответствуя даосскому идеалу «не-деяния» (*увэй*). Тайцзицюань свойственны очень плавные и даже медленные (по сравнению, скажем, с шаолиньской школой, характерным признаком которой являются резкие, стремительные и энергичные движения), непрерывные, «округлые», ритмичные и хорошо сбалансированные, можно даже сказать, грациозные движения. Во время упражнений следует сохранять чувство душевного спокойствия, равновесия и психической расслабленности (т. е. отсутствия эмоциональной напряженности), ощущения полного погружения в непосредственный акт действия — упражнения, движения, растворения своего «я» в самом процессе и точной координации всех действий. Вместе с тем внутреннее спокойствие и расслабленность должны сочетаться с сохранением бдительности и постоянной готовности сознания к адекватной и быстрой реакции на внешние импульсы, с внимательностью и сосредоточенностью как на самом акте действия, так и на его объектах. Мастера-наставники тайцзицюань утверждают, что подобные упражнения помогают регулировать циркуляцию крови и делают более подвижными суставы, связки и мускулы, стимулируют и стабилизируют нервную систему, усиливают респираторную деятельность, улучшают функционирование всех органов тела [290, с. 18].

Даже такой поверхностный и беглый анализ наиболее характерных особенностей одной из школ китайских у-шу позволяет говорить о ее очень тесных и глубоких связях с философскими и психологическими принципами даосизма, со всей системой даосской практики психотренинга и психической саморегуляции. Более того, идейно-психологическая близость двух феноменов духовной культуры старого Китая представляется столь органичной, что многие школы китайских у-шу, и в первую очередь тайцзицюань, взятую нами в качестве наиболее характерного примера, можно рассматривать лишь как одну из форм или разновидностей (хоть и весьма своеобразную) общедоосской практики, ставившей перед собой наряду с другими ее разновидностями (такими, например, как сексуальная практика или изготовление фармакологических препаратов) общие для всех них задачи — моральное, психическое и физическое самоусовершенствование адепта с целью достижения «единства с Дао», которое мыслилось как конечная цель всякого истинного даоса.

В свете изложенного выше представляется важным выяснить, почему же именно даосизм был столь тесно связан с военно-при-

кладными искусстваами, какие особенности философско-психологического учения даосизма предопределили столь сильное его влияние на философию и психологию китайских у-шу. Думается, что даже самое предварительное освещение данного вопроса, который, несмотря на очевидную актуальность и важное научно-практическое значение, до сих пор не подвергался специальному изучению в отечественной синологической литературе<sup>4</sup>, может открыть некоторые новые моменты, важные для понимания не только у-шу, но и в определенной степени даосизма, как такового. Не ставя перед собой задачу детального и фундаментального рассмотрения проблемы влияния даосизма на военно-прикладные искусства во всей ее полноте, мы остановимся на тех положениях даосизма (прежде всего раннего), которые, как нам кажется, оказались наиболее плодотворными для развития философии и психологии военно-прикладных искусств, и попытаемся выявить истоки некоторых наиболее важных философско-психологических принципов у-шу в таких фундаментальных текстах раннего даосизма, как «Дао-дэ цзин», «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы».

Принципиально важное значение для формирования и развития философско-психологических основ даосских у-шу имело, на наш взгляд, то обстоятельство, что в даосизме с самого начала подчеркивалась необходимость активного духовно-практического овладения высшей истиной. «Единство с Дао», к которому даосы стремились как к главной и конечной цели всей практики морального и психофизического самоусовершенствования, как к открывающему перед адентом, по их мнению, все тайны мироздания, по существу, является сугубо эмоциональным, а на определенной стадии переходящим в экстатическое переживание — «постижением» изначальной гармонии и единства Бытия, не расколотого на оппозиции. Это не интеллектуальный акт познания или принятия каких-то вербализованных истин и предписаний, а скорее вхождение в определенное состояние сознания или, точнее, в континуальный поток психики, не противостоящий или запредельный обыденному психическому опыту, а пронизывающий его на более глубинном уровне и актуализирующийся в тот момент, когда прекращаются попытки вербализации непосредственного чувственного опыта (ср., например: «Изреченное дао не есть постоянное дао»; «Знающий не говорит, говорящий не знает» [112, чжан 1, с. 56]). Поэтому, постигая Дао, даос в идеале должен был не просто осознать, понять или принять некую высшую и тотальную истину, но и весьма радикально изменить свой моральный и психофизический статус, обретая свойства, соответствующие идеальному типу «истинного человека» (*чжэн-жэнь*), т. е. человека, находящегося в гармоничном единстве с Дао, или, по меткому определению В. М. Алексеева, «дао-человека» [8, с. 17].

Поскольку человек с уже сложившимися в процессе его социализации психическими структурами зачастую с большим трудом поддается столь радикальной перестройке, для достижения

подобного состояния нужен адекватный метод (или сумма методов), т. е. специальная практика психотренировки, позволяющая изменять, перестраивать соответствующим образом устоявшиеся психические структуры. В раннедаосских трактатах описывается целый ряд различных методов, которые позволяли адептам «тренировать [в себе] постоянство» (*си-чан*) [112, чжан 52, с. 32], т. е. выходить за рамки дискретных структур и погружаться в континуальный поток психики, сливающийся, согласно даосским представлениям, с общим космическим потоком Дао. Судя по всему, эти методы были достаточно эффективны, так как наряду с техникой психотренировки описываются и вызываемые их воздействием соответствующие состояния сознания. Так, в «Чжуан-цзы» довольно подробно и обстоятельно характеризуется техника «забвения» конвенциональных норм и условностей, детерминированных конфуцианскими «правилами культурного поведения» (*ли*), которые в раннем даосизме рассматривались как одно из главных препятствий к достижению единства с дао, причем автор описывает несколько последовательных стадий «забвения», сопоставимых с этапами процесса медитации в индуистской и буддийской йоге [205, цз. 6, с. 47].

Термин *цзо-ван*, которым в данном месте «Чжуан-цзы» обозначен метод психической саморегуляции, дословно переводится «сидеть в забытьи» (удачнее всего смысл этого выражения передается переводом «сидеть в самозабвении»), что указывает на его внешне пассивный характер. Способ психической тренировки, гораздо больше связанный с активной деятельностью человека и поэтому представляющий для нас больший интерес (в связи с динамичным характером у-шу), описывается в другом месте «Чжуан-цзы», где рассказывается, как однажды сунский князь Юань собрал у себя всех известных художников, чтобы наиболее достойному предоставить честь написать портрет правителя. Выбор пал на занимавшегося психической тренировкой внешне напоминающей йогическую практику медитации и концентрации. Слуга подсмотрел, говорится в «Чжуан-цзы», что, войдя в комнату, художник «снял одежду и уселся [на полу], поджав под себя ноги (*цзе и бань бо*)» [205, цз. 21, с. 314]. Вероятно, сунский князь считал, что тренированность в плане психической саморегуляции способствует более эффективному и плодотворному осуществлению художником его профессиональной задачи. Важно отметить, что речь идет о возможности использования даосской практики для исполнения сугубо светских обязанностей, ради вполне земных и реальных целей в процессе активной «мирской» жизнедеятельности.

Если в приведенном примере художник был признан настоящим мастером именно потому, что занимался интенсивной психической подготовкой до того, как приступить к непосредственному акту творчества, то анализ других эпизодов, зафиксированных в источниках, позволяет считать, что даосская практика

психотренинга давала возможность входить в определенное состояние сознания и во время непосредственного акта (или процесса) познавательной и творческой деятельности. В «Дао-дэ цзине», «Чжуан-цзы» и других раннедаосских трактатах можно обнаружить целый ряд персонажей, которые характеризуются как истинные знатоки и мастера своего дела, достигшие самого высокого профессионального уровня в разных отраслях человеческой деятельности, так или иначе ассоциативно связанных с приемами военного искусства (через технику применения орудий труда, целевую направленность, родственную близость к воинским занятиям и т. д.): земледелец, ремесленник, плотник, рыболов, охотник, мясник, ловец цикад, тренер бойцовых петухов, фехтовальщик, стрелок из лука и т. д. Очень выразителен, в частности, образ мясника, который с помощью сосредоточения достигал столь полного отождествления с объектом действия (бычья туша), что воспринимал и ощущал ее как нечто неотделимое от себя и представлял своим мысленным взором все ее структурные особенности (кости, сочленения, сухожилья и т. д.), а значит, и «знал» самые слабые места, поэтому, когда он рубил, то рассекал ее одним ударом, и «туша рассыпалась, точно ком земли» [205, цз. 3, с. 18—19].

Состояние психической концентрации, таким образом, не покидало даосского мастера и тогда, когда он переходил к непосредственному акту действия, психологически подготовив себя, а это означает, что даосские методы психотренинга давали возможность «медитировать» не только в сидячем положении (что характерно для традиционной индийской йоги, за исключением, пожалуй, карма-йоги — так называемой йоги действия), но и в движении, в действии, в гуще активной жизнедеятельности. К тому же в даосской практике психотренинга была заложена принципиальная возможность сделать сам акт или процесс одним из средств сосредоточения (точнее, релаксации и сосредоточения, парадоксальным образом сочетающихся друг с другом); следовательно, в своеобразную форму йоги, в активную и динамическую форму «медитации» можно было превратить любой вид практической деятельности, в том числе и военно-прикладные искусства.

Поскольку дао мыслилось как нечто всепроникающее и вездесущее («нет вещи, которая им не обладает»), то его можно было обнаружить где угодно и в чем угодно («даже в моче и кале»), занимаясь каким угодно делом, превращая любое — даже самое «низкое» в общепринятом понимании — занятие в акт священнодействия, в благоговейное и вдохновенное служение великому Дао — символу космической правды, красоты, гармонии и энергии. Исходя из этого, человек, «не выходя со двора, может познать вселенную, не выглядывая из окна, увидеть небесное дао» [112, чжан 47, с. 29]. Во всякой вещи, в любом явлении есть нечто общее и инвариантное, некий универсальный струк-



турный и энергетический принцип, и если человек способен познать его и овладеть им в каком-то одном виде деятельности, то он может достичь совершенства и в другом. Поэтому «сын хорошего лучника сначала должен плести корзины, сын хорошего литейщика — шить шубы» [125, цз. 5, с. 63], а опытный колесничий велит своему ученику сначала научиться ходить, прежде чем приступить к непосредственному обучению искусством управления колесницей [125, цз. 5, с. 62—63]. Но, берясь за любое дело, человек должен прежде всего научиться управлять своим сознанием; в частности, утверждалось, что «управление большим государством подобно приготовлению блюда из мелких рыб» [112, чжан 60, с. 36], так как и то и другое требует особого внимания и сосредоточения.

Практическое значение даосских методов психотренинга заключалось, по-видимому, в том, что они подключали общие психофизиологические механизмы, которые способствовали снятию эмоционального напряжения и достижению полной релаксации, позволяя в то же время максимально концентрировать внимание и энергию в нужном месте и в нужный момент, помогали более глубокому проникновению в объекты познавательной и преобразующей деятельности и более эффективному управлению ими. Поэтому фехтовальщик, владеющий даосскими методами психической саморегуляции, в принципе мог точно так же, как и рубщик мяса из приведенного выше примера, одним ударом рассечь своего противника, но даосская этика запрещала применять оружие без крайней на то необходимости и вообще была пронизана очень миролюбивым настроем. Однако, несмотря на все свое миролюбие, проявившееся в раннедаосских трактатах достаточно определенно (см., например, [112, чжан 30, с. 31, 46]), даосизм не отвергал саму возможность занятия военным делом столь резко, категорично и бескомпромиссно, как, скажем, джайнизм или буддизм, и уж по крайней мере не запрещал своим последователям применять оружие в целях самообороны, а тем более безоружному сражаться против вооруженного, слабому — против сильного. Скорее наоборот: победа невооруженного или физически слабого (но психически лучше тренированного) борца или кулачного бойца над более сильным или вооруженным противником должна была подтвердить важнейший даосский принцип: «в Поднебесной самые слабые побеждают самых сильных» [112, чжан 43, с. 27, чжан 76, с. 45, чжан 78, с. 46]. Поэтому далеко не случайно, что в одной из притч «Чжуан-цзы» сам автор выступает в роли фехтовальщика высшего класса, которому «в Поднебесной нет соперника» и который берется «отучить» правителя царства Чжао от пагубного для государственных дел пристрастия к искусству фехтования. Причем свое выступление против увлечения правителя Чжуан-цзы аргументировал отнюдь не объявлением фехтования постыдным или безправственным делом, заниматься которым вообще не нужно, а тем, что махать мечом

и окружать себя грубыми, свирепыми и драчливыми, как петухи, головорезами не государево дело (см. [206, цз. 30]). Вместе с тем, если подойти к данной притче с точки зрения буддийской этики, то Чжуан-цзы, несмотря на все свои альтруистические помыслы, в конечном итоге оказывается главным виновником самоубийства фехтовальщиков, последовавшего за решением правителя внять призыву философа.

Примечательно и то, что последних Чжуан-цзы осуждал не за их ремесло, как таковое, и даже не за их внешнюю грубость и неотесанность, а за кровожадность и жестокость, отсутствие внутренней культуры, нравственную и психическую необузданность, если угодно, нетренированность. Кстати, после того как Чжуан-цзы удалось доказать самому правителю, что увлечение фехтованием недостойно «великого государя», он рекомендовал ему «посидеть в тишине и успокоить дыхание», т. е. заняться даосской практикой психической саморегуляции, в которой релаксация и стабилизация дыхания занимали очень важное место. По мнению Чжуан-цзы, такая практика, совершенствующая нравственную и психическую природу человека, могла наделить правителя неизмеримо большим могуществом, нежели обычное, пусть даже самое блестящее искусство владения мечом или огромная физическая сила, дать ему несокрушимую и всепобеждающую психическую мощь и моральную силу, которая и должна стать истинным «мечом» настоящего Сына Неба. Такого рода «духовный меч» способен, по словам Чжуан-цзы, «обуздать пять стихий», «навести порядок среди царей и покорить всю Поднебесную»; он «разит словно удар грома», «вверху рассекает плывущие облака, внизу разрубает земные весы», «ударить им прямо — никто перед тобой не устоит, взмахнешь вверх — никто там не удержится, взмахнешь вниз — никто там не останется, проведешь по сторонам — никого кругом не будет» [205, цз. 30, с. 204—205].

Конечно, термины, используемые Чжуан-цзы: «духовный меч», «меч Сына Неба» и «царский меч» — глубоко метафоричны и не имеют прямого отношения к искусству фехтования. Однако встречающиеся в притче вполне реальные детали, которыми Чжуан-цзы характеризует свое мастерство фехтовальщика («Фехтуя, [я], сделав ложный выпад, [как будто] даю противнику преимущество. [Но], нанося удар позже его, опережаю его в попадании»), дают основание предполагать, что характеристики «духовного меча» при всей их очевидной параболжности отражают вполне реальные возможности изменения психофизических способностей человека, открываемые даосской практикой и позволяющие ему получать значительные преимущества перед нетренированным человеком в любой сфере деятельности — в искусстве как владения мечом, так и управления государством.

