

А.А. Маслов
ВСТРЕТИТЬ ДРАКОНА: ТОЛКОВАНИЕ
ИЗНАЧАЛЬНОГО СМЫСЛА «ЛАО-ЦЗЫ»

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ 1. «СЛАДКИЕ РОСЫ» МУДРЫХ СЛОВ...	3
Предисловие	3
Глава 1. ВРЕМЯ И СПОРЫ	11
<i>Китай, который застал Лао-цзы</i>	11
<i>На переломе архаической традиции</i>	21
<i>Лаоизм</i>	23
<i>Человек или миф: дискуссия о Лао-цзы</i>	31
<i>Споры вокруг «Дао дэ цзина»</i>	38
Глава 2. «ЛИШЬ Я ОДИН НЕ ПОХОЖУ НА ДРУГИХ» (биография Лао-цзы).....	46
<i>Лао-цзы в «Исторических записках»</i>	46
<i>Мифочеловек Лао-цзы</i>	53
<i>Как его звали?</i>	63
<i>Лао-цзы и Лао Лай-цзы</i>	73
<i>Следы в истории : Лао-цзы и Лао-пэн</i>	79
<i>Рождение мудреца</i>	82
<i>На службе в Чжоу</i>	84
<i>Без семьи и учеников</i>	88
<i>Лао-цзы и Конфуций: тайна встречи двух мудрецов</i> ..	96
<i>«Когда настал срок — учитель пришел»</i>	117
Глава 3. КАНОН МИСТЕРИИ	122
<i>Традиционная версия рождения трактата</i>	122
<i>Авторство «Дао дэ цзина»</i>	125
<i>Отголоски Чуских традиции</i>	132
<i>Становление «Дао дэ цзина» и его версии</i>	138
<i>Мавандуйские версии</i>	142
<i>«Коассические» версии текста</i>	146
<i>Название и «канонизация» трактата</i>	154
<i>Структура текста</i>	159
<i>Формы реконструкции изначального текста</i>	167

<i>Антология мудрости</i>	181
<i>Собрание посвяительных формул</i>	187
<i>Постижение Дао и медитативный текст</i>	195
<i>Праздныe беседы</i>	202
<i>Литературная форма «Дао дэ цзина»</i>	207
<i>Стиль и время</i>	212
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	219
ЧАСТЬ 2. «ДАО ДЭ ЦЗИН»	223
БИБЛИОГРАФИЯ	373
УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН И НАЗВАНИЙ	385
Summary	389

ЧАСТЬ 1. «СЛАДКИЕ РОСЫ» МУДРЫХ СЛОВ

Предисловие

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

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

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

Традиция комментаторства и анализа «Дао дэ цзина» уже в средневековье стала отдельным разделом китайского каноноведения. По

нашим подсчётам, на китайском языке существует около двухсот различных изданий «Дао дэ цзина» с комментариями, не считая переизданий и многочисленных современных исследований.

Эта работа посвящена историческому осмыслению Лао-цзы и формирования «Дао дэ цзина», и нам придется несколько абстрагироваться от философских аспектов «Дао дэ цзина». Разумеется, здесь мы не сможем обойтись без разбора ряда семантических нюансов ряда понятий, ритма и стиля «Дао дэ цзина». Однако все это должно служить единой цели — ответить на вопрос о происхождении «Дао дэ цзина», его авторе и месте этого произведения в духовной традиции древнего Китая. В определённой мере мы намеренно пожертвуем занимательностью изложения ради более углубленного анализа. И здесь важной задачей для себя мы видим историческую реконструкцию возникновения «Дао дэ цзина» и жизни самого Лао-цзы.

Одна из важнейших тем данной работы заключается не столько в том, чтобы построить некую новую гипотезу вокруг Лао-цзы и его книги, но, прежде всего, показать тот чрезвычайно широкий спектр самых разнообразных мнений, которые сформировались вокруг этой проблемы. Сама же эта проблема имеет несколько срезов и, в сущности, не сводима ни к чисто историческим, ни к чисто философским вопросам. По существу, речь идёт о нескольких ипостасях, в которых предстаёт перед нами древний текст и его автор: философский анализ, исторический, контекстно-семантический, литературный, мистико-окультурный.

По сути, мы попытаемся ответить на несколько основных вопросов, касающихся в основном исторического аспекта. Прежде всего, когда жил Лао-цзы и кем он был? Во-вторых, когда и на основе чего было создано произведение, известное сегодня под названием «Дао дэ цзин» или «Лао-цзы»? И, наконец, мог ли именно Лао-цзы быть автором «Дао дэ цзина»?

Китай и Дальний Восток в самом широком смысле чрезвычайно конкретны, причем конкретны до механизации, абсолютной формализации жизни. Здесь никогда не было абстрактной философии именно как «любви к мудрствованию» — отдаленному и возвышенному, лежащему вне плоскости нашей обыденной жизни. Здесь никто не стремился построить космогонию, «сконструировать» само мироздание, осознать генезис космоса и происхождение человека. Все эти вопросы обязаны своим

появлением чистому любопытству, а поэтому не приемлемы для китайского сознания. Здесь же любая философская идея, любая мистика всегда открываются в конкретный результат: достижение бессмертия, спасение, излечение от «сотен болезней», умиротворение государства и т.д. Поэтому здесь всё «философично»: китайская медицина, боевые искусства, приготовление пищи и питье чая. Как следствие, «Дао дэ цзин» трудно, если не невозможно, соотнести с каким-то определенным жанром: наряду с отвлечёнными мистическими рассуждениями мы встречаем в нём ясные наставления о том, как править государством «воистину», как приводить народ в гармонию и даже как избежать высоких поборов и налогов.

Одна из основных слабостей критического анализа «Дао дэ цзина» заключается в том, что к нему пытались подходить как к тексту философскому, знаменующему собой начало некоего «философского даосизма» в противоположность даосизму религиозному. Из-за этого анализ ключевых понятий трактата проводился с точки зрения философия, а не теологии. Нам представляется, что трактат представляет собой сборник религиозных молений, оккультных формул, народных поговорок, медитативных описаний, что в совокупности стоит достаточно далеко от философии и напрямую сопоставляется именно с ранней религиозной практикой Китая. Подход к «Дао дэ цзину» как к произведению религиозно-оккультного жанра позволит нам несколько по иному взглянуть на ряд мотивов и тем трактата.

Нам очень важно осознать этот предельный практицизм жизни, чтобы понять роль многих формул «Дао дэ цзина» и всей книги. Этот трактат не является собранием отвлеченных афоризмов или философских идей, равно как и не может являться просто изложением взглядов некоего Лао-цзы. Поэтому мы и предполагаем, что «Дао дэ цзин» в своей основной части являлся набором посвячительных формул и речитативов, которые активно использовались в ритуалах VII-V вв. до н.э. Сами ритуалы постепенно трансформировались или исчезли совсем — об их конкретном содержании мы можем лишь догадываться. Набор посвячительных формул обрел свою самостоятельность, и вполне возможно, что уже сам Лао-цзы не предполагал его изначального истока.

Обратим внимание на одну характерную черту «Дао дэ цзина» — он чрезвычайно абстрактен и, на первый взгляд, прерывист в ряде своих

параграфов, и всем этим он противоречит прагматизму китайского сознания. Для древнекитайской мысли такой стиль изложения не характерен. Например, Конфуций в «Лунь юе» учит вполне конкретным вещам, даёт советы праведной жизни и даже рассуждает о правилах питания и сельскохозяйственных работах. «Чжуан-цзы» представляет собой в одной своей части набор притч (т.е. дидактически заостренных историй), в другой же части излагает некую раннюю доктрину Дао. В «Дао дэ цзин» в противоположность этому нет за редким исключением никаких поучений и тем более конкретных советов. Парадоксальным образом «Дао дэ цзин» ничему не учит — он скорее создаёт образ учителя. И в этом смысле «Дао дэ цзин» написан именно «мифологическим» Лао-цзы, поскольку для китайской традиции такой сакрализованно-отвлечённый образ был значительно важнее реального человека Лао-цзы.

О роли «Дао дэ цзина» в китайской культуре ведутся большие споры, и здесь можно столкнуться с самыми разными точками зрения от апологетики этого трактата до утверждений о его малозначительности и случайности для китайской традиции. Каково было предназначение этой книги? Авторская работа, излагающая взгляды лишь одного философа (предположительно Лао-цзы), или собрание несвязных высказываний мудрецов разных школ? Попытка изложить целостное учение или лишь «мудрые речения» древних по разным поводам? Трактат, повлиявший на возникновение систематизированного даоского учения, или книга, стоящая в стороне от формирования даосских школ и пришедшая в них случайно? Так, например, известный французский синолог Жак Герне считает, что «Дао дэ цзин» представляет собой и лишь «рифмованные высказывания, возможно предназначенные служить темами для медитации», и отрицает его ключевую роль в формировании даосизма [200, 93]. Один из самых блестящих комментаторов «Дао дэ цзина» Ван Би в III в. считал трактат наставлением правителю и большинство пассажей воспринимал именно как своеобразный учебник по мистической практике управления государством.

Количество переводов «Дао дэ цзина» на западные языки поистине колоссально, никто не возьмётся подсчитать точное количество таких изданий. Обычно называется цифра от 120 до 200 изданий текста вне Китая. Разумеется, далеко не все переводы «Дао дэ цзина» можно признать удачными или хотя бы сносными, часть из них делалась по принципу

«испорченного телефона» людьми даже поверхностно не знакомыми с китайским языком, например, с английского на русский. Вместе с этим в классику китаеведения вошли переводы Легга, Д. Лау, Р. Вильгельма, Л. Вейгера и других.

Первые переводы трактата на европейские языки появились уже в конце XIX в., вероятно первым переводом стала работа Дж. Чалмерса «Размышления о метафизике, вежливости и морали «Старого философа» Лао-цзы, вышедшая в 1868 г. в Лондоне, за ней последовали переводы Ф. Балфура (1884), Г. Джайлса (1886) и, наконец, Дж. Легга (1891). Последняя работа задавала уже качественно новый уровень не только перевода, но и анализа текста, и подавляющее большинство последующих исследований так или иначе сверяли себя с работам Легга и Джайлса.

В России наиболее популярным стал перевод Ян Хиншуна 1950 года, претерпевший немало переизданий. По сути, он явился первым научным переложением «Дао дэ цзина» на русский язык, и, несмотря на многие явные недочеты, на нём воспитывалось целое поколение востоковедов и любителей «китайской старины» [89].

С чисто технической стороны перевод «Дао дэ цзина» не представляет особых трудностей, значительно более сложен исторический, философский и структурный анализ текста. В этой работе мы затрагиваем в основном лишь исторический аспект генезиса «Дао дэ цзина», оставляя разбор философских, религиозных и семантических нюансов несколько в стороне.

В лапидарном тексте «Дао дэ цзина» черпали своё вдохновение многие западные ученые и философы, видя в нём некую универсальную сакральную мудрость, приложимую для любого времени. Китайские реалии и семантические тонкости текста в этом случае, разумеется, никого не интересовали: на универсализм философских максим «Дао дэ цзина» переносили свои стремления, свои представления о «мудром Китае». По своему культурному отклику в западной традиции с «Дао дэ цзином» может соперничать лишь Конфуций. Но если Конфуций почитается именно как самостоятельная личность, то «Дао дэ цзин» порой заслоняет личность самого Лао-цзы. И в этом смысле «Дао дэ цзин»

Интересно то место, которое занимает «Дао дэ цзин» в ряду китайских литературных канонов. Прежде всего — это действительно «канон» (цзин) даже по своему названию. Такого «звания» удостоилось

немного классических трудов — например, «И цзин» («Канон перемен»), «Ши цзин» («Канон поэзии» или «Канон песнопений»), «Шу цзин» («Канон исторических документов»). По времени создания все эти произведения, равно, как и «Дао дэ цзин», относятся к единому историческому отрезку — к китайской древности. Если центральная часть «И цзина» отстоит от остальных по времени создания — её обычно относят к XI в. до н.э. — то остальные произведения были сформированы практически одновременно, в период Восточной или поздней Чжоу, т.е. в 770-476 гг. до н.э.

Все произведения высоко ценились китайской культурой и считались основой классического образования, поскольку несли в себе слова мудрецов и тем самым символизировали собой идеал «высокой древности». Однако по своему месту в традиции «Дао дэ цзин» стоит все же особняком. Безусловно, он высоко почитался при дворе, не случайно один из самых ранних вариантов этого текста нашли в императорском книжном хранилище в Мавандуе, недалеко от г. Чанша, что подтверждает «официальный» статус этого текста. Императорский двор высоко ценил «Дао дэ цзин» не только как именно даосскую книгу, но как универсальный компендиум мудрости — не случайно император династии Тан Сюань-цзун лично написал комментарии на этот текст.

Однако «Дао дэ цзин» не был включен в первоочередной набор китайской классики, обычно называемый «Пять канонов и четыре книги» (сы шу у цзин), куда вошли «И цзин», «Ши цзин», летопись «Чунь цю» («Весны и Осени»), «Ли цзи» («Записи о ритуалах»), ныне утраченный «Юэ цзин» («Канон музыки»), «Лунь юй» («Беседы и суждения») Конфуция, «Да сюэ» («Великое учение», V—III вв. до н.э.), «Чжун юн» («Учение о Срединном»), трактат «Мэн-цзы».

Как видим, в классический список «мудрой традиции» «Дао дэ цзин» не вошел, что, на первый взгляд, может показаться несколько удивительным, поскольку, как принято считать, его место в формировании духовного наследия Китая никак не меньше, если не больше остальных трактатов «Пяти канонов» и «Четырех книг». Эта серия формировалась в основном либо из конфуцианских книг, либо из тех произведений, которые, по преданию, высоко ценил Конфуций, например, «И цзин» и «Ши цзин». У Конфуция в «Лунь юе» действительно нет ни одного прямого упоминания о Лао-цзы или о его книге (интерпретацию этой

особенности мы дадим несколько позже). Таким образом, «Дао дэ цзин» первоначально принадлежал как бы к иному пласту традиции, в основном соотносившемся с народным и мистико-окультурным слоем. Однако постепенно «Дао дэ цзин» становится атрибутом именно имперской культуры, эволюционируя в своём восприятии от ключевой книги даосизма до универсального произведения китайской традиции.

Эта работа состоит из трёх частей. Первая часть представляет собой исследование исторических вопросов, связанных с созданием «Дао дэ цзина» и личностью самого Лао-цзы. Вторая часть включает в себя перевод текста «Дао дэ цзина» и краткий комментарий ряда терминов, понятий и мотивов, встречающихся в тексте «Дао дэ цзина». Этот комментарий не претендует на исчерпывающий анализ всех смысловых нюансов текста и лишь обыгрывает те моменты, которые актуальны для исторического исследования текста. Наконец, третья часть содержит перевод отрывков из трактата «Вэнь-цзы» («Мудрец культуры» или «Мудрец письмен»), который продолжает традицию Лао-цзы и позволяет проследить динамику развития учения, изложенного в «Дао дэ цзине».

Глава 1. ВРЕМЯ И СПОРЫ

Китай, который застал Лао-цзы

Любой рассказ о древнекитайской философии и культуре принято начинать с описания характера исторического периода, с «привязки» событий к историческому фону. Мы не изменим этому правилу, в нашем случае это как нельзя более актуально, поскольку многие пассажи «Дао дэ цзина» привязаны к реалиям конкретной эпохи, и для установления даты создания трактата и жизни Лао-цзы оказываются существенными любые нюансы.

С одной стороны, «Дао дэ цзин» является книгой вечной, вневременной и в этом смысле универсальной — его духовная мудрость не принадлежит какому-то отдельному периоду времени. Но с другой стороны, многие пассажи трактата тесно вплетены в ткань конкретного исторического периода, и для исторического анализа очень важно понять, какие процессы шли на территории Китая в ту эпоху.

Жизнь Лао-цзы и возникновение трактата «Дао дэ цзин» связаны с одним из самых сложных для Китая периодов — сложных как в политическом, так и культурном плане. С одной стороны, идёт постепенное формирование единой китайской культуры, которая проявит себя во всей своей полноте много веков спустя, с другой стороны, колоссальная политическая раздробленность, существование порой свыше сотни царств не позволяют Китаю достичь стабилизации. По сути, в тот период невозможно говорить о единой китайской культуре в связи с сильным регионализмом и дисперсностью, наличием большого количества

локальных традиций, а единая этническая общность хуася, которая потом и стала идентифицироваться как «китайцы» или ханьжэнь, только начинала складываться.

Эпоха Чжоу (XI-III вв. до н.э.) распадается на два отдельных периода, традиционно называемых Западной или Ранняя Чжоу (XI в. — 771 г. до н.э.) и Восточная или Поздняя Чжоу (771-246 г. до н.э.). В силу исторических причин в этом изложении нас больше интересует период Восточного Чжоу, поскольку именно тогда формировался основной корпус «Дао дэ цзина».

В свою очередь Поздняя Чжоу распадается на период Чуньцю — «Весен и Осеней» (770-476 до н.э.) и период Чжаньго — «Сражающихся царств» (475-331 до н.э.). Первый период получил такое название по имени летописи «Чуньцю» — «Весны и Осени», приписываемой Конфуцию, которая описывает события, происходящие в домене Чжоу — одном из царств, существовавших в ту пору на территории Китая. Период «Сражающихся царств», как несложно догадаться из его названия, оказался связан с непрекращающимися военными и политическими столкновениями между десятками крупных и мелких царств, возникших тогда на территории Срединной равнины. Политические и культурные процессы, которые шли в Китае в эти периоды, были во многом схожи, поэтому нередко в литературе идёт речь о едином периоде Чуньцю—Чжаньго. Мы же намеренно будем разделять эти две эпохи, поскольку много споров ведётся именно о том, внутри какого периода жил Лао-цзы и был создан «Дао дэ цзин». Поэтому погрешность в одно-два столетия может оказаться весьма существенной для нашего анализа.

Эпоха Чжоу становится одним из ключевых периодов формирования китайской цивилизации. Происходит постепенный отрыв от ранне-архаической традиции предыдущего периода Шан-Инь (XVI-XI вв. до н.э.) с её верой в многочисленных духов и антропоморфными представлениями о Небе. Высший дух-правитель *шанди* постепенно уступает место другому началу — Дао (Путь), не имеющему антропоморфного воплощения, и не требующего никакого поклонения. В Китае в этот период формируются все основные философские и духовные школы, лидерами которых становятся Конфуций, Лао-цзы, Ян Чжу, Чжуан-цзы, Мэн-цзы, Хань Фэй-цзы и другие. Кто-то оставляет после себя обширные труды, записи бесед с учениками, как, например, Конфуций или

Хань Фэй-цзы, высказывания же других, таких как Ян Чжу, встречаются лишь во вторичных источниках, и мы не можем с уверенностью сказать, насколько они точно передают слова мудреца. При этом все резче и резче проявляется дисперсность культуры на территории Китая — страна оказывается расколота не столько на царства, сколько на множество самостоятельных в культурном плане регионов.

В VII—IV вв. до н.э. Китай пребывает в постоянных территориальных спорах, стратегических альянсах, создаются и разрушаются военные союзы, возникают и исчезают с карты истории царства и домены. Единого государства не существовало, вся территория была разделена между десятками самостоятельных царств, среди которых выделилось «семь сильнейших» (ци сюн): Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь. Ряд этих царств, располагавшихся на Центральной равнине, принято объединять под названием Срединные царства или Чжунго (сегодня — именно таково самоназвание Китая), где постепенно сложился костяк китайского этноса — этническая общность хуася. Несколько особняком лежало южное царство Чу, религиозная жизнь которого была связана с шаманизмом и оккультизмом, в конце концов, вошедшими составной частью в даосизм.

Все эти царства были некогда наследственными владениями, выделенными правителем Чжоу (*ваном*) своим родственникам или ближайшим сподвижникам. Однако постепенно они начали обособляться, не признавать над собой власть вана и вести борьбу за гегемонию. Сам же домен Чжоу постепенно превращается в небольшое, хотя и развитое в культурном отношении царство.

Крупнейшим по территории и населению из таких образований было Чу — именно оттуда происходил сам Лао-цзы и, скорее всего, именно там был составлен основной корпус «Дао дэ цзина». Существовал ещё целый ряд мелких царств, например, Чжоу, Сун, Лу (откуда происходил Конфуций), Се и другие. Масштаб царства отнюдь не находился в прямой зависимости от его культурного развития, например, наиболее высокоразвитое в этом отношении царство Чжоу, столицей которого был город Лои (ныне город Лоян в провинции Хэнань), являлось одним из самых мелких царств. Однако именно там были сосредоточены многие архивы, сюда стекались знатоки ритуала из соседних царств и

именно здесь, как утверждает предание, произошла встреча между Лао-цзы и Конфуцием.

Жизнь Лао-цзы, если принять его за реальную историческую фигуру, приходится на период, когда Срединные царства были далеки от объединения. Традиционная версия утверждает, что Лао-цзы жил в VI в. до н.э., тогда же им и был написан «Дао дэ цзин», ряд ученых полагает, что это произошло на два, а то и на три века позже. В любом случае, создание «Дао дэ цзина» приходилось именно на период военных распрей. На фоне клановой вражды, борьбы за власть между сильными домами, на территории Китая происходит колоссальное территориальное дробление. В начале эпохи Чуньцю (Вёсен и Осеней) в VIII в. до н.э., здесь сосуществует 109 царств и более тысячи различных владений (обычно говорят о 1200 доменах), к концу этого периода их количество уменьшается до 40. Срединные царства (Чжунго), а также южное царство Чу охвачены постоянными междоусобицами, за 259 лет периода Вёсен и Осеней лишь 38 прошло без войн. Сильные дома, то есть те, кто имел возможность как-то приобщиться к структурам власти, используя богатство и военную силу, и обладал немалыми земельными наделами, начинают практически полностью контролировать социальную жизнь в Срединных царствах. В этих условиях более бедные и слабые малые дома перестают играть какую-либо роль в регулировании государственных дел, разрушаются, приходят в упадок. Выходцы из обедневших малых домов, будучи хорошо образованными людьми, но не нашедшими своё место в политической и властной структуре, пополняли ряды служивых интеллектуалов, мучимых идеей гармонизации общества.

Царства на Центральной равнине росли, требовали всё больше и больше умения для управления. Наследственная знать была уже не в состоянии обеспечить необходимую стабильность в обществе, и тогда на подмостки политической истории выходит интеллектуальный потенциал древнего Китая — *ши*(士).

Однозначного перевода слово «*ши*» не имеет и в основном его следует понимать контекстуально. Его переводят то как «служивые мужи», то как «учёные служивые люди»; китайцы считают его синонимом слова «интеллигенция». В любом случае, *ши* представляли собой интеллектуальную элиту общества в самом широком смысле. Обычно они служили хранителями архивов (Лао-цзы также, по легенде, был

хранителем архивов царства Чжоу), администраторами нижнего уровня. Многие из них были профессиональными воинами и советниками уездных правителей.

Исторически период деятельности *ши* охватывает более полтысячелетия. Это сословие сформировалось в конце эпохи Чжоу и, безусловно, и Конфуций, и Мо-цзы, и Лао-цзы принадлежали именно к *ши*. В эпоху Хань (II в. до н.э. — II в. н.э.) *ши* угасают, возрастает конформность. Чистота нравственного идеала и искренность внутреннего посыла постепенно заменяются строгой ритуальной маской того, что «должно быть». Вероятно, именно в среде *ши* происходит письменная фиксация мистического знания и начинаются его первые светские трактовки, обобщённые в «Дао дэ цзине».

Выход *ши* на социальную арену во многом оказался связан с теми изменениями, которые проходили на территории китайских царств. В период Позднего Чжоу идут явные сдвиги в социально-экономических отношениях, основной причиной которых стало начало активного использования железных орудий и поливного земледелия. Изменяется не только характер земледелия, но и расширяются площади возделываемых земель. Если раньше богатство человека целиком зависело от его ранга знатности, то теперь некогда существовавшая гармония нарушается: богатыми могут стать не только самые знатные, и, наоборот, аристократические дома разоряются в результате войн. Одновременно расширяются территории царств за счет поглощения более мелких и менее удачливых соперников. Если раньше все земли считались собственностью вана, и он передавал их в пользование своим чжухоу, которые по цепочке передавали их более мелким землепользователям, то в VI—V вв. до н.э. в ряде районов фактически вводится частная собственность на землю. В свою очередь, это влечет за собой новые налоги и земельный передел, приводящий к тому, что народ нередко сгоняли с плодородных земель.

Многие из этих процессов отражены в «Дао дэ цзине», например: «Не сгоняйте народ с его мест, не презирайте устоев его жизни» (§ 72); «Благодатный человек правит через договорённости. Человек вне Благодати правит через налоги» (§ 79).

В IV в. до н.э. во всех крупных царствах проходит волна реформ, в результате которых практически отменялись наследственные привилегии аристократии, путь наверх открывался нетитулованным, но быстро

богатевающим людям. Это создавало ещё большее впечатление полного нарушения гармонии в обществе.