Прежде чем приступить к какому-нибудь делу, считали даосы, тем более такому важному и ответственному, как управление

другими людьми, необходимо (поскольку успех во многом обусловлен психическим состоянием исполнителя) сначала «научиться управлять самим собой», т. е. своим психическим состоянием. Точно так же как и прежде всего в самом себе нужно искать «корень», причину своих успехов и неудач. Об этом говорится, в частности, в притче из другого раннедаосского трактата — «Ле-цзы», — в которой на вопрос чуского правителя: «Как управлять государством?» — даосский мудрец Чжань Хэ ответил: «В царстве у того, кто умеет управлять собой, не бывает смут; в царстве у того, кто не умеет управлять собой, не бывает порядка» [125, цз. 8, с. 95—96]. Аналогичная мысль проводится и в притче о том, как сам Ле-цзы учился стрелять из лука, т. е. пытался овладеть одним из видов военно-прикладных искусств: «Ле-цзы учился стрелять из лука. Научившись попадать [в цель], обратился за наставлениями к Гуань Ицзы. Гуань Ицзы сказал: „Знаешь ли ты причину попадания [в цель]?“ Ле-цзы ответил: „Не знаю“. Гуань Ицзы сказал: „Значит, еще не умеешь [стрелять]“. Ле-цзы ушел и тренировался три года. Затем он снова пришел к Гуань Ицзы доложить [о своих успехах]. Тот снова спросил: „Знаешь ли ты причину попадания?“, — „Знаю“, — ответил Ле-цзы. Гуань Ицзы сказал: „Теперь ты умеешь стрелять! Береги это [знание] и не теряй! Не только в стрельбе из лука, но и применительно к [управлению] государством и самим собой — везде нужно [действовать] таким же образом. Ибо мудрец постигает не существование и гибель, а их причину“» [125, цз. 8, с. 90].

Под «причиной» («корнем») в приведенном отрывке подразумевается не только момент, обуславливающий попадание стрелы в цель, но и «первопричина», первоисточник и движущая сила всего сущего, т. е. Дао. Постигая неповторимый и единичный «путь» каждой вещи, каждого конкретного явления, даос вместе с тем постигал и Единое, всеобщий закон, универсальный Путь вселенной, проявляющийся в неповторимости каждого мига (см. [205, с. 28]). В искусстве стрельбы из лука тоже есть свой индивидуальный и неповторимый «путь», свое дао, но он должен вливаться в русло всеобщего космического Пути, поэтому истинный даос ни в коем случае не должен был рассматривать овладение искусством стрельбы из лука или любым другим искусством как самоцель.

С одной стороны, это было одно из многих средств достижения идеального состояния «единства с Дао», причем данное средство может быть отброшено за ненужностью, когда уже достигнута конечная цель нравственного и психического самоусовершенствования, а с другой — своего рода тестом, с помощью которого можно было проверить, в какой мере адепт овладел необходимыми психофизическими свойствами.

Возможность использования военно-прикладных искусств в качестве своеобразного психологического теста заложена в самой

природе боевого единоборства, которое ставит человека в пограничную ситуацию и заставляет его принимать решение в экстремальных условиях, вследствие чего быстро и наглядно проявляется степень его психической подготовленности. Ярким примером подобного подхода служит известная даосская притча о том, как Ле-цзы и его учитель-наставник Бо Гаоцзы состязались в искусстве стрельбы из лука. Ле-цзы поставил на предплечье кубок с водой и начал стрелять, с огромной скоростью выпуская одну стрелу за другой — пока первая стрела находилась еще в полете, он успевал выпустить еще две, ухитряясь при этом оставаться неподвижным, подобно статуе, не ронять кубок и не расплескивать из него воду. «Это мастерство при стрельбе, но не мастерство без стрельбы,— сказал Бо Гаоцзы.— А сможешь ли ты стрелять, взойдя на высокую гору и встав на камень, висящий над пропастью глубиной в сто чжэней?» Сказав это, он повернулся спиной к пропасти и, шагнув назад, так что ступни его ног наполовину повисли в пустоте над бездной, позвал Ле-цзы. Но тот бросился на землю, весь в поту. Тогда Бо сказал: «У человека, достигшего предела (т. е. завершившего процесс самоусовершенствования.— *Н. А.*), состояние сознания остается совершенно неизменным, смотрит ли он вверх на небо, проникает ли вниз к Желтым источникам (т. е. в подземный мир, царство мертвых.— *Н. А.*), странствует ли по восьми частям света. Тебе же сейчас хочется зажмуриться от страха. Опасность — внутри тебя!» [125, цз. 2, с. 16—17].

В этом эпизоде даосский мастер-наставник, подвергнув своего ученика довольно суровому испытанию с целью проверки его тренированности, наглядно показал, что при прочих равных условиях психическая тренировка дает явные преимущества и что человек, научившийся управлять своим психическим состоянием, сохраняет внутреннее спокойствие и выдержку в любой, даже самой экстремальной ситуации. Гиперболизируя свойства, которые приобретает человек, достигший высокого уровня в практике морального и психического самоусовершенствования, даосы утверждали, что он может «войти в воду и не намокнуть, войти в огонь и не обжечься», спрыгнуть с высокой башни или скалы и не разбиться, «оседлать ветер» и т. д. Причину подобной склонности к гиперболе можно усмотреть в общей метафоричности раннедаосских памятников, в сильном влиянии мифо-поэтической и фольклорной традиций и т. д. Элемент преувеличения был обусловлен также, по-видимому, пропедевтическими соображениями, побуждавшими авторов выдавать за реальный факт почти недостижимый идеал, к которому тем не менее нужно стремиться, чтобы добиться сколько-нибудь значительных успехов в столь многотрудном деле, как искусство «побеждать себя» и «управлять собой».

Но поскольку даосские адепты посвящали многие годы своей жизни очень интенсивным и систематическим тренировкам (Ле-



цзы, например, говорил, что он тренировался девять лет [125, цз. 1]), а учителя-наставники подвергали их весьма суровым испытаниям, то нет ничего невероятного и сверхъестественного в том, что даосские мастера могли достичь столь непоколебимой твердости духа и других не совсем ординарных способностей. Можно по крайней мере утверждать, что далеко не все в упомянутых характеристиках нужно принимать за метафору. Очень показательный в данном отношении пример дает популярная даосская притча о легендарных стрелках древности Гань Ине, Фэй Вэе и Цзи Чане. Гань Ин был прекрасным стрелком из лука, но был превзойден в этом искусстве своим же учеником Фэй Вэем, к которому впоследствии пришел учиться Цзи Чан. Фэй Вэй сказал своему ученику: «Сначала ты должен научиться не моргать, и только потом можно говорить о стрельбе!» Цзи Чан вернулся домой, лег под ткацкий станок своей жены и стал смотреть, как снует челнок. Через два года он не моргал, даже если его кололи в уголок глаза кончиком шила. Когда он сообщил о своем успехе Фэй Вэю, тот сказал: «Этого еще недостаточно! Теперь ты должен научиться смотреть, а потом можно и стрелять. Научись видеть малое, как будто оно большое, видеть туманное, как ясное, а потом доложишь мне». Цзи Чан подвесил к окну вошь и стал на нее смотреть неотрывно. Через десять дней созерцания вошь стала «увеличиваться» в размерах, а через три года уподобилась тележному колесу, все же остальные предметы — холмам или горам. Тогда, взяв лук и стрелу, он выстрелил и пронзил сердце вши, не порвав волоса, на котором она висела. Когда Цзи Чан сообщил обо всем Фэй Вэю, тот высоко подпрыгнул, ударил себя в грудь и воскликнул: «Ты овладел искусством!» Поняв, что если он превзойдет в своем искусстве Фэй Вэя, то ему уже не будет равных в Поднебесной, Цзи Чан задумал убить своего учителя. Они встретились в поле и стали стрелять друг в друга. Но их стрелы сталкивались на половине пути остриями наконечников и падали на землю. Наконец у Фэй Вэя кончились стрелы, а у Цзи Чана осталась еще одна. Он пустил ее, но Фэй Вэй отразил его стрелу колючкой терновника. Тогда оба мастера заплакали, отбросили луки, поклонились друг другу до земли и решили считать себя отцом и сыном [125, цз. 5, с. 62].

В этом эпизоде совершенно фантастичной может показаться способность «видеть малое, как большое», но современные психологи вполне допускают подобное обострение восприятия в определенном психическом состоянии<sup>5</sup>. Еще более невероятным кажется то, что Фэй Вэй отбил летящую стрелу веткой терновника. Но современный опыт применения методов аутогенной тренировки в различных видах деятельности, в том числе и спорте, свидетельствует, что если в изложенной выше истории и есть преувеличение, то не такое уж вопиющее, как кажется на первый взгляд. Так, преподаватель физкультуры Стэнфордского университета Дж. Мазер с помощью методов психофизической тренировки,

сходных с даосскими, выработал в себе такую быстроту реакции, что успевает на лету поймать стрелу, выпущенную из спортивного лука (см. [40, с. 153]). В основе его системы тренировки лежат специальные, сочетающие интенсивную физическую подготовку с психической упражнения, обеспечивающие достижение состояния «психического расслабления (релаксации) с одновременным сохранением бдительности». Подобные упражнения, утверждает Дж. Мазер, позволяют выработать максимальную точность, быстроту и автоматизм реакции, а также способность активно использовать периферическое зрение, что дает возможность видеть все творящееся вокруг и в ключевые моменты мгновенно реагировать, опережая своих соперников.

Стрела, выпущенная из боевого лука, летела, по-видимому, с более высокой скоростью, нежели пущенная из спортивного, но необходимо учитывать, что в ситуации, когда на карту ставится жизнь человека, скорость его реагирования обычно повышается за счет действия безусловнорефлекторных механизмов, если только их действие не сковывается частично (или не блокируется совсем) эмоциональной напряженностью, обусловленной страхом смерти или каких-либо иных неблагоприятных для себя последствий. Широко известен парадокс, который зачастую возникает в ходе боевого единоборства: когда один из двух соперников первым наносит удар, его противник успевает отреагировать быстрее, т. е. его удар, нанесенный чуть позже, первым достигает цели, если, конечно, при этом бойцу удастся сохранить выдержку и спокойствие. По-видимому, Чжуан-цзы имел в виду именно данный эффект, когда он говорил, что, фехтуя, наносит удар позже противника, но раньше поражает его. Именно поэтому даосские мастера кулачного боя и фехтовальщики предпочитали не наносить удара первым, давая тем самым противнику лишней «шанс» попасться в ловушку и вообще поспешностью и невыдержанностью выдать свою недостаточную психическую тренированность, которая при условии одинаковой физической подготовленности бойцов становилась главным залогом поражения. Используя указанные принципы, японские фехтовальщики создали впоследствии очень своеобразную форму боевого единоборства — так называемый «поединок сердец», во время которого два соперника садились друг против друга с мечами, вложенными в ножны, и ждали, пока один из них не выдерживал и первым хватался за рукоять меча. В этот момент судьи обычно останавливали поединок; считалось очевидным, что проигрывает тот, кто взялся за меч первым: не успеет он провести свой прием, как будет зарублен. В данном случае побеждала прежде всего психическая мощь, выдержка, обретенная в процессе длительной тренировки, т. е. «духовный меч» бойца, являющийся, по мнению даосских мастеров военно-прикладных искусств, самым сильным из всех видов оружия. Точно так же и в искусстве стрельбы из лука наиболее важной и ценной считалась не сама стрельба, как

таковая, а «искусство без стрельбы», «духовная стрельба» без лука, мишени и прочих технических приспособлений, представляющая собой особый вид духовной практики, которая открывает перед человеком неограниченные возможности нравственного и психического самоусовершенствования.

Таким образом, ранние даосы отнюдь не рассматривали занятия военно-прикладными искусствами как самоцель или как нечто имеющее самостоятельную ценность в отрыве от философско-психологических основ исповедуемого ими учения, и осуждали людей, подходивших к ним узкопрагматически и «профессионально», как необузданных и духовно неразвитых. Овладение военно-прикладными искусствами служило для даосских мастеров средством, с одной стороны, приложения, практического применения обретенных в процессе медитативной практики духовных сил, а с другой — психической тренировки и достижения гармоничного единства с Дао, а также проверки (тестирования) уровня духовной зрелости адепта, его углубленности в даосский опыт. Хотя, судя по всему, ранние даосы особо не выделяли занятия военно-прикладными искусствами из других видов деятельности, в процессе которых достигалось единство с Дао или тестировалась степень его достижения, поздние даосы, особенно в тех течениях даосизма, которые были связаны с деятельностью народных сект и тайных обществ, уделяли им особое внимание, в результате чего и возникли такие более специализированные школы даосских у-шу, как тайцзцюань (по-видимому, в значительной мере это было обусловлено социально-политическими факторами, рассмотрение которых не входит в задачу данной работы).

Необходимо особо подчеркнуть, что на ранних этапах развития даосизма и даосских военно-прикладных искусств мастера у-шу, как правило, отнюдь не стремились использовать обретенное в процессе интенсивных тренировок умение в разрушительных целях и направить его против основ культуры и цивилизации. Являясь эффективным средством обуздания агрессивности, анархических тенденций и других нежелательных факторов психической жизни обычного человека в жестких узах самодисциплины и саморегуляции, даосские у-шу развивались в общем русле всей психической культуры даосизма, которая, вопреки довольно распространенному мнению, в целом была направлена не на культурный погром, а на то, чтобы упорядочить «естественные» (или, точнее, исходные, т. е. те, с которыми человек вступает на путь совершенствования) структуры психики и таким образом подвергнуть их более глубокой и интенсивной «культуризации», чем, скажем, это можно достигнуть посредством вербального воздействия. Иначе говоря, даосы весьма плодотворно подходили к проблеме уменьшения энтропийности в психике человека, проблеме ее упорядочения, решение которой и является главной задачей всякой культуры.

<sup>1</sup> Специфика явления, определяемого термином «психическая культура», заключается в том, что оно охватывает лишь внутреннюю психическую деятельность человека и не может быть сведено к понятию духовной культуры в той же мере, в какой несводимы друг к другу понятия «духовное» и «психическое».

<sup>2</sup> Психогогия (психогогика) — обучение методам достижения определенного психического состояния посредством практики психической саморегуляции.

<sup>3</sup> Ср. известное высказывание К. Леви-Стросса о том, что культура начинается там, где возникает правило (т. е. организация) [278, с. 9; а также 48, с. 11—49; 49, с. 6—11].

<sup>4</sup> Эпизодические упоминания об этой проблеме можно найти в некоторых работах общего характера и в медицинских брошюрах (см., например, [42; 58; 72]).

<sup>5</sup> Автор данной статьи пользуется случаем выразить свою признательность С. Ю. Лепехову, указавшему на аналогичные примеры из жизни многих народов Азии, Африки, Австралии, Латинской Америки, приведенные в книге Герберта Спенсера «Основания социологии» (СПб., 1898, с. 87—89).



## ДАОССКАЯ ТРАДИЦИЯ В НАРОДНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЯХ

Синкретизм, присущий духовной культуре Китая, так же как и констатация сложной природы этого ее свойства, давно уже стал «расхожим местом» в синологии, о котором вроде бы даже неловко вновь заводить разговор и которое тем не менее по-прежнему привлекает к себе внимание при обращении к тому или иному аспекту китайской истории.

Всю меру трудностей, сопряженных с попытками разъятия синкретического мировосприятия китайцев, вычленения из него «составных элементов», прекрасно иллюстрируют известные слова В. М. Алексеева о поэме Сыкун Ту, в которой «встречается обычная для китайцев синкретическая ассоциация даосского полета ввысь с устремлением в предвечные калны буддийской космогонии. Кроме того, та загадочная двойственность, которая свойственна ученому китайцу, конфуцианцу по образованию и даосу по мировоззрению, выразилась и здесь» [8, с. 12].

Но, во-первых, Алексеев писал об «ученом китайце», что подразумевает возможность более четкой фиксации граней различных пластов, определяющих духовные взаимоотношения человека с миром; во-вторых, речь шла о некоей уже достигнутой условной «статике» синкретизма. Естественно, что картина существенно усложнится, если попытаться проследить многовековую динамику процесса синкретизации, закономерности воздействия друг на друга основных направлений духовной культуры Китая, каждое из которых имело свою историю возникновения и движения.

Немаловажной чертой истории китайской духовной культуры всегда оставалась присущая ей интенция к гармонии синтеза. Проявляясь как в форме некоей стихийной синкретизации, пикорпорирования «чужих» доктрин и культов на народном уровне, так и в виде осознанных попыток, предпринимавшихся высокообразованными мыслителями для создания нового учения, сочетающего в себе высшие ценности различных религиозно-философских систем, она объективно вела к сужению возможных духовных альтернатив.

Процессы становления синкретизма с характерной для них тенденцией к взаимопроникновению, смещению граней, «перетеканию» одних явлений в другие предстают еще более запутан-

танными и стертыми, если обратиться к уровню народной, массовой духовной традиции, который, кстати, никогда не был отделен «китайской стеной» от уровня традиции высокой, выступая одновременно и ее эхом-отголоском, и неисчерпаемым резервуаром для возникновения и оформления элитарных учений, течений и школ.

Относительность, условность демаркационных линий в сфере духовной культуры (исследователи часто употребляют такие определения, как «зыбкость», «расплывчатость», «топкость») касается и точек соприкосновения этой сферы с иными, и в первую очередь с социально-политической. Так, Д. Овермейер определяет народные религиозные движения как порождение «хрупкого равновесия идей и обстоятельств» [309, с. 12], имея в виду существенность для истории народного сектантства линий ее соприкосновения с социально-политической структурой и ее экономической основой. Для контактов между упомянутыми сферами характерна двувекторность: наличие как прямой, так и обратной связи с их чередующимся преобладанием. При этом существенно, что осознание первичности материальной экономической основы само по себе далеко не достаточно для понимания характера и сути «вторичных» духовных традиций, установок и целей.

Среди указанных традиций можно вслед за В. М. Алексеевым рассматривать даосскую как самую «китайскую» и самую народную. Естественен вопрос, как соприкасались между собой даосские воззрения и верования народных религиозных движений. Его решение требует учета взаимодействия «верха» и «низа» традиции со всеми фиксируемыми взлетами и акцентами отдельных ее направлений и определения размеров и сущности ее влияния на массовые движения. Немаловажно обратить внимание и на многовековое воздействие даосизма на процесс становления социально-психологических стереотипов, выработки поведенческих нормативов и ценностных ориентаций китайской культуры. И если все это будет принято во внимание, то легче будет найти ключ для расшифровки сложных социальных и политических событий в современном Китае. Во всяком случае далеко не парадоксальными будут выглядеть предположения о «даосской природе» некоторых кардинальных направлений внутренней политики КНР (см. [241]).

Развитие даосской традиции в IV—VI вв., по мнению большинства исследователей, вынесло на поверхность и сделало наиболее заметной, явной ее оккультную, магическую, ритуальную сторону, что позволяет говорить об оформлении в тот период даосской религии. Выход на передний план религиозных аспектов сыграл решающую роль в превращении даосизма в идейную основу массовых крестьянских движений, что, впрочем, не исключало двойственного отношения к народным верованиям и культам: сближение с большинством из них сочеталось с нетерпимостью по отношению к некоторым другим.

Едва ли не основной формой соединения религиозного даосизма с народными движениями стали секты, начало существования которых относится к периоду правления династии Восточная Хань. Самыми массовыми и политически активными, а потому получившими наибольшую известность были «Тайпиндао» («Путь великого равенства») и «Чжэнъидао» («Путь истинного Единого»), обычно именуемая «Удоумидао» («Путь пяти доу риса»).

Первая, основанная даосским магом-исцелителем и проповедником Чжан Цзюэ, определила характер и размах восстания «Желтых повязок» 184 г., которое, согласно версии официальной китайской историографии, стало истоком всех позднейших сектантских движений в Китае (см. [197, цз. 1, с. 16; 309, с. 75]).

Осуществление религиозных идей «Небесных учителей» (*Тянь ши*), харизматических лидеров из рода Чжан, занявших центральное место в концепции «Чжэнъидао», привело к созданию теократического государства на юго-востоке Китая, просуществовавшего до наших дней («Небесный учитель», представляющий 6<sup>4</sup>-е поколение этой «династии», проживает в настоящее время на Тайване [311, с. 13]).

Каким же образом и на какой идейной основе сформировались религиозные движения эпохи Хань? Корни их генезиса восходят к даосским сочинениям, написанным на рубеже нашей эры, в частности к трактату «Тайпин цзин». Первый его вариант был представлен императору Чэн-ди (32 — 7 гг. до н. э.) неким Кань Чжункэ из Ци. В книге было написано, что императорский дом Хань замыкает завершающийся историко-космологический цикл, что «небесный мандат» на право управления Поднебесной подлежит «возобновлению» и что в этой связи Небо посылает вниз, на землю, «совершенного человека» (*чжэньжэнь*) по имени Чи Цзинцзы (имя-символ, в буквальном переводе означающее «красное семя»<sup>1</sup>), который «обнаружит дао великого равенства (тайпин дао)»<sup>2</sup> [270, с. 20]. В трехстадийном членении истории прошлого (*саньгу* — «три древности»), «Тайпин цзин» только первую, «высшую древность» (*шан гу*) определяет как время «тайпин», когда «правители тайпин» (*тайпин цзюнь*) знали способности достичь пребывания ци в состоянии «тайпин» (*тайпин чжи ци*), когда не страдало ни единое существо и «всякий был на своем месте» [92, с. 318], а в делах управления придерживались принципа «увэй» — недеяния [92, с. 43]. В последующих же периодах дело управления усложнялось, правители все больше вмешивались (*вэй*) в ход вещей, пока не наступил период предельного упадка (*ся цзи*), сопровождающийся ростом неустойчивых и опасных учений.

В «Тайпин цзине» приводится и рецепт, к которому следует прибегнуть при наступлении в циклическом развитии периода ся цзи. В момент наступления критической точки необходимо возвратиться к Дао, чтобы вновь обнаружилось «тайпин», для чего нужно вернуться к собственной основе *бэнь гэн*, восходящей к

«началу ци» (*цичжи юань*) или к «первичному ци» (*юаньци*). Эта изначальная субстанция пребывает внутри человека, и в целях ее обнаружения «Тайпин цзин» рекомендует упражнения для духовного сосредоточения, смысл которых сводится к «сохранению [или удержанию] Единого (*шоу и*)» или «сохранению света Единого (*шоу мин и*)»<sup>3</sup>.

Таким образом, «Тайпин цзин» — вполне «даосская» книга и по характеру ее этико-политических рекомендаций, и по степени значительности, придаваемой духовным упражнениям, направленным на достижение совершенства. Неудивительно и то, что в центре ее внимания в качестве главной персоны, способной достичь Дао, долголетия (*чаншэн, чаншэнцзю, шоучанцзю*) и даже бессмертия (т. е. стать *сянем*), выступает правитель [92, с. 66]. Однако это не его исключительная прерогатива. Показательно, что единоличное обладание секретом достижения долголетия, нежелание передать его другим людям в «Тайпин цзине» определяется как один из главных грехов [92, с. 242]<sup>4</sup>.

«Небесный учитель», предстающий в «Тайпин цзине» еще как существо трансцендентное, божественное по своей природе — *шэньжэнь* (в отличие от реальных потомственных правителей с таким же титулом в династии, начатой Чжан Даолином), посылается Небом для спасения человечества вместе с «небесной книгой» (*тяньшу*), в которой разъясняется, каким образом можно содействовать тому, чтобы ци достигло состояния «тайпин». Поскольку «Небесный учитель» может пребывать в этом мире лишь временно, а Небо и Земля сами «не говорят с человеком прямо», возникает необходимость в появлении святого (*шэньжэнь*) или учителя (*шэнши*), который мог бы передать людям доктрину спасения [92, с. 651]. Величайший из грехов — «накопив» Дао (*цзидао*), использовать его только для себя, отказываясь открыть другим путь спасения [92, с. 241]<sup>5</sup>.

Основная организующая религиозно-этическая идея «Тайпин цзина» — идея единства мира с его гармоническим идеалом, взаимосвязанность и взаимопревращение всех явлений как оформлений ци в едином движении-потоке. Взаимоотношение «Трех дао» (*Саньдао*) — Неба, Земли и Человека — определяется их общим взаимодействием с универсумом — Дао, Единым. Для достижения состояния «тайпин» при этом необходимо гармоническое объединение трех принципов — Великого инь, Великого ян и их слияния — «центральной гармонии» (*чжунхэ*)<sup>6</sup>.

Таким образом, в «Тайпин цзине», ставшем идейной основой сект раннего средневековья, их «высокой теорией», встречаются все основные категории древнекитайской культуры, прежде всего конфуцианские, хотя общий даосский контекст трактата придает им соответствующий акцент.

Гораздо более сложным был характер взаимоотношений даосской традиции с народными культами и обрядами, представлявших собой «непрекращающееся движение прилива и отлива»



[321, с. 53]. Несомненно, что ритуальная практика даосизма сложилась в результате контаминирования с народными верованиями и обычаями, однако этот достаточно сложный диффузный процесс определялся своими специфическими закономерностями. Общий смысл последних сводился к тому, что, по-видимому, сама изначальная природа даосизма предопределяла избирательность взаимных притяжений и отторжений в отношениях с народными культами: некоторые из них как бы сами стремились к слиянию с даосской традицией, ощутив ее как «свою», родственную, только более мощную и оформленную, для других было характерно обратное явление — отторжение, порождавшееся ощущением чужеродности. Но не менее часты были и случаи, когда, напротив, большую активность, тенденцию к абсорбированию определенных народных культов или агрессивность по отношению к ним проявляла даосская религиозная традиция. Поэтому вряд ли можно однозначно определить генезис религиозно-практического аспекта даосизма как восходящий к народным верованиям, скорее просто подобное устремлялось к подобному.

Вероятно, первые проявления гететической предрасположенности философии основателей даосизма к слиянию с профаническими экстатическими религиозными культами восходят к ее «странному браку», по выражению Дж. Нидэма, с первобытной практикой шаманства [305, с. 154]. Техника обретения власти над духами, толкование прорицаний, полученных с помощью медиумов, и т. п. — все это было специальностью даосских магов (*фанши*) еще во II в. до н. э. [321, с. 61]. Так, Чжан Лян (ум. в 187 г. н. э.), которого религиозная даосская традиция считает причастным к знаменитой семье Чжанов, основателей династии «Небесных учителей», прославился своим магическим искусством, властью над духами-демонами, способностью исцелять болезни при помощи заклинаний и алхимических средств (см. [86, с. 134—136; 312, с. 8])<sup>7</sup>.

В то же время в «Лао-цзы сян эрчжу», даосском сочинении, приписываемом Чжан Лу (ум. между 190 и 220 гг. н. э.), внуку первого «Небесного учителя» Чжан Даолина (ум. между 157 и 178 гг. н. э.), осуждаются почитаемые у простонародья способности «повелевать демонами», «иметь сношения с духами» и т. п. (см. [270, с. 61]). Здесь приоткрываются исторические корни и идейно-психологический подтекст деления народных верований на *чжэн* («истинные») и *се* («ложные», «порочные») <sup>8</sup>, что не только в упомянутом случае, а, по-видимому, достаточно часто совпадало с оппозицией «свои» — «чужие». Первоначально такое противопоставление обычно было связано с локальными культами местных божеств.

В результате процесса взаимодействия и взаимообогащения даосской традиции и народных верований народный пантеон постепенно практически становился даосским, а религиозный даосизм — все более народным <sup>9</sup>. Например, даосский маг и ал-

химик Ду Цзыгун (Дун Цзюнь), приверженец учения «Небесных учителей», прославившийся умением диагностировать и исцелять болезни, обучил своему искусству Сун Эня — руководителя народного даосского движения в конце IV в. Среди его учеников и последователей были также члены нескольких влиятельных аристократических семей на юге Китая и в столице, «относившихся к нему с предельным уважением» [167, цз. 100, с. 72486]. Считая своим предназначением «спасение» людей через приобщение их к доктрине «Чжэньдао», Ду Цзыгун и жил не в отшельническом уединении, а в самой гуще людской. При этом он полагал, что следует равно трудиться ради спасения как аристократов, так и простолюдинов, не принимая сторону ни тех, ни других, ибо, по его убеждению, решение проблемы «равновесия» в человеческом сообществе изначально предопределено Великим Дао (см. [211, с. 461])<sup>10</sup>.

В свою очередь, при всей своей эзотеричности даосизм всегда оставался почитаемым и любимым не только в элитарной среде, но и в самых широких массах простых людей (см. [311; 312]). Различие сводилось к мере посвященности верующих в тайны ритуальной символики, но мистическая высшая цель ритуала оставалась одинаково священной для всех<sup>11</sup>.

В непрерывном процессе «перетекания», взаимопроникновения даосской традиции и народных верований, пожалуй, единственным более или менее четким критерием для отторжений, нетерпимости со стороны первой была эксцессивность (*инь*) — чрезмерность, развратность — некоторых народных культов и обрядов, равно категорически осуждаемых и даосскими авторами (например, в уже упоминавшемся сочинении, приписываемом Чжан Лу [217, с. 75, 76]) и конфуцианскими, для которых само по себе отношение к народным верованиям никогда не было прямолинейным и однозначно негативным.