Ши представляют собой уникальный переходный тип личностей: с одной стороны, они приобщены к светской культуре и активной социальной жизни, с другой стороны, ищут ответа в мистической традиции, активно общаются с теми, кто, по их мнению, воплощает идеал знания, — мистиками, гадалками, прорицателями, посвящёнными.

Но здесь пролегает граница между образованным, тонким интеллектуалом *ши* и тем кругом людей, которые реально воплощали приобщённость к высшему знанию. *Ши* сами не были посвящёнными в мистические культы, не обладали в полной мере той силой и яркостью переживания, которое было присуще носителям мистической традиции.

Ощущение сакрального, непередаваемого уже ускользает от них, остаётся лишь смутное воспоминание о некоей тайне. И поэтому всё то, что раньше считалось непередаваемым, «извечно на устах, в сердцах, но не на бумаге», вдруг оказывается зафиксированным в письменном виде. Так постепенно появляется первая компиляция мистических откровений, которые самими записывающими уже не воспринимались, как тайна — ведь это были «не их» откровения.

Ши мог называться и обычный чиновник при дворе, а лучшим *ши* был, конечно же, сам правитель. Но китайская культура всё же выше ценит другого *ши* — не просто служивого человека, находящегося на официальном посту, но личность иного рода. Он должен представлять собой не столько реальную личность, сколько совокупность идеальных черт человека. Более того, считалось вполне допустимым, если он отказывался от всех официальных постов, становился «покинутым всеми отшельником», уединялся в деревне: ведь он воплощён не как «служивый», но прежде всего как человек высшей добродетели. И здесь моральный фактор, нравственный импульс к самопреодолению, вечному самоочищению, идущий из глубины сознания человека, определяет его как истинного *ши*. Нравственное здесь приходит в гармонию с государственным.

Ши нельзя назвать каким-то отдельным сословием или тем более классом, это — прежде всего, олицетворение нравственного ориентира традиции. Их миссия заключена в преданном и беззаветном служении идеалам древности. Именно такое служение подразумевается во фразе из

«Дао дэ цзина»: «С древности искушённый муж видел мельчайше-утончённое, проникал в сокровенное и был непостижим в своей глубине» (§ 15).

Этимология слова «*ши*» достаточно интересна. В древности понятие «*ши*» являлось синонимом понятию «человек». Позже им стали обозначаться воины. И то, и другое значение мы можем встретить в самом древнем китайском литературном произведении — «Ши цзин». Понятие «*ши*» трижды встречается в тексте «Дао дэ цзина» (§ 15, 41, 68), причём каждый раз в первых строках параграфа. Правда, в § 41 и 68 нет никакого основания переводить слово «*ши*» иначе, чем «военачальник», «воин». Неужели составитель трактата воспринимал *ши* лишь в этом смысле? По всей видимости, это так, а значит, та школа, тот очень узкий круг людей, объединённых идеями трактата, не идентифицировал себя с этой группой людей, равно как и ни с какой другой.

При этом автор не называет себя и «отшельником», хотя это понятие уже встречалось в ту эпоху. Правда, всё это не мешает ему подчёркивать своё горделивое одиночество, отличность от других, неумение жить по законам толпы, ставя им в противовес единый закон природы Дао. В отличие от весёлого буйства людей, «словно охваченных праздником императорского угощения», он печален, а если быть абсолютно точным, — находится в том предсостоянии бытия, где нет ещё ни радости, ни грусти, уподобляя себя нерождённому младенцу без улыбки. Но его печаль — это затаённая радость от ощущения вкуса бытия, это ликование от исключительно интимного общения с этим миром, в то время как другие люди веселы от мелких событий жизни, а не от события самой жизни.

Безусловные идеалисты по своим нравственным и политическим устремлениям, *ши* оказались одержимы идеей собственной харизмы, а точнее — её обретения. Именно она и подразумевалась в понятии Благодати — Дэ. Традиционную социальную жизнь или существующий политический порядок они отнюдь не считали даже близкими к образцу и не здесь черпали силы к существованию. Никакого авторитета политический строй для них не представлял, они жили в иной, «внеполитической», реальности. Иногда нам может показаться, что эти эмпирии лежат в древности, как считал это Конфуций, да и ряд параграфов подтверждают это. Но их реальность — всегда реальность сегодняшнего

дня, вечного настоящего, данного как внутренняя жизнь Дао, изначалие всех вещей, а отнюдь не сами вещи, не их существование.

Правители относились к подобным мудрецам *ши* весьма оригинально: их приглашали ко двору (при этом хорошим тоном считались многократные отказы *ши*), но по существу большого веса в определении политического курса они не имели. Со стороны власть предержащих это был скорее символ уважения к возвышенной мудрости, нежели желание достичь конкретной пользы от общения с *ши*. Продолжатель учения Конфуция мудрец Мэн-цзы поучал *ши*:

«Существуют три условия, при которых он (*ши*) должен согласиться принять пост. Равно как и существуют три условия, при которых он должен отвергнуть его. Во-первых, когда за ним посылают с величайшим уважением, с соблюдением всех необходимых ритуалов и говорят, что его советы будут воплощены в жизнь, муж должен согласиться. Но когда его советы не воплощаются в жизнь, он должен покинуть пост, хотя при этом соблюдается величайшая вежливость.

Во-вторых, когда за ним посылают с величайшим уважением, с соблюдением всех необходимых ритуалов, он должен согласиться, хотя его советы и не воплощаются в жизнь. Но он должен покинуть пост, когда вежливость не соблюдается тщательнейшим образом.

В-третьих, когда он более не способен есть ни утром, ни вечером и столь ослабел от голода, что не может выйти за ворота, — лишь тогда он может принять милость от правителя, который, прослышав о его несчастьях, снизошёл до него, сказав: “Так как я потерпел неудачу, не сумев воплотить в жизнь, то, чему вы учили, и потерпел другую неудачу, не послушав ваши советы, я буду испытывать огромный стыд, если сей муж умрёт на моей земле”. Но причина такого согласия лишь в том, чтобы спастись от голодной смерти» (20, 14).

Мэн-цзы допускает, что советы мудреца могут и не воплощаться в жизнь, — намного важнее соблюдение правильных ритуалов и вежливости. Да и сам правитель, оказывается, поддерживает странствующих *ши* зачастую лишь потому, что не хочет испытать позор за гибель сих достойных мужей на территории своего царства.

Сам Мэн-цзы как-то отказался прийти ко двору, сославшись на то, что «страдает от простуды и не может выйти на ветер».

Не сложно понять, почему идеал *ши* перемещается не в область сиюминутного, зависящего от церемониала, ритуала или каприза правителя, а в сферу мистического правления. В отличие от конфуцианцев, которые считали, что решение всех бед состоит в возвращении к чистоте уложений древности и четким нравственным критериям, ряд «достойных мужей» видел выход отнюдь не в этом. Мы будем вслед за рядом западных исследователей называть этих людей, исповедовавших идеи «Дао дэ цзина», лаоистами, а о самом содержании этого термина поговорим позже. Для них нет большой разницы между древним и современным, старое — отнюдь не идеальное, и традиционные ценности — далеко не образец. Лаоисты говорят об идеале внутреннего, описывают не столько государственный строй, сколько метафизическую композицию жизни, которая в равной степени могла осуществляться и в древности, и в современности.

Эти люди придерживались традиции возвышенного отшельничества (*и минь*), во многом непривычного для нас сегодня. Это — отнюдь не пустынножителство, не полное уединение, скажем, высоко в горах с соблюдением полной аскезы. Это — умение ускользать от людей, живя при этом среди них. С другой стороны, отшельничество не обязательно должно превращаться в вечные странствия и скитания, ибо Лао-цзы считает, что «не выходя за ворота, можно познать весь мир». При этом люди, подобные Лао-цзы, нередко служили при дворе, получали приглашения от правителей, нередко превонаначально отказывались, а затем соглашались, — всё это было частью ритуальных взаимоотношений правителей царств и мудрецов.

Изначальный идеал жизни *ши* лежал в постижении космической обусловленности человеческой жизни через простоту собственного существования, а отсюда — и предельную чистоту и искренность сознания. Но эта ликующая простота, эта неприкрашенная тонкость, постепенно превращающаяся в особую стилистику жизни *ши*, как ни странно, заслоняла собой мистический идеал традиции.

Здесь на первый план выходил особый нравственный посыл интроспекции, когда человек постоянно сверял себя с самим же собой, — но только древним, ушедшим и в то же время бесконечно возвращающимся внутри единого тела традиции.

Их стилистика жизни — гармония вечного ухода со службы, чтобы все время служить правителю. Но правителю не земному, а небесному, идеальному и отстранённому, «тому, кого народ не знает» и «кто свершает дела вне деяния». Его среда — это шум сосен, уединённая беседка, глухое ворчание водопада вдалеке, неумолчный стрекот цикад летом и молчаливые снега зимой. Он смотрит на горные пики взглядом мудреца, который уже смотрел на них столетия назад, он взирает на водопад как на нечто текущее, непостоянное и в то же время извечно остающееся здесь.

Эта даосская символика текучести — не случайно Дао постоянно ассоциируется с водным потоком — есть выразитель вечного в непостоянном, всегда остающегося в том, что ускользает, уходит. Это и водная гладь, которая принимает в себя все ручейки и реки, сохраняя при этом могущество покоя, питая других, пополняется сама, вечно изменяется и остаётся той же (§ 32). Это и восхищение «сладкими росами», которые выпадают, «когда сочетаются Небо и Земля» (§ 32).

Идеал *ши*, вечно ценимый в обществе, всё же оказался не востребовавшимся этим обществом. И в этом заключался весь ужас их существования. Тонкая грань между неизмеримой глубиной мистического и требованиями практического в культуре, попытка преодолеть границу между искренним служением идеалу древности и конкретному правителю не удалась. Рецепт того удивительно мощного сплава мистического и практического, который был достигнут в «Дао дэ цзине», оказался утрачен, а даосские изыскания переместились в область чистого оккультизма и «бесед с духами».

В эпоху Сражающихся царств социальный престиж служивых аристократов достигает своего апогея. Хотя они не становятся главенствующим классом общества и не правят делами в государстве, но как бы монополизируют в себе знание о сокровенном, внутреннем, им приписывается «тайное» правление Поднебесной.

Поэтому *ши* видят свою миссию в том, чтобы записать и донести до правителя (а точнее, до того правителя, который ещё не пришёл, до его идеала) эти наставления из мира иной реальности. Скорее всего, именно на этой волне и составляется компиляция из высказываний древних мудрецов — «Дао дэ цзин».

На переломе архаической традиции

«Дао дэ цзин» выступает как рационализация, комментирование и обобщение весьма архаичных представлений о мире. На стыке архаической и постархаической традиции Китая, то есть в середине 1 тыс. до н.э., происходит переосмысление того, с кем из высших начал следует «договариваться», где же находится та пружина, благодаря которой мир живёт и трансформируется. Может быть, это всепроникающие духи — объект поклонения в глубокой древности? Или абсолютно безличные, абстрактные начала, как Небо или Дао? Но если понятие Неба когда-то ассоциировалось с неким «небесным владыкой» и даже изображалось в виде человека с большой головой, то Дао — предельно безлично и, по сути, даже безымянно. «Дао» — не более чем условное обозначение этого «нечто», и адекватно выразить смысл Дао с помощью слов, знаков, рассказов и даже полунамёков невозможно.

Таким образом, спектр мотивов для осмысления был весьма широк и знаменовал отрыв от архаической традиции «пугливых людей», способных поклоняться сонму духов: в их сознании возникает новое понимание «высшего».

На смену вере в духов, практике общения с ними и многочисленными божествами, на смену тотемам и анимализму идёт осознание Единого Дао, порождающего всё живое и неживое и дающее своему детищу максимальную степень внутренней свободы: «порождает, но не властвует». Осознать его присутствие в мире (а точнее — перед миром, до его рождения) невозможно, можно лишь, приобщившись к нему, обрести высшую Благодать — Дэ. При этом понимание духов как структурообразующих сил космоса остаётся, но оказывается, что есть более высокое начало, обладающее предельной, высшей святостью.

«Дао дэ цзин» сочетает в себе как абзацы, отражающие архаическую традицию ритуалов поклонения духам, так и пассажи, связанные с осмыслением Дао как высшего и отстраненного начала.

В эпоху Чжоу основную часть священнослужителей составляли некие *ши* 尸 (дословно «труп»), а также шаманы и шаманки (*у* и *си* соответственно). Культ *ши* был связан с представлениями о том, что шаман отправляется в загробный мир и в этом смысле как бы умирает, т.е. превращается в труп, чтобы затем вновь возродится уже в истинном,

перерожденном виде. «Дао дэ цзин» устанавливает новый тип медиатора между духами и людьми — мудреца (*сян жэнь*), который в равной степени может управлять государством, общаться с духами, получать Благодать от Неба и при этом жить в безвестности, скромности и абсолютной простоте.

Немаловажную часть церемонии поклонения духам занимали жертвоприношения. Еще в период Шан такие жертвоприношения носили очевидный кровавый характер и вероятно заключались в принесении человеческих жертв. В эпоху Чжоу такой тип жертвоприношений уходит в прошлое, заменяется подношениями либо пищи, либо ритуальных животных, изготовленных из бумаги или соломы. В частности, этот мотив звучит в § 5 «Дао дэ цзина», где говорится о «соломенных собачках». Для исполнения ритуала из соломы изготавливались собачки, которые затем сжигались, и их дым, символизировавший собой души и плоть животных, воспарял к небу в виде приношения духам. И вместе с этим в том же параграфе «Дао дэ цзина» звучит скептицизм по отношению к такого типа ритуалам, понимание его «ненастоящности», некой наигранности, что свидетельствует о переосмыслении сути ритуала и ритуальных подношений: «Мудрец не человеколюбив и относится к людям как к соломенным собачкам». Таким образом, «соломенные собачки» выступают лишь как инструмент установления коммуникации с Небом, в ту пору как истинное общение с высшим началом идет вне внешних действий и церемониалов. Вообще, «Дао дэ цзин» стремится установить типологически иной тип взаимоотношений с Небом, которые должны стать исключительно личностными, интимными, внутренними и в этом смысле — внешне неритуальными.

В раннежоуском обществе высшим духом считался Ди или Шанди. Первоначально этот термин обозначал наиболее важную часть жертвоприношения, затем он превращается в гаранта социального спокойствия в государстве и правителя все природных явлений, например, дождя, разливов рек, засух [200, 49]. В конце III в. до н.э. его место занимает Хуан-ди — «Жёлтый император», считавшийся легендарным предком китайского народа, «правителем Центра». Хуан-ди постепенно входит в даоский пантеон как один из высших духов и принимает на себя все функции Шанди. Раннедаосское учение, связанное с религиозной практикой, начинает называться учением Хуан-Лао (Хуанлао цзяо), т.е. Хуан-ди и Лао-цзы.

Дао в философии Лао-цзы оказывается выше, чем Небесный Владыка *ди*, Дао является его предком: «Мне не постичь чьим, сыном оно является, но кажется предком Небесного владыки» (§ 4). Философия Лао-цзы таким образом относит человека к истоку всего, к тому моменту бытия, где нет ни имён, ни сущностей, но лишь преддверия мира, где всё «кажущееся». Этот мотив «кажущегося», ареального (Дао «лишь кажется присутствующим здесь»), во многом связанный с медитативной практикой, устанавливает иные горизонты экстатического сознания.

Лаоизм

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

Процесс оформления даосизма занял несколько столетий, лишь с II-I вв. до н.э. мы можем говорить о существовании такого течения, хотя единого «даоского учения» никогда не сложилось — под этим названием объединялись самые различные школы, исповедовавшие учение о Дао как о высшей силе мироздания и предлагавшие разные способы для постижения этого Дао.

Одной из составляющих частей формирующегося даосизма становится проповедь естественной, простой жизни — «жизни без прикрас». Эта жизнь должна проходить в соответствии с Дао, при этом сам человек не должен предпринимать никаких самостоятельных действий, способных нарушить естественный ток событий, т.е. должен пребывать в

«недеянии» (увэй). Такую проповедь вели несколько десятков мыслителей, не представляющих в ту пору, ни единой школы, ни даже единого течения. И одним из таких мыслителей и был Лао-цзы.

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

Нам термин «лаоизм» представляется достаточно точным, хотя и несколько непривычным. Учение Лао-цзы, изложенное в «Дао дэ цзине», никак нельзя именовать в полной мере даосизмом — собственно даосизм возникает значительно позже. Если использовать термин «прото-даосизм», то под этим словом следует подразумевать десятки различных течений, верований, экстатических практик и мифопоэтических форм их описания, в основном, господствовавших в царстве Чу в VII-V вв. до н.э. Термин лаоизм более четко вычленяет из всего этого многообразия течение, которое было представлено Лао-цзы и которое оказало большое влияние на становление даосизма, хотя говорить именно о его решающем влиянии было бы неправильным. Равно как и было бы неточным называть Лао-цзы основателем даосизма.

Дискуссия об истоках даоского учения до сих пор не закончена и спектр суждений по этому поводу достаточно широк [подробнее см. 86]. В

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

Определение истока даосизма непосредственно связано с проблемой датировки основных даосских трудов. В частности, французский историк Жак Герне считает, что именно трактат «Чжуан-цзы», составленный мудрецом Чжуан-цзы (370-300 гг. до н.э.), а также собрание высказываний философа Ле-цзы являются основными книгами даосизма и передают в полной мере даосскую концепцию, в то время как «Дао дэ цзин» — лишь «небольшая работа, содержащая рифмованные высказывания» [200, 93]. Фэн Юлань рассматривал «Дао дэ цзин» как довольно позднее произведение, возникшее не раньше III в. до н.э. Из-за этого для Фэн Юланя проповедь Лао-цзы представляет собой второй этап развития даосизма, в то время как первый этап был представлен мудрецом Ян Чжу. Примечательно, что Фэн Юлань усматривает между ними прямую преемственность, хотя никакими источниками это не подтверждается.

Если мы будем считать, что часть «Ян Чжу» в трактате «Чжуан-цзы» действительно соответствует идеям самого Ян Чжу, то без труда

обнаружим в его высказываниях общие с «Дао дэ цзином» мотивы, хотя, конечно, ни о какой прямой преемственности речи идти не может. Скорее и Ян Чжу и Лао-цзы были представителями единого, но в организационном плане никак не связанного течения. Эти локальные школы, возглавляемые в разные времена Ян Чжу, Лао-цзы, Чжуан-цзы, в конце концов, и сформировали течение даосизма.

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

Практически параллельно с лаоистами существовало направление, так или иначе связанное с учением Чжуан-цзы — «чжуанизм» (Грэхам считает, что оно не имело прямого отношения к лаоистам). Большинство мелких мистических школ существовали абсолютно независимо друг от друга, история в основном донесла до нас имена их наставников и лишь в крайне редких случаях — учеников. «Дао дэ цзин», таким образом, представляет собой компендиум различных высказываний, собранных воедино, классифицированных и прокомментированных внутри одной такой школы, наставником которой и был Лао-цзы (мы здесь пока не затрагиваем вопрос о том, как этот Лао-цзы сопоставляется с Лао Данем, Лао Лай-цзы и другими).

Далеко не очевидно, что лаоизм плавно и непосредственно перерос в даосизм. По сути, мы говорим об учении очень узкой школы, которой, предположительно, руководил Лао-цзы, — школы, чьё учение в символическом виде изложено в «Дао дэ цзине»; школы, которая в своем чистом виде в силу колоссального духовного напряжения, необходимого для осознания Дао, не получила реального продолжения в истории. Но при этом она предопределила развитие даосизма, который в свою очередь повлиял практически на все духовные учения, эстетические и политические доктрины традиционного Китая.

Однако не свой, не личностный мистический опыт проповедовали лаоисты. Они сами черпали знания у каких-то более ранних мудрецов и мистиков, связанных с архаическими экстатическими культами и считавших излишним «демонстрировать себя миру». Отголоски этой нарочитой закрытости мы можем слышать в «Дао дэ цзине» в призывах

«не обнажать себя», «быть позади всех». Для этих до-лаоистских мистиков общение с сакральным, жизнь как вечное радение полностью заменили коммуникацию с людьми.

У этих мистиков не было единых взглядов и тем более стройной концепции, равно как не существует единой космогонической теории в самом «Дао дэ цзине». Они не умели концептуализировать, но взамен этого обладали единым мистическим опытом, опытом живого общения с сакральным. Вполне вероятно, что далеко не все они использовали понятие «Дао», не случайно в некоторых параграфах архаическое понятие «Неба» явно превалирует над всем остальным.

Лаоисты записывают высказывания этих ранних мудрецов, а также ритуальные формулы и народные поговорки, составляют сборники речений — аграфу, тем самым обобщая мистический опыт древних и «переводя» оккультные формулировки на язык обыденной жизни. Именно поэтому мистерия мысли «Дао дэ цзина» внезапно открывается во вполне практическую деятельность человека и государства: здесь и наставление правителю, и мечта, чтобы народ «жил на расстоянии взаимной видимости», «наслаждался пищей» и «был доволен жилищем» (§ 80). В сознании лаоистов Дао становится не просто отвлечённой теорией, не слепком мистического опыта древних, а Путём не только метафизическим, но и практическим, Путём живым.

И в этом смысле «Дао дэ цзин» отнюдь не символичен, не аллегоричен, в нём нет ни малейшей наигранности и даже сокрытости. Он говорит о жизни каждого из нас — о жизни конкретной, повседневной. Он описывает то, что произошло, и то, что ещё только произойдёт. И в этом — парадокс мистической реальности мира, в котором «Дао вечно возвращается к самому себе». Оно уже проявлено — и ему ещё суждено будет проявиться; оно уже породило все вещи и человека — и нам ещё суждено будет прийти в этот мир. Небытие уже реализовало себя в Бытии, уже разродилось мириадами явлений, — но ещё пребывает на уровне «семени» и только будет проявлять себя. Но мир пребывает и в постоянстве — неизменности бесконечного возвращения, трансформируется, не изменяясь, и поэтому он никогда не бывает воистину истощён и ему нет необходимости возрождать себя, не надо самодополняться, и в нём нет места смерти (§ 50).

Мы не знаем, по сути, ничего о том крайне закрытом круге посвящённых, в среде которых сформировалась теория, нашедшая своё отражение в «Дао дэ цзине». Зато на первый план выходят те, кто переосмыслил и записал её для нового круга — круга служивых интеллектуалов и свободных мудрецов.

Лао-цзы, равно как и другой «претендент» на авторство трактата — Ян Чжу, происходили из мелких аристократических домов, ещё не пришедших в окончательный упадок, и были людьми хорошо образованными. И здесь нам вновь придётся вернуться к самому характеру интеллектуальной элиты той эпохи.

Вокруг наиболее образованных интеллектуалов складывались группы учеников, постепенно формируясь в школы, в которых, правда, никогда не было более нескольких десятков учеников. Именно такие школы, собранные вокруг магической по притягательности и обаянию личности учителя, сформировались вокруг Конфуция, Мэн-цзы. Можно предположить, хотя и не вполне доказательно, что подобная школа сформировалась и вокруг Лао-цзы или того человека, который ассоциируется в традиции с этим именем. Эта школа, сама по себе будучи не столь мистической, сколько прагматической, в определённой мере политизировала учение мистических школ, перевела его на практический язык управления государством. Здесь метафизический горизонт бытия находит своё осознание как оправдание преданному служению древности, когда высшая мудрость и мистериальность были повседневностью жизни, когда сама по себе эта жизнь творилась не указами правителя, не силой оружия, но исключительно Благодатью самого правителя. По сути, идеалом становится даже не император, а верховный жрец, чья власть зиждется не на политическом и военном могуществе, но на сакральной силе, данной ему космосом или самим Дао.

Войны, разворачивающиеся между царствами, постоянные конфликты и заговоры, разрушение традиционных общин создавали впечатление краха некогда стабильного общества. Но для лаоистов кризис государства — конфликт мистического, высшего порядка. Социальные причины предопределены нарушением гармонии с Дао.

Где же выход из интеллектуального кризиса государства? Ряд представителей интеллектуальной элиты предлагают «отмечать достойных», «превозносить способных», по достоинству оценивать

таланты и заслуги людей, которые могут стать на один уровень с мудрецами. Но те, кто составлял «Дао дэ цзин», относились явно к другому течению — для них более важным считалось незаметное величие духа, подспудное и неприметное властвование Поднебесной. «Не превозноси мудрых — и люди не будут соперничать» (§ 3). Самоумаление здесь оборачивается величием духа, стремление к высокому посту, даже полученному по достоинству, — непривязанным странствием. Не случайно мудрец должен «вечно идти за нагруженной телегой».

Именно в духе лаоистов — желание «умерить желания», «оскудеть в поступках». В их же духе, получив блестящее образование, понять ущербность такого знания и объявить о необходимости «отринуть мудрецов».

В их мироощущении чудесность ничем не отличается от обыденности — ведь Дао присутствует «здесь и сейчас», неотъемлемо присуще этому дню. А если быть более точным, — посюсторонняя реальность есть атрибут и выразитель этого Дао. И поэтому «простота и неприукрашенность», возвышенная скромность повседневной жизни становятся для служивых людей смыслом существования.