К эксцессивным обрядам, несомненно, прежде всего относились те, которые включали сексуальную практику, но парадокс в том, что широкое внедрение этой практики в качестве существенного элемента достижения долголетия, гармонии совершенства, бессмертия (состояния «сянь») и соответственно религиозного спасения в даосской традиции началось с «Трех Чжанов» — лидеров «Небесных учителей», т. е. с Чжан Даолина, его сына, Чжан Хэна, и внука, которым и был сам Чжан Лу. Объяснение данной «загадки», вероятно, в том, что Чжан Лу критиковал не саму по себе секспрактику, а ее неправильное, ложное (*се*) истолкование и применение (см. [215, с. 21]).

Такие сексуальные ритуальные рецепты, как *хуань цзин пу-нао* («практика возвращения семени-цзин») или *чжунци чжэнь-шу* («истинное искусство выравнивания ци»), которое более известно под сокращенным названием *хэци*, или *хунь ци*, — «соединение ци» (женского и мужского), получили особенно широкое распространение в период активизации даосского народного

движения, возглавлявшегося Сунь Энем и его преемником Лу Сюнем (398—417). Наиболее «поражающим аспектом всего этого раздела даосской философско-религиозной практики» Дж. Нидэм назвал включение в нее публичных половых актов и в качестве нормы обычной супружеской жизни, и как индивидуальные рецептурные упражнения-предписания для кандидатов в «сяни» [305, с. 150]. Церемония хэци помимо своего значения на уровне космологической символики имела, по-видимому, и другой ритуально-религиозный смысл, выявляемый через термин «шицзуй» — «освобождение от греха»<sup>12</sup>. Происходила она в ночь новолуния или полнолуния, после конца поста (*чжай*)<sup>13</sup> и состояла из ритуального танца *пань жао лу, вэньшун ху* — «извивающийся дракон и резвящийся тигр» (дракон и тигр — мужской и женский алхимические символы), который заканчивался или публичным совокуплением, или последующим соединением участников действия в комнатах, расположенных вдоль стен внутреннего двора храма<sup>14</sup>.

Думается, что уже сама по себе эмоциональная встряска как следствие подобных ритуалов являла собой элемент даосской «технологии» постижения Дао, обретения совершенства. Здесь уместно вспомнить слова В. М. Алексеева о том, что «дао-монада дает себя познать лишь через „аморфно-элементарно-грубое и дикое“. Сознательно погружаясь во мрак, „не боясь опоганиться“, даосский адепт отдает „свою светлую душу“ в искушение плоти, и именно через это столкновение достигается новый синтез», «экстаз гармонии» [6, с. 205]<sup>15</sup>.

Особый внутренний смысл подобных религиозных акций связан с напряженной устремленностью «земного» к «небесному», открывающемуся в «земном». Такой разрыв преодолевался, заполнялся умом адепта, участвовавшего в соответствующих ритуалах через посредство символотворческих образов, спиритуализировавших земную, телесную субстанцию.

Борьба с эксцессивными ритуалами, проводившаяся с равным рвением и официальными властями, и негодующими приверженцами буддийского аскетизма, привела к прекращению (приблизительно с VII в.) публичных празднеств, включавших *хэци*, но как частная практика этот обряд просуществовал до конца периода Сун, а позднее трансформировался в элемент ритуальной практики народных религиозных сект, в особенности в учении «Цюаньчжэньдао» или «Цюаньчжэньцзяо» («Учение о [сохранении] в целостности подлинного [семени]»), в каковом качестве сохранился и поныне в странах Юго-Восточной Азии и на Тайване.

В общей борьбе, направленной против «крайностей» некоторых ритуалов массового, народного уровня даосской религии, принимали участие и ученые-даосы, такие, как Коу Цяньчжи (ум. в 448 г.), Лю Сюйцзин (406—477), очистившие учение «Чжэньдао» от «искажений», внесенных в него, по их мнению, «Тремя

Чжанами», или как Тао Хунцзин (ум. в 536 г.) — теоретик медитативной секты «Шанцин» («Высшая чистота»), или «Маошань» (от названия священной горы, где обитали основатели этого учения). Последний в своем стремлении ректифицировать учение секты сумел поднять его до того уровня, где исчезла «пограничность», двуфокусность (небесное, высшее и земное, социальное) мессианских мистических идей «Тайпин цзина», сменившаяся трансцендентным блаженством бессмертных (см. [316, с. 44; 311, с. 10]). Существенно отметить, что в числе источников его теоретического реформаторства наряду с «Чжуан-цзы» и «Хуантин цзином» («Канон Желтого двора») была и «Лотосовая сутра» (см. [311, с. 10]).

Однако это не первый письменно зафиксированный след инкорпорирования религиозным даосизмом буддийских идей, и прежде всего идеи всеобщего спасения — главной религиозной цели всех народных сект традиционного Китая. Уже в начале IV в. данная доктрина нашла отражение в важнейших даосских текстах, в частности в «Дужэнь цзине» («Священной книге спасения людей») <sup>16</sup>, где буддийские термины и категории «спасения» предстают насыщенными даосским его пониманием как достижения бессмертия через овладение искусством долголетия, в свою очередь даруемым только как итог нравственного и физического совершенствования.

Встреча с буддийскими идеями и их адаптация стали началом следующего этапа углубления синкретической природы народного религиозного даосизма, вылившегося в бурный расцвет различных сект, у которых буддийское оформление доктрины соединялось с их традиционно даосской сутью, что стало особенно заметно в последний период правления династии Сун.

Единая для культурной атмосферы эпохи Тан — Сун тенденция духовного синтеза, воплотившаяся на уровне «высокой культуры» в возникновении и развитии неоконфуцианства, на более массовом, общенародном уровне нашла выражение не только в контаминировании народными верованиями буддизма, но и в росте популярности идеи *сань цзяо* («трех учений») с ее лозунгом «*Сань цзяо хэ и*» («Три учения соединяются в одно»). Хотя традиция *сань цзяо* восходит к III в. и может быть прослежена с первых попыток соединения даосизма и буддизма, она долго не получала официального признания <sup>17</sup>. В истории также переплетались, поочередно выступая на передний план, различные уровни *сань цзяо* — от высокофилософских спекуляций до уровня практически-профанического, — постоянно взаимодействующие и подкреплявшие друг друга на протяжении периодов Сун и Юань и далее, к Ван Янмину (1472—1529) и Линь Чжаоэню — знаменитому минскому «Учителю *сань цзяо*» (см. [283, с. 261, 262]).

Конец эпохи Мин, на который приходится наибольшее распространение движения *сань цзяо*, был также временем самого высокого распространения письменной формы проповеди сектант-



ской доктрины — текстов *баоцзюань* («драгоценных свитков»). Характерную для них синкретическую установку хорошо иллюстрирует следующий комментарий к «Тайшань баоцзюань» («Баоцзюань о горе Тай»), написанному Ло Цинем (1443—1527), теоретиком народной религии, известным также под именами Ло Хуай, Ло-цзу и др.: «Три религии — это конфуцианство, буддизм и даосизм. Эти три священные религии, которые вносят порядок в мир, подобны ножкам сосуда-треножника: если одной недостает — он не может стоять. К сожалению, среди их последователей читающие буддийские сутры считают, что только буддийская дхарма постигает все, и [точно] так же поступают даосы и конфуцианцы... Поистине такое отрицание других религий хотя и способствует распространению их собственной, но свидетельствует о незнании [ими] того, что три религии происходят из одного и того же корня» [163, с. 226].

Деятельность Ло Цина, основателя секты «Увэйцзяо» («Учение о надеянии») или «Лоцзяо» («Учение Ло») и автора пяти баоцзюаней (так называемого «пятикнижия Ло Цина»), была узловым моментом истории формирования религиозного синтеза народных сект позднего средневековья. Он был ознаменован, по существу, первым письменно зафиксированным соединением даосских основ идеологии ранних сект (при особом акцентировании восходящих к «Тайпин цзину» идей харизматического лидерства и эсхатологических надежд) с интерпретациями аналогичных понятий, категорий и доктрин буддийского текста. В отрицании общепринятых форм религиозного благочестия, практики сидячей медитации и т. п. Ло Цин исходил из представления, что спасение может быть достигнуто через постижение своей истинной природы (*цзянь син*) или «возвращение к [изначальному] сознанию» (*хуэй синь*). Главной реальной земной целью этого процесса, по учению Ло Цина, было снятие, упразднение всех различий и противопоставлений — между богатством и бедностью, мудростью и глупостью, мужчинами и женщинами, обыденным и возвышенным, между «тремя учениями» и т. д.<sup>18</sup>.

Идеи Ло Цина, прежде всего представления о конечной сoterиологической цели, вскоре (уже с конца XVI в.) почти без каких-либо принципиальных изменений перешли в основной комплекс вероучения сект традиции «Байляньцзяо»<sup>19</sup>, зафиксированный в их сакральных текстах.

Вероятно, тот факт, что два основных периода (конец эпохи Сун и XVI—XVII вв.) формирования вероучений народных сект как некоей единой синкретической религиозной традиции («Милэцзяо» — «Байляньцзяо») совпадает с моментами интенсификации духовных поисков, попыток достижения гармонического религиозно-этико-философского синтеза в масштабах общекитайской культуры, лишний раз свидетельствует о внутреннем единстве последней, высокой способности к взаимодействию и «взаимоперетеканию» составляющих ее феноменов.

По отношению к «малой», народной традиции китайской духовной культуры вполне справедливо суждение, основанное на изучении закономерностей европейской средневековой истории: «В периферийных паракультурных явлениях можно выявить скрытые смыслы собственно культуры, „выболтанные“ в парафеноменах. Периферия расскажет о метрополии. Реминисценции дилетанта — о смысловых подтекстах высокопрофессиональных речений» [69, с. 325].

Сила и живучесть даосских креативных и формообразующих представлений и категорий, вероятно, связаны с их наибольшим соответствием изначальному природному психологическому стереотипу китайского мышления. Поэтому же, в частности, столь ощутимы их следы в сектантском учении о сотворении мироздания и человечества. Так, в главе «Первоначальное деление хаоса» книги «Гуфо тяньчжэнь каочжэн луи хуа баоцзин» («Драгоценный священный текст „Цветов Дракона“, проверенный и исправленный Небесными Бессмертными [и] Древним буддой»), содержащей наиболее полное изложение сектантской доктрины, говорится: «В начале не было ни Неба, ни Земли, ни солнца, ни луны, ни людей, зверей или растений. Из центра (*чжун*) Истинной Пустоты (*чжэнькун*) возник [путем] превращений (?) (*хуачу*) Беспредельный Божественный Древний будда. Возникнув, Древний будда привел в порядок Небо и Землю. Нерожденное — матушка (*Ушэнлаому*) установила Предшествующее Небо» (цит. по [197, цз. 1, с. 16]). В следующей главе рассказывается, что Ушэнлаому породила «инь, ян и двух детей, мальчика и девочку», которых назвала, конечно, Фуси и Нюйва. Поженившись «после окончания [периода] первоначального хаоса (*хунъюань ла*)», они породили 96 и<sup>20</sup> сыновей и дочерей, отправленных Ушэнлаому на землю (см. [197, цз. 1, с. 2а — 3а]). На другом месте, в главе «Пустота и хаос до [появления] Неба и Земли» («Утянь уди хуньдунь сюйкун пин»), дается более метафизическое описание сотворения мира из хаоса: «До появления Неба и Земли [была] бесформенная мгла (*хуньдунь*). Сгустившись и достигнув огромных размеров, она [затем] сжалась, [приняв] форму первоначального яйца, называвшегося „Черно-желтое [яйцо?] Неба и Земли“ (*тяньди сюаньхуан*). Когда яйцо раскололось, появился Почтенный предок первоначального хаоса (*хунъюань лаоцзу*)» (цит. по [160, с. 122—123]). Появление Лао-цзы, который, очевидно, имеется в виду под именем Лао-цзу, в качестве высшего божества здесь особенно симптоматично.

Достижению «спасения», т. е. основной цели вероучения народных сект, посвящены как их религиозные тексты, так и ритуальная практика. В баоцзюанях, получивших широкое распространение с XVI в., так же как в сочинениях, описывавших эти верования, и в материалах проводимых властями расследований религиозной и политической деятельности сектантов, основной священной формулой-мантрой, представлявшей своего рода ду-

ховный экстракт и магическое заклинание как залог спасения, были восемь иероглифов: «Чжэнькун цзясан, Ушэн лаому» («Абсолютная пустота<sup>21</sup> — родина; Нерожденное — Магушка»).

По нашему мнению, семантика сектантской *чжэнькун* восходит к *кун* («пустота»), *чжэнькун* («абсолютная, или истинная пустота») в текстах Лао-цзы и Чжуан-цзы. Конечно, преодолевая столь существенную дистанцию, понятие «пустота» или «абсолютная пустота» претерпело неизбежные трансформации, снизившие и вульгаризовавшие его первоначальную универсальность, высокую степень абстракции. Однако ранние даосские корни этой части формулы, особенно на фоне многочисленных случаев использования *чжэнькун* именно в традиционно даосском значении, кажутся вполне очевидными. То же самое можно сказать и о термине «цзясян». Словосочетание *цзясян* — «родина» как символ возрождения в раю будды Амитабы (что и означало «спасение») было использовано знаменитым танским философом, приверженцем буддийской школы «Цзинту», Шань Дао (см. [176, с. 446a]). Однако сравнительный анализ значения данного термина в вероучениях сект дает достаточно оснований говорить о его изначальном даосском происхождении: синонимом «спасения» в баоцзюанях очень часто выступают понятия *гуй цзя* — «возвращение домой», *гуй цюань* (букв. «возвращение к источнику или началу» в значении «умереть»), *хуань юань* («возвращение к началу», имеющее тот же смысл). Для баоцзюаней обычна и сугубо даосская фраза *фаньбэнь хуаньюань* («обращаться к корням и возвращаться к началу») как характеристика достижения высшей стадии на пути самоусовершенствования, гарантирующей «спасение».

«Спасение» через постижение истинной природы Единого, через «возвращение» к нему — таков буквальный перевод названия одного из «способов спасения» (*фанбянь*), приведенного в одном из баоцзюаней (см. [309, с. 138]). Напомним в данной связи, что в учении древних даосов идея конечного возвращения к Дао, природе, Единому обуславливала и пристрастие к глаголам «возвращения». В контексте всего комплекса верований народных сект «родина» — это «первоначало» всех людей, «исток» их происхождения, место, откуда их прапредки были посланы в земной мир их матерью, Ушэнлаому, высшим божеством их религии, кстати породившим также инь и ян (см. [197, цз. 1, с. 1a — 2a]).

Происхождение самой Ушэнлаому достаточно сложно и «синтетично», хотя ее связь с Сиванму, которая в одном из баоцзюаней прямо названа ее воплощением, бесспорна. На рубеже нашей эры (первое упоминание относится к 3 г. до н. э.) Сиванму сделалась объектом эсхатологически направленного экстатического культа, главным содержанием которого было обещание бессмертия (см. [242, с. 223—225]). О существовании задолго до конца эпохи Мин (когда оформились основные доктринальные



идеи сектантской религии) миллениаристского культа, включавшего поклонение высшему материнскому божеству, писала А. Зайдель [315, с. 116, 119]. Вполне обоснованным представляется предположение, что на формирование легенды о Нерожденном — Матушке (Ушэнлаому) оказала воздействие даосская традиция почитания женщины-матери (см. [221, с. 339—340]). Достаточно показательны в этом смысле известные места из «Тайпин цзиня», трактующие об особой сакральной роли Земли-матери, о необходимости соблюдения в отношении ее священных заповедей [92, с. 112—114].

В даосской религиозной традиции есть и собственно китайские, добуддийские прототипы эсхатологической схемы трехстадийного членения мировой истории, составлявшего важный аспект религиозной доктрины сект. Указанные стадии обычно имели отношение к некоторым моментам временных циклов, увязываемых со взаимоотношениями сил инь и ян. Построения подобного рода являлись истоком и такого крайне опасного для властей «свойства» народной религии, как прорицания и пророчества, впервые проявившегося в «Тайпин цзине» и всегда представлявшегося одним из наиболее взрывоопасных аспектов как даосских народных движений конца эпохи Хань, так и всех последующих сектантских движений.

Свойственное большинству народных религиозных движений традиционного Китая стремление в трактовке обстоятельств своего времени воспроизвести ситуацию, характерную для конца периода Хань (как она была сформулирована в «Тайпин цзине»), дополнялось мессианистской доктриной. Ее первые следы можно заметить в идее, сформулированной еще во II в. до н. э.: «Время бед и волнений должно выдвинуть подлинного мудреца» (цит. по [330, с. 471]). Исследования А. Зайдель о Лао-цзы наводят на мысль, что эта окруженная легендами фигура появилась, дабы занять уже заранее заготовленное традицией место мудреца, миссия которого имела определенный универсальный сотериологический подтекст [315, с. 106]. В данной связи можно еще раз напомнить, что даосские «бессмертные» помогали спасению других, равно как сверхъестественное могущество, которым, по убеждению верующих адептов, были наделены главы сект, даровалось им, согласно народно-даосской теории «перевоплощенного лидерства», по распоряжению высших сил ради спасения всех людей.

В заключение важно еще раз отметить, что даосская религиозная традиция в лице множества ее вариантов и уровней была теснейшим образом связана с глубинными основами народной жизни. Если верно определение В. М. Алексеева, что даосизм — «самое китайское» из всех религиозно-философских учений, то его местная, китайская сущность была обретена слиянием с народными верованиями, причем установить, кто из них при этом «победил», а кто был «побежден», практически невозможно. Дао-



сизм стал «чем-то вроде мастерской по переработке местных верований в единую религиозную систему» [44, с. 171]. Причем характер системы был детерминирован природой самой мастерской. С момента своего становления в качестве наиболее популярной в стране религии (II—V вв. н. э.) даосизм практически накладывал отпечаток на все формы духовной культуры, особенно на их массовом, общенародном уровне. В результате конфуцианство для простого китайца было слегка даосизировано, буддизм — чуть сильнее, а ощутимее всего даосский фундамент проступал в синкретизме народных религиозных движений.

На первый взгляд попытка провести параллель между верой сектантских повстанцев в то, что проглоченный амулет с написанными на нем соответствующими заклинаниями может сделать их неуязвимыми для вражеского оружия, с одной стороны, и философским учением даосов о достижении бессмертия — с другой, выглядит надуманной или недопустимой. Но однозначность оценки смягчается и смещаются акценты, если вспомнить, что приверженцы сект из поколения в поколение передавали искусство даосской дыхательной гимнастики, физических тренировок, выступавших в сектантских проповедях и практике как элемент, этап в осуществлении идеи самосовершенствования, а степень «заслуг», достигнутых в соблюдении моральных норм и заповедей членами секты «Чаншэнцзяо» («Учение о долголетии»), ставилась в прямую связь с достижением «вечной жизни».

Уже не раз говорилось, что необразованность простого люда в Китае еще не означает его автоматического исключения из истории духовной культуры страны: знанию китайским крестьянином традиционных культурных ценностей могут позавидовать современные специалисты, изучающие различные формы народной идеологии. Трансформации даосской традиции в народных религиозных движениях — один из неотъемлемых элементов развития духовной культуры Китая. Что же касается ее изменчивости и многослойности, то позволим себе напомнить следующие слова М. М. Бахтина: «Внутренней территории у культурной области нет. Она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее» [12, с. 266]. Религиозные идеи народных сектантских движений выполняли существенную функцию многократного и непрерывного повторения первичных основ древней духовной традиции Китая, тем самым сохраняя и целостность культуры, и взаимосвязь ее проявлений на народном уровне с духовными образцами «большой традиции».

<sup>1</sup> Возможно, указанный термин следует переводить как «красный ребенок» — по аналогии с другим даосским понятием — *инь эр*, — представляющим эзотерическое наименование «долго живущего» маленького красного

ребеночка, который, образуясь в теле адепта, тем самым обеспечивает ему спасение (см. [312, с. 78, 80]).

<sup>2</sup> Наиболее адекватным переводом иероглифа *пин* представляется в данном случае слово «равенство» в смысле уравнищенности или гармонии, что соответствует употреблению в тексте термина *хэци* («гармония») в качестве синонима *тайпин* [246, с. 120]. «Равенство» со смысловым оттенком уравнищенности, гармонии предпочтительнее перевода *тайпин* как «благоденствия»: в последнем значении сильнее акцент на социальном и земном, нежели на космологическом, каковое более соответствует общему стилю «Тайпин цзина» (о категории «тайпин» в данном контексте см. [217; 246; 270; 322]).

<sup>3</sup> Более детальные рекомендации по технике медитации, или «внутренней алхимии», с соответствующими даосскими космологическими и демонологическими аллюзиями, символами и т. п. можно прочесть в ряде других сочинений, написанных несколько позже трактата «Тайпин цзин», например в эзотерическом тексте «Канон Желтого двора» («Хуан тин цзин»), священной книге секты «Шанцин» («Высшая чистота»). Она была особенно популярна в Китае в III—V вв., но продолжала существовать и в более позднее время. Сейчас у нее много последователей на Тайване (см. [311, с. 13]).

<sup>4</sup> Прямая связь морально-этических установок с понятием воздаяния делает их неотъемлемой частью общей доктрины спасения людей от зла (*чэнфу*), зафиксированной в трактате. В подземном царстве (*дися*) каждого вновь прибывшего расспрашивают о его деяниях, требуя раскаяния (*согэн*), а затем определяют, в каком реестре (*минцзе*) он числится: в ведении Неба находится «реестр жизни» (*шэнцзе*), а в ведении Земли — «реестр смерти» (*сыцзе*), что, вероятно, соотносится с идеей достижения бессмертия как конечной награды за добродетельные поступки или лишения ее за грехи, совершенные при жизни. Но высший судья — Правитель Неба (*Тянь-цзюнь*), которому духи докладывают о благих и дурных поступках, записанных «внизу» в реестрах добра и зла (*шаньэ чжи цзе*) (см. [92, с. 524—527, 540—542]). Интересно и вполне оправдано предположение М. Кальтенмарка о возможной тождественности Правителя Неба «духу сердца» (сердечности?) — *синьшэнь*, который пребывает внутри человеческого тела [270, с. 37]. В другом месте «Тайпин цзина» он именуется «распорядителем судеб» (*сымин*), находящимся в человеческом сердце [92, с. 600]. Последний термин особенно примечателен с точки зрения единства даосской традиции, так как в том же значении он употребляется в «Чжуан-цзы» [205, с. 111], а в сочинении Гэ Хуна встречается аналогичный персонаж — *Сыгочжи шэнь* («Дух — властитель претерпеваемого [людьми]») [110, с. 127].

<sup>5</sup> Преступно и греховно также не передавать другим искусство сохранения и питания «жизненного принципа», так как тем самым нарушается питание *дэ* земли, что может вызвать ее гнев [92, с. 242].

<sup>6</sup> Помимо триады Небо — Земля — Человек «Тайпин цзин» называет и другие: Солнце — Луна — Звезды, Горы — Реки — Равнины, Отец — Мать — Сын, Правитель — Подданный — Народ, Дао — Дэ — Жэнь.

<sup>7</sup> Существенно, что при общем сугубо положительном отношении конфуцианских авторов к политически вполне лояльному учению «Небесных учителей» и к основанному ими «государству» магическое искусство Чжанов определяется ими в тех же терминах что и шаманская практика: *яодао* («ложный путь»), *гуйдао* («дьявольский путь»), *яошу* («ложное искусство»), *сешу* («еретическое искусство») [217, с. 34]. Позже *се* и *яо* стали стандартными определениями всякого народного вероучения (см. [64]).

<sup>8</sup> Гэ Хун, как известно, был не только автором даосских сочинений, но и образованным чиновником, что и обусловило его конфуцианские интенции, стремление найти приемлемую форму синтеза «высокого даосизма» с конфуцианством, а также его широкие заимствования из ханьских конфуцианских текстов. Из трактата Гэ Хуна явствует, что он не всегда был в состоянии последовательно провести грань между культами, признаваемы-

ми ортодоксальным даосизмом, и народными, или «еретическими» [110, с. 37—39]. В гл. 9 «Баопу-цзы» говорится, что для получения желаемого алхимического результата нужно совершить великое жертвоприношение не только высшим божествам (Небу, Солнцу, Луне, Большой Медведице, которые были частью официального государственного культа), но и низшим, включая даже духов-покровителей. Однако в гл. 14 автор обрушивается с критикой на те же самые культы за жертвоприношения и большие расходы, делавшиеся ради достижения долголетия или исцеления от болезней [110, с. 16, 63].

<sup>9</sup> Р. Стейн подчеркивает, что термин «народная (popular) религия» в историко-религиозном контексте «означает всякое вероучение, не принадлежащее определенно институционализированным религиям (государственной религии, даосизму, буддизму). С точки зрения социологической „народная религия“ не ограничивается простым народом, но является общей для всех страт общества, включая императорский двор» [221, с. 54].

<sup>10</sup> Победе авторитета даосского искусства врачевания (*дао шу, да шу*) в лице Ду Цыгуна неизбежно предшествовали сложные взаимоотношения с шаманистскими культами и различными культами местных божеств-исцелителей (см. [211, с. 461]).

<sup>11</sup> Психологический эффект сакрализующего воздействия момента непонятности, «зашифрованности» всякой литургической службы на массы рядовых верующих — явление универсальное.

<sup>12</sup> Очень заманчиво и в соответствующем русском названии — «свальный грех» — отыскать его семантику не просто во всеобщности, «повальности» акта, но и в представлении о возможности достичь полного освобождения от греха плоти, «свалить» его с себя именно через экстатическое потрясение, вызванное соучастием в ритуальном действии, противоречащем всем принятым нормам.

<sup>13</sup> Специфически даосский обряд, своего рода «знаковый гарант» высокой моральности, необходимая ступень на пути совершенствования-спасения, уходящий корнями, видимо, в древнейшие народные обычаи.

<sup>14</sup> А. Масперо считал знаменательным объяснение, дававшееся буддийскими противниками даосизма по поводу этих обрядов: «Мужчины и женщины соединяются непристойным образом» из-за того, что даосские сектанты «не делают различия между знатыми и незнатыми» [294, с. 406], т. е. нарушение одних установленных норм влечет к пренебрежению и всеми иными. Упрек сектантам в нарушении как естественных, так и социальных норм, «категорий» обычен и со стороны конфуцианских чиновников, и со стороны ученых буддистов.

<sup>15</sup> В этой связи следует отметить некоторую чрезмерную прямолинейность встречающегося в ряде исследований вывода присущего даосской традиции особого пиетета по отношению к женщине из признания ее равенства как сексуального партнера (хотя бы и в качестве рефлексии изначального макрокосмического равновесия инь и ян). Из неоспоримой данности равенства участия женщины в сексуальном акте еще далеко не всегда спонтанно следует уважение к ней. Вероятно, природа признания даосами особой роли женщин в общем мироустройстве соединяет и космологический аспект, и «включение физического феномена пола в ноуменальный катарсис освобождения и от аскетизма, и от классовых различий» [305, с. 153], и осознанное всей традицией религиозного даосизма восхищение определенными свойствами женской психологии, и, возможно, уходящие в древность культы женских материнских божеств. Несомненно, что именно даосское отношение к женщине определило ее заметное место в доктрине и социальной практике сектантских движений позднего средневековья.

<sup>16</sup> Это название близко к наиболее употребляемому в священных текстах сект позднего средневековья термину, обозначающему спасение, — *ду-хуа чжуншэн* («спасение всех живых [существ]»).

<sup>17</sup> Чрезмерно бурное и повсеместное распространение храмов саньцзяо при Сунах навлекло на него императорский запрет, последовавший в 1106 г. [163, с. 226]. Настороженное отношение властей и конфуцианских

чиновников к этому «подозрительному» движению сохранялось вплоть до конца правления династии Мин (см. [283]).

<sup>18</sup> Особенно важное значение для народных сектантских движений имело утверждение равенства социальных категорий и снятие оппозиции между монахами и мирянами, которое фактически вело к еще большей популяризации и даосских, и буддийских, и традиционных китайских религиозных представлений, к их дальнейшему синтезированию, достигавшему в верованиях сект наивысшей степени.

<sup>19</sup> Парадоксальность этого обстоятельства в том, что сам Ло Цин причислял «Байляньцзяо» к «ересям». Субъективная оценка им своего учения как тяготеющего более к ортодоксальности, нежели к эклектике народных сект, соответствовала в известной степени объективному положению вещей: прежде чем стать духовным оружием простонародья, учению Ло Цина пришлось претерпеть еще большую адаптацию и контаминирование с народными идеями и верованиями.

<sup>20</sup> И — своеобразный цифровой знак, обозначающий «миллион», «много миллионов».

<sup>21</sup> Перевод термина «чжэнькун» как «нирвана» (встречающийся и в предыдущих работах автора данной статьи) не совсем точен, хотя в китайских буддийских текстах он имеет именно это значение. Многозначность здесь связана с практикой использования при первых переводах буддийского канона даосских терминов в качестве более или менее подходящих эквивалентов для категорий и понятий буддизма.



*Произведения классиков марксизма-ленинизма \**

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение.— Т. 1.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Т. 3.
3. Маркс К. Фердинанду Лассалю, 31 мая 1858 г.— Т. 29.
4. Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству.— Т. 46, ч. 1.
5. Энгельс Ф. Конраду Шмидту, 27 октября 1890 г.— Т. 37.