Глубокий интеллектуализм лаоистов уже не мог удовлетвориться примитивными представлениями о верховном духе — Небесном владыке (*ди*), не приемлет он и чувства абсолютной зависимости человека от него. Нет оснований думать, что лаоисты разработали новую теорию мироосмысления, — именно теории, концепции с её сложными казуальными связями здесь не было, да и быть не могло. Сочетая в себе мистическое видение реальности и изящество мысли образованного человека, имея благодаря этому особую предрасположенность сознания, лаоисты вырабатывают новый тип чувствования.

На смену верховному духу приходит Дао, которое «является предком всех образов и [верховного] владыки (*ди*)» (§ 4). Именно тонкий интеллектуализм и возможность мистического видения позволяют им говорить об абсолютной самодостаточности Дао, которое «возвращается к самому себе» или «само себе основа и само себе корень» (Чжуан-цзы). Оно не требует себе ни преданного служения, ни жертв, ни ритуала, поэтому в учении лаоистов нет места религии. Более того, школа Лао-цзы означает конец всякой религии вообще, и в этом смысле последующий даосизм со сложной системой культов и литургией в определённом смысле означает

шаг назад. Что самое неожиданное — Дао в отличие от верховного божества не может ничего даровать. Тем не менее, его можно «использовать», не вызывая к нему и ничего не прося, — просто целиком отдаваясь следованию ему. И здесь в мироотражении *ши* на первый план выходит даже не само Дао, ибо оно умозрительно непостижимо и, более того, абсолютно обыденно, слито в равной степени с чудесностью и повседневностью, стирая грань между внешним и внутренним в культуре и духе. Главенствующую роль начинает занимать понятие Благодати как реального воплощения Дао в человеке.

Школа Лао-цзы утверждает, что нет принципиальной границы между мудрецом и правителем государства, между мудрецом и Дао — Дао одновременно чудесно и обыденно, оно в равной степени лишь намечено и уже абсолютно воплощено. Приобщение к Дао есть процесс вневременной, идущий как бы здесь, сегодня, рядом с нами, но постоянно открывающийся в совсем иную реальность.

Лаоизм показал не только новый подход к осмыслению мира, но одновременно явил собой и предел всякого осмысления вообще. Не случайно после создания «Дао дэ цзина» с его многообразием обертонов выражения истины, даосизм постепенно вбирает в себя архаические формы шаманизма, развивает не столько учение лаоистов, сколько чисто религиозный аспект учения о бессмертия и магические способы практики. По сути, следует духовный и философский спад, эзотерическое и мистическое вдруг превращается в красивую картинку, составленную из застывших форм и способов достижения бессмертия. Но где исток этого явного отката назад? Эта слабость, эта немощь мистериального исходит, как ни странно, от самой правильности и несомненности истин учения Лао-цзы. Они одновременно и парадоксальны, и привычны — можно ли спорить, скажем, с таким утверждением, что слов никогда не бывает достаточно, чтобы выразить истину, или что умелый полководец не должен усердствовать в жестокостях?! Слишком уж привычно, слишком уж интегрировано в саму ткань бытия; не случайно Лао-цзы постоянно подчёркивает обнаружение истины именно в естественности. Оказалось слишком сложным представить, что посюсторонняя жизнь постоянно, в каждый момент открывается в нечто бесконечно глубокое, «расплывчатотуманное», «без-образное», в котором и коренится исток всех вещей. Это

не просто иной, отстранённый от нас мир, это лишь иная грань нашей реальности, которую можно, при наличии умения, узреть «здесь и сейчас».

Учение Лао-цзы вошло в плоть и кровь культуры, объединилось с жизнью в самой её изначальной точке, на уровне подсознания, ощущения, предчувствия. В отличие от более позднего даосизма оно не стало религией, ибо не могло принять культ, не равный самой повседневной жизни. Для лаоизма не было мистерии за пределами повседневности. Но вот сложность: лаоизм потребовал непрерывного, не обусловленного ничем совершенства человека, причём такого высочайшего напряжения духа, что для многих это трудно было даже осознать, не то что свершить. И тогда приходит вера в формулу, заклинание — реальное возвращение к шаманистским формам религии. Происходит это незаметно и, в известной мере, даже естественно-логическим путём. На поверхности учение Лао-цзы просто перерастает в даосизм. И с культурно-исторической точки зрения, это вполне верно. Однако здесь утрачивается сам характер мистического опыта, само непередаваемое переживание внутренней реальности.

Ряд идей лаоизма трансформируется в даосское учение о бессмертии через постижение Дао. Хотя в «Дао дэ цзине» мы не найдём концепции бессмертия, но последующие поколения, не поняв мистического смысла трактата и всей школы лаоистов, стали осознавать даосизм как путь к «вечной жизни».

Невероятная тяга к достижению бессмертия, а, следовательно, и выработка десятков сложнейших методик психотренинга и алхимии постепенно заслоняют собственно духовную практику раннего лаоизма. Человек — доселе простой, искренний и внутриприродный — впадает в искушение достичь Дао как можно быстрее, разработать конкретные методики, этапы постижения. Это значительно усиливается после прихода в Китай буддизма, и, в конце концов, формируется сложнейшая теория даосизма, воплотившаяся в десятках мелких школ.

Человек или миф: дискуссия о Лао-цзы

Сегодня «Дао дэ цзин» считается самым переводимым на иностранные языки произведением китайской философской классики [236,

3]. Ни одно классическое китайское произведение не породило такого количества споров, дискуссий и самых противоречивых мнений, как «Дао дэ цзин». Этот трактат считали и абсолютной подделкой, и «неидентифицируемым произведением», его предполагаемого составителя Лао-цзы называли как «основателем даосизма», так и «вымышленной персоной».

Удивительная лапидарность произведения — всего 81 параграф — и привлекала и отталкивала одновременно. С одной стороны, казалось не сложным проанализировать такой объём материала, но с другой стороны, оказывалось, что в «Дао дэ цзине» больше недоговоренного, постулированного, но не раскрытого, нежели объясненного. Более того, как нам удастся увидеть в дальнейшем «Дао дэ цзин» при всей его известности и поистине всекитайской распространенности стоит как бы особняком среди произведений китайской философско-религиозной классики.

Самая ранняя и одновременно наиболее полная биография Лао-цзы встречается в знаменитом историописании древнего Китая — «Исторических записках» («Ши цзи»), составленных знаменитым историком древнего Китая Сыма Цянем ((145?-90? до н.э.). Именно там в 69 цзюане мы встречаем «Жизнеописание Лао-цзы и Хань Фэй-цзы» («Лаоцзы Ханьфэй чжуань»), тонкости которого у нас будет возможность разобрать позже. Здесь же отметим, что все споры вокруг Лао-цзы строились, по сути, вокруг того факта, передает ли Сыма Цянь некие реальные события, или принимать его рассказ лишь за сборник преданий о некоем полумифологическом мудреце. Именно этот отрывок из «Исторических записок» является единственным источником о жизни великого мудреца, и, несмотря на очевидные противоречия, позволяет реконструировать историю, связанную с созданием «Дао дэ цзина» — именно на описании биографии Лао-цзы у Сыма Цяня и базируются все знания об этом мыслителе.

Прежде всего, кратко остановимся на самом Лао-цзы, на той версии, которая вошла в традицию китайской культуры. В дальнейшем версию, изложенную в «Исторических записках», мы будем называть традиционной, чтобы отличить от более поздних предположений и реконструкций жизни Лао-цзы.

Каноническая версия утверждает, что Лао-цзы был философом, который жил либо в период Весен и Осеней (Чуньцю), либо в период Сражающихся царств (Чжаньго). Первое предположение вытекало из традиционной версии, изложенной китайским историографом Сыма Цянем, второе — из предположений средневековых ученых.

Исходя из версии «Исторических записок», Лао-цзы был уроженцем южного царства Чу, жил в VI в. до н.э., и прожил то ли до 160, то ли до 240 лет. Он являлся современником Конфуция, встречался с ним и даже наставлял в тонкостях ритуала. Лао-цзы занимал должность хранителя архивов в царстве Чжоу, но однажды, увидев, что царство Чжоу стало клониться упадку, он отправился куда-то на запад. Проезжая через заставу на границе царства, он оставил хранителю заставы некий трактат, состоящий из двух частей. Именно этот трактат и явился «Дао дэ цзином» — «Канонем Пути и Благодати».

Китай периода Чжоу породил множество замечательных философов и философских комментаторов, и, пожалуй, лишь античная Греция способна соперничать с ним в этом. Но лишь две фигуры по-настоящему выделяются в этой звездной плеяде — Конфуций и Лао-цзы. Именно они, следуя традиционным версиям, дали начало двум самым могучим духовным течениям Китая, а затем и всей Восточной Азии. Действуя в двух различных парадигмах, они, тем не менее, были весьма близки в своем осмыслении мистического пространства бытия и жили практически на одном временном отрезке. Не случайно, традиционная версия рассказывает либо о встрече двух мыслителей, либо о том, как Конфуций обучался у Лао-цзы. Так или иначе, ни один другой философ на протяжении последующих двух с половиной тысячелетий не мог сравниться с Конфуцием и Лао-цзы по своему воздействию на духовную жизнь Дальнего Востока. А это значит, что попытка осмыслить роль Лао-цзы и его учения будет всегда превращаться в осознание внутренней сути духовной традиции Китая.

Начало споров о Лао-цзы, о реальности его существования и о его трактате было положено еще в раннее средневековье. Тем не менее, долгое время версия жизни Лао-цзы, предложенная Сыма Цянем, несмотря на многие внутренние противоречия, в общем, не подвергалась сомнению.

Постепенно появляется ряд сомнений если не в самой истории о Лао-цзы, то в некоторых фактах, связанных с его биографией, в частности,

в реальности встречи между Лао-цзы и Конфуцием, в его авторстве «Дао дэ цзина» и в том, что трактат был создан именно в VI в. до н.э. Дух критического осмысления возобладал к началу династии Сун (960-1297), отмеченной расцветом неоконфуцианства. Сколь истинно все то, что несет в себе древняя традиция? — вопрошали многие неоконфуцианцы. Один из лидеров этого течения, прославившийся своими комментариями к Конфуцию Чжу Си впервые высказал некоторые сомнения в том, что все изложено о Лао-цзы есть абсолютная правда [54, 74:116]. Другой неоконфуцианец Е Ши (1150-1223), который крайне негативно относился к даосской этике, в труде «Си сюэ цзи янь» («Записки и высказывания по поводу учения») вообще утверждал, что Лао-цзы не имеет прямого отношения к созданию «Дао дэ цзина» [35, 15:16].

Таким образом китайская культура дала начало сомнениям в священном — и вот в течение XII-XIX вв. появилось уже несколько сот трудов с критическими оценками биографии Лао-цзы. Скептицизм все более и более нарастал, Ван Чжун (1744-1794) и Цуй Шу (1740-1816) считали многое в истории о Лао-цзы поделкой, и уже все меньше ученых отваживались целиком доверять изложению Сыма Цяня.

Время жизни Лао-цзы пытались вычислить путем «относительных дат», т.е. сопоставляя деяния Лао-цзы с некоторыми событиями в истории, датировка которых не представляет проблем, при этом считая веками, но не годами.

Историк Ван Чжун в XVIII в. предложил датировать жизнь Лао-цзы IV в. до н.э., при этом его рассуждения отличались завидной логикой. Он указывал, что в даосском трактате «Ле-цзы» встречается диалог между самим мудрецом Ле-цзы (450-375) и Инь Си — тем хранителем заставы, которому по легенде Лао-цзы и оставил свой трактат. В другом же даосском трактате «Вэнь-цзы» имя Лао-цзы упоминается в связи с установлением военного союза между царствами Вэй и Чу. Поскольку Ле-цзы жил в IV в. до н.э., а альянс между Вэй и Чу был заключен в этот же период, то из этого логическим образом вытекает вывод, что Лао-цзы жил именно в IV в. до н.э. Однако в этих рассуждениях есть неверная посылка: и «Ле-цзы» и «Вэнь-цзы» являются крайне ненадежными историческими источниками, они составлялись из многих частей на протяжении долгого времени [177, 186-187]

К началу XX столетия Лао-цзы воспринимался практически как целиком мифологическая фигура, и во многом этому способствовало развитие народного культа Лао-цзюня («Правителя Лао») — обожествленного Лао-цзы. Его образ в народном создании почти не связывался с созданием одноименного трактата. В 1905 г. известный исследователь китайских традиций Л. Джэйлс, говоря о «Дао дэ цзине», отмечал, что «сами китайцы практически единодушны в опровержении его аутентичности» [201, 10].

Начало новому витку дебатов вокруг Лао-цзы, его книги и изначальной сути его учения в начале XX в. дал Лян Цичао (1873-1923), известный мыслитель, представитель либеральной реформистской мысли Китая. Споры о Лао-цзы становятся частью обширной кампании 1920-40 гг., в процессе которой обсуждается историчность и мифологичность древней истории, названной «Дискуссией о древней истории» (Гуши бянь).

Эта волна берёт своё начало в начале 20-х гг., когда Лян Цичао выдвигает крайне критически заряженную теорию того, что практически все, что касается «Дао дэ цзина» и Лао-цзы, является либо мифом, либо подделкой. В дискуссию были вовлечены десятки ученых, которые на волне «обновления китайской культуры», стимулированной Синьхайской революцией и Движением 4 мая, пытались показать косность и неправильность многих традиционных представлений. Разворачивается большая дискуссия о «науке и метафизике», затронувшая практически все области социальной и культурной жизни: философию, социологию, эстетику, литературу.

Первая активная волна «опровержения Лао-цзы» длилась с 1919 по 1936 и была прервана лишь с началом японо-китайской войны (1937-1945 гг.), когда научно-философские дискуссии стали не актуальными. Однако за 17 лет жарких споров в эту компанию был вовлечен, по сути, весь цвет китайской философской и исторической науки: Лян Цичао, Фэн Юлань, Го Можо, Су Чи, Ху Ши, Чжан Цзитун, Ма Сюйлун, Гу Цзеган, Хуан Фанган, Гао Хэн, Цянь Му и многие другие.

Дискуссия, в которую были вовлечены десятки ученых, продолжалась в течение многих лет. Начавшись в виде интеллектуальных споров среди китайских мыслителей, она быстро шагнула за пределы Китая, постепенно охватив практически весь западный мир.

Сомнению было подвергнуто буквально всё: существование Лао-цзы как исторического персонажа, соответствие высказываний Лао-цзы даоской мысли, подлинность самого трактата «Дао дэ цзин». Продолжается дискуссия и сегодня, но практически ни на один вопрос нет окончательного ответа. Все, что касается Лао-цзы и его произведения, оказалось одной из самых больших загадок Китая.

Активная дискуссия начинается с того, что в 1922 г. Лян Цичао публикует несколько критических статей на работу Ху Ши «Основы истории китайской философии» («Чжунго чжэсюэ ши да ган»). Ху Ши придерживался вполне канонической точки зрения, считая, что традиционную версию о жизни Лао-цзы, о создании им «Дао дэ цзина» и периодизации его жизни в общем можно считать правильной. Лян Цичао резко обрушивается на точку зрения Ху Ши, обвиняя его в излишнем и ничем не подтвержденном доверии к древним источникам. По его мнению, Лао-цзы вообще, скорее всего, никогда не существовал как историческая персона, а поэтому бессмысленно даже обсуждать точные даты его жизни и время создания им трактата.

Эта точка зрения завоевала много сторонников, возможно не столько за счет сильных аргументов, сколько благодаря своей гиперкритичности и нередкой агрессивности. Попирание традиции казалось весьма привлекательным особенно в период «движения за новую культуру». Одним из основных положений развернувшейся дискуссии был тезис о том, что философ Лао-цзы не имел никакого отношения к созданию трактата «Дао дэ цзин» и не мог являться старшим современником Конфуция. Сам же знаменитый трактат представляет собой компиляцию из нескольких десятков произведений, составленную на протяжении нескольких веков и в основном завершённую в период Сражающихся царств, а поэтому ни о каком «авторе трактата» речи идти не может. Эту версию поддержал ряд известных западных ученых, таких как Г. Крил, А. Вэйли, М. Кальтенмарк, Дж. Нидэм и ряд других, и она стала весьма популярной [189, 5; 250, 127; 240, v. 5. 36; 218, 15].

Казалось, в какое-то время стало буквально модным «омолаживать» Лао-цзы, все больше и больше приближая его к нашему времени. В работах историков критической школы Лао-цзы постепенно превращался в некий полумифический персонаж, во многом придуманный Сыма Цянем под воздействием народных преданий, в то время как

реальный, исторический Лао-цзы жил (на чем сходились большинство историков этого направления) не раньше III в. до н.э. По ряду предположений Лао-цзы умер между 460 и 450 гг. [111, 56].

Часть ученых, например У Гуан, склонна относить жизнь Лао-цзы к более позднему периоду — где-то между 400 и 330 гг. до н.э. [132, 245]. С наиболее радикальной гипотезой выступил Гу Цзеган, поместив Лао-цзы в 200-150 г. до н.э. [97, 462-519]. «История китайской философии» утверждает, что Лао-цзы жил в конце периода Весен и Осеней, т.е. в V в. до н.э. [66, 47].

Параллельно с этим сформировалось ещё одно, менее многочисленное, но, тем не менее, достаточно влиятельное течение, которое полностью отрицало историческое существование Лао-цзы. Если другие группы ученых лишь оспаривали либо авторство «Дао дэ цзина», либо даты жизни Лао-цзы, либо какие-то подробности его и так скудной биографии, то группа «ученых-негативистов» объявила Лао-цзы целиком легендарным персонажем, даже не имеющим никакого исторического прототипа.

Первым оформил эти взгляды в сравнительно стройную систему японский схоласт Ито Рангу (1693-1778), который считал, что биография Лао-цзы, изложенная у Сыма Цяня представляет собой лишь плод фантазии. Основным его тезисом было то, что ни Конфуций, ни Мэн-цзы не упоминали Лао-цзы в своих работах. Все другие упоминания о Лао-цзы, например, в трактате «Сюнь-цзы», «Мо-цзы» Ито Рангу считал либо ошибками, либо более поздними привнесениями [125, 150-151].

Критическое направление в отношении Лао-цзы приобретало все больший и больший научный «экстремизм» в суждениях, и вот уже ряд ученых, в частности А. Вэйли, Д. Лау и В. Больц, высказывают мнение, что Лао-цзы просто не могло существовать как исторической персоны [250, 100-106; 230, 131], а в основе некоего «мифологического Лао-цзы» даже не лежит никакого исторического прототипа. Естественно, что и в этом случае трактат «Дао дэ цзин» мог расцениваться не иначе как компиляция, не объединенная даже единым составителем, а спонтанно сложившийся сборник высказываний философов и мистиков различных школ. Артур Вэйли вообще именовал Лао-цзы «легендарной почитаемой особой» и, иронизируя, писал: «Короче говоря, «биография» Лао-цзы у Сыма Цяня состоит лишь из признания, что для написания такой биографии никаких

материалов не существует» [250, 105]. Известный китайский историк Фэн Юлань (1895-1990) также считал, что тот Лао-цзы, о котором идёт речь в «Исторических записках» Сыма Цяня — вымышленная персона, хотя он допускал существование некоего Лао-цзы, весьма далекого от образа из «Исторических записок». По его мнению, «настоящий» Лао-цзы жил достаточно поздно, после Хуэй Ши и Гунсунь Луня [135, 249-256].

Спектр мнений относительно историчности фигуры Лао-цзы весьма разнообразен и не может быть сведен лишь к однозначному отрицанию или, наоборот, признанию реальности существования этого мыслителя. Например, А. Грэхам обосновывал своё мнение о том, что хотя, в общем, биографию Лао-цзы следует признать мифологичной, тем не менее, в записках Сыма Цяня содержится несколько фактов, которые действительно имели место в истории. В частности, речь может идти о реальности встречи Конфуция с Лао-цзы. Однако, как считает А. Грэхам, Лао-цзы не мог быть автором «Дао дэ цзина» [205, 111-124]. Ряд исследователей просто оставлял вопрос о возможности исторического существования Лао-цзы и, в частности, его встречи с Конфуцием и Лао-цзы без ответа, считая, что источники предоставляют в наше распоряжение явно недостаточно сведений — например, такой точки зрения придерживался известный отечественный востоковед академик Н.И. Конрад [71, 439-440].

В данной работе мы попытаемся показать, что у нас нет оснований датировать жизнь Лао-цзы позже, нежели ее датировал Сыма Цянь, т.е. самым концом периода Весен и Осеней. Безусловно, Лао-цзы был реальной исторической персоной, самобытным мыслителем, чьи взгляды формировались, с одной стороны, под воздействием религиозно-окультурных представлений царства Чу, с другой стороны, соответствовали традиции философского комментаторства царства Чжоу.

Споры вокруг «Дао дэ цзина»

Отдельной темой для дискуссии стал вопрос о времени создания «Дао дэ цзина». Традиционная версия такой вопрос не ставила вообще, поскольку считалось, что если «Дао дэ цзин» написан именно Лао-цзы, то это произведение возникло в VI в. до н.э. Однако новая постановка

вопроса, предложенная Лян Цичао, заставила обсуждать время создания трактата как отдельную проблему, возможно никак не связанную с самим Лао-цзы. В свою очередь дискуссия о «Дао дэ цзине» распадается на две отдельные темы: когда был создан трактат и был ли трактат создан именно Лао-цзы.

Все суждения о времени создания «Дао дэ цзина» сводимы в основном к двум основным версиям. Следуя одной, трактат был создан в период Вёсен и Осеней (Чуньцю) (770-476 до н.э.), другой — в период Сражающихся царств (Чжаньго) (475-331 до н.э.), причем обе версии имеют веские аргументы в свою пользу. Хотя, на первый взгляд, в плане исторического времени между ними не большой промежуток, но главенствование той или иной версии способно в корне изменить нашу оценку самого Лао-цзы. Если трактат был создан в конце периода Вёсен и Осеней, то он, скорее всего, действительно был написан (или, по крайней мере, записан) тем Лао-цзы, что встречался с Конфуцием и возможно наставлял его. Если же трактат был создан в IV-III вв. до н.э., то он был сформирован не Лао-цзы (т.е. не тем Лао-цзы, что описывает Сыма Цянь), но кем-то другим, возможно, группой компиляторов.

Нельзя сказать, что традиционная точка зрения о создании трактата в VI-V вв. до н.э. всегда безраздельно властвовала в умах древних и средневековых китайских схоластов. Первые сомнения в авторстве Лао-цзы, равно как и в датах его жизни высказывались уже в V в. Так, весьма скептически относился к традиционной версии ученый Цуй Хао (ум. 450 г.), ему вторил известный средневековый мыслитель Ван Шипэн (1112-1171).

Волна скептицизма росла буквально с каждым веком. Впрочем, это объяснялось не какими-то новыми открытиями в истории «Дао дэ цзина», но скорее различными идеологическими компаниями. Борьба буддистов с даосами за влияние при дворе, борьба неоконфуцианцев со всеми за обладание «единой истиной», борьба сторонников научных взглядов против «мифологизаторов» истории Китая, — все это, прежде всего, выливалось в попытки пересмотра ряда положений, касающихся «Дао дэ цзина» и его автора. Поскольку реальных исторических материалов, подтверждающих или опровергающих традиционную версию о том, что Лао-цзы написал знаменитый трактат именно в VI в. до н.э., не

существовало, в основном все дискуссии имели оттенок чисто идеологических, а не исторических баталий.

Своего пика скептицизм в отношении времени создания трактата достигает в XVIII в., когда атаку на традиционные даты формирования «Дао дэ цина» предприняли крупные неоконфуцианские ученые Цуй Шу и Ван Чжун [177, 61-62]. К ним присоединились японские схоласты, известные своим умением тщательно изучать китайскую классику. Японец Сайто Сэцудо (1787-1865) строит целую систему доказательств, которая подводит к выводу о том, что «Дао дэ цин» не мог быть написан раньше V-IV вв. до н.э. Одним из его доводов было указание на использование в тексте понятия «человеколюбие и справедливость» (жэнь и), которое, по его мнению, ни как не могло появиться раньше этого периода. Сайто Сэцудо также указывает, что автор «Дао дэ цина» активно выступает против многочисленных воин, ведущих к разорению народа, против несправедливых законов, а все эти явления проявились в Китае только в эпоху Сражающихся царств, т.е. в 475-331 до н.э. [125, раздел 5].

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

Новую, значительно более серьезную попытку пересмотра даты создания трактата предприняла группа скептически настроенных ученых во главе с Лян Цичао в 20-х гг. XX в. Эта группа ученых была склонна считать, что трактат создан довольно поздно, в основном никак не раньше III в., а возможно и значительно позже. Создавался он многими людьми, представляя собой сборник в основном несвязных высказываний философов различных школ, а поэтому о едином времени создания говорить вообще бессмысленно. В качестве доводов своей версии они приводили текстологический анализ «Дао дэ цина», обсуждали семантическое значение некоторых слов, указывали на то, что некоторые понятия, используемые в тексте, никак не могли встречаться раньше III-II вв. до н.э. Фэн Юлань, поддерживающий эту точку зрения, указывал, что

сам стиль «Дао дэ цзина» свидетельствует о том, что текст был создан в эпоху Сражающихся царств и, очевидно, после жизни Конфуция. Естественно в этом случае, все рассказы о встречах Лао-цзы и Конфуция и тем более об их беседах превращаются в не более чем в литературные фантазии.