*Литература*

6. Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978.
7. Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966.
8. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг., 1916.
9. Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969.
- 9б. Аристотель. О душе. М., 1937.
10. Бежин Л. Е. Се Линъюнь. М., 1980.
11. Баоцзяюань о Пу-мине. М., 1979.
12. Бахтин М. М. К эстетике слова.— Контекст-1973. М., 1974.
13. Бокщанин А. А. Об усилении деспотической власти в Китае в конце XIV века.— «Народы Азии и Африки». 1969, № 1.
14. Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуан-шаня. М., 1976.
15. Васильев В. П. Материалы по истории китайской литературы. СПб., [б. г.].
16. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
17. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.
18. Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. СПб., 1913.
19. Воскресенский Д. Н. Даосские мотивы в художественной прозе Китая.— «Народы Азии и Африки». 1975, № 4.
20. Воскресенский Д. Н. К вопросу об особенностях развития творческой мысли в Китае в XVI—XVII вв.— «Вестник Московского университета. Востоковедение». 1971, № 2.
21. Гаспаров М. Л. Поэзия вагантов. М., 1980.
22. Гессе Г. Игра в бисер. М., 1969.
23. Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959.
24. Голыгина К. И. Новелла средневекового Китая. М., 1980.
25. Голыгина К. И. Фольклорные мотивы и даосские представления в прозе раннего средневековья.— Теоретические проблемы литератур Дальнего Востока (Тезисы докладов). Л., 1979.
26. Горохова Г. Э. Некоторые особенности социальной утопии ранних даосов.— Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.

---

\* Работы К. Маркса и Ф. Энгельса даются по 2-му изданию сочинений.

27. Горский В. С. Текст и его истолкование в историко-философском исследовании.— Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977.
- 27а. Гусаров В. Ф. Некоторые положения теории пути Хань Юя.— Письменные памятники Востока. М., 1977.
28. Григорьева Т. П. Махаяна и китайские учения.— Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
29. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
- 29а. Древнеиндийская философия. М., 1972.
30. Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973.
31. Завадская Е. В. «Беседы о живописи». Ши-тао. М., 1978.
- 31а. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
32. Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
33. Зелинский А. Н. Идея космоса в буддийской мысли.— «Страны и народы Востока». Вып. 15. М., 1973.
34. Зыбковец В. Ф. О черной и белой магии. М., 1965.
35. Игнатович А. Н. Образ «шэньсяня» в японской литературе («Хонтё синсэн джи» Оэ-но Масафуса).— Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.
36. Иэнага С. История японской культуры. М., 1972.
37. Кавабата Ясунари. Отражение луны.— «Азия и Африка сегодня». 1975, № 10 (лит. прил.).
38. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977.
39. Кобзев А. И. О понимании личности в китайской и европейской культурах.— «Народы Азии и Африки». 1979, № 5.
40. Коллекция извлечений из книг, газет и журналов.— «Наука и жизнь». 1980, № 3.
41. Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974.
42. Красносельский Г. И. Китайская гигиеническая гимнастика для лиц пожилого возраста. М., 1961.
43. Кривцов В. А. Китайский космогонический трактат XI в. (Трактат о «Плане великого предела» Чжоу-цзы).— «Вопросы философии». 1958, № 12.
44. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
45. Кучера С. Проблемы преемственности китайской культурной традиции при династии Юань.— Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
46. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
47. Литература Востока в средние века. Ч. 1. М., 1970.
48. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970.
49. Лотман Ю. М. Типология культуры. Тарту, 1970.
50. Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.
51. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. Л., 1979.
52. Малявин В. В. Горизонты даосизма: философия, психология, поэзия.— Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1975.
53. Малявин В. В. Жуань Цзи. М., 1978.
54. Малявин В. В. Мир как метафора. Даосский опыт в китайской культуре.— Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1978.
55. Малявин В. В. О понятии «цинтань» (к вопросу о формировании общественной мысли в Китае III—IV вв.).— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1974.
56. Мамардашвили М. К. Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания.— «Вопросы философии». 1959, № 12.

57. М а р а к у е в А. В. Инь-фу цзин — страничка истории китайской философии.— «Ученые записки Томского педагогического института». Т. 3, 1946.
58. М о р о з о в Г. У наших друзей. М., 1959.
59. Н и к о л а е в Ю. В. В поисках за божеством. Очерки истории гностицизма. СПб., 1913.
60. О ш а н и я И. М. (ред.). Китайско-русский словарь. М., 1952.
61. П е т р о в А. А. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии. М., 1936.
62. П о з д н е е в а Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
63. П о м е р а н ц е в а Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.
64. П о р ш н е в а Е. Б. Понятие религиозной секты — «сецзяо». — Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1978.
65. П о р ш н е в а Е. Б. Учение «Белого Лотоса» — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.
66. П у С у н - л и н. Лисьи чары. М., 1970.
67. Пурпурная яшма: китайская проза III—VI вв. М., 1980.
68. П у т и л о в Б. Н. Проблемы типологии этнографических связей и фольклор.— Фольклор и этнография. Л., 1977.
69. Р а б и н о в и ч В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
70. Р а д х а к р и ш н а н С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
71. Р о з е н б е р г О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
72. Р у д а к о в А. В. Общество И-хэ-туань и его значение в последних событиях на Дальнем Востоке. Владивосток, 1901.
73. С е р о в а С. А. «Зеркало просветленного духа» Хуан Фань-чо и эстетика китайского классического театра. М., 1979.
74. Слово о живописи из Сада с горчичное зерно. М., 1969.
75. С п и р и н В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1967.
76. С ы м а Ц я н ь. Избранное. М., 1956.
77. Т а н С я н ь - ц з у. Пионовая беседка.— Классическая драма Востока. М., 1976.
78. Т о к а р е в С. А. Сущность и происхождение магии.— Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
79. Т о р ч и н о в Е. А. Некоторые аспекты учения Гэ Хуна о дао.— Одиннадцатая конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
80. Т р о ф и м о в а М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
81. Упанишады. М., 1967.
82. Философский словарь. М., 1972.
83. Х о д ж и к я н Б. Э. Система и системный подход.— Ереванский государственный педагогический институт русского и иностранных языков им. В. Я. Брюсова. Научные труды. № 5. 1971,
84. Х у н Ш э н. Дворец вечной жизни.— Классическая драма Востока. М., 1976.
85. Ц и о л к о в с к и й К. Э. Монизм вселенной. Калуга, 1925.
86. Ш т е й н В. М. Из ранней истории социальных утопий.— «Вестник истории материальной культуры». 1960, № 6.
- 86а. Ш т е й н В. М. Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности. М., 1960.
87. Ш у ц к и й Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
88. Э й д л и н Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1969.
89. Ю а н ь К э. Мифы древнего Китая. М., 1965.
90. Я н Х и н - ш у н. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.— Л., 1950.

91. Адзиа буккё си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Т. 1—6. Токио, 1972.
92. Ван Мин. Тайпин цзин хэцзяо (Сводный комментарий к «Тайпин цзиму»). Пекин, 1960.
93. Ван Сяочуань. Юань, Мин, Цин саньдай цзиньхуэй сяошо сицзюй шилiao (Материалы о гонениях на прозу и драму в эпохи Юань, Мин, Цин). Пекин, 1968.
94. Ван Фучжи. Чжуан-цзы цзе (Толкование «Чжуан-цзы»). Пекин, 1964.
95. Ван Ци. Сань цай тухуэй (Собрание иллюстраций, характеризующих Небо, Землю и Человека). [Б. м.], 1585.
96. Ван Янмин. Цюань цзи (Полное собрание сочинений). Шанхай, 1933.
97. Ван Янмин. Чуань си лу (Записи преподаваемого и воспринятого). Тайбэй, 1973.
98. Ватанабэ Сёко. Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1965.
99. Ватанабэ Сёко. Сайтё, Кукай-но сисо (Учение Сайтё и Кукай).— Сайтё, Кукай сю. (Собрание сочинений Сайтё и Кукай). Сер. «Нихон-но сисо» (Японская идеология). Вып. 1. Токио, 1969.
100. Вэнь Идо. Цюаньцзи (Полное собрание сочинений). Т. 2. Шанхай, 1948.
101. Вэньсюань (Литературный сборник избранного). Шанхай, 1936.
102. Гань Бао. Соушэнь цзи (Записки о духах). Шанхай, 1935.
103. Го Цинфань (сост.) Чжуан-цзы цзи цзэ (текст «Чжуан-цзы» с комментариями). Т. 1—4. Пекин, 1962.
104. Гу Цзэган, Ян Сянкуй. Сань хуан као (Исследование о трех императорах). Пекин, 1936.
105. Гу чжу у цзин (Пятикнижие с древними комментариями). Т. 1. Тайбэй, 1961.
106. Гу Яньу. Тинлин вэнь цзи (Сборник прозаических сочинений Тинлина).— Сер. «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
107. Гуан хунминцзи (Расширенное собрание сочинений, светоч истины распространяющих).— Сер. «Сыбу бэйяо». Т. 55. Шанхай, [б. г.].
108. Гуань-цзы.— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 5. Пекин, 1956.
109. Гуань Инь-цзы. Тайбэй, 1966.
110. Гэ Хун. Баопу-цзы (Мудрец, объемлющий первоначальную пустоту).— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 8. Шанхай, 1954.
111. Дайгаку. Тюё (Великое учение. Середина — большое постоянство).— Тюоку котэн сэн (Сочинения китайской классики). Т. 4. Токио, 1967.
112. Дао-дэ цзин.— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 3. Пекин, 1956.
113. Дао-дэ цзин (с коммент. Ван Би). Тайбэй, 1966.
114. Цин Фубао (сост.). Цюань Хань Саньго Цзинь Наньбэйчао ши (Полное собрание стихотворений эпох Хань, Троецарствия, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1959.
- 114а. И цзин.— Тун бань Сы шу У цзин (Четверокнижие и Пятиканоние, отпечатанные с медных досок). Т. 1. Шанхай, 1936.
115. Иноуэ Мицусадэ. Нихон кодай-но кокка то буккё (Древнее японское государство и буддизм). Токио, 1971.
- 115а. Инь фу цзин.— Дао цзан (Собрание даосских [текстов]). [Б. м.], [ок. 1598].
116. Касахара Кадзуо. Нихон сюкёси кэнкю нюмон-сэнго-но сэйка то кадай (Введение в изучение истории религий в Японии — послевоенные успехи и проблемы). Токио, 1971.
- 116а. Кёрайсё (Записки Кёрая). Токио, 1971.
117. Кодзиэн (Обширный сад слов). Токио, 1971.
118. Коминами Итиро. Ги, Син дзидай-но синсэн сисо (Идеи «шэньсянь» в эпохи Вэй и Цин).— Тюоку-но кагаку то кагакуся (Наука и ученые Китая). Токио, 1976.
119. Кубо Норитада. Нихон-ни окэру докё сингё (Даосские верования в Японии).— «„Нихон рэкиси сосё“ гакухо» («Ежемесячный бюллетень „Серии книг по истории Японии“»). 1968, № 22.



120. Лао-цзы чжу. Дао-дэ цзин (Лао-цзы с комментариями. Дао-дэ цзин).— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 3. Шанхай, 1954.
121. Лао-цзы чжэсюе таолунь цзи (Сборник статей о философии Лао-цзы). Пекин, 1959.
122. Ле-цзы.— Сер. «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
123. Ле-цзы (с коммент. Чжачан Чжаня). Тайбэй, 1966.
124. Ле-цзы («Ле-цзы» с комментариями).— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 3. Пекин, 1956.
125. Ле-цзы чжу («Ле-цзы» с комментариями).— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 3. Шанхай, 1954.
126. Ли Юаньчжо. Чжуан Ле шилунь (Десять рассуждений на темы из «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы»). Тайбэй, 1966.
127. Линь-цзы (Линь Чжаоэнь). Сань цзяо чжэнцзун тунлунь (Подлинная традиция доктрины «трех учений»). [Б. м., б. г.] \*.
128. Линь-цзы. Дао-дэ цзин ши и (Комментарий к «Дао-дэ цзину». Ч. «Цянь»). Тао 3, бэнь 1.
129. Линь-цзы. Дао-дэ цзин ши и (Комментарий к «Дао-дэ цзину». Ч. «Кунь»). Тао 3, бэнь 2.
130. Линь-цзы. Дао е чжэн и (Подлинное единство дао и [занятий] по профессиям).— Тао 2, бэнь 5.
131. Линь-цзы. Сань цзяо хуэйбянь яолюе (Собрание важнейших сведений о трех учениях).— Тао 2, бэнь 1—4.
132. Линь-цзы. Сань цзяо хэ и да чжи (Великий принцип объединения трех учений).— Тао 1, бэнь 1.
133. Линь-цзы. Син мин да юй (Ответы [на вопросы] о природе и жизни [человека]).— Тао 2, бэнь 7.
134. Линь-цзы. Синь шэн ту шо (Схема сознания и совершенной мудрости с комментариями).— Тао 2, бэнь 6.
135. Линь-цзы. Тянь жэнь и ци (Единое [начало] ци Неба и человека).— Тао 2, бэнь 6.
136. Линь-цзы. Цзинганцзин гайлунь (Общие рассуждения о «Ваджрахедике»).— Тао 2, бэнь 8.
137. Линь-цзы. Цзун Кун тан (Храм почитания Конфуция как основателя учения).— Тао 1, бэнь 2.
138. Линь-цзы. Цзы шу цунь шэн гуй тiao цзюань дуань (Собственно-ручно записанная начальная цзюань [к трактату] «Глава о занятиях и способностях»).— Тао 2, бэнь 7.
139. Линь-цзы. Цзяо вай бе чжуань (Особая традиция, избегающая обучения [словом]).— Тао 2, бэнь 7.
140. Линь-цзы. Ци цяо да вэнь (Вопросы и ответы о семи отверстиях).— Тао 2, бэнь 7.
141. Линь-цзы. Шань жэнь (Горный человек).— Тао 2, бэнь 5.
142. Линь-цзы. Юань цзун ту (Схема исследования первооснов).— Тао 1, бэнь 1.
143. Лу Сюнь. Гусяошо гоучэнь (Извлечения из старинной прозы). Пекин, 1954.
- 143а. Лунь юй и чжу («Лунь юй» с переводом и комментарием. Сост. Ян Боцзюнь). Пекин, 1958.
144. Лю Ецю. Гудянь сяошо луньцун (Собрание статей о классической повествовательной прозе). Шанхай, 1959.
145. Лю Ицин (сост.) Шишо синьюй (Новое изложение рассказов, в свете ходящих).— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 8. Пекин, 1956.
146. Лю Се. Вэньсинь дяолунь (Резной дракон сердца писмен). Пекин, 1957.
147. Лю У. Чжуан-цзы цзицзе нэйпянь бучжэн (Исправления и дополнения к своду толкований «внутреннего» раздела «Чжуан-цзы»). Пекин, 1958.

---

\* Все перечисленные ниже работы Линь Чжаоэня (№ 127—142) приведены по данному ксилографу.

148. Лю Цунь жэнь. Мин жу юй дао цзяо (Конфуцианцы [эпохи] Мин и даосизм).— «Синь Я сюебао» («Вестник новой Азии»). 1967, № 8.
149. Лю Цунь жэнь. О Ёмэй то Миндай но Докё (Ван Янмин и даосизм эпохи Мин).— Ёмэйгаку тайкэй (Общий курс янминизма). Т. 1. Токио, 1971.
150. Люйши чуныцю (Весна и осень господина Люя).— Сер. «Чжунцзы цзичэн». Т. 6. Пекин, 1956.
151. Люй Чжэнь юй. Чжунго чжэнчжи сысян ши (История политической мысли в Китае). Пекин, 1955.
152. Ми Фу. Хуа Ши (История живописи). Пекин, 1961.
153. Мисаки Рёсю. О Ёмэй-но сирё тисэцу ни цунта (О термине «чжилья чжи» у Ван Янмина).— Тоё бунка ронсю. Фукуи хакасэ сёдзю кинэн (Сборник [библиотеки] «Тоё бунка». В честь 70-летия проф. Фукуи). Токио, 1969.
- 153а. Моу Цзунсянь. Сянь ти юй сян ти (Сущность сердца и сущность природы). Т. 1—3. Тайбэй, 1968.
- 153б. Мэн-цзы и чжу («Мэн-цзы» с переводом и комментарием). Сост. Ян Боцзюнь. Т. 1, 2. Пекин, 1962.
154. Накаяма Хатиро. Мин-но Кайсэй чо-но тайрэй мондай-но хаттан (Начало большого ритуального спора в царствование под девизом цзяцзин при династии Мин).— «Дзимбун кэнкю». 1957, № 8.
155. Нихон дзин-по сисо то (Мышление и поведение японцев). Токио, 1973.
- 155а. Носэ Асадзи. Дзэами дзюрокубусю хёсяку (Комментарий к 16 сочинениям Дзэами). Т. 1. Токио, 1958.
156. Обути Ниндзи. Докё си-но кэнкю (Исследования по истории даосизма). Окаяма, 1964.
157. Пэнвэньчжай шу хуа пу (Собрание текстов по каллиграфии и живописи из павильона «Пэнвэньчжай»). Шанхай, 1936.
158. Роси [Лао-цзы]. Тюоку котэн сэн (Произведения китайской классики). Т. 6. Токио, 1968.
159. Руйсан косо ибун року. Нитирэн Сёпин дзэнсю, Ямакава Тио надо хэнтё (Письменное наследие Высокого Основателя, составленное по тематическому принципу. Полное собрание сочинений Святого Нитирэна. Ред. Ямакава Тио и др.). Токио, 1922.
160. Савада Мидзую. Котю хайа собэн (Выверенные комментарии к «Посе сяньбянь»). Токио, 1972.
161. Сайтё, Кукай ([Сочинения] Сайтё и Кукай).— Сер. «Нихонно мэйтё» («Шедевры письменности Японии»). Вып. 3. Токио, 1977.
162. Сайтё, Кукай (Собрание сочинений Сайтё и Кукай).— Сер. «Нихон-но сисо» («Японская идеология»). Вып. 1. Токио, 1969.
163. Сакан Тадао. Тюоку цзэнсо но кэнкю (Изучение китайской правоучительной литературы). Токио, 1960.
164. Симодэ Сэкё. Дзюгонси ко (Размышления об «учителях заклинаний»).— «Нихон рэкиси». 1959, № 52.
165. Симодэ Сэкё. Синсэн сисо (Идеи «шэньсянь»). Токио, 1968.
166. Синканва дзитэн (Новый китайско-японский иероглифический словарь). Токио, 1974.
167. Сун шу (История [династии] Сун). Пекин, 1958.
168. Сунь Готин. Шупу цзяньхэ. Чжу Цзяньсинь цзяньчжэн (Трактат о каллиграфии. Комментарии Чжу Цзяньсиня). Пекин, 1963.
169. Сунь Синъянь. «Баопу-цзы» нэйпянь мулу (Оглавление «внутренней части» «Баопу-цзы»).— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 8. Шанхай, 1954.
170. Сунь Синъянь. Синь сяочжэн «Баопу-цзы» нэйпянь суй (Предисловие к новому исправленному изданию «внутренней части» «Баопу-цзы»).— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 8. Шанхай, 1954.
171. Сыма Цянь. Ши цзи (Записки историка).— Сер. «Эршисы ши». Т. 1. Шанхай, [б. г.].
172. Сыма Цянь. Ши цзи (Записки историка).— Сер. «Эршиу ши». Т. 1. Шанхай, 1934.

173. Сюй Диншань. Даоцзя сысяп юй даоцзяо (Даосская мысль и даосская религия).— «Яньцзин сюэбао». 1927, № 2.
174. Сюй Шофан. Цянь янь (Предисловие).— Тан Сяньцзун. Цзи (Собрание сочинений). Т. 1. Шанхай, 1962.
175. Сюнь-цзы.— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 2. Пекин, 1956.
176. Тайсё синсю дай цзокё (Буддийский канон годов «Тайсё»). Токио, 1924—1929.
177. Тан Сяньцзун. Гуй шэн шу юань шо (Об академии, изучающей [искусство] «гуй шэн»).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Шанхай, 1962.
178. Тан Сяньцзун. «Инь-фу цзин» цзе (Комментарии к «Инь-фу цзиню»).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Шанхай, 1962.
179. Тан Сяньцзун. Мин фу шо (Прояснение к «фу»).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Шанхай, 1962.
180. Тан Сяньцзун. Тайпин шань фан цзисюань сюй (Предисловие к «Собранию сочинений из кабинета „Гора Тайпин“»).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Шанхай, 1962.
181. Тан Сяньцзун. Цин лянъ гэ цзи (Записки о палатах голубого лотоса).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Шанхай, 1962.
182. Тан Сяньцзун. Чжу Маочун чжин цю (Изложение системы [взглядов] Чжу Маочуна).— Цзи (Собрание сочинений). Т. 2. Шанхай, 1962.
183. Тан Юнтун. Вэй Цзинь сюаньсюэ лунъгао (Краткий очерк «учения о таинственном» в период Вэй — Цзинь). Пекин, 1957.
184. Тани Мицутака. Сейка дзидай-но дэмпо-кан ни цуитэ (О чиновниках «чуан фэн гуань» периода «чэн-хуа»).— «Сирип». 1955, № 38.
185. Тао Юаньмин. Соушэнь хоуцзи (Продолжение «Собрания записей о духах»).— Сер. «Цуншу цзичэн». Шанхай, 1936.
186. У Кан. Лао — Чжуан чжэсюе (Философия Лао-цзы и Чжуан-цзы). Тайбэй, 1969.
187. У мэнь гуань (Застава без ворот).— Сер. «Чаньсюэ дачэн». Т. 2. Тайбэй, 1969.
188. Фукунага Мицудзи. Кукай-ни окэру камбун-но гаку (Изучение китайской литературы, которую знал Кукай).— Сайтё, Кукай.— Сер. «Нихон-но мэйтё» («Шедевры письменности Японии»). Вып. 3. Токио, 1977.
- 188а. Хань Юй. Хань Чанли цзи (Собрание сочинений Хань Чанли). Шанхай, 1958.
189. Ханьфэй-цзы.— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 5. Пекин, 1956.
190. Хисаяки Миякава. Синдай Докё-но Ити кусацу Дайо доэн синъюкё о мэгуритэ (Изучение религиозного даосизма в Китае XIV в. со специальным рассмотрением «Тайшань Дунъюань шэньчжоу цзин»).— «Тюгоку гакуси». 1969, № 5.
191. Хоу Вайлу (ред.). Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Т. 3, 4. Ч. 2. Пекин, 1963.
192. Хуайнань-цзы.— Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 7. Пекин, 1956.
193. Хуанфу Ми. Гао ши чжуань (Предания о высокодостойных мужах).— Сер. «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
194. Хуан Цзунси. Мин жу сюе ань (Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин). Шанхай, 1933.
195. Хуан Цзунси. Мин жу сюе ань (Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин).— Сер. «Сыбу бэйяо». Шанхай, 1936.
196. Хуан Цзунси. Хуан Личжоу вэньцзи (Сборник прозаических произведений Хуан Личжоу). Пекин, 1959.
197. Хуан Юйпьянь. Посе сяньбянь (Подробное опровержение ересей). [Б. м.], 1834.
198. Цзинь шу (История [династии] Цзинь).— Сер. «Сыбу бэйяо». Т. 58. Шанхай, 1936.
199. Цзинь шу (История [династии] Цзинь).— Сер. «Эршисы ши». Т. 5. Шанхай, [б. г.].
- 199а. Цзо чжуань.— Тун бань Сы шу У цзип (Четверокнижие и Пятиканоние, отпечатанные с медных досок). Т. 3. Шанхай, 1936.

1996. Цзоу Юаньбао. Тайпин Шань фан цзисюань (Собрание сочинений из кабинета «Гора Тайпин»). [Б. м.], [б. г.]
200. Цудзи Дзэнноске. Нихон буккё си (История японского буддизма). Т. 1. Токио, 1970.
201. Чжан Тайянь. «Циунунь» ши динбэнь (Окончательный вариант разъяснений к главе «О равенстве вещей»). Тайбэй, 1970.
202. Чжу Цяньчжи. Лао-цзы цзяоши (Критический текст Лао-цзы с комментариями). Шанхай, 1959.
203. Чжуан-цзы (с коммент. Го Сяна). Тайбэй, 1966.
204. Чжуан-цзы иньдэ (Индекс к «Чжуан-цзы»). Пекин, 1947.
205. Чжуан-цзы цзицзе («Чжуан-цзы» [со] сводным комментарием).— Сер. «Чжудзы цзичэн». Т. 3. Шанхай, 1954.
207. Чжуан-цзы чжэсюе таолунь цзи (Сборник статей о философии Чжуан-цзы). Пекин, 1962.
208. Чжуанвэнь да цыдянь (Большой энциклопедический словарь китайского языка). Т. 22. Тайбэй, [б. г.].
209. Чжунго лидай чжэсюе вэньсюань (Избранные материалы по китайской философии разных эпох). Пекин, 1963.
210. Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин. Т. 1—2. Пекин, 1962.
211. Чэнь Гофу. Дао цзан юаньлю као (Исследование происхождения даосского канона). Пекин, 1962.
212. Эки (Книга перемен).— Тюкоку котэн сэн (Произведения китайской классики). Т. 1. Токио, 1966.
213. Юй Чжэнсе. Гуй-сы цунь гао (Дополнительные черновые записи к материалам под циклическими знаками «гуй-сы»). Шанхай, 1957.
214. Ян Боцзюнь. Лунь юй и чжу (Комментарий и перевод «Лунъюя»). Пекин, 1958.
215. Ян Ляньшэн. Лаоцзюнь иньсун цзецзин синь цзяоши (Новые выверенные разъяснения «Книги предостережений, провозглашенных Лао-цзы»).— «Academia Sinica Bulletin». 1956, № 28 А.
216. Ян Сянкуй. Чжунго гудай шэхуэй юй гудай сысян япъцзю (Исследование общества и идеологии древнего Китая). Шанхай, 1962.
217. Яо Цзунъи. Лао-цзы сян эрчжу цзяотянь (Комментарий к «Сян-эрчжу». Лао-цзы). Гонконг, 1956.
218. A n e s a k i M. The History of Japanese Religion. Tokyo, 1972.
219. B a l a d i N. La pensée de Plotin. P., 1970.
220. B a l á z s E. Nihilistic Revolt or Mystical Escapism. Chinese Civilization and Bureaucracy. New Hawen, 1964.
221. B a r r e t t T. Chinese Sectarian Religion.— «Modern Asian Studies». 1978, vol. 12, № 2.
222. B a r y W. T. de. Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought.— Self and Society in Ming Thought. N. Y., 1970.
223. B i l l e t t e r J.-F. Li Zhi, Philosophie Mandit (1527—1602). Geneve — Paris, 1979.
224. C h a n H o k - l a m. Li-Chih (1527—1602). A Modern Bibliography.— «Ming Studies». 1978, No 6.
- 224a. C h a n H o k - l a m. Supplement to «Li Chih (1527—1602). A Modern Bibliography. 1974—1978».— «Ming Studies». 1978, No 8.
225. C h a n W i n g - t s i t. Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming. N. Y.— L., 1963.
226. C h a n W i n g - t s i t. Wang Yang-ming: Western Studies and Annotated Bibliography.— «Philosophy East and West». 1972, vol. 23, No 1.
227. C h a n g C h u n g - y u a n. Tao: a New Way of Thinking. A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries. N. Y., 1975.
- 227a. C h a n W i n g - t s i t. The Story of Chinese Philosophy.— The Chinese Mind. Honolulu, 1967.



228. Chang Chung-yuan. The Philosophy of Taoism According to Chuang-Tzu.— «Philosophy East and West». 1977, vol. 27, No 4.
229. Ch'en K. Buddhism in China. Princeton, 1964.
230. Chen E. M. The Meaning of «te» in the Tao Te Ching, an Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism.— «Philosophy East and West». 1973, vol. 23, No 4.
231. Chen E. M. The Origin of Being (yu) from Non-being (wu) According to the Tao Te Ching.— «International Philosophic Quarterly». 1973, vol. 13, No 3.
232. Ch'en Ku-ying. Lao-tzu: Text, Notice and Comments. San-Francisco, 1977.
233. Ching J. The Philosophical Letters of Wang Yang-ming. Canberra, 1972.
234. Ching J. To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming. N. Y.— L., 1976.
- 234a. Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1962.
- 234b. Conze E. Vajracchedica Prajnaparamita Sutra. Roma, 1957.
235. Crawford R. B. Eunuch Power in the Ming Dynasty.— «T'oung Pao». 1961, vol. 49, livr. 3.
236. Creel H. What is Taoism. Chicago — London, 1977.
237. Davis T. L., Ch'en Kuo-fu. The Inner Chapters of Pao Pu tzu.— «Proceeding of the American Academy of Arts and Sciences». 1941, vol. 74, No 10.
239. Demiéville P. La situation religieuse en Chine aux temps de Marco Polo.— «Choix d'études sinologiques». Leiden, 1973.
240. Derrida J. Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique).— «Poétique». 1971, No 5.
241. Doub W. Possible Origins of Certain Chinese Communist Cooperative and Communal Ideas and Practices in Traditional Chinese Taoism.— «Bulletin of Concerned Asian Scholars». 1977, No 2.
242. Dubs H. An Ancient Chinese Mystery Cult.— «Harvard Theological Review». 1942, No 35.
243. Draeger D. Modern Bujutsu and Budo. L., 1975.
244. Draeger D., Smith R. Asian Fighting Arts. Tokyo — New York etc., 1969.
245. Du Wei-ming. Neo-Confucian Thought in Action. Wang Yang-ming's Youth (1472—1509). Berkley — Los Angeles — London, 1976.
246. Eichhorn W. T'ai-ping and T'ai-ping Religion. B., 1957.
247. Encyclopaedia of Buddhism. Vol. 2. Colombo, 1966.
248. Essays in Zen Buddhism. First Series by D.-T. Suzuki. N. Y., 1961.
249. Forke A. Geschichte der Mittelalterlichen Chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934.
- 249a. Franke W. Chinese Government in Ming Times.— «T'oung Pao». 1974, vol. 60, livr. 1—3.
250. Franke W. Some Remarks on Lin Chao-en (1517—1598).— «Oriens Extremus». 1973, 20 Jh. H. 2.
251. Franke W. Some Remarks on the «Three-in-One Doctrine» and its Manifestations in Singapore and Malaya.— «Oriens Extremus». 1972, 19 Jh., H. 1—2.
252. Fung Yu-lan. The Spirit of Chinese Philosophy. Boston, 1967.
253. Gauchet L. Le Tou-jen King (Tu Zen Ching) des Taoistes; son Texte Primitif et sa date Probable.— «Bulletin de l'Université de l'Aurore». [Shanghai], 1941, sér. 3, No 2.
254. Giles H. A. Chuang Tzu, Mystic, Moralist and Social Reformer. Shanghai, 1926.
255. Glasenapp H. von. Buddhism a non-Theistic Religion. L., 1970.
256. Graham A. C. Being in Western Philosophy Compared with shi (fei and yu) wu in Chinese Philosophy.— «Asia Major». 1959, vol. 7.
257. Graham A. C. Chuang-Tzu's Essay on Seeng Things as Equal.— «History of Religions». 1970, vol. 9, No 2—3.
258. Gundert W. Japanische Religionsgeschichte. Stuttgart, 1935.