Несмотря на общий критический настрой относительно традиционной даты создания «Дао дэ цзина» и жизни самого Лао-цзы, мнение ученых внутри этого направления могли значительно расходиться. По сути, их объединяло лишь одно: крайнее недоверие к пассажу о Лао-цзы из «Исторических записок». Что же касается более конкретных дат, то здесь их взгляды заметно разнились. Так Чань Винцзит, проведший один из самых подробных критических анализов «Дао дэ цзина», утверждал, что Лао-цзы был современником Конфуция (т.е. жил именно на том историческом отрезке, куда поместил его Сыма Цянь — в VI в. до н.э.), однако он отнюдь не являлся автором «Дао дэ цзина» — этот труд был составлен не раньше IV в. до н.э. [177, 74]. Ло Гэньцзы и Хоу Вайлу считали, что «Дао дэ цзин» написан уже после жизни Конфуция (551-479) и Мо-цзы (479-380), но до Мэн-цзы (371-289) и Чжуан-цзы (прибл. 399-295) [114, 267-281; 157, 11-17].

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

Фэн Юлань в середине 50-х г. считал, что «Дао дэ цзин» был написан уже после жизни Мэн-цзы, т.е. приблизительно в 300 г. до н.э., однако затем неоднократно менял точку зрения, подойдя к дате 250 г. до н.э. По его мнению, Лао-цзы жил позже таких мыслителей как Хуэй Ши (308-305) и Гунсунь Лун (380-? до н.э.), т.е. в самом начале III в. до н.э. [197, 93-94]. Однако под влиянием новых тенденций в критическом анализе Лао-цзы к середине 60-х гг. он вновь предлагает новую датировку: Лао-цзы жил позже Мэн-цзы, но до Чжуан-цзы, т.е. в IV в. до н.э. [135, 255]. Другой патриарх истории Китая Цянь Му оказался ещё более критичен: «Дао дэ цзин» написан Лао-цзы после составления раздела «Внутренних глав» трактата «Чжуан-цзы», а это значит, что автор «Дао дэ

цзина» сам многое заимствовал из «Чжуан-цзы», а не наоборот, как утверждало большинство исследователей [144, 224].

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

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

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

Существовало несколько групп аргументов, благодаря которым Лян Цичао стремился доказать позднее происхождение текста. Важное место здесь уделялось семантическому анализу ряда понятий. В частности, Лян Цичао и его последователи, например, Сюй Каншэн, утверждали, что ряд терминов, используемых в «Дао дэ цзине», просто не могли встречаться раньше эпохи Сражающихся царств, либо были связаны с более поздними реалиями социальной жизни Китая, в частности, «шансян» («превозносить мудрецов», § 3), «ванчэн чжичжу» («правитель десяти тысяч колесниц», § 26), «хоуван» («удельные князья и правитель» §§ 32, 37, 39), «пянь цзянцзюнь» («военачальник», § 31), «саньгун» («три князя», § 62). [121, т. 1, 20-23; 126, 139-143]. В других же оборотах усматривали реалии эпохи Сражающихся царств. Так, например, встречающийся в «Дао дэ цзине» термин «бу шансян» — «не перевозит мудрецов» (§ 3) понимался Сюй Каншэном как критика школы Мо-цзы (IV в. до н.э.), высоко ценившей образ идеального и аскетичного мудреца (сян). Заметим, что «мудрец» — частый образ древней философской литературы Китая, не связанный с конкретной школой, и маловероятно,

что Лао-цзы имел в виду именно моистов. Практически все подобные аргументы не выдерживают критики, более подробный разбор древних текстов показывает, что все они уже встречались в произведениях VI-V вв. до н.э. Скорее наоборот, использование этих понятий как раз подтверждает то, что «Дао дэ цзин» был создан не позже V в. до н.э., то есть в самом конце эпохи Весен и Осеней. Конкретные аргументы в пользу того или иного термина приведены в комментариях к соответствующим параграфам «Дао дэ цзина», здесь же нам достаточно будет сделать вывод о том, что историко-семантический анализ ряда понятий «Дао дэ цзина» не даёт реальных оснований полагать позднее происхождение текста.

Активным сторонником позднего происхождения «Дао дэ цзина» был известный китайский историк Цянь Му, разработавший целую систему аргументов в пользу своей точки зрения. По его мнению, оба знаменитых даосских трактата «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» появились практически одновременно в IV в. до н.э. (что, в общем, верно в отношении «Чжуан-цзы») и значительно позже чем «Лунь юй» Конфуция и «Мо-цзы». Он считал, что Лао-цзы выдвигает достаточно развернутую философскую доктрину Дао, которое «предшествует Небесному владыке», с развитой аксиоматикой. Столь продвинутая концепция, по мнению Цянь Му, свидетельствует об отходе от примитивного восприятия Небесного владыки (*ди*), высшего правителя небесных сфер, которое мы можем встретить, например, в главах 26-37 трактата «Мо-цзы» [144, 26-37]. Однако Цянь Му, несмотря на сильную аргументацию и разбор некоторых смысловых значений понятийного аппарата «Дао дэ цзина», практически не учитывает, что философские традиции древнего Китая первоначально были строго региональны, т.е. не существовало ни единой «всекитайской» философии, ни постоянного контакта между мыслителями. Концепция, нашедшая своё отражение в «Дао дэ цзине», возникла в южном царстве Чу, на территории современных провинций Хэнань, Хунань, Хубэй и Аньхуэй, в то время как доктрина моистов развивалась совсем в ином районе. Школа моистов, названная так по имени её основателя мудреца Мо-цзы или Мо Ди (V-IV вв. до н.э.), возникла в северокитайском царстве Лу (современная провинция Шаньдун) и лишь в первой половине IV в. до н.э. переместилась в царство Чу. По сути, мы имеем дело не с преемственностью развития представлений о Дао, Небе и Небесном владыке, но соприкасаемся с разными духовными и мистическими

традициями. В нашем дальнейшем анализе мы покажем, что, безусловно, «Дао дэ цзин» предшествовал трактату «Мо-цзы», а его центральная часть сформировалась несколько раньше, чем «Беседы и суждения» Конфуция.

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

Критический заряд сторонников пересмотра традиционной даты жизни Лао-цзы и создания «Дао дэ цзина» оказался не слишком сильно подтвержден аргументами. Версия о том, что трактат возник не раньше периода Сражающихся царств, а то и в III в. до н.э., хотя и остаётся весьма популярной и по сей день, однако очевидно намечается отход к старой концепции — «Дао дэ цзин» был написан или скомпилирован Лао-цзы в VI в. до н.э. В 80-90-х гг. XX в. дискуссия о Лао-цзы набирает новую силу. Позиции «скептического направления» ученых, таких как Ху Ши, Цянь Му, Го Можо, Ма Сюйлунь, Гао Хэн, подвергаются мощнейшим ударам со стороны «традиционалистов». В качестве аргументов здесь уже выступают новые методики текстологического и структурного анализа. Новому рассмотрению подвергается стиль трактата, его терминология, идеи и воззрения его составителя. Более подробно о некоторых наиболее интересных мнениях в этой области у нас будет возможность сказать ниже.

Одним из первых решает со всей серьезностью «вернуться к истокам» Чэнь Гуйинь, публикуя ряд материалов, доказывающих, что «Дао дэ цзин» создан в конце периода Вёсен и Осеней или в самом начале

Сражающихся царств. Он, в частности, точно отмечает, что уже к V-IV вв. это произведение было широко популярно в философских кругах Китая и обильно цитировалось, а это значит, что должен был пройти достаточно большой период времени, чтобы «Дао дэ цзин» мог завоевать такую популярность [159, 411-413]. Мощную систему доказательств строит Хуан Паулос, который в основном идёт «от противного»: он не столько доказывает, что «Дао дэ цзин» был создан в VI в. до н.э., сколько показывает несостоятельность аргументации сторонников мнения о создании трактата в III в. до н.э. [216].

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

Глава 2. «ЛИШЬ Я ОДИН НЕ ПОХОЖУ НА ДРУГИХ» (биография Лао-цзы)

Лао-цзы в «Исторических записках»

Несмотря на тот загадочный ореол, которым окружен образ Лао-цзы, нельзя сказать, что хроники содержат о нём мало сведений. Скорее наоборот, упоминания о Лао-цзы в великом множестве встречаются на страницах древних текстов, о нём пишет Сыма Цянь в «Исторических записках», к нему обращаются такие философы как Чжуан-цзы, Хань Фэй-цзы, Сунь-цзы и многие другие. Однако есть некоторая тонкость во всех этих ссылках: в подобных трактатах в основном лишь цитируются слова Лао-цзы, но практически ничего не говорится ни о нём самом, ни о его школе. По видимому, уже для древних философов Лао-цзы превращается в некий «прецедент мудрости в истории», к которому апеллируют как к третьей стороне, но отнюдь не как к человеку с биографией конкретной исторической личности.

Потому нет ничего странного в том, что по сути единственным сравнительно полным описанием биографии Лао-цзы, как уже отмечалось, является пассаж в «Исторических записках» («Ши цзи») знаменитого китайского историка Сыма Цяня (I в. до н.э.). Здесь Лао-цзы посвящен большой отрывок в разделе «Жизнеописание Лао-цзы и Хань Фэй-цзы» («Лаоцзы ханьфэй чжуань»), вместе с этим упоминания о некоторых

эпизодах жизни легендарного основателя даосизма встречаются и в других разделах, например в «Жизнеописании Конфуция».

Других столь же полных биографий Лао-цзы мы более нигде не встречаем, а поэтому все историки, рассказывающие о Лао-цзы, уже в течение многих столетий волей-неволей вынуждены опираться именно на «Исторические записки» и все дискуссии, разворачивающиеся вокруг Лао-цзы, по существу сводимы к вопросу: сколь правдоподобно все то, о чем рассказывает Сыма Цянь. Раздел, посвященный Лао-цзы довольно обширен, однако он скорее многое запутывает, чем проясняет, ставит вопросы, но не даёт даже намека на возможный ответ. Здесь имеет смысл привести этот раздел целиком, поскольку в дальнейшем мы ещё ни раз будем апеллировать к нему

«Лао-цзы был уроженцем местечка Цюйжэнь в уезде Ли волости Кусянь), царства Чу. Его фамилия был Ли, имя Эр, прозвище Боян, посмертное имя Дан. Он был историком-хранителем архива царства Чжоу.

Как-то Конфуций приехал в Чжоу, чтобы спросить у Лао-цзы о смысле ритуала. Лао-цзы сказал: «Те, о ком Вы говорите, уже умерли, а их кости превратились в прах. Остались лишь их слова. Когда наступает срок, благородный муж садится в повозку, когда же время ещё не наступило, он покрывает себя и уходит. Я слышал, что хороший торговец сберегает свои товары так, что его лавка кажется пустой, а благородный муж, что преисполнен Благодати, по виду своему кажется глупцом. Избавьтесь от духа гордыни, многих желаний и похотливых стремлений. Все это не принесет Вам пользы. Вот все, что я хотел сказать Вам».

Конфуций, вернувшись, обратился к своим ученикам: «Я знаю, что птица может летать, рыба может плавать, а животное — бегать. На то, что бегают, можно расставить силки, то, что плавает, можно поймать сетью, на то, что летает, найдется стрела. Что же касается дракона, мне не постичь, как способен он, оседлав ветер и облака, воспарять в небо. Сегодня я видел Лао-цзы — он воистину похож на дракона!»

Лао-цзы пестовал Путь и Благодать. Его учение заключалось в том, чтобы придерживаться самосокрытия и пребывать в безвестности. Он надолго поселился в царстве Чжоу, но, увидев, что Чжоу пришло к упадку, покинул его. Когда он достиг заставы, начальник заставы Инь Си (или «начальник заставы Инь, возрадовавшись» — А.М.) сказал:

«Вы вот-вот покинете нас (досл. «уйдёте в отшельники» — А.М.), я очень прошу, напишите для меня книгу». И Лао-цзы написал книгу из двух частей, где раскрыл смысл Пути и Благодати, которая состояла из пяти тысяч слов. После этого он уехал, и никто не знает, где закончил он.

Также ещё говорят, что Лао Лай-цзы также был уроженцем царства Чу, и он написал книгу из пятнадцати частей, рассказав об использовании даоской школы. И был он современником Конфуция. Вероятно, Лао-цзы прожил более чем до 160 лет или даже более чем до 200-т лет — и все лишь потому, что пестовал Путь и вскармливал в себе долголетие.

Через 129 лет после смерти Конфуция, как записано в исторических хрониках, Великий историк Дань(3) получил аудиенцию у правителя Сяня (прав. 384-362) из царства Цинь и заявил: «Сначала Цинь присоединится к Чжоу, затем разделится. Через пятьсот лет они окажутся объединены вновь. А затем через семьдесят лет появится великий правитель». Некоторые говорят, что Дань(3) и был Лао-цзы, другие же говорят, что это не так. Никто не знает, как это было на самом деле.

Лао-цзы был благородным мужем, что жил в затворничестве. Сына Лао-цзы звали Цзун. Цзун стал военачальником в государстве Вэй. Сыном Цзуна был Чжу, а сыном Чжу был Гун. Праправнуком Гуна стал Цзя, который был чиновником при императоре Сяо Вэнь-ди (прав. 179-157 гг. до н.э.) династии Хань. Сын Цзя — Цзе стал великим наставником (тайчжуань) Цюна, принца из Цзяоси, а поэтому он переселился в Ци.

Сегодня последователи Лао-цзы принижают конфуцианство, а те, кто изучают конфуцианство, в свою очередь принижают [последователей] Лао-цзы. Людям, что следуют разными путями, не найти согласия друг с другом. Можно ли назвать это ложным? Ли Эр пребывал в недеянии и трансформировал самого себя, очищая и исправляя себя».

Здесь есть несколько весьма примечательных моментов, на которые стоит обратить особое внимание. Прежде всего, не сложно заметить, что речь идёт не об одном Лао-цзы, а о трех персонах, которые, как предполагает Сыма Цянь, могут быть этим Лао-цзы. Это выходец из царства Чу Ли Эр по прозвищу Дань, создавший труд из двух частей в пять тысяч иероглифов. Затем это Лао Лай-цзы, также выходец из царства Чу, написавший труд в пятнадцать частей. Наконец это Великий историк Дань, встречавшийся с князем Сянем и предсказавший (как оказалось, абсолютно

точно) судьбу царств Цинь и Чжоу. Сыма Цянь, перечисляя этих персонажей, судя по тем оборотам, которые он использует, сам не уверен, идёт ли речь об одном человеке или о нескольких.

Тем не менее, очевидно, что у Сыма Цяня нет никаких сомнений в самом факте существования Лао-цзы, он лишь не уверен, кто из них «тот самый Лао-цзы». Трактат, который написал Лао-цзы, здесь вторичен, важна сама персона мудреца. И — что очень важно для нашего анализа — из всего текста этого пассажа ясно, что для Сыма Цяня Лао-цзы был абсолютно реальной персоной.

Однако уже Лян Цичао и Фэн Юлань считали, что традиция, переданная Сыма Цянем, далека от правды. К ним присоединился целый ряд критиков, которые тем или иным образом стремились опровергнуть традиционную версию. По сути, критике подверглись буквально все без исключения её компоненты. Прежде всего, из ряда пассажей Сыма Цяня делался вывод, что знаменитый историк сам был не вполне уверен в истинности того, что он излагал.

Насколько вообще можно доверять изложению Сыма Цяня? Ведь автор «Исторических записок» был отделен от Лао-цзы, по меньшей мере, четырьмя веками, и, разумеется, за это время образ Лао-цзы, если он даже существовал как реальная историческая персона, мог практически полностью скрыться за мифологическими напластованиями, обрести исключительно легендарный оттенок. Как мы покажем в дальнейшем, по сути, во всех историях речь идёт не столько о некоем конкретном Лао-цзы, хранителе архивов в царстве Чжоу, но об образе «доподлинного внутреннего человека», лишь частично опирающегося на некие исторические реалии.

Сколь действительно велико присутствие этих исторических реалий в биографии, изложенной Сыма Цянем? Поскольку ряд ученых, в частности, Лян Цичао, вообще отказали Лао-цзы в праве на историческое существование, то в этом случае вопрос о том, насколько правдив рассказ в «Исторических записках», теряет всякий смысл. Другой известный китайский историк Фэн Юлань считал, что Сыма Цянь был абсолютно не уверен в своих материалах относительно Лао-цзы [135, 249-256]. Существует и более умеренная точка зрения, например, М. Кальтенмарк, хотя и не отрицает исторической реальности Лао-цзы, подчеркивает, что все, изложенное в «Исторических записках», грешит столь большими

неточностями и противоречиями, что представляется абсолютно невозможным из всего этого сделать хоть сколь-нибудь точное заключение [218, 10].

Вильям Болъц считает, что биография Лао-цзы у Сыма Цяня не содержит практически ничего, что можно было бы признать опирающимся на какие-то факты, а сам Лао-цзы оказывается буквально «придуманным» персонажем [172]

Действительно, сам Сыма Цянь был не уверен в точности своего изложения и не скрывал этого. Его сомнения звучат буквально в каждом параграфе биографии Лао-цзы. Многие высказывания он предваряет выражениями «а ещё говорят» (хо янь), «ещё есть высказывание» (хо юэ), «возможно» (гай). В конце концов, он признается, что многое просто «неизвестно» (мо чжи).

Но стоит ли требовать от Сыма Цяня действительно исторической точности? Здесь важно понять, что он не описывает жизнь Лао-цзы, а, прежде всего, передает те предания, которые ходили в ту эпоху об этом мудреце. И речь идёт, прежде всего, о преданиях устных, чисто фольклорных, которые по своей внутренней логике даже и не должны претендовать на историчность, но лишь доносят до нас сами ароматы образа Лао-цзы как великого мудреца и провидца. Именно этим, например, объясняются выражения «а ещё говорят...» — ведь речь идёт о передаче именно устных преданий.

Итак, в «Исторических записках» перед нами предстает не биография Лао-цзы, а собрание преданий о Лао-цзы, возможно несущее в себе некое ядро исторической реальности.

Интересно, что за несколькими версиями о Лао-цзы у Сыма Цяня кроется сразу два направления, по которым стал развиваться даосизм. Первое отражено в рассказе об историке-чиновнике Лао-цзы, который покинул свою должность, осознав смысл Дао, что и попытался передать в трактате. Это — путь просветлённого мудреца, силой своего духа, искренностью и удивительной чистотой сознания прозревшего «великое в малом». Это — квинтэссенция философского даосизма.

Другой Лао-цзы у Сыма Цяня — это, по сути, маг и долгожитель, чей возраст перевалил за двести лет. Перед нами совсем другой человек, по сути дела, — миф, герой народных легенд, небожитель. Так постепенно легендарный основатель даосизма превращается в основателя учения о

бессмертия и долголетия через следование Дао. Лао-цзы из «Исторических записок» воплотил в себе метаформу всей китайской мистической культуры.

Сам образ Лао-цзы совмещает в себе два характера. Первый — «внутренний» человек, великий Посвящённый, отдалённый, живущий здесь, но дышащий воздухом потусторонней реальности. Второй — старательный книжник, хранитель архивов, мудрый, но невостребованный временем, — по сути дела, всё тот же служивый муж — *ши*.

Интересно взглянуть, что вызывает особые сомнения в рассказе о Лао-цзы у самого Сыма Цяня. Прежде всего, по-видимому, у Сыма Цяня в сознании живет образ некоего легендарного Лао-цзы — великого мудреца и отшельника. Но при этом он не уверен, какой же из трех персонажей является «тем самым» Лао-цзы. Скорее всего, он перечисляет их в порядке уменьшения доверия: Лао Дань, Лао Лай-цзы, Великий историк Дань. Самые большие сомнения у него вызывал именно Великий историк Дань: «Некоторые говорят, что Дань(3) и был Лао-цзы, другие же говорят, что это не так. Никто не знает, как это было на самом деле».

Интересный момент — Сыма Цянь признается, что никто не знает, чем закончился путь Лао-цзы. Это в полной мере соответствует логике народных преданий об «истинном человеке». Он уходит в никуда (по ряду преданий, «куда-то на Запад») и тем самым как бы обретает бессмертие. Хотя в «Исторических записках» и не говорится, что Лао-цзы становится бессмертным, тем не менее, сам факт «ухода в никуда» подразумевает это. Таким образом, в этом пункте «незнание» Сыма Цяня далеко не случайно — оно лишь подчеркивает запредельный характер образа Лао-цзы.

Однако и здесь у Сыма Цяня существует очевидное противоречие. Он указывает, что Лао-цзы жил то ли то 160, то ли до 200-т лет, то есть все же имел «конечность» своего земного существования. Это противоречие скорее формально логического свойства, для внутренней логики построения мифа такое казалось бы очевидное разночтение не существенно. Сам запредельный возраст жизни лишь указывает на то, что перед нами не обычный человек, а «человек свойств необычайных», герой мифа, чью реальность или нереальность обсуждать просто бессмысленно.

И все же нельзя считать рассказ Сыма Цяня лишь обычным переложением мифа в письменную форму. Очевидно, что есть моменты, в которых он даже не допускает сомнения, и вряд ли правы те

исследователи, которые утверждают, что Сыма Цянь вообще был не уверен в надежности своего повествование о Лао-цзы. Прежде всего, речь идёт о том, что для Сыма Цяня (а, следовательно, для всей китайской традиции того времени) Лао-цзы существовал как реальная персона — Сыма Цянь лишь подчеркивает, что он не в состоянии точно идентифицировать её и описать некоторые моменты библиографии. Во-вторых, этот Лао-цзы написал некую книгу (в одном случае в двух частях, в другом случае — в пятнадцати), где передал своё учение о Пути и Благодати. По сути, из нескольких мифов и преданий здесь лепится единый образ «истинного человека», мудреца и проповедника учения о Дао.

Каким предстает здесь этот собирательный образ Лао-цзы? Очевидно, что речь идёт о великом мудреце, который не только наставлял Конфуция, но и заставил его восхититься мистичной непостижимостью своих речей. Это — человек, «подобный дракону», «уменьшающий свои желания», живущий в простоте и чистоте.

В этом описании Лао-цзы не похож на даоского мага — частого персонажа более поздних даосских описаний, который способен совершать чудеса, например, исчезать из виду, вызывать гром и дождь, перемещаться за одно мгновение за сотни километров. Здесь Лао-цзы вполне «человечен», обыден, и лишь в одном моменте он отличается от других — в своей глубинной мудрости. Он не творит чудес, он сам выступает как чудо мудрости.

Примечательно, что в рассказе о Лао-цзы трижды указывается на его отшельническую или затворническую жизнь (инь). Например, упоминается, что он «был мужем, что живет в затворничестве». В другом пассаже хранитель заставы Инь Си говорит, обращаясь к Лао-цзы: «Вы скоро уйдёте в отшельники». Вместе с этим ясно указывается, что Лао-цзы был хранителем архивов в царстве Чжоу, точнее в столице царства — городе Лояне. Именно как к знатоку ритуалов к нему и приходит Конфуций за наставлениями. То есть о полном отшельничестве в западном смысле этого слова говорить не приходится. Когда хранитель заставы обращается к Лао-цзы, говоря о том, что тот скоро уйдет в отшельники, то понятно, что Инь Си имеет в виду то, что Лао-цзы оставил свою государственную должность и покинул двор. Но почему же тогда Сыма Цянь говорит, что учение Лао-цзы заключалось в том, что он

«придерживался самосокрытия» или дословно «отшельнического образа жизни» — ведь очевидно, что он не жил в уединении?

Нам представляется, что у Сыма Цяня было два мотива акцентировать внимание на отшельническом образе Лао-цзы. Прежде всего, это действительно образ, но не стиль жизни. Именно таким отшельником воспринимался Лао-цзы в народном сознании — затворником и аскетом, странником и бродячим наставником. Одновременно упоминание об отшельничестве Лао-цзы возможно передает некое воспоминание о том образе жизни, который вели члены его школы, его последователи или близкие ему по духу мыслители.

Как будет видно из дальнейшего анализа, в изложении Сыма Цяня значительно больше противоречий, даже чем это может показаться на первый взгляд. Однако все это будет справедливо, если оценивать «биографию Лао-цзы» с точки зрения современного критичного историка. Но китайское сознание не исторично — оно историко-мифологично, оно коррелирует свой идеал жизни с неким образом в глубоком прошлом, каким и был Лао-цзы. И в этом случае несколько преданий, сведенных в одно, лишь подтверждают «истинность» образа Французский историк Жак Герне считает, что именно трактат «Чжуан-цзы», составленный мудрецом Чжуан-цзы (370-300 гг. до н.э.), а также собрание высказываний философа Ле-цзы являются основными книгами даосизма и передают в полной мере даосскую концепцию, в то время как «Дао дэ цзин» — лишь «небольшая работа, содержащая рифмованные высказывания» [200, 93]. Лао-цзы как носителя сакрального начала в этом мире. Это свойство биографии Лао-цзы нам придется принимать во внимание во всем нашем дальнейшем изложении.

Мифочеловек Лао-цзы

Говоря о Лао-цзы, мы должны учитывать, что по существу мы имеем дело с двумя традициями: письменной, зафиксированной, в частности, в «Исторических записках», и фольклорным преданием, переводящим Лао-цзы в разряд Небожителей. Эта амбивалентность образа Лао-цзы соответствует двум уровням китайской традиционной культуры: имперскому и народному локальному. Разумеется, между ними существует широкий спектр вариаций, например, образ Лао-цзы, как он описывается в

синкретических народных культурах, несколько отличается от образа Лао-цзы в даосских школах.

Фольклорная версия в основных своих чертах копирует «книжную» версию, что в не удивительно — очевидно, что Сыма Цянь пользовался во многом именно народными преданиями, составляя биографию Лао-цзы. Тем не менее, фольклорный вариант агиографии Лао-цзы тяготеет скорее к жанру волшебной сказки, нежели к историописанию.

В фольклорной религиозной традиции Лао-цзы был обожествлен и превратился в один из центральных персонажей народного пантеона. Ему поклонялись практически по всему Китаю, и до сих пор нередко в деревенских кумирнях можно встретить изображения или фигуры Лао-цзы верхом на быке в окружении локальных божеств, духов очага, местности, деторождения и других.

Мы изложим традиционную фольклорную версию, не боясь в ряде мест повторить вариант «Исторических записок» — здесь совпадения важны не меньше, чем разночтения. Лао-цзы родился чудесным образом в VII в. до н.э. (иногда даже называют точную дату — 604 г. до н.э.). По легенде он родился уже стариком с седыми волосами и длинной бородой и из-за этого и получил своё прозвище *Лао-цзы*, что дословно и обозначает «Старый мудрец». Как мы увидим позже, вполне возможно *Лао-цзы* было не прозвищем, а настоящей фамилией Лао-цзы, однако народное предание обыгрывало ее именно как уважительное прозвище.

Народное предание о Лао-цзы представляет собой, по сути, упрощенную компиляцию различных версий, которые встречаются в «Исторических записках», «Чжуан-цзы» и иных источниках. В преданиях Лао-цзы нередко ассоциируется с совокупным божеством Хуан-Лао, которое являет собой синтез Хуан-ди и Лао-цзы (не путать со школой Хуан-ди и Лао-цзы). Следуя известной легенде, мать носила Лао-цзы под сердцем в течение 72 лет (иногда называют цифру в 81 год по количеству параграфов в «Дао дэ цзине») и родила его из подмышки. В самой легенде несложно заметить буддийское влияние — Будда вышел из бока своей матери Майи. Он родился уже стариком с седыми волосами и от рождения был посвящен в магические искусства, благодаря которым мог продлевать жизнь и излечивать многие болезни. Народная традиция также считает, что Лао-цзы происходил из обедневшей аристократической семьи и по каким-то политическим мотивам поселился в царстве Лу, а затем занял должность

хранителя книг в царстве Чжоу. Но царство Чжоу быстро клонилось к упадку, и Лао-цзы, будучи страшно удручен этим, покинул это царство, вернулся к себе в родные края и провел там в отшельничестве остаток своих дней.

Через некоторое время (вообще следует заметить, что мифологический Лао-цзы не выдерживает никаких временных определений) Лао-цзы отправляется куда-то на Запад, оседлав водного буйвола черной масти. В период скитаний он вел строгую жизнь аскета и питался нередко лишь горькими сливами, что попадались на его пути. Пересекая заставу Ханьгу, ему пришлось наставлять хранителя заставы в искусстве продления жизни (но отнюдь не в учении о Пути и Благодати, как гласят письменные версии). Хранитель заставы записал наставления Лао-цзы, откуда и родился трактат, а затем и сам стал бессмертным [196, 161-162].

Существуют чуть заметные расхождения между версией жития Лао-цзы, излагаемой официальными хрониками, берущими своё начало в «Исторических записках», и той, что встречается в народных мифах, а позже была принята за основу императорского религиозного культа. Основное расхождение заключается в том, что в древних хрониках нигде не подчеркивается, что Лао-цзы обрел бессмертие, в то время как народный фольклор рассматривает Лао-цзы исключительно как небожителя, одного из высших бессмертных, в то время как статус его как мыслителя, философа и мистика практически сведен на нет.

Лао-цзы в фольклорной традиции обретает статус божества и небожителя, из-за чего его называют Лао-цзюнем (老君) — «Правителем Лао». Его «царственному» статусу немало способствовала официальная про-даосская доктрина эпохи Тан, тем не менее, она быстро прижилась на народном уровне. Лао-цзюнь воспринимался именно как небесный «правитель» со всеми полагающимися атрибутами и знаками власти, дарующий бессмертие, излечение от болезней и покровитель врачей. Постепенно образ Лао-цзюня сливается с образом народного божества долголетия Шоусина (寿星), на лубочных и скульптурных изображениях они практически неразличимы. Оба — седовласые старцы с причудливой формой головы (признак «необычности» и святости) и большой бородой. На таких изображениях к Лао-цзюню иногда «переходят» атрибуты

Шоусина — персик (плод долголетия), который обычно Шоусин держит в руке, и олень, стоящий рядом с божеством.

Почему именно Лао-цзы столь быстро перешел в разряд высших божеств (в народной традиции он занимает самую высокую небесную сферу Высшей чистоты) и превратился из вполне земного, хотя и загадочного мыслителя в небожителя? В принципе таким же образом был обожествлен и Конфуций, однако в народном пантеоне он не занимает столь высокого положения, к тому же его «переход в небесные сферы» имел официальную подоплеку в связи с развитием именно государственного культа Конфуция, в большой степени стимулированного императорским двором. Ни одни из других известных мыслителей Поздней Чжоу не получил «божественного» статуса.

Немалую роль в процессе мифологизации Лао-цзы сыграли даосские секты, где Лао-цзы поклонялись именно как бессмертному небожителю (сянь 仙). Общий психологический настрой даосизма с его мистическими культами и оккультной практикой, верой в магов и волшебство значительно больше соответствовал народной психологии, чем конфуцианство с его строгими морально-этическими императивами. Лао-цзы в народном мышлении становился стяжением всего того даосского волшебства, о котором ходило множество легенд, и выступал не столько как бог-покровитель (это более свойственно Конфуцию), но как генерализация Небесной Благодати.

Процесс мифологизации Лао-цзы явным образом идёт уже в II-III вв. В трактате «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий первоначальную простоту») знаменитого мистика и мага Гэ Хуна (284-363 гг.) перед нами предстает уже не Лао-цзы — мыслитель, но некий универсальный миф о небожителе. Примечательно, что рассказ о Лао-цзы помещен именно в раздел «Канон небожителей» («Сянь цзин»). Внешность мифологического Лао-цзы, Лао-цзы — небожителя поистине впечатляет: «Ростом Лао-цзы был в девять чи (ок. 3 м), [лицо его было] желтого цвета, имел выпяченные губы и величественный нос, прекрасные брови его были разлетом в пять цуней (ок. 12,5 см), уши его были по семь цуней (ок. 17, см.), на ногах были восемь триграмм» [141, 17].

Обычно таким образом в китайской литературе описываются герои и божества. Конкретные антропометрические параметры здесь не имеют особого значения и не соответствуют каким-то реалиям, по сути,

этими цифрами древний автор хочет указать, что Лао-цзы был огромен и не походил на обычных людей. В китайской традиции именно через необычный вид подчеркивалась святость персонажа, непохожесть его на обычных земных людей. Желтый цвет Лао-цзы, с одной стороны, говорит о золотом свечении, которое он распространял вокруг, что хорошо видно на лубочных изображениях Лао-цзы, а, с другой стороны, сближает его с «Желтым императором» — Хуан-ди, который также считался одним из основоположников даосизма.

Окончательная мифологизация Лао-цзы завершается в Восточную Хань (25-220 гг.), с этого момента в китайской традиции существуют два, практически независимых Лао-цзы: один — философ, автор «Дао дэ цзина», другой — Лао-цзюнь, небожитель и маг. В своей небожительной ипостаси Лао-цзы окончательно утрачивает свои земные черты, превращаясь в хтоническое божество. В даосизме Лао-цзюнь воспринимается уже как первопричина мира, создатель и творящее божество. Например, даосский трактат «Семь связок облачных коней» («Юнь ба ци сянь») характеризует его как вневременного и внебытийного бога: «Наивысший правитель Лао-цзюнь является властителем изначального хаоса. Он рождается из небытия, возникает в этом мире вне причин и является началом мириад путей. Он владыка изначального *ци*» [113, 186].

Синкретизм китайской культуры, внутри которого сходились воедино все духовные и религиозные течения, породил любопытную версию о генетической связи даосизма и буддизма. Ряд народных преданий гласил, что Лао-цзы, отправившись на Запад, пришел в Индию и там мистическим образом переродился в Будду.

В начале VI в даоский наставник Ван Фу составляет «Канон о том, как Лао-цзы обращал варваров» («Лаоцзы хуаху цзин»), излагающий один из вариантов этого предания. Предположительно, за основу сюжета он взял пассаж из «Ле-цзы» (IV-III в. до н.э.), где впервые говорится, что Лао-цзы отправляется на Запад. Проезжая через заставу, он посвящает в своё учение хранителя заставы Инь Си, а затем берёт его с собой в странствия. Приехав в Западные земли, Лао-цзы при помощи чудес обращает в свою философию правителя народа ху — западных варваров, а затем и правителя Дзибиня из северо-западной Индии. Своего ученика Инь Си он представил им как бессмертного, имеющего статус Будды. Позже, когда в

мир приходит Будда Шакьямуни, Лао-цзы посылает к нему Инь Си, дабы бывший хранитель заставы наблюдал за Буддой, помогал ему и наставлял его. Таким образом, оказывается, что Будда, по сути, косвенным образом излагает учение самого Лао-цзы. Инь Си в этот момент выступает под именем Ананды, известного в буддийской традиции как один из ближайших учеников Будды.

Наконец, когда Будда Шакьямуни уходит в нирвану, на арену вновь выходит сам Лао-цзы под именем Махакашьяпы — первого буддийского патриарха и приемника школы Будды. Лао-цзы (Махакашьяпа) приводит в порядок буддийские писания и начинает распространять учение [241, 56].

В этом предании Лао-цзы выступает как высший духовный наставник, давший начало не только даосизму, но и буддизму. Немалая роль здесь отведена и Инь Си — персонажу, о котором в истории даосизма практически ничего не известно. Лао-цзы из скромного хранителя архивов в народном предании превращается в проповедника, который «обращает варваров» в истинную, т.е. китайскую веру. В рассказе о посещении Лао-цзы Индии явно ощущается влияние истории о том, как буддийский монах Сюань-цзан в династию Тан отправился в Западные земли, в том числе и в Индию, за сутрами, но если Сюань-цзан выступает как последователь буддизма, то Лао-цзы в предании сам является наставником буддистов.

Эта версия была подхвачена даосизмом и с радостью была принята народной традицией. В сознании китайцев она не только уравнивала даосизм с буддизмом, но «китаизировала» буддизм, поскольку обнаруживала исток буддизма именно в Китае. Обратим внимание, что она появляется в момент широкого распространения буддизма в Китае, особенно в области вокруг Лояна — тогдашней столице империи. Активизируются школы чаньского направления, получавшие поддержку от императорского двора, лично император держал при себе нескольких буддийских наставников. Все это вызывало определенное недовольство среди даосских школ. И тогда рождается легенда, где Лао-цзы превращается, по сути, в основоположника буддизма.

Чисто магические черты Лао-цзы приобретает в мистической даоской школе Небесных наставников (Тяньшидао) или «Пути пяти пригорышень риса» (Удоуми дао), созданной в I-II вв. Чжан Даолинем и действовавшей в основном на территории Сычуани. Именно в школе

Небесных наставников Лао-цзы окончательно обретает статус божества и начинает именоваться Лао-цзюнем.

Трактат «Дао дэ цзин» как свод мистических откровений, последователи Тяньшидао воспринимали Лао-цзюня как высшую стадию космогенеза. Само Дао ассоциировалось с понятием «Единое» (и 一), что следовало из ряда параграфов трактата. Это Единое породило энергетическую субстанцию *ци*, а *ци*, сгустившись и трансформировавшись, в свою очередь, дало начало Лао-цзюню. Таким образом, Лао-цзюнь становился реальным проявлением Дао, и поклонение ему было равносильным поклонению самому Дао. Сам текст «Дао дэ цзина» считался наполненным тайной символикой, которую оставил своим последователям Лао-цзы, дабы посвященные в эту «тайнопись» могли достичь бессмертия [141, 525].

Лао-цзы объявляется не только патроном всех, кто «следует Пути», но и абсолютным основателем даосизма безотносительно многочисленных школ и направлений. Именно таким, в частности, его переставляли школы даоского направления Шанцинпай («Высшей чистоты»), делавшие особый упор на изготовление пилюль бессмертия и пестование долголетия через различные дыхательно-медитативные упражнения (даоинь 導引) и магическую практику (фаншу 方術). В летописи «Книга династии Вэй», в разделе «Хроники буддизма и даосизма» («Вэйшу. Шилао чжи»), составленной в династию Восточная Вэй (534-550 гг.) Лао-цзы предстает уже не только как абсолютный маг и основатель даосизма, но, что самое главное, верховное божество всего китайского пантеона: «Исток даосизма идёт от Лао-цзы... На верху он пребывает в Нефритовой столице, являясь предком духов правителей. Низ же его погружен в пурпурно-мельчайшее, и является он правителем всех летающих бессмертных небожителей» [141, 17].

Здесь Лао-цзы становится связующим звеном между Небом и Землей, превращаясь в центральный элемент мироздания, обретая черты космогонического божества, характерные для архаических китайских культов, например, для культа божества-мироустроителя Паньгу. Нефритовая столица (юй цзин) — место пребывания всех выдающихся императоров Китая, в том числе и легендарных прародителей китайского нации, например, Хуан-ди. Символика «пурпурно-мельчайшего» (цзы вэй) многозначная и связана с даосскими представлениями о пурпурном или

киноварно-красном цвете пилюли долголетия. Под названием *цзывэй* фигурирует также второй из трех элементов центральной области звездного Неба, именуемой «Центральным дворцом» (чжунгун). Скорее всего, в тексте «Книги Вэй» используется известный прием даосских мистических описаний. С одной стороны, речь идёт о макрокосме, о Небе и Земле, между которыми и располагается божество Лао-цзы. С другой стороны, описывается микрокосм, тело самого человека, поскольку под «нефритовой столицей» подразумевается верхнее киноварное поле (шан даньтянь 上丹田) в области головы, где прибывает духовный субстрат человека, его дух (*шэнь* 神), а под «пурпурно-мельчайшим» подразумевается нижнее киноварное поле (ся даньтянь 下丹田) в области живота, где концентрируется энергетическая субстанция *ци* (炁). Таким образом, Лао-цзы пребывает как на макрокосмическом, так и на микрокосмическом уровне, внутри самого человека.

Такое абсолютное обожествление Лао-цзы и предание ему предельного мистического статуса оказывается характерным в основном для оккультных даосских школ. Параллельно с этим существует и другой пласт народной традиции почитания Лао-цзы, где он выступает не как высшее божество, но как один из бессмертных небожителей. Например, в популярной хронике «Записи о путешествии в западные земли», более известной под названием «Путешествие на Запад» («Сию цзи» 9), написанной в VII в., высшим божеством является «Нефритовый правитель» (юй ди), и Лао-цзы, как обычный бессмертный, подчинен ему.

Народная даосская традиция также рассматривала Лао-цзы как наставника Ли Тегуая — «Ли с железным костылем» — одного из восьми даосских бессмертных, который мог по желанию менять своё тело [240, 184].

Даосская религиозная традиция, поддерживаемая официальными властями, ещё больше усилила «небожительную» ипостась Лао-цзы. Более того, в эпоху Тан было точно локализовано место, где Лао-цзы достиг бессмертия и вознесся на Небо — монастырь Тайцин в провинции Хэнань. Именно этот монастырь, объявленный «Храмом императорской семьи», становится центром даосизма в династию Тан и является одним из самых роскошных культовых сооружений той эпохи.

Хроники провинции Хэнань говорят, что храм Тайцин («Великий чистоты») располагался в пяти километрах к востоку от уезда Луи. Раньше

именно здесь лежало царство Чу и уезд Кусянь, откуда и был выходцем Лао-цзы. Монастырь был построен в эпоху Восточная Хань между 158 и 167 годами. Он много раз горел, разрушался, затем восстанавливался и своего окончательного вида достиг лишь к XVII в.

Здесь, в северо-восточной части монастыря располагается круглая площадка, возвышающаяся на тринадцатиметровой стеле, утопающая в тени многовековых кипарисов. Именно на этом месте по легенде «Правитель Лао» (Лао-цзюнь) и достиг бессмертия, в честь чего она и названа терраса «чэн сянь» — «достижения бессмертия», «обращения в бессмертного» или «байсянь») — «поклонения бессмертному». Здесь же на террасе расположен небольшой храм в три помещения и несколько памятных стел.

У центральных ворот храма была возведена стела с комментированным текстом «Дао дэ цзина». Именно на ней и был вырезан текст «Дао дэ цзина» с комментариями императора Тай-цзуна.

В конце правления династии Тан армия восставших под предводительством Хуан Чао подходит к стенам монастыря Тайцин и практически дотла сжигает все его роскошные постройки. Позже монастырь неоднократно отстраивался заново, но былого величия и красоты он уже так и не достиг, и сегодня от той эпохи сохранились лишь каменные стелы и несколько залов [182, 131-132].

Культ Лао-цзы достигает своего пика в династию Тан, причем инициаторами развития этого культа явился уже сам императорский двор. Император Гао-цзу (Ли Юань, прав. 618-626) и его наследник, сын Тай-цзун (Ли Шиминь, прав. 627-649) прилагают немало усилий, чтобы поклонение Лао-цзюню превратилось в официальный культ, причем в этом процессе проглядывали явно политические мотивы. Стремясь укрепить свою власть и подчеркнуть её «благодатный», «небоданный» статус, они воспользовались тем фактом, что родовое имя Лао-цзы было Ли, т.е. совпадало с родовым именем императорской фамилии. Лао-цзы стал именоваться посмертным именем «Первый предок», а императорский род династии Тан, таким образом, получил «свои» корни в глубокой древности, связав себя с именем великого мудреца и небожителя. В 666 г. император Гао-цзун присваивает Лао-цзы ещё один посмертный титул «Правитель Высшего сокровенного Изначалия» (тайшан сюаньюань), а чуть позже — «Правитель изначального Хаоса Высшей Благодати»

(хуньюань шандэ), что должно было подчеркнуть абсолютную «изначальность» Лао-цзы и его благодати как предка императорского рода.

Даоский культ становится официальным придворным культом, а сам даосизм получает статус «официального учения», в отличие от «ересей» (се) народного уровня, не поддерживаемых двором. Сам же Лао-цзы занимает место одного из «трех чистых» (саньцин) — трех высших божеств. Ему поклоняются как «Небесному предку» или «Небесному предку Пути и Благодати» (Даодэ тяньцзун), божеству Пути и Благодати, а также как покровителю императора.

При прямой поддержке императоров начали активно возводиться даосские храмы и места поклонения Лао-цзюню, насаждались даосские культы, основные даосские ритуалы были приняты при дворе. В частности, Гао-цзу даёт указание видному генералу Юйчи Гуну лично наблюдать за сооружением храма «Первому предку», а два основных даосских монастыря Тайцин и Дунсяо благодаря щедрым императорским подношениям отличались такой роскошью убранства и изяществом архитектуры, что могли соперничать с императорским дворцом. Если монастырь Тайцин считался местом, где какое-то время пребывал сам Лао-цзы и где он достиг бессмертия, то Дунсяо был связан с именем матери Лао-цзы и являлся женским монастырем. Оба храма стояли друг напротив друга по разным берегам реки и соединялись мостом с символическим названием Юйсян — «Встреча бессмертных небожителей».

Первые императоры династии Тан активно поддерживали и в какой-то мере пропагандировали даже некоторые народные предания, которые, с одной стороны, развивали культ Лао-цзы, а с другой стороны, устанавливали прямую связь между «Правителем Лао» и правящим родом Ли. Приблизительно в 620 г. император Гао-цзун стимулировал распространение следующего предания. Некий Цзи Шаньсин, уроженец Цзиньчжоу (ныне уезд Линьфэн провинции Шаньси) как-то в уезде Фушань повстречал старика, по виду — небожителя. Тот восседал на белой лошади с киноварно-красной гривой и обратился к Цзи Шаньсину: «Передай императору, что я — его предок. И если мятежи в этом году прекратятся, наши предки смогут наслаждаться своим правлением в течение тысяч лет».

Гао-цзун и Тай-цзун активно способствовали распространению и официализации этого предания. Уезд Фушань, где седовласый мудрец

поведал своё предсказание, было изменено на Шэньшань, что означает «Священная гора» (神山), а самому Цзи Шаньсиню был присвоен высокий титул «дафу» [182, 133].

Другой император династии Тан Сюань-цзун (Ли Лунци, прав. 712-741) приказал распространить ещё один рассказ о том, как ему во сне явился Лао-цзюнь, и что теперь отныне «истинные черты» Лао-цзы должны быть зарисованы и распространены по всей стране. С этого момента берёт своё начало официальная иконография Лао-цзы.

При Сюань-цзуне основные даосские тексты и в первую очередь «Дао дэ цзин» были вынесены на чиновничьи экзамены всех уровней, и даосизм вместе со своим обожествленным основателем прочно занял место не только в народной культуре, но и в императорском культе Китая.

Как его звали?

У Лао-цзы — много имен, и это создает немалую путаницу и сложности. Что было его личным именем, что родовым (фамилия), что являлось его прозвищем? Даже само происхождение его имени *Лао-цзы* 老子 таит в себе немалую загадку. Немалую путаницу создает также и то, что один и тот же звук записывался разными иероглифами, и не всегда понятно, идёт ли речь об одном человеке или о разных. Более того, нередко в одном и том же произведении упоминаются и Лао-цзы и Лао Дань одновременно.

В принципе, проанализировав систему имен Лао-цзы, мы можем не только восстановить его родовые корни, но и понять, насколько Сыма Цянь был точен в своих высказываниях, и насколько они могут служить надежным историческим источником.

На первый взгляд, больших неясностей здесь быть не может, поскольку «Исторические записки» ясно указывают, что «Лао-цзы был уроженцем местечка Цюйжэнь в уезде Ли, волости Ку царства Чу. Его фамилия была Ли, его личное имя было Эр, его прозвище было Боян, а его посмертное имя было Дань» [56, 130:93а].

Примечательно, что в историю Лао-цзы вошел не под своим фамильным именем Ли, но именно под прозвищем Лао-цзы. Его принято переводить как «Старый мудрец» или «Престарелый философ», и такая

трактовка существует уже в течение сотни лет с момента публикации первых переводов «Дао дэ цзина» на западные языки. Таким же образом трактовали имя Лао-цзы и большинство китайских комментаторов, в частности, Хэшан-гун в III-IV вв.

Посмертное имя Лао-цзы было Дань, что дословно обозначает «длинное ухо». Посмертные имена *ши* должны были отражать заслуги покойного, и нередко такое имя жаловал сам правитель. В разных источниках это слово записывается тремя разными иероглифами 僂 聃聃 которые, однако, имеют как одинаковое звучание, так и одинаковое значение. Не забудем также, что его личным именем было Эр 耳 что также обозначает «ухо». Возможно, что «длинное ухо» отражает действительно некую физиологическую особенность, которая отличала Лао-цзы. Однако более вероятно, что речь идёт об определенной сакральной символике для того, чтобы представить Лао-цзы как «человека свойств необычайных». Длинные, немного оттопыренные уши считались в Китае признаком святости и могли рассматриваться как данный от рождения знак того, что ребенок вырастет великим человеком. Особое распространение эта символика приобрела с приходом в Китай буддизма, где длинные уши считались одним из двенадцати признаков «потенциального Будды». Практически на всех древних и средневековых изображениях даосские святые и буддийские архаты отличаются именно длинными ушами. Поэтому вполне возможно, что Дань было дано как прозвище Лао-цзы.