259. Heidegger M. On Time and Being. N. Y., 1972.
260. Heidegger M. Unterweg zum Sprache. Tübingen, 1960.
261. Henke F. G. The Philosophy of Wang Yang-ming. Chicago — London, 1916.
262. Herzer R. Der Streit über das «Große Ritual» — Eine Hofkontroverse der frühen Chia-ching Zeit (1522—1566).— «Oriens Extremus». 1972, 19 Jhrg, H. 1—2.
263. Hisayuki Miyakawa. Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion.— Facet of Taoism. New Haven, 1979.
264. Ho Ping-ti. The Saltmerchants of Yang-chou: a Study of Commercial Capitalism in Eighteenth Century China.— «Harvard Journal of Asiatic Studies». 1954, vol. 17, No 1—2.
265. Ho Yung-yi. Ideological Implications of Major Sacrifices in Early Ming.— «Ming Studies». 1978, No 6.
266. Hsia C. T. Time and Human Condition in the Plays of Tang Hsien-tzu.— «Self and Society in Ming Thought». N. Y.— L., 1970.
267. Hsu Sung-peng. Lao Tzu's Conception of Ultimate Reality: a Comparative Study.— «International Philosophical Quarterly». 1976, vol. 16, No 2.
268. Hucker Ch. O. Confucianism and the Chinese Censoral System.— Confucianism in Action. Stanford, 1959.
269. Japanese-English Buddhist Dictionary. Tokyo, 1979.
270. Kaltenmark M. The Ideology of T'ai-ping ching.— Facet of Taoism. New Hawen, 1979.
271. Karlgren B. Grammata Serica. Stockholm, 1940.
272. Kou Pao-koh. Deux sophistes chinois. P., 1953.
273. Kroker E. J. M. Die Realitätsidee bei Chuang Chou. Siegburg, 1969.
274. Lao-Tze's Tao-Teh-king, by Dr. Paul Carus. Chicago, 1898.
275. Legeza I. Tao Magic. The Chinese Art of Occult. N. Y., 1975.
276. Legge J. Chinese Classics. Vol. 4. Hongkong, 1861.
277. Legge J. The Texts of Taoism.— The Sacred Books of China.— Ser. «The Sacred Books of the East». Vol. 39. Ox., 1891.
278. Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parente. P., 1949.
279. Liang Chi-chao. Intellectual Trends in the Ching Period. Cambridge, 1959.
280. Liebental W. Chao-lun. Hong Kong, 1968.
281. Lin P. J. Translation of Lao-tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary. Ann Arbor, 1977.
282. Liu J. Chinese Theories of Literature. Chicago, 1976.
283. Liu Ts'un-yan. Lin Chao-en (1517—1598), the Master of the Three Teaching.— «T'oung Pao». 1967, vol. 53, livr. 4—5.
284. Liu Ts'un-yan. Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the Ts'un-tung-ch'i.— «Tsing-hua Journal of Chinese Studies». 1968, vol. 7.
285. Liu Ts'un-yan. Lu Hsi-hsing. A Confucian Scholar, Taoist Priest and Buddhist Devotee of the XVI Century.— «Asiatische Schtudien». T. 18—19.
286. Liu Ts'un-yan. Taoist Self-Cultivation in Ming Thought.— Self and Society in Ming Thought. N. Y.— L., 1970.
287. Liu Ts'un-yan. The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite.— «T'oung Pao». 1971, vol. 57, livr. 1—4.
288. Liu Ts'un-yan. We Chêng-ên: His Life and Career.— «T'oung Pao». 1967, vol. 53, livr. 1—3.
289. Liu Ts'un-yan. Yuan Huang and his «Four Admonitions».— «Journal of the Oriental Society of Australia». 1967, vol. 5, No 1—2.
290. Lu Hui-ching. T'ai Chi Ch'uan. A Manual of Instruction. N. Y., 1973.
291. Maisel E. Tai Chi for Health. N. Y., 1974.
- 291a. Maspero H. La Chine antique. P., 1927.
292. Maspero H. Le taoisme.— Melanges posthumes sur les religion et l'histoire de la Chine. P., 1950.
293. Maspero H. Le taoisme et les religions chinoises. P., 1971.
294. Maspero H. Procédée de «nourrir le principe vital» dans la religion taoist ancienne.— «Journal Asiatique». 1937, No 229.

295. Mather R. The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties.— «History of Religions». 1969—1970, vol. 9, No 2—3.
296. Medhurst C. S. The Tao Teh King. A Short Study in Comparative Religion. Chicago, 1905.
297. Merleau-Ponty M. Sygnes. P., 1960.
298. Mori Masao. The Gentry in the Ming Period. An Outline of the Relation between the Shih-ta-fu Local Society.— «Acta Asiatica». 1980, No 38.
299. Mote F. W. Confucian Eremitism in the Yuan Period.— Confucianism and Chinese Civilization. N. Y., 1964.
300. Mote F. W. The Growth of Chinese Despotism: a Critique of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism as Applied to China.— «Oriens Extremus». 1961, Jh. 8.
301. Munro D. Y. The Concept of Man in Early China. Stanford, 1969.
302. Murakami J. The Affirmation of Desire in Taoism.— «Acta Asiatica». 1974, No 27.
303. Nachod O. Geschichte von Japan. Bd 2, Lpz., 1930.
304. Needham J. Free Masks of the Tao.— «Teilhard Review». 1979, vol. 14, No 2.
305. Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
306. Neville R. From Nothing to Being: the Notion of Creation in Chinese and Western Thought.— «Philosophy East and West». 1980, vol. 30, No 1.
307. Okada Takehiko. The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the End of the Ming and Tokugawa Periods.— «Philosophy East and West». 1973, vol. 23, No 1—2.
308. Okada Takehiko. Wang Chi and the Rise of Existentialism.— Self and Society in Ming Thought. N. Y.— L., 1970.
309. Overmyer D. Folk Buddhist Religion: Dissenting Sect in Late Traditional China. Cambridge (Mass.), 1976.
310. Rawson P., Legeza L. Tao. The Chinese Philosophy of Time and Change. L., 1973.
311. Saso M. Buddhist and Taoist Ideas of Transcendence. A Study in Philosophical Contrast.— Buddhist and Taoist Studies. Honolulu, 1977.
312. Saso M. Taoism and Rite of Cosmic Renewal. Pulmann. 1972.
313. Schafer E. A Trip to the Moon.— «Journal of American Oriental Society». 1976, vol. 96, No 1.
314. Schmidt J. D. Ch'an, Illusion and Sudden Enlightenment in the Poetry of Yang Wan-li.— «T'oung Pao». 1974, vol. 60, No 4—5.
315. Seidel A. La divinization de Lao tsey dans le Taoism des Han.— «Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient». 1969, vol. 71.
316. Seidel A. The Image of Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung.— «History of Religions». 1969—1970, vol. 9, No 2—3.
317. Shipper K. M. L'empereur Wou des Han dans la légende Taoiste. P., 1965.
318. Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». Len., 1923.
319. Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. Len., 1927.
320. Stein R. Jardins en miniature en Extrême-Orient.— «Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient». T. 1. Hanoi, 1942.
321. Stein R. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries.— Face of Taoism. New Hawen, 1979.
322. Stein R. Remarques sur les mouvements du taoisme politico-religieux au II siècle ap. J.— C.— «T'oung Pao». 1963, No 50.
323. Taylor R. Ming Tai-tzu and the Gods of the Walls and Moats.— «Ming Studies». 1977, No 4.
324. Terminologia Indica, 1. Tartu, 1967.
325. The Secret of the Golden Flower. A Chinese Book of Life. Tr. by R. Wilhelm, comm. by C. G. Jung. L., 1962.
326. The Lankavatara Sutra. Tr. by Suzuki. L., 1966.
327. Thordike L. A History of Magic and Experimental Science. Vol. 5. N. Y., 1959.

- 327a. V a l é r y P. Charmes. P., 1958.
328. W a l e y A. The Way and Its Power. L., 1934.
329. W a n G u l i k. Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.
330. W a t s o n B. Records of Grand Historian of China. Vol. 1. N. Y.—L., 1961.
331. W a t t s A. B. Tao: the Watercourse of Way. N. Y., 1975.
332. W a t t s A. B. The Way of Zen. N. Y., 1968.
333. W e l c h H. The Bellagio Conference on Taoist Studies.— «History of Religions». 1969—1970, vol. 9, No 2—3.
334. W e l c h H. The Parting of Way. Lao Tzu and Taoist Movement. Boston, 1957.
335. W i e g e r L. A History of the Religions Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsienhsien, 1927.
336. W i e g e r L. Taoism. The Philosophy of China. Burbank, 1976.
337. W i l h e l m H. Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seattle, 1977.
338. W r i g h t A. A Historian's Reflections on the Taoist Tradition.— «History of Religions». 1969—1970, vol. 9, No 2—3.
339. W u L u - c h ' i o n g, D a v i s T. L. An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled «Ts'an-t'ung-ch'i».— «Isis». vol. 18, No 2 (1932).
340. Y a n g C h ' i - c h i a o. The Problem of the Sudden Demise of Emperor Yung-chêng.— «Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan». Tokyo. 1979, No 24.
341. Z u r c h e r E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.



# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	3
Г. Э. Горохова. Универсализм раннего даосизма . . . . .	12
В. Г. Белозерова. Символика оружия в «Дао-дэ цзине» . . . . .	31
В. В. Малявин. Философия Чжуан-цзы: забыть пробуждения, немое слово . . . . .	39
Е. А. Торчинов. Основные направления эволюции даосизма в период Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы») . . . . .	60
А. И. Кобзев. Ван Янмин и даосизм . . . . .	80
А. С. Мартынов. Минская культура и даосские темы Линь Чжаоэня (1517—1598) . . . . .	107
Л. С. Васильев. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности . . . . .	134
Т. П. Григорьева. Даосская и буддийская модели мира (предварительные заметки) . . . . .	159
А. Н. Игнатович. Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок) . . . . .	179
К. И. Голыгина. Китайская проза III—VI вв. и даосизм . . . . .	207
Е. В. Завадская. Даосская поэтика странствий . . . . .	217
С. А. Серова. Даосская концепция жизни и театр (XVI—XVII вв.) . . . . .	229
Н. В. Абаев. Даосские истоки китайских у-шу . . . . .	244
Е. Б. Поршнева. Даосская традиция в народных религиозных движениях . . . . .	258
Библиография . . . . .	274

# CONTENS

Foreword . . . . .	3
<i>G. E. Gorokhova</i> . Universalism of Early Taosism . . . . .	12
<i>V. G. Belozero</i> va. Symbolics of Arms in «Tao-te King» . . . . .	31
<i>V. V. Malyavin</i> . Philosophy of Chuang-tzu: Unconscious Awakening, Silent Word . . . . .	39
<i>Y. A. Torchinov</i> . Main Trends of the Evolution of Taosism During Liu-chao Period (on materials of Ko Hung's treatise «Baop'u-tzu») . . . .	60
<i>A. I. Kobzev</i> . Wang Yangming and Taosism . . . . .	80
<i>A. S. Martynov</i> . Ming Culture and Taosist Themes of Lin Chaoyen (1517—1598) . . . . .	107
<i>L. S. Vasilyev</i> . Tao and Brahman: Phenomenon of Initial Supreme Universality . . . . .	134
<i>T. P. Grigoryeva</i> . Taosist and Buddhist Models of the World (preliminary notes) . . . . .	159
<i>A. N. Ignatovich</i> . Buddhism and Taosism in Japan (on the problem of relations and evaluations) . . . . .	179
<i>K. I. Golygina</i> . Chinese Prose of the 3rd — 6th Centuries and Taosism . . . . .	207
<i>Y. V. Zavadskaya</i> . Taosist Poetics of Wanderings . . . . .	217
<i>S. A. Serova</i> . Taosist Concept of Life and the Theatre (16th — 17th centuries) . . . . .	229
<i>N. V. Abayev</i> . Taosist Sources of Chinese Wu-shu . . . . .	244
<i>Y. B. Porshneva</i> . Taosist Tradition in Popular Religious Movements . . . . .	258
Bibliography . . . . .	274

# **Дао и даосизм в Китае**

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения  
Академии наук СССР*

**Редактор В. Б. Меньшиков  
Младшие редакторы М. В. Малькова,  
Е. В. Степанова**

**Художник Б. Л. Резников  
Художественный редактор Э. Л. Эрман,  
Технический редактор Э. С. Теплякова  
Корректор Р. Ш. Чемерис**

**ИБ № 14399**

**Сдано в набор 14.12.81  
Подписано к печати 04.05.82  
А-11117. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага типографская № 2  
Гарнитура обыкновенная новая  
Печать высокая. Усл. п. л. 18  
Усл. кр.-отт. 18,25. Уч.-изд. л. 21,29  
Тираж 5000 экз. Изд. № 5147  
Зак. № 1179. Цена 2 р. 20 к.**

**Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»  
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1  
2-я типография издательства «Наука  
121099 Москва, Шубинский пер., 10**