Но был ли Лао Дань и Лао-цзы одним и тем же лицом? Не идёт ли в исторических источниках речь о двух персонах, которые затем в народном предании слились в единый образ мудреца Лао-цзы? Чтобы проверить это, проследим, не встречаются ли параллельно в одном и том же произведении упоминания как о Лао Дане, так и о Лао-цзы. Действительно в некоторых произведениях, в частности в «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», одновременно фигурируют и Лао-цзы и Лао Дань

Так, в «Чжуан-цзы» трижды упоминается о встрече Конфуция и Лао Даня (но не Лао-цзы). Четыре раза о Лао-цзы и Лао Дане (老聃) говорится как об одном человеке (гл. 13, 14, 21). Более того, дважды, цитаты из «Дао дэ цзина» вложены в уста Лао Даня (гл. 27, 33), что должно доказать тот факт, что Лао-цзы и Лао Дань были одни лицом, во всяком случае, для автора «Чжуан-цзы». Точно таким же образом другой трактат

«Хань Фэй-цзы» несколько раз вкладывает цитаты из «Дао дэ цзина» в уста Лао Даня (впрочем, здесь стоит иной иероглиф *дань* 耽), параллельно с этим в других пассажах часть фраз «Дао дэ цзина» приписываются непосредственно Лао-цзы. Таким образом, и здесь Лао Дань и Лао-цзы оказываются одной персоной.

У Лао-цзы есть и ещё одно имя — Боян 伯阳, представляющее собой уважительное прозвище (цзы), которое давали человеку, отмечая его положительные качества. Боян (в другом чтении Байян) в древности обозначало обожествленного предка лошади, божество огня. Сыма Цянь упоминает об этом прозвище Лао-цзы, хотя существуют немалые сомнения в том, было ли это упоминание в изначальном варианте «Исторических записок». Так историк Ван Нянсун (1744-1832) считал, что в первоначально у Сыма Цяня читалось «Его личное имя было Эр, прозвище было Дань, а родовое имя — Ли», и никакого упоминания об имени Боян не существовало. Он опирался на подобное же суждение Сыма Чжэня (VIII в.), который в своем трактате «Шицзи соинь» («Разбор “Исторических записок”») утверждал, что фраза «его вежливое прозвище было Боян» неправильна. Таким образом, прозвище Боян было добавлено в более поздних изданиях [216, 120-121].

Имя Боян являлось достаточно распространенным в древнем и средневековом Китае и было связано с различными мудрецами. Вероятно, что истоком распространения имени Боян стал трактат «Повествования о бессмертных небожителях» («Шэньсянь чжуань»), приписываемый известному даоскому магу и мистика Гэ Хуну (253-333). Он рассказывает о некоем знаменитом маге по имени Боян — персонаже VIII в. до н.э. Он обладал сверхъестественными способностями, передвигался по воздуху, мог исчезать из виду, трансформировать своё тело и был способен на десятки других чудес. Таким образом, поздняя вставка имени Боян в биографию Лао-цзы у Сыма Цяня как бы переносила на Лао-цзы всю мистическую мощь древнего мага. В определенной мере, это дань народной традиции и один из тех шагов, которые постепенно привели к полной мифологизации некогда реального персонажа Лао-цзы. Скорее всего, имя Боян не имело никакого отношения к Лао-цзы и было добавлено позже.

Значительно сложнее установить родовое имя Лао-цзы. Из его биографии непосредственно вытекает, что родовым именем Лао-цзы было

Ли 李 (т.е. это было его фамилией), личным же именем было Эр (耳. Таким образом, его должны были звать Ли Эр (李耳. Однако мы нигде в текстах не встречаем, чтобы его именовали именно таким образом, в основном его называют либо Лао-цзы, либо Лао Дань. По меньшей мере, это представляется крайне странным, поскольку всех других мыслителей древнего Китая и даосов именовали либо по фамилиям и именам (например, даосские мистики Тао Хунцзин и Гэ Хун), либо по фамилиям с добавлением иероглифа «цзы» — «мудрец» (Кун-цзы, Мэн-цзы, Чжуан-цзы). Так или иначе, в их именах всегда присутствует родовая компонента, в то время как из текста Сыма Цяня вытекает, что Лао-цзы вошел в историю под прозвищем. Нет ли здесь пуганицы? Не случайно, как мы уже отмечали, неоднократно высказывались предположения, что Сыма Цянь во I в. до н.э. мог уже не очень хорошо знать историю жизни мудреца Лао-цзы и во многом пользовался народными устными преданиями, где пуганица в именах вполне закономерна.

Прежде всего, разберемся с его родовым именем — Ли. В буквальном переводе этот иероглиф обозначает «слива» и восходит к тотемным символам древнего Китая, в частности, в даоской и народной традиции широко почитались духи сливы (обычно в женском облики) как способные даровать бессмертие.

Откуда Лао-цзы получил такую фамилию? По одному из широко распространенных преданий, он родился под сливовым деревом. Позже, когда он отправился в скитания, он питался горьким сливами. По другой версии, все объясняется ещё проще — родовое имя его матери было Ли, и он унаследовал от нее эту фамилию. Впрочем, уже здесь появляется одна подробность, которая указывает нам на неправдоподобность последней версии — род в Китае всегда был патрилинеен, т.е. фамилии давались по фамильному имени отца, а не матери. А это значит, что Лао-цзы никак не мог получить фамилию Ли от матери, и возможно, что в реальности Ли было родом отца Лао-цзы.

В общем, несмотря на мифологические разночтения, на первый взгляд, все представляется достаточно логичным, и можно предположить, что фамилия Лао-цзы действительно была Ли. Однако существует несколько фактов, которые способны развеять уверенность в наших предположениях. Во-первых, во времена предполагаемой жизни Лао-цзы в период Весен и Осеней такого фамильного иероглифа как *ли* вообще не

существовало и, скорее всего, такой фамилии вообще не могло появиться вплоть до IV в. до н.э. Более того, со всей очевидностью можно сказать, что на всем протяжении периода Сражающихся царств (480-222 до н.э.) ни один из трактатов не упоминал о Лао-цзы именно как о некоем Ли, и никто не называет его в источниках Ли Эрмом [6, 157; 177, 38].

Все это означает, что Лао-цзы никак не мог носить фамилию Ли, и фраза Сыма Цяня о том, что «родовым именем его было Ли» является более поздним привнесением, появившемся не раньше II в. до н.э., а возможно и позже, когда образ Лао-цзы оброс уже многочисленными и зачастую не связанными друг с другом преданиями.

Все эти разночтения были уже хорошо известны ученым XVII-XVIII вв., и они неоднократно предпринимали попытки объяснить эти противоречия. Так Яо Най (1731-1815) предположил, что на самом деле фамилией Лао-цзы была Цзы 子 (буквально — «мудрец»), а это значит, что имя Лао-цзы следует понимать как «Старый Цзы» или «Старец Цзы». Грамматически это вполне допустимо, поскольку иероглиф *лао* (старый, пожилой) часто прибавляется к фамилиям стариков в знак уважения. Яо Най считал, что в древности иероглиф *цзы* произносился также, как иероглиф *ли*(1) 李, а поэтому со временем произошла замена одного другим, отчего и возникла путаница.

Теоретически, такое возможно допустить, если предположить, что действительно в древности *ли* и *цзы* звучали одинаково. В этом как раз и заключено слабое звено рассуждений Яо Ная и его последователей, в частности, Ма Сюйлуня [31, 1а; 18, 21]. Во-первых, мы не можем найти подтверждений тому, что иероглифы *ли* и *цзы* могли звучать одинаково, хотя, разумеется, они меняли своё произношение на протяжении истории. Во-вторых, иероглиф *цзы* не встречается для написания фамилий.

Очевидно, что ни Ли, ни тем более Цзы не могло быть фамилией Лао-цзы, хотя многие современные описания Лао-цзы упорно говорят о нём как об уроженце фамилии Ли.

Однако этот вывод ставит перед нами лишь новую проблему: если Ли не могло быть родовым именем Лао-цзы, что же тогда действительно являлось его фамилией? Ответить на этот вопрос станет возможным лишь после интерпретации самого имени *Лао-цзы*.

Имя *Лао-цзы*, под которым он вошел во все анналы, состоит из двух частей: «Лао» 老, обычно переводимое как «старый» по своему

основному словарному значению, и «цзы» 子 — «философ», «мудрец». С использованием иероглифа *цзы* произносились и записывались фамилии всех известных мыслителей древнего Китая, что подчеркивало уважительное к ним отношение, благовейное почитание как носителей изначальной мудрости: Кун-цзы, Мо-цзы, Сюнь-цзы и другие. Трактровка этой части имени Лао-цзы не вызывает особых разночтений, хотя, в частности, Гомэр Дабс ещё в 40-х годах предположил, что *цзы* в случае Лао-цзы может обозначать «потомок княжеского рода», т.е. «Старый потомок» [193, 221]. Такое предположение было обусловлено тем, что по одной из легенд сын Лао-цзы, живший в IV в. до н.э., стал известным генералом, но сам этот тезис крайне маловероятен и принадлежит скорее к области курьезов.

Гипотеза о том, что *Лао-цзы* следует трактовать именно как прозвище «Старый мудрец» была выдвинута довольно давно. Предположительно, впервые о такой трактовке заговорил комментатор Чжэн Сюань (127-200), хотя очевидно, что она естественным образом вытекает из самой логики этого имени. Таким именем уроженец рода Ли, как традиционно считалось, был обязан тому, что он появился на свет уже стариком с седыми волосами, и эту трактовку можно встретить практически во всех изданиях «Дао дэ цзина», начиная с версии Хэшангуна (II-IV вв.). Этой же версии придерживаются и большинство современных исследователей, считающих её само собой разумеющуюся [62, 284; 69, 159].

Итак, Лао-цзы, как представляется на первый взгляд — это уважительное прозвище некоего мудреца, который прославился своими сокровенными знаниями и оригинальными суждениями, являлся в образе глубокого старца (во всяком случае, именно таким представляет его традиционная иконография) и по легендам в глубокой старости стал бессмертным.

На первый взгляд, такая трактовка не вызывает особых сомнений, однако существует ряд фактов, которые могут заметным образом изменить наше мнение о том, что *Лао-цзы* это именно прозвище мудреца, которое следует трактовать как «Старый мудрец».

Прежде всего, обратим внимание, как именовались китайские философы древности: Кун-цзы (Конфуций), Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы, Чжуан-цзы, Мо-цзы и т.д. Нет никаких сомнений в том, что первая часть

этих слов — фамильное имя мудреца, в то время как «цзы» обозначает «мудрец» (в других трактовках — «ребенок», поскольку существует мистическая аналогия целостного сознания мудреца с незамутненным сознанием ребенка). В частности, родовым именем Конфуция было «Кун», личным именем — «Цю», а в историю он вошел как «мудрец Кун» или «Кун-цзы». Здесь все достаточно очевидно и понятно. Но почему же тогда мы считаем имя Лао-цзы не родовым именем, как это видно на примерах других философов, но прозвищем? Поразительным образом Лао-цзы оказывается единственным философом, который вошел в анналы истории под своим прозвищем, а не фамильным именем.

Предположим, что именно *Лао*, а не *Ли* было фамилией Лао-цзы. Если бы *Ли* действительно являлось его фамильным именем, что тогда бы мы знали мудреца по имени Ли-цзы (Мудрец Ли), а не Лао-цзы, но такого написания мы вообще нигде не встречаем. К тому же во всех без исключения исторических источниках он фигурирует как *Лао Дань* 老聃, но не *Ли Дань* 李聃, что логично было бы предположить, если бы *Ли* было его фамилией. По всей вероятности, именно *Лао* было реальной фамилией Лао-цзы.

Это предположение, представляющееся достаточно логичным, высказывалось рядом исследователей, в частности, Гао Хэном [6, 157-158]. Однако оно резко противоречит классической биографии Лао-цзы, изложенной у Сыма Цяня, где тот прямо указывает, что «фамилией его было Ли». Значит ли это, что Сыма Цянь был не прав и не очень хорошо знал предмет, о котором писал? И как все же рассматривать фамилию *Ли*, которая фигурирует в биографии Лао-цзы?

Постараемся более подробно разобраться с этими двумя предполагаемыми фамилиями: *Лао* 老 и *Ли* 李. Прежде всего, посмотрим, встречались ли такие фамилии в VI-IV вв. до н.э., т.е. в ту эпоху, когда предположительно мог жить сам Лао-цзы и формировалась его священная агиография. Действительно, фамилия *Лао* была достаточно распространенной, в то время как фамилия *Ли* в источниках до-циньской эпохи не встречается вообще. В качестве примера приведем лишь имя некоего чиновника Лао Цзо, который князя Чэна, и другого чиновника Лао Ци из царства Лу (т.е. из того же царства, откуда происходил Конфуций). О них обоих повествуется в летописи «Цзо чжуань» [6, 157]. Совсем не

обязательно, что они принадлежали к тому же роду, что и Лао-цзы, однако это показывает, что такая фамилия действительно существовала.

А вот фамилии *Ли* в том написании, как она фигурирует у Сыма Цяня, не встречалось практически до II в. до н.э. Гао Хэн, проведя подробный анализ этого вопроса, обнаружил лишь одно упоминание фамилии *Ли* за все 240 лет периода Вёсен и Осеней (Чуныцю), когда предположительно и жил Лао-цзы. Сам по себе этот единственный случай довольно примечателен. Хроника «Цзо чжуань» упоминает, что князь Мин рассказывал о некоем Ли Кэ из царства Цзинь. Однако здесь фамилия *Ли* 里 пишется совсем по-другому, нежели у Сыма Цяня для обозначения рода Лао-цзы (у Сыма Цяня перевод фамилии «Ли» — «Слива» 李, в «Цзо чжуань» — 里 «одна китайская миля»). То есть оба этих иероглифа являются лишь омофонами (иероглифами, схожими по звучанию), хотя, как показывает история, со временем они могли становиться взаимозаменяемыми. Так уже в более позднем произведении «Люлань», разделе «Сяньци» («Первостепенное») фамилия того же самого Ли Кэ пишется уже по-другому, здесь используется тот же иероглиф *Ли*, что и у Сыма Цяня для описания рода Лао-цзы (李 «слива»). Таким образом, произошла замена одного иероглифа другим, абсолютно одинаковым по звучанию. Все это позволяет предположить, что если даже фамилия *Ли* и существовала в эпоху, когда жил Лао-цзы, она писалась совсем по-другому и лишь позже приобрела своё классическое написание, которое и включил в свой текст Сыма Цянь, вероятно, ничего не подозревая обо всех её трансформациях.

Однако это не снимает вопрос о том, почему же Сыма Цянь говорит именно о том, что «фамилии его была *Ли*», рассматривая *Лао-цзы* как прозвище. Ответ на этот вопрос может дать анализ исторической трансформации произношения иероглифов. Дело в том, что мы мало знаем о том, как действительно произносились многие иероглифы в древности, поскольку само написание иероглифа (фактически — рисунка) никак не связано с его произношением. Сегодня мы читаем тексты, подобные «Дао дэ цзину», в их современном произношении, поскольку целиком реконструировать их первоначальное звучание не представляется возможным. Именно поэтому, в частности, может быть утрачено звучание сакральных формул, заключённых в тексте «Дао дэ цзина» и произносимых нараспев, подобно буддийским мантрам.

Тем не менее, исследования позволили установить, как предположительно могли звучать иероглифы в древности и в средневековье, частично по изучению ритма стихов. Так учебник В. Бакстера по древнекитайской фонологии указывает, что «Лао» произносился в древности как «С-гу», а «Ли» как «С-гј», т.е. они различались лишь последним звуком в финали, к тому же весьма близким в устной речи. Этот последний звук в случае с иероглифом *Лао* звучал как «чжу», а в случае с *Ли* — как «чжи», что естественно делало их почти неразличимыми. [168, 772-773]. Гао Хэн вообще предполагал, что их произношение было настолько близко, что никакой реальной разницы между ними в устной речи могло вообще не существовать [6, 157]. В ритмизированных пассажах *Лао* и *Ли* могли служить друг другу рифмами и взаимозаменяться.

Обычно для записи фамилий в древности использовались т.н. «заимствованные иероглифы» (*цзе цзы* 借子), в то время как «основные иероглифы» (*бэнь цзы* 本子) практически не встречались. Что представляли собой «заимствованные иероглифы»? Они являлись основной т.н. фонетической антитезы (*цзе дуй*): в рифмованной прозе или стихе в одной строке подставлялся иероглиф, однозвучный антониму, встречающемуся в другой строке. Например, когда подбиралась литературная рифма к слову *бай* (белый 白) использовался не иероглиф *хун* (красный 红), который и являлся «основным иероглифом», но иероглиф 鴻 *гусь*, который также звучал как *хун*. Из-за этого одна фамилия могла становиться несколькими. Например, род Хуан (Хуан ши 黃氏) имел двенадцать написаний фамилий, в том числе несколько Сы (в различном написании) и Юнь. Именно путем такой подстановки фамилия *Лао* постепенно изменилась на фамилию *Ли*, в древности очень близкую по звучанию. Скорее всего, это произошло в эпоху Хань, до этого времени в эпохи Чжоу и Цинь для имени предполагаемого автора «Дао дэ цзина» использовались лишь два варианта: Лао-цзы и Лао Дань и никакой фамилии *Ли* ещё не существовало.

Итак, именно *Лао* 老, но не *Ли* 李 было родовым, фамильным именем Лао-цзы. Лишь к эпохе Хань *Ли* стало восприниматься как фамилия, а *Лао-цзы* стало считаться уважительным прозвищем мудреца. Путь трансформации, по-видимому, был таков: первоначальная фамилия мудреца *Лао* нередко в устной речи взаимоналагалась с редким в ту пору

фамильным иероглифом *Ли* («китайская миля» 里), а в текстах могла заменяться соответствующим иероглифом. Частично это подтверждается тем, что Лао-цзы был выходцем из уезда Ли, (иероглиф «китайская миля»), при этом известно, что в древнем Китае названия уездов могли даваться по фамилии самого большого рода, проживающего в нём. Позже оба фамильных иероглифа *Лао* 老 и *Ли* 里 («китайская миля») выходят из обихода (сегодня как фамильные иероглифы они вообще не встречаются), зато более распространенным становится фамильный иероглиф *Ли* («слива» 李), который и начинает рассматриваться как настоящая фамилия Лао-цзы. Но поскольку *Лао-цзы* стало уже каноническим именем философа, то людьми II-I вв. до н.э. и позже оно понималось лишь как прозвище. Сыма Цянь, составивший биографию Лао-цзы, скорее всего не предполагал этой трансформации, для него сам иероглиф *Лао* («старый», «пожилой» 老) воспринимался лишь как уважительное прозвище, подобно тому, как он понимается современными китайцами.

Некоторыми исследователями высказывалось также предположение, что *Лао-цзы* на самом деле является посмертным именем, и тем самым объясняется, почему он вошел в историю под этим именем, а не под фамильным, как другие философы [31, 26]. Однако эта версия не выдерживает критики. Прежде всего, о таком посмертном имени речь в «Исторических записках» не идёт, а о подобных фактах принято было широко упоминать в хрониках, поскольку это подчеркивало заслуги философа [177, 39].

Обратимся ещё раз к тому пассажи из «Исторических записок», где описываются имена Лао-цзы: «Его фамилия была Ли, его личное имя было Эр, его прозвище было Боян, а его посмертное имя было Дань». Здесь реальными оказываются только личное имя Эр (во всяком случае, у нас нет оснований не доверять этому) и посмертное имя Дань, известное в нескольких написаниях. Все остальное представляется лишь ошибочными сведениями, которые собрал Сыма Цянь. Очевидно, что и многие другие сведения, содержащиеся в биографии Лао-цзы в «Исторических записках», обладают той же крайне невысокой степенью надежности.

Подведем краткий итог нашей реконструкции имени Лао-цзы. Итак, родовым именем мудреца было Лао (позже трансформировавшееся в Ли), его именем Эр, посмертное имя действительно, скорее всего, было Дань. Прозвище Боян, о котором упоминается в поздних изданиях

«Исторических записок», не имело к реальному Лао-цзы никакого отношения.

Лао-цзы и Лао Лай-цзы

Лао-цзы в различных произведениях идентифицируется, по крайней мере, с четырьмя различными персонажами: Лао Данем(1), Лао Лай-цзы, Лао Пэнном и Великим историком Данем(3). Было ли действительно это одно лицо, либо рассказы о разных персонажах с течением времени слились в единый мифологический облик надличностного Лао-цзы, которому и стали приписывать создание произведения?

Идентификация Лао-цзы крайне затруднительна. Дело в том, что на протяжении всей древней истории в различных хрониках и трактатах использовалось несколько имен, под которыми можно предполагать философа Лао-цзы. Прежде всего, это Лао Дань (учитывая, что в источниках существуют, по крайней мере, три способа написания иероглифа *Дань*), некие Лао Лай-цзы 老萊子 и Лао Пэн 老彭. Вся многоголосица мнений по поводу этих персонажей может быть сведена к двум ключевым вопросам. Во-первых, были ли они одним и тем же лицом, т.е. можно ли всех их идентифицировать с Лао-цзы? И, во-вторых, можно ли одного из них назвать автором «Дао дэ цзина»?

В этом разделе мы постараемся ответить на оба этих вопроса.

Чаще всего в источниках фигурирует Лао Дань(1), которого обычно и идентифицируют с Лао-цзы. Это объясняется, прежде всего, тем, что Сыма Цянь утверждал, что Дань(1) было посмертным именем Лао-цзы. У нас нет материалов, которые позволяли бы нам сказать, когда Лао Дань стал называться Лао-цзы, однако очевидно, что это было одно и то же лицо.

Лао-цзы действительно во многих древних трудах предстает как «человек со многими лицами». По существу, мы, вероятно, имеем дело с несколькими людьми, постепенно «слившимися» в образ единого вневременного Лао-цзы, стоящего вне исторической конкретики. Однако если в случае с Лао Данем мы можем безошибочно утверждать, что это и есть Лао-цзы, то с другими персонажами дело обстоит значительно

сложнее. И здесь особый интерес представляет загадочная фигура мыслителя и последователя «учения Дао» некоего Лао Лай-цзы, о котором упоминает Сыма Цянь.

В имени Лао Лай-цзы встречаются два иероглифа, соответствующие имени Лао-цзы, и уже один этот факт позволил учёным предполагать, что эти два персонажа, возможно, являются одним и тем же лицом. Судя по историческим хроникам, они жили в одно и то же время, были современниками Конфуция и исповедовали схожую доктрину «учения о Дао». По ряду источников, оба они наставляли Конфуция и оба по легенде оставили некий труд, где и описали своё учение. Но самое главное — Сыма Цянь в биографии Лао-цзы упоминает Лао Лай-цзы, при этом никаких очевидных объяснений появлению этого человека в разделе «Биография Лао-цзы» он не даёт.

Не являются ли Лао Лай-цзы и Лао-цзы одним и тем же лицом?

Посмотрим на исторический контекст упоминаний о Лао Лай-цзы. Прежде всего, обратимся к одной из ключевых фраз «Исторических записок» о Лао-цзы: «Лао-цзы написал книгу из двух частей (досл. «из верхней и нижней части»), где говорил о смысле Пути и Благодати, всего в пять тысяч слов». Итак, здесь фигурирует книга из двух частей в пять тысяч иероглифов.

Чуть ниже в том же разделе идёт описание Лао Лай-цзы, которое в некоторых существенных мелочах отличается от описания труда Лао-цзы: «Лао Лай-цзы написал книгу в пятнадцать частей, где рассказывал об использовании учения о Пути». Здесь — уже книга в пятнадцать частей, и, кажется, для Сыма Цяня они были все же разными лицами. Очевидно, что оба этих человека могли принадлежать если не к единой школе, то к одному направлению, поскольку оба говорили о Дао.

Вообще о Лао Лай-цзы сохранилось немало упоминаний, вероятно, из-за того, что его действительно нередко идентифицировали с Лао-цзы. Мы встречаем рассказы о нём в «Чжуан-цзы», «Чжаньго цэ», в «Хань шу» («Книге династии Хань») и ряде других. Лао Лай-цзы везде выступает как философ даоского толка, мудрец, и в принципе его образ здесь не отличим от образа Лао-цзы. Более того, он, исходя из содержания некоторых историй, встречался с Конфуцием, т.е. делал то же самое, что и Лао-цзы.

В этих историях Лао Лай-цзы выступает также как старший современник Конфуция, который давал ему указания, называя по личному имени, что могли делать только старшие. В этом плане весьма интересным представляется рассказ, который мы встречаем в «Чжуан-цзы», в разделе «Вай у» («Внешние вещи»):

«Ученик Лао Лай-цзы пошел как-то собирать дрова и повстречал Чжунни (т.е. Конфуция). Он вернулся назад и рассказал [Лао Лай-цзы]: “Там есть человек, спина которого согбенна, а уши развернуты назад, взглядом же, кажется, он накрывает все четыре моря. Я не знаю, кто это такой”. Лао Лай-цзы сказал: “Это Цю (личное имя Конфуция — А.М). Позовите его”. И Чжунни пришел» [55].

Конфуций здесь предстает как мудрый старец (вообще, здесь его описание — явно даоского толка), обладающий чрезвычайной мощью, и, тем не менее, Лао Лай-цзы зовет его через ученика (но не сам выходит к нему навстречу!), и Конфуций тотчас приходит. Естественно, мы должны учитывать, что эта история из «Чжуан-цзы» носит явно даоский характер и отдает преимущество Лао Лай-цзы, а не Конфуцию.

Мы уже обсуждали историю о том, как «Конфуций учился у Лао Дая» или у Лао-цзы. Но мы можем встретить упоминания, что великий мудрец учился не только у Лао-цзы, но и у Лао Лай-цзы, причем в таких упоминаниях они выступают как разные люди. Так, Сыма Цянь пишет: «Вот те, кому следовал Конфуций: это были Лао-цзы из Чжоу и Лао Лай-цзы из Чу».

В другой хронике «Чжаньго цэ» мы встречаем вообще прямое указание на возможность того, что именно Лао Лай-цзы был наставником Конфуция: «Некто спросил у Хуан Ци: «Не слышали ли Вы, что Лао Лай-цзы обучал Конфуция делам благородного мужа?» [53, Чуцэ (Планы Чу)]

В связи с этими разночтениями мнения о Лао Лай-цзы резко разошлись у разных ученых. Например, Цянь Му считал, что Конфуций посещал именно Лао Лай-цзы и именно у него учился тонкостям ритуала. Впрочем, это крайне маловероятно хотя бы потому, что Лао Лай-цзы не упоминается ни в «Лунь юе» («Беседы и суждения») или в «Цзо чжуань» — классических конфуцианских трудах, в то время как упоминания о Лао-цзы там все же встречаются. Нам представляется, что упоминания о Лао Лай-цзы как о наставнике Конфуция объясняются тем, что часть деяний Лао-цзы была перенесена на его «однофамильца» (как увидим ниже, это

действительно так) Лао Лай-цзы. Примечательно, что никаких цитат из «Дао дэ цзина» Лао Лай-цзы не приписывается, во всех трудах они вложены в уста либо Лао-цзы, либо Лао Дая, которые, как мы уже показали, были одним и тем же человеком.

Лао-цзы и Лао Лай-цзы параллельно фигурирует в ряде хроник, таких, например, как «Хань шу», «Чжаньго цэ» и ряд других, причем, судя по контексту, у составителей этих трудов не возникало сомнения, что речь идёт, безусловно, о разных людях.

Интересно проследить, где вообще впервые появляется упоминание о некоем мудреце Лао Лай-цзы. Поиски приводят нас к уже цитировавшемуся пассажиру из «Чжуан-цзы» о том, как Лао Лай-цзы призывает к себе Конфуция. Думается именно в том факте, что впервые этот персонаж появляется именно в «Чжуан-цзы», и кроется разгадка личности Лао Лай-цзы. Трактат «Чжуан-цзы» — крайне ненадежный исторический источник, это скорее сборник притч и мистических переживаний, нежели строгое изложение каких-то фактов. Впрочем, «Чжуан-цзы» и не претендует на это, он обыгрывает внутреннюю жизнь, играет с персонажами, нередко просто изобретая их, и не обращает внимания на исторические реальности.

Очевидно, Лао-цзы и Лао Лай-цзы были двумя разными мыслителями, принадлежащими к одному направлению, которое мы именуем здесь лаоизмом. Заметим, что лаоизм не обязательно должен быть связан непосредственно лишь с самим Лао-цзы, это было достаточно разрозненное течение, представленное, вероятно, десятком философов и их учениками. И мы имеем основания предположить, что Лао Лай-цзы был одним из таких ранних лаоистов.

Со временем образы Лао-цзы и Лао Лай-цзы постепенно сводились к одному. Например, в труде «Да Дай ли цзи» («Записи о ритуалах старшего Дая»), который, по одним предположениям, принадлежит одному из учеников Конфуция, а по другим — Дай Дэ, младшему современнику Лю Сяна, мы читаем: «Конфуций говорил: добродетель (дэ) следует уважать, а деяниям — верить. Слова же не всегда бывают неправильны. Те же, кто бедны, но счастливы, вероятно, и являются плодами деяний Лао Лай-цзы» [216, 148].

Мнения о том, что Лао-цзы и Лао Лай-цзы — два различных, но близких по духу мыслителя придерживается сегодня большинство

исследователей этой темы [6, 175; 18, 10-11; 177, 47]. У нас нет никаких оснований сомневаться в этом, однако это ставит перед нами другой вопрос: почему Сыма Цянь включает в раздел о Лао-цзы упоминание о Лао Лай-цзы? Примечательно, что никакого логического объяснения этому на первый взгляд мы найти не можем, описание некоего Лао Лай-цзы и упоминание о его «книге в пятнадцать частей» кажется здесь просто случайным включением. Многие исследователи этого вопроса считали включение биографии Лао Лай-цзы в текст о Лао-цзы «настоящей загадкой» и не находили этому надежного объяснения [177, 46].

Может быть, Сыма Цянь сомневался, не является ли Лао Лай-цзы действительно мудрецом Лао-цзы, и просто изложил ещё одну версию, которую где-то слышал? Ведь многое у Сыма Цяня убеждает нас, что перед нами не столько логически изложенная биография Лао-цзы, сколько компендиум различных версий и преданий о нём. Такое предположение кажется нам наиболее очевидным, хотя из внимательного изучения «Исторических записок» вытекает, что Сыма Цянь все же разделял Лао-цзы и Лао Лай-цзы. Думается, что Сыма Цянь свел в одном разделе двух мыслителей лишь потому, что оба они написали труды, где изложили доктрину о Дао. Это также подтверждает и тот факт, что Лао-цзы и Лао Лай-цзы, скорее всего, принадлежали к одному философскому течению.

Впрочем, всесторонне доказать этот тезис нет никакой возможности, поскольку трудов Лао Лай-цзы не сохранилось, а в хрониках недостаточно его высказываний, чтобы судить о его доктрине. Сыма Цянь также пользовался некими устными преданиями, описывая Лао Лай-цзы и, вероятно, сам не очень хорошо представлял его взгляды. Мы можем сделать вывод, что Лао Лай-цзы был заметной фигурой своего времени, хотя не столь примечательной как Лао-цзы, учитывая, впрочем, всю мифологичность этого образа. Его книга «Лао Лай-цзы», по утверждениям Сыма Цяня, состояла из пятнадцати частей (пянь), хотя не ясно насколько велики были эти части. Очевидно, что это — не предание, эта книга упоминается в летописи «Хань шу» («Книга династии Хань») в разделе «Ивэньчжи» («Хроники искусства и литературы»). Впрочем, следует отметить, что в «Хань шу» речь идёт о книге в шестнадцать частей — такие трансформации книги вполне возможны, поскольку нередко разбивка на части была достаточно относительной. Однако, так или иначе, трактат был утрачен.

Кем же был Лао Лай-цзы? Он неоднократно упоминается как «Лао Лай-цзы из царства Чу», например у Сыма Цяня и в «Хань шу». Бань Гу, историк и составитель «Хань шу», пишет, что Лао Лай-цзы «был человеком из Чу и являлся современником Конфуция». Что означает «человек из Чу»? Был ли он уроженцем Чу или проживал в царстве Чу? Если Лао Лай-цзы действительно был уроженцем царства Чу, то это ещё больше сближает его с уроженцем того же царства Лао-цзы. Из одной из фраз Сыма Цяня («Вот те, кому следовал Конфуций: это были Лао-цзы из Чжоу и Лао Лай-цзы из Чу») можно сделать однозначный вывод, что речь идёт о местах проживания, а не рождения, поскольку Лао-цзы был уроженцем Чу, но служил именно в Чжоу.

Частично это подтверждает и структура изложения предания о Лао Лай-цзы в «Чжаньго цэ». Здесь про Лао-цзы рассказывается в разделе «Планы царства Ци» и «Планы царства Вэй», а Лао Лай-цзы упоминается в «Планах царства Чу», и это позволяет предположить, что он жил в Чу. Разумеется, это не исключает, что он и был уроженцем Чу. Чуть ниже мы найдём ещё одно косвенное подтверждение этому предположению.

Откуда появилось столь необычное имя — Лао Лай-цзы, несколько непривычное для древнего Китая? По одной из версий, его фамилия была Лай — весьма распространённая в древности. При этом иероглиф *Лао* прибавлялся к его фамилии из уважения к возрасту мудреца — «старый мудрец Лай» [1, 16].

Такая гипотеза вызвала немало возражений. Прежде всего, возник вопрос, почему к именам других философов той эпохи не прибавляли иероглиф *Лао*? Как мы уже видели, в случае с именем Лао-цзы, здесь Лао — фамилия, широко распространённая в эпоху Сражающихся царств, но отнюдь не уважительная приставка.

Более вероятно другое объяснение — фамилией Лао Лай-цзы была Лао (точно так же, как и в случае с самим Лао-цзы), а его личным именем было Лай. Таким образом, перед нами предстает философ Лао Лай [6, 176-177]. Это предположение представляется нам стоящим ближе всего к истине. Если к тому же учитывать, что Лао Лай-цзы возможно родился в царстве Чу, то это показывает, что Лао Дань и Лао Лай были выходцами из одного клана.

Но вот новая загадка: почему Лао Дань в источниках фигурирует как Лао-цзы («Мудрец Лао»), в то время как Лао Лай именуется Лао Лай-

цзы, то есть по фамилии и имени? Примечательно также, что и все другие известные философы, например, Кун-цзы, Сюнь-цзы, Чжуан-цзы именуется по фамилии с частицей «цзы» — «мудрец» и нигде не встречается их имени, например, Кун Цю-цзы (т.е. Конфуций) говорить не принято.

У нас нет точного объяснения этому факту. Можно лишь предположить, что Лао Дань был весьма известным мыслителем, скорее всего, лидером целой школы. Поэтому, слыша имя Лао-цзы, слушатели (или читатели) понимали, что речь идёт именно о Лао Дане. Лао Лай-цзы, вероятно, был не столь же известен, поэтому, чтобы во времена Сражающихся царств его можно было отличить от Лао Даня, его именовали полными фамилией и именем — Лао Лай-цзы. Правда, это всего лишь предположение, никаких надежных подтверждений этой версии мы не встречаем, поэтому загадка Лао Лай-цзы остаётся.

Следы в истории : Лао-цзы и Лао-пэн

В биографии Лао-цзы немало неясностей и загадок. Касаются они, прежде всего, историзма его жизни — то, что неважно для китайской традиции, где миф столь же реален, как и сама реальность и, наоборот, для западного исследователя это может стать темой большого исследования. Одной из проблем является отсутствие упоминаний о Лао-цзы в «Беседах и суждениях» Конфуция и во многих работах его современников, например, имя Лао-цзы нередко пропускается в списках мыслителей той эпохи. В последнем случае возникают подозрения, что пассажи с упоминанием даоского учителя — это более поздние вставки, сделанные непосредственно в главу «Поднебесная» («Гянься»). В 24-й главе «Чжуан-цзы» есть примечательный диалог между Чжуан-цзы и известным софистом Хуэй Ши — постоянным спутником даоса. Чжуан-цзы говорит ему: «Жо (конфуцианцы), Мо (Мо-цзы), Ян (Ян Чжу) и Пин (Гунсунь Лун) составляют четыре школы. Вместе с тобой их станет пятеро». И ни слова о Лао-цзы, который, якобы, был духовным учителем Чжуан-цзы.

Не менее удивительно и другое. Один из самых известных последователей Конфуция философ Мэн-цзы (IV в. до н.э.), будучи

сильным полемистом, нападает на учения Ян Чжу и Мо-цзы и ни словом не упоминает о Лао-цзы, хотя, казалось бы, противник достойный.

В принципе отсутствие имени Лао-цзы в таких пассажах говорит лишь о том, что он не был широко известен и не воспринимался как лидер отдельной школы, что, в общем, совпадает с нашей оценкой постепенного возрастания роли Лао-цзы в китайской традиции.

А кто же тогда действительно наставлял Конфуция? И вот вопрос — почему же сам Конфуций не упоминал нигде о своей встрече с Лао-цзы? Разве мог человек, столь преданно следовавший заветам учителей, невежливо позабыть одного из своих наставников?

Полунамек о встрече Конфуция и Лао-цзы можно обнаружить в «Беседах и суждениях» в главе «Шу эр». Одна из самых знаменитых фраз в трактате Конфуция, где он выражает свою преданность традициям древних мудрецов, звучит в классическом переводе так: «Описываю, но не создаю. Будучи искренним, люблю древность. И в этом я осмеливаюсь быть похожим на старого Пэна» [39, 7/1]. Большинство комментаторов издревле считали, что, говоря о «старом Пэне» (Лаопэн 老彭), учитель имел в виду великого старца Пэн-цзу 彭祖, прожившего почти до восьмисот лет, отличавшегося не только долголетием, но и благостным образом жизни.

Однако ряд китайских философов, в том числе Чжан Сюань (127-200), Ван Би (226-249), Ван Фучжи, по другому поняли эту фразу Конфуция. Может быть, речь здесь идёт не о «старце Пэне», но о «Лао[-цзы] и Пэн[-цзу]»? Отметим, что это вполне в духе китайской литературной традиции стягивать два имени в одно по первым иероглифам, вспомним хотя бы название школы Хуан-Лао — «школа Хуан-ди и Лао-цзы». Таким образом, Конфуций не забыл того, кто наставлял его в истинном смысле ритуалов. Правда, самый известный комментатор труда Конфуция неоконфуцианец Чжу Си в XIII в. высказал немалое сомнение по поводу наличия в тексте упоминания о Лао-цзы. Но эти сомнения легко объяснимы чисто психологическим неприятием того факта, что основатель конфуцианства обучался у основателя даосизма.

Разошлись мнения и у современных исследователей по поводу Лао-Пэна. Например, А. Грэхам не видел в выражении «Лао-Пэн» ни «старого Пэна», ни «Лао-цзы и Пэн-цзу». Он предполагал, что речь здесь идёт о какой-то старой легенде, смысл которой сегодня утрачен, а Лаопэн — это один из духов-хранителей древней традиции, хотя никаких

доказательств в подтверждении своей гипотезы Грэхам не приводит [205, 116]

Стоит высказать некоторые сомнения по поводу идентификации Лаопэна с Лао-цзы и Пэн-цзу. Прежде всего, речь идёт о персонажах, лежащих в разных плоскостях китайской традиции. Пэн-цзу — легендарный старец, символ долголетия, мудрости, практически обожествленный и ставший универсальным героем и духом китайской народной традиции. А вот Лао-цзы (или Лао Дань) ко времени жизни Конфуция никак не мог приобрести столь высокого статуса. Так или иначе, он должен быть ещё жив, когда эта фраза была произнесена Конфуцием и, несмотря на всю свою мудрость и даже вероятные наставления Конфуцию, никак не мог быть поставлен в один ряд с Пэн-цзу. Следует учитывать, что чисто сакральный статус небожителя, равного Пэн-цзу, Лао-цзы приобретает достаточно поздно, лишь через несколько столетий после жизни Конфуция. Таким образом, в выражении *Лаопэн* оказываются слиты воедино мифологический персонаж и вполне реальный человек. К тому же в выражении *Лаопэн* на первом месте идёт Лао-цзы, а Пэн-цзу, живший значительно раньше, идёт лишь следом, что, в общем, является нарушением традиции. Старшие и предшествующие по времени идут в подобных выражениях первыми, например, в уже известном нам сочетании Хуан-Лао Хуан-ди занимает «полагающееся ему» первое место.

На наш взгляд, понимание выражения Конфуция как дань уважения Лао-цзы и Пэн-цзу не выдерживает проверки. Подобное же мнение, например, разделял Чань Винцзит, который заявлял, что «такая идентификация не подтверждается фактами» [177, 47] и мы целиком согласимся с этим.

Но тогда о каком же Лаопэне идёт речь у Конфуция? Ма Сюйлунь высказал по этому поводу несколько парадоксальное мнение: Конфуций говорит не о «старом Пэне», не о Пэн-цзу, а о самом Лао-цзы. Он основывает своё мнение на том, что в древности некоторые иероглифы произносились иначе. Поэтому Ма Сюйлунь допускал, что в древности иероглиф *пэн* произносился как *дань*. Таким образом, Лаопэн превращается в Лао Дань, т.е. в имя Лао-цзы. Тогда фраза Конфуция приобретает особый смысл — Конфуций ничего не создает нового (цзо 作), но лишь повторяет, описывает (шу 述) некогда изученное — воспринятое от Лао-цзы выражения, поговорки и афоризмы [18, 13-18].

Однако допускать, что Лаопэн — это и есть Лао Дань, у нас ещё меньше оснований, нежели полагать, что под этим выражением подразумеваются Лао-цзы и Пэн-цзу. Прежде всего, версия о том, что иероглиф *пэн* звучал некогда как *дань* остаётся лишь гипотезой, никакими конкретными исследованиями это не подтверждается. Не очень понятна и вторая часть фразы Конфуция, где он говорит: «Будучи искренним, люблю древность. И в этом я осмеливаюсь быть похожим на Лаопэна». Лао Дань во времена Конфуция никак не мог идентифицироваться с древностью (*гу*), скорее её символом все же был Пэн-цзу.

Следует признать, что установить, что же в реальности подразумевается под выражением Лаопэн, до конца не удаётся. Очевидно лишь, что Лаопэн никак не мог быть лишь одним Лао Данем. Мы склоняемся к версии, что речь все же идёт о «старце Пэне», хотя сам выражение (но не его контекст) допускают и «Лао-цзы и Пэн-цзу».

Таким образом, это выражение из «Бесед и суждений» Конфуция не может служить надёжным подтверждением того, что сам Конфуций говорил о своих встречах с Лао-цзы и тем более об обучении у него. Напомним, что историю о беседах Конфуция и Лао-цзы мы знаем из «сторонних» источников, а не от самого Конфуция. Зачем же, если действительно их встречи имели место или если, по крайней мере, Лао-цзы был просто известен Конфуцию как мудрый современник, Конфуций не словом не обмолвился про него?

Здесь возможны лишь два предположения: либо такие упоминания о Лао-цзы были вымараны из речений Конфуция его последователями, либо Конфуций действительно не считал возможным ни разу упомянуть Лао-цзы. Если Конфуций не говорил о Лао-цзы, то, возможно, Лао Дань и не был столь известным мудрецом той эпохи, как это представляется из более поздних источников.

Рождение мудреца

Практически каждый мыслитель древнего Китая имеет тщательно прописанную биографию. Время и место рождения, государственная служба, семья, родственники и дети, описание мудрых бесед и афористичных речений — всё это создает совокупный образ классического

китайского мудреца. Безусловно, есть философы, о которых мы практически ничего не знаем, например, Ян Чжу. Однако известность Лао-цзы и его, пускай полулегендарная, роль в становлении даоской традиции находятся в разительном противоречии с чрезвычайной скудностью источников о нём. И в этом смысле биографии Лао-цзы практически не существует.

Одну из основных загадок представляют дата рождения и время жизни Лао-цзы. О дискуссии вокруг даты жизни Лао-цзы мы рассказывали в одном из предыдущих разделов, поэтому здесь достаточно напомнить, что по традиционной версии его жизнь приходится на VI-V вв. до н.э., в то время как ряд современных трактовок относят ее к IV-III вв. до н.э. В частности, предполагают, что он умер, а точнее, удалился навсегда от людей либо где-то между 460 и 450 гг. до н.э, либо жил в 400-300 гг. до н.э., либо еще позже, в III-II вв. до н.э. [111, 56; 132, 245; 97, 462-519].

Сами даосские школы, в основном связанные с религиозными аспектами практики, утверждают, что Лао-цзы родился в 604 г. до н.э. [196, 160]. Некоторые издания даже приводят точные даты жизни Лао-цзы, например, 570-490 гг. до н.э. [192, 90], однако для нас не очень понятны причины такой точности. Скорее всего, они здесь вычисляются по отношению к Конфуцию, даты жизни которого известны сравнительно точно — 551-479 гг. до н.э. Поскольку из ряда источников следует, что Лао-цзы встречался с Конфуцием и был старше его, то по этим косвенным признакам и делается вывод об отрезке его жизни.

В любом случае, все эти даты весьма относительны, так как, по одним сведениям, Лао-цзы дожил до шестидесяти лет, по другим — более чем до двухсот, ибо, как указывал Сыма Цянь, «он пестовал Дао и вскармливал долголетие». В своём долголетии Лао-цзы, скорее всего, действительно пережил Конфуция на пару десятков лет, хотя и был старше его.

В отличие от рождения других мудрецов, появление на свет Лао-цзы не было обставлено никакими чудесами, предсказаниями или небесными знаками.

Как утверждает каноническая биография Лао-цзы, он был уроженцем местечка Цюйжэнь 曲仁 в уезде Ли 里 волости Кусянь 苦县. Сегодня здесь располагается уезд Луи (鹿邑) провинции Хэнань. Первоначально этот уезд принадлежал царству Чэнь (陈, а затем в 535 г. до

н.э. был захвачен царством Чу 楚. И хотя Лао-цзы фактически являлся уроженцем царства Чэнь, в Китае было принято именовать место рождения по тому названию, которое использовалось не в момент рождения человека, а в момент составления его биографии. Так Лао-цзы оказался «уроженцем царства Чу».

Возможно и другое предположение. Как известно, Конфуций скончался в 479 г. до н.э., а следующий 480 г. до н.э. считается началом периода Сражающихся царств. Если Лао-цзы умер после 535 г., т.е. после захвата царства Чэнь царством Чу, он должен был действительно считаться «уроженцем Чу», поскольку захват произошел ещё при его жизни. Если же Лао-цзы скончался после смерти Конфуция (тот прожил почти до девяноста лет и должен был быть младше Лао-цзы), то он мог жить и в период Сражающихся царств [152, 99]. Впрочем, это крайне маловероятно, поскольку, чтобы дожить до периода Сражающихся царств Лао-цзы пришлось бы жить до 160, а то и до 200-210 лет, что вряд ли возможно.

На службе в Чжоу

В зрелом возрасте Лао-цзы перебирается из родного царства Чу на север в царство Чжоу и поселяется в столице, в городе Лои (ныне — г. Лоян). Нам не известны мотивы его переезда, однако очевидно, что жизнь Чжоу была значительно престижнее, чем на юге Китая — это был центр культурной жизни, куда стремились многие аристократы, философы, ученые.

В ту пору власть Чжоу, некогда господствовавшего практически на всей Центральной равнине и по имени которого был назван самый долгий период китайской истории, заметно ослабевает. Многие царства уже отказываются признавать власть чжоуского вана (например, Чу, Цзин) и из доменов становятся независимыми государствами. Окончательный закат Чжоу наступает лишь к концу периода Сражающихся Царств, но уже и в самом конце V в. до н.э. Чжоу не играло заметной политической роли. И все же оно сохраняло за собой роль центра культуры, где существовала большая библиотека древних канонов.

Именно сюда и приезжает Лао-цзы, вероятно, в стремлении получить должность, достойную образованного мужа. Хроники не

содержат даже намеков на то, в каком возрасте он перебирается в Чжоу, лишь известно, что именно здесь проходит последний период жизни Лао-цзы. Поскольку Лао-цзы происходил из обедневшей аристократической фамилии, то это в известной мере открывало ему возможность занять должность при дворе правителя. Однако социальные процессы, которые шли в ту пору в китайских царствах, привели к колоссальному росту «безработных аристократов», именно этим, в частности, объяснялось существование категории «странствующих мудрецов», которые приходили ко двору правителя того или иного царства, служили временными советниками, а затем вновь отправлялись в путешествия. Вероятно, Лао-цзы действительно обладал заметными талантами, что сумел получить государственную должность, связанную с архивами царства Чжоу. Для него это стало высшей ступенью государственной карьеры, хотя, по-видимому, до этого он уже долгое время должен был служить на более низких должностях в Чжоу, дабы зарекомендовать себя как знаток древних канонов и ритуалов — без этого он вряд ли бы получил свой пост.

Какую конкретно должность занимал Лао-цзы? Кажется, в этом отношении даже у самых придирчивых исследователей нет особых разночтений. Лао-цзы состоял на государственной службе и был хранителем архивов в столице царства Чжоу, точнее, историком-хранителем («цаньши ши» или «шоуцаньши чжи ши», как указывает Сыма Цянь. Дословный перевод названия его должности может звучать как «историк, что хранит архив». Этот пост отнюдь не предусматривал собственно исторических исследований или историописания, скорее всего, в его обязанности входила классификация трактатов и составление указателей. Вместе с этим эта должность свидетельствует о высокородном происхождении Лао-цзы и его прекрасном знании канонов.

Впрочем, и тут не обходится без небольших разночтений. Чжуан-цзы в главе «Путь Неба» даёт иное название должности Лао-цзы — «историк-смотритель архива» (чжэнцань ши), что, правда, не многим отличается от варианта Сыма Цяня. А вот «Ли цзи» («Записи о ритуале») именуют его должность как «старший историк» или «великий историк» (тай ши). Также называет его и Чжэнь Сюань (II в.) — «Лао Дань был тайши из Чжоу» [6, 161]. Существует и иной вариант — «младший историк» (сяо ши), при этом следует учитывать, что должность «великого историка» обозначала любого чиновника-историописателя вообще и могла

включать в себя должность младшего историка. В любом случае в обязанности этих людей вменялось методично вести подробные хроники дел в государстве.

Иногда встречается несколько иное название должности Лао-цзы: «чжуся ши» (柱下 «историк под колонной»). Так его называет Сыма Чжэнь в «Шицзи соинь» («Разбор “Исторических записок”»), а также «Биографии бессмертных» («Лесянь чжуань»). Это — не различие в названии должности Лао-цзы, а лишь один из этапов его чиновничьей карьеры. Должность «хранителя под колонной» предшествовала должности хранителя архивов, в частности, в «Биографиях бессмертных» мы читаем: «Лао-цзы был хранителем под колонной, а затем стал историком-хранителем архивов» [6, 161].

Что конкретно означает выражение «хранитель под колонной», установить не удастся, хотя очевидно, что речь идёт о какой-то чиновничьей должности, вероятно также придворном историке. Можно предположить, что понятие «колонны» (чжу 柱) связано с другим значением этого слова — «опора» (в т.ч. и «опора государства»). В частности, «шан чжу», дословно — «высшая опора», являлось одной из высших чиновничьих должностей. Речь могла также идти и о колоннах, что подпирают крышу дворца правителя, а значит, имеется в виду придворный историк, состоящий при правителе, т.е. «под колонной».

Мнения о сути должности Лао-цзы резко разошлись. Ученый Кун Иньда (574-648) считал, что Лао-цзы был «историком-хранителем архивов» или «историком под колонной» [177, 55]. Чжэнь Сюань называет его «Тай ши», т.е. «Великий историк», что служил в Чжоу. Вполне вероятно, что Лао-цзы получил повышение по должности. Точно таким же образом следует рассматривать и термин «Великий историк» (тай ши) — это не свидетельство заслуг Лао-цзы, но лишь название его должности. Если рассматривать его должность «тай ши» в контексте ряда других эпизодов, в частности, вместе с пассажем о том, что Конфуций специально приезжал в столицу царства Чжоу, то можно сделать вывод, что Лао-цзы по существу был главным хранителем библиотеки царства Чжоу, чему и соответствует звание «тай ши» — «Великий историк».

Нам придётся признать, что точное название должности Лао-цзы определить весьма сложно, но для нашего дальнейшего изложения вполне достаточно будет согласиться с тем, что он состоял на государственной

службе, был историком-хранителем архивов в царстве Чжоу, то есть, занимал должность почётную, но не высокую, и вероятно продвигался по службе.

Примечательно, что мы не знаем, чем занимался Лао-цзы до того, как стал хранителем архивов, где обучался наукам, у кого получал посвящение. Вполне возможно, что он повторил путь большинства «благородных *ши*» того времени, чьи семьи не обладали средствами, чтобы занять пост, подобающий знатности. Как здесь не вспомнить слова Конфуция: «В детстве я был беден, а посему приходилось мне заниматься многими презираемыми делами».

Говоря о должности Лао-цзы, нельзя не упомянуть о существовании ещё одной загадки, связанной с тем, что Лао-цзы нередко именуют «Великим историком» (Тайши). Дело в том, что в хрониках, в том числе в «Исторических записках», нередко фигурирует некий «Великий историк Дань»(3). Лао-цзы действительно звали Лао Дань, однако в случае с «Великим историком Дань» иероглиф *дань* записывается несколько иначе, хотя в переводе обозначает одно и то же — «длинное ухо». Традиционно считается, что речь идёт об одном и том же лице, поскольку Лао-цзы, судя по многим упоминаниям у Сыма Цяня, в «Чжуан-цзы» и других, безусловно, занимал должность хранителя архивов, т.е. мог вполне идентифицироваться с «великим историком». Что же касается разнонаписаний иероглифа *дань*, то такая трансформация вполне возможна, поскольку многие истории записывались со слуха, а в устной речи оба иероглифа звучат абсолютно одинаково.

Поэтому кажется естественным, что некий «Великий историк Дань», неоднократно фигурирующий, в частности в «Исторических записках», и есть сам Лао-цзы. Так считало большинство ученых, в частности, Би Юань, Ван Чжун, Ло Гэньцзэ и многие другие [1, 1a]

Обратим внимание на то, по какому поводу Сыма Цянь упоминает Великого историка Дая. Сыма Цянь четыре раза несколько в разном контексте говорит о том, что Великий историк Дань в 374 г. из царства Чжоу говорил с правителем Сянем из царства Цинь. Этой беседе Сыма Цянь, вероятно, предавал действительно очень большое значение, поскольку счел возможным процитировать этот пассаж столько раз. Откуда такая важность этого диалога?

В нём Великий историк Дань выступает как безошибочный прорицатель, он предсказывает расцвет царства Цинь, что действительно вскоре и свершилось — Цинь подчиняет себе весь Китай.

Если Великий историк Дань и есть Лао-цзы, то это придаёт новый очень важный штрих биографии мудреца: он свободно разъезжает по царствам и наставляет их правителей. Хотя немало философов того времени именно так и поступали, но в отношении Лао-цзы это стало бы единственным упоминанием подобного рода. Однако есть одна существенная деталь, которая показывает ошибочность построений многих исследователей. И эти детали позволили ряду ученых высказать серьезные сомнения в том, что Великий историк Дань и Лао-цзы были одним и тем же лицом [205, 124; 6, 178-179]

Встреча между Великим историком Данем и правителем Сянем состоялась, скорее всего, в 374 г., т.е. через 105 лет после смерти Конфуция [6, 177-178]. Если мы принимаем, что Лао-цзы был старшим современником Конфуция, то нам придется признать и тот факт, что в момент встречи с Сянем ему должно было перевалить за двести лет. Значит с правителем Сянем встречался какой-то другой Дань.

В принципе у нас нет веских оснований утверждать, что историк Дань, предсказавший расцвет царства Цинь — и есть Лао-цзы. Действительно, на первый взгляд они обладают рядом схожих черт, но при ближайшем рассмотрении их сходство ограничивается лишь общим по звучанию иероглифом *дань*, и тем, что оба служили в царстве Чжоу. Однако в имени Лао Дань (т.е. Лао-цзы) Дань выступает как личное имя, а в случае с Великим историком Данем речь идёт, безусловно, о фамилии. Поэтому Великий историк Дань, живший в IV в. до н.э. никак не может быть идентифицирован с Лао-цзы, они, безусловно, представляли собой два разных лица.

Без семьи и учеников

Обычно китайские хроники уделяют много внимания семейному окружению великого человека. Очень важно, из какого клана он вышел, кем были его родители, чем было обставлено его рождение, поскольку именно эти факты «вписывают» человека в традицию.

Совсем иначе обстоит дело в случае с Лао-цзы. Он как бы «человек ниоткуда». Из легенд мы знаем, что он, родившись, вновь вошел в утробу своей матери из клана Ли, чтобы затем ещё раз появиться на свет уже глубоким старцем. Сыма Цянь лишь указывает место рождения Лао-цзы, при этом ни словом не упоминая о том, кем были его родители, имел ли он братьев или сестер, что крайне необычно для китайской традиции почитания семьи. Например, широко известно, что рождение Конфуция было обставлено целым рядом небесных предзнаменований и священных знаков, хроники донесли до нас не только имена его родителей, но и подробную историю клана Кунов.

В противоположность Конфуцию биографию Лао-цзы написать невозможно — его историю жизни мы знаем отрывочно, а о семье не известно вообще ничего. Нет даже намеков на историю его клана как до рождения Лао-цзы, так и после его ухода. И если сегодня в Китае ещё живут официальные потомки Конфуция, то потомков Лао-цзы разыскать невозможно. Вполне вероятно, что это связано с двумя причинами. Во-первых, образ Лао-цзы быстро мифологизировался, а потомков у такого персонажа по логике мифа быть просто не может. Во-вторых, как мы установили, родовым именем Лао-цзы было скорее *Лао*, нежели *Ли*, как указывает Сыма Цянь, а иероглиф *Лао* именно как фамильный иероглиф быстро исчез из употребления. Из-за этого найти потомков клана Ли, к которому принадлежал Лао-цзы, стало невозможным.

Мы даже не можем с уверенностью ответить, была ли у Лао-цзы семья, дети? В тексте «Дао дэ цина» нет ни малейших намеков на его семейное положение, хотя, исходя из логики жизни аристократии того времени и поста, который занимал Лао-цзы в царстве Чжоу, у него должна быть семья и, вероятно, наследники. Скорее всего, так и было, однако китайской традиции нужен был не аристократ и чиновник с большой семьей, но абсолютный отшельник, живущий в уединении, вне плотских наслаждений, «усмиряющий свои желания». И хотя многие параграфы «Дао дэ цин» текста пронизаны эротической символикой, вся она носит сакральный характер, и мало соотносится с плотской связью между мужчиной и женщиной.

Разумеется, такой пробел в описании семейного статуса Лао-цзы пытались неоднократно восполнить, и особенно широко такие легенды множились в народной традиции. Для нее Лао-цзы всегда оставался

отшельником, далеким от мирских утех, поэтому ни о каких женах или женщинах не идёт речи ни в одной из легенд. Зато возникло несколько преданий о его детях. По одному из них, сын Лао-цзы становится известным военачальником. Эта версия частично совпадает с небольшим замечанием Сыма Цяня о сыне Лао-цзы. Впрочем, если быть более точным, по преданию некий военачальник являлся сыном не Лао-цзы, а Великого историка Даня (2) [177, 40]. По другому преданию, все дети Лао-цзы погибают в раннем возрасте. Но, так или иначе, ни одни из них не фигурирует как продолжатель его учения, и таким образом все это ещё больше подчеркивает универсальный, всеобщий характер мудрости Лао-цзы и его абсолютную «потусторонность» от мира страстей и желаний.

Если ни в одной летописи не встречается упоминаний о родителях Лао-цзы, то устные предания несколько дополняют этот пробел. Обычно рассказывается о матери Лао-цзы из рода Ли, но только в том контексте, что Лао-цзы, родившись, вновь вошел в материнскую утробу и затем появился на свет уже глубоким стариком. Мать здесь — лишь иллюстрация чудесного рождения Лао-цзы. Об отце вообще никогда нигде не говорится, что не удивительно, если рассматривать весь путь мифологизации образа Лао-цзы. Его рождение даже в легендах обставлено как абсолютно непорочное и по своему характеру напоминает появление на свет Иисуса Христа и Будды. Священный Старец не мог быть зачат как обычный человек, и поэтому родители Лао-цзы были вымараны со страниц истории.

В этом смысле Конфуций, например, оказывается значительно больше «очеловечен», известны подробности его рождения и его родословная, у него была семья, комментаторы неоднократно упоминают об этом, он осуждал «тягу к женским прелестям» в ущерб «любви к добродетели». У Лао-цзы таких рассуждений даже не может встречаться — он живет в другом мире, мире — темном двойнике, где не может даже зародиться мысль об этом.

Семейный статус Лао-цзы навсегда останется загадкой. Впрочем, у нас есть некоторые материалы, свидетельствующие, что у Лао-цзы, скорее всего, был сын по имени Цзун 宗, о котором упоминает Сыма Цянь: «Сына Лао-цзы звали Цзун. Цзун стал военачальником в царстве Вэй. Сыном Цзуна был Чжу, а сыном Чжу был Гун. Праправнуком Гуна стал Цзя, который был чиновником при императоре Сяо Вэнь-ди (прав. 179-157 гг.

до н.э.) династии Хань. Сын Цзя — Цзе стал великим наставником (тайчжуань) Цюна, принца из Цзяоси, а поэтому он переселился в Ци».

Очевидно, что Сыма Цянь сам не очень понимал, о каком конкретно персонаже идёт речь, он крайне скупо говорит о том, кем стал этот сын и его потомки. Развернутый рассказ о них был вполне естественным в данном случае, поскольку подчеркивал бы величие рода Лао-цзы. К тому же последний из этой линии некий Цзя стоял достаточно близко к жизни Сыма Цяня, и о нём должно было сохраниться немало сведений, но и в этом случае Сыма Цянь крайне скуп на сведения.

К тому же само имя Цзун достаточно необычно, дословно оно обозначает «предок», и нам не известны случаи, когда бы это слово использовалось отдельно именно как имя. Теоретически, полное имя сына Лао-цзы должно быть либо Ли Цзун, либо Лао Цзун, однако таких персонажей китайская история не знает, что удивительно, поскольку военачальник из царства Вэй, каким представляет его Сыма Цянь, должен был остаться на страницах хроник. Может быть, речь шла не о Цзуне как об имени собственном, но действительно о некоем «предке» — родоначальнике рода. Итак, узнав о некоем сыне Лао-цзы, мы сталкиваемся с ещё большей загадкой.

Многие историки считали, что все рассказы о каких-то потомках Лао-цзы являются подделкой. Лян Цичао, рассматривающий Лао-цзы как мифологический персонаж, например, утверждал, что т.н. «сын Лао-цзы» жил спустя много времени после смерти Конфуция, а весь рассказ в «Исторических записках» считал просто более поздней подделкой. Он указывал, что, если следовать версии Сыма Цяня, то потомок Лао-цзы в восьмом поколении по фамилии Цзя служил чиновником в 160 г. до н.э. К этому времени потомство Конфуция насчитывало уже тринадцать поколений, и такое очевидное несовпадение количества поколений свидетельствует о явной ошибке автора «Исторических записок» [152, 80-81].

Но кем же мог быть этот загадочный Цзун? Историк Яо Фань (1702-1771) путем сопоставления различных пассажей «Исторических записок», сделал вывод, что им мог быть, скорее всего, некий Чун 崇 из клана Дуаньгань 段干 60, 16:76]. Эта идея нашла поддержку среди исследователей жизни Лао-цзы и долго время не вызвала никаких сомнений. Действительно, в «Исторических записках», разделе «Вэйши

цзя» («Хроники Вэй») упоминается «мудрец Дуаньгань» — «Дуаньгань-цзы» (段甘子) который был послан в качестве генерала царства Вэй для мирных переговоров в царство Цинь в 272 г. Вероятно, переговоры были неудачными, поскольку через год Цинь разгромило царство Вэй, но Дуаньгань благодаря этому событию сумел отметиться в истории.

Ещё одно упоминание об этом военачальнике встречается в «Планах Сражающихся царств», разделе «Планы Вэй». Здесь уже более конкретно говорится о Дуаньгань Чуне, генерале из царства Вэй. Он командовал армией во время сражения за Хуаян.

Обратим внимание, что в «Планах Сражающихся царств» речь идёт о Дуаньгань Чуне 段干崇, в то время как предполагаемого сына Лао-цзы звали Цзун 宗. Это противоречие легко разрешимо. Прежде всего, оба иероглифа близки по написанию и в древности звучали либо абсолютно одинаково, либо похожим образом [60, 16:76].

Именно сам факт участия Дуаньгань Чуна (Цзуна) в сражении при городе Хуаян позволяет нам определить, являлся ли этот человек сыном Лао-цзы. Известно, что сражение состоялось в 273 г. до н.э., на 34 году правления Циньского Чжао-вана. Если Дуаньгань Чун действительно участвовал в этом сражении в статусе генерала, то он никак не мог быть сыном того Лао-цзы, который жил в VI в. до н.э. К моменту сражения при Хуаяне со смерти Конфуция прошло уже 206 лет. Известно, что Лао-цзы был старше Конфуция, но если даже принять за основу, что они являлись одноклассниками (напомним, что точных дат жизни Лао-цзы установить не удалось), то Лао-цзы к моменту рождения сына должно было исполниться около 200-т лет! [6, 186]. Правда, Сыма Цянь настаивает приблизительно именно на таком сроке жизни мудреца, но пока наукой не доказано ни такое долголетие, ни тем более способность к детопроизводству в таком возрасте, мы будем придерживаться мнения, что Дуаньгань Цзун (Чун) не мог являться сыном Лао-цзы.

Но почему же тогда Сыма Цянь вставил в своё изложение рассказ о некоем Цзуне как о сыне Лао-цзы? Прежде всего, можно предположить, что Сыма Цянь сам излагал какое-то предание и не знал в действительности, кем является этот Цзун и существует ли он вообще. Возможно и другое предположение: Дуаньгань Цзун был сыном не Лао-цзы (Лао Дая 老儋) — современника Конфуция, а сыном Тайши Дая — «Великого историка Дая» (太史聃) который действительно жил в IV в. до

н.э. и мог вполне приходиться отцом генералу Дуаньганю. У Сыма Цяня вообще происходит явное смешение этих двух персонажей — Лао Даня и Великого историка Даня, это и объясняет факт «странного отцовства» Лао-цзы.

Откуда произошло имя Дуаньгань? Скорее всего, оно было дано вместе с ленным владением по имени лена Дуаньгань. Это заставило клан сменить своё прежнее имя, которое из-за этого скрылось из истории. Известно, что клан Дуаньгань занимал высокое положение, например, некий Дуаньгань Му, как свидетельствуют «Исторические записки», был наставником Вэнь-гуна (прав. 410-397 гг. до н.э.). Как предположил Д. Бодэ, старый клан Дуаньгань прекратил своё существование, по сути, вымер, и его земли перешли к Цзуну, который принял на себя старое клановое имя [171, 11]. По одному из предположений Дуаньгань Му жил в 465-395 гг., его предок (возможно, отец) мог таким образом жить в VI в. до н.э. и являться сыном Лао-цзы [148, 296-30а; 145, 616]. Однако в этой теории слишком много допущений, например, ничем не подтвержденное предположение, что Цзун действительно был предком Дуаньгань Му. Поэтому вряд ли все это может служить доказательством в пользу родства Лао-цзы и некоего Цзуна.

Итак, как видим, единственный «претендент» на роль родственника Лао-цзы оказывается несостоятельным. О других же потомках или родственниках нам вообще ничего не известно. Благодаря своему одиночеству Лао-цзы ещё в большей степени предстает как идеал абсолютного «внутреннего человека».

Не многим больше мы знаем об учениках Лао-цзы. Даже в фольклорных легендах не встречается рассказов о его прямых последователях учениках, хотя, вероятно, вокруг него существовала небольшая школа. Нам представляется, что Лао-цзы скорее выражал мистическую традицию, сложившуюся вокруг костяка оккультных идей царства Чу, нежели был активным проповедником некоего учения. Как хранитель архивов и знаток древних традиций и ритуалов, он должен был наставлять учеников, но стали ли они последователями его учения, установить не удастся. Вполне вероятно, что идеи Лао-цзы формируются лишь в позднем возрасте жизни мыслителя, и большую школу ему не удастся создать. Даже в «Дао дэ цзине» звучит мотив одиночества,

непостижимости его речений для последователей: «Как же мало тех, кто понимает меня! Как же редки те, кто следует мне» (§ 70).

«Дао дэ цзин» явным образом записан не учениками Лао-цзы, в отличие от «Бесед и суждений», которые содержат запись проповедей и бесед Конфуция, составленную его последователями. Строй трактата также не позволяет предположить, что перед нами — проповедь Лао-цзы своим ученикам, и «Дао дэ цзин» нигде не содержит даже намеков на существование какой-то школы. Таким образом, нам придется сделать вывод об отсутствии даже поверхностных упоминаний именно «школы Лао-цзы».

Впрочем, существуют традиционные предания о некоторых прямых учениках великого мудреца. Одним из его последователей традиция называет мудреца Вэнь-цзы, дословно — «Мудреца культуры» или «Мудреца письмен». Он прославился своим одноименным трактатом, где обильно и порой «незакавыченным» образом цитируется Лао-цзы. Впрочем, ученичество Вэнь-цзы у Лао-цзы достаточно сомнительно, хотя очевидно, что он принадлежал к той же лаоистской традиции, что и автор «Дао дэ цзина». Скорее всего, трактат «Вэнь-цзы» был в основной своей части написан в VI-III вв. до н.э., возможно и несколько позже. Сомнительно даже существование самого такого персонажа, как Вэнь-цзы. Исходя из мозаичного содержания «Вэнь-цзы», где содержатся не только даосские, но и конфуцианские, моистские и легистские идеи, было бы логичным предположить, что под именем Вэнь-цзы скрывается не «Мудрец письмен», но именно «мудрецы письмен» или «записи [речений] мудрецов».

Существовал, по крайней мере, один ученик Лао-цзы, о котором упоминает историк Бань Гу в «Истории династии Хань» («Хань шу»): «По фамилии он был Ли, личное имя — Эр, а учение его передавал Линьши» [32, гл. «Ивэньчжи»]. Здесь не очень понятно, кто такой Линьши. Написание этого слова позволяет предположить, что либо это был некий выходец из клана (*ши*) Линь, либо вообще все учение Лао-цзы передавалось внутри клана Линь. Он ничем не прославился, и записей после него не сохранилось. Здесь Бань Гу передает устное предание, в то время как прямая связь между Лао-цзы и неким Ли не прослеживается.

С некоторой натяжкой учеником Лао-цзы можно назвать Инь Си или, в другой версии, Гуань Иня («Хранителя заставы Иня») — того

начальника заставы, которому Лао-цзы и передал свою «книгу в двух частях». Инь Си, безусловно, реально существовавшее лицо, мыслитель даоского толка, в чьих сочинениях очевидным образом прослеживается влияние «Дао дэ цзина». Однако следует разделить того хранителя заставы, которому Лао-цзы передал своё учение, и мыслителя Инь Си, поскольку они жили в разное время. В частности, в трактате «Ле-цзы» IV в. до н.э. содержится диалог между Ле-цзы и Гуань Инем (Инь Си) [88, 301].

Существует и трактат, приписываемый Инь Си, однако «Гуань Инь-цзы» («Мудрец Инь с заставы») был создан достаточно поздно, вероятно к 240 г. до н.э. [205, 124]. Е.А. Торчинов предполагает, что «Гуань Инь-цзы» мог быть создан значительно позже и, по сути, является средневековым произведением VIII-XI вв. [86, 223-241]. А это значит, что он не передает прямое учение Лао-цзы, и его автором не мог являться начальник заставы, который слушал проповедь мудреца.

Тем не менее, во многих древних хрониках Лао-цзы и Гуань Инь идут вместе как представители одной школы. В труде «Ле-цзы» упоминается высказывание мудреца У-цзы: «Лао-цзы и Гуань Инь достойны того, чтобы говорить о них как о мудрецах». В трактате «Ян Чжу» Лао-цзы и Гуань Инь всегда называются рядом, выступая как носители единой традиции. Например, мудрец Цинь-цзы, отвечая на вопрос Мэн Суньяна об утверждении Ян Чжу, что он не пожертвовал бы и одним волоском ради спасения Поднебесной, говорит: «Если бы я спросил об этом Лао-цзы и Гуань Инь-цзы, они сочли бы истинными твои слова» [88, 370]. Скорее всего, Гуань Инь-цзы действительно являлся одним из ближайших учеников Лао-цзы, посвящённым в суть его таинственного учения.

Внимательно вчитываясь в текст Сыма Цяня, мы не обнаруживаем там имени Гуань Иня, в тексте дословно стоит «гуань лин инь» 关令尹. Каждый иероглиф в этой фразе можно перевести, по крайней мере, двояко: «гуань» 关 — «застава» или имя собственное; «лин» — «указ», «приказывать», «командир»; «инь» 尹 — «чиновник» или имя собственное. А это значит, что речь может идти либо о некоем Гуань Линине или Гуань Ине, либо о «командире-чиновнике, что охраняет заставу».

Ещё в VII веке в тексте «Толкования истинного Канона о Пути и Благодати» императора Тан Сюань-цзуна (685-762 гг.) была предложена ещё одна трактовка имени начальника заставы. Вероятно, комментатора

той эпохи смутил иероглиф «си» 喜 («радоваться», «нравиться»), который идёт сразу за наименованием должности (имени?) начальника заставы. Обычно смысл фразы воспринимался как «с радостью сказал...». Но при чём здесь радость? Может быть, иероглиф «си» относится к и имени, а фразу следует понимать так: «начальник заставы Инь Си» [10, 26]?

Возражений против всех версий нашлось немало. Например, было категорически отвергнуто предположение, что «линь инь» следует понимать как название чиновничьей должности, которая была введена якобы в царстве Чу, — таких названий должностей не существовало. Да и вообще, чиновник высокого ранга (а, следовательно, в тексте должна стоять его должность) в мирное время не мог находиться на заставе [11, 27-29]. Сегодня принято считать, что мудреца звали Инь Си, и он получил прозвище Гуань Инь-цзы — «Мудрец Инь с заставы». Однако сомнительно, чтобы мудрец, вошедший в историю под именем Гуань Инь-цзы, действительно соотносился с тем хранителем заставы, которому по легенде оставил свой текст Лао-цзы. И всё же это не исключает, что некий Гуань Инь-цзы действительно был учеником Лао-цзы.

Вообще, пути распространения учения, изложенного в «Дао дэ цзине», в связи с отсутствием явных приемников Лао-цзы в VI-III вв. до н.э. представляют собой немалую загадку. Цитаты из этого трактата, однозначно сопоставляемые с Лао-цзы, появляются во многих памятниках того времени, например, в «Чжуан-цзы», «Мо-цзы», «Люйши чуньцю», но остаётся неясным, по каким каналам эти цитаты распространялись. Существовала ли единая школа последователей Лао-цзы или его мудрость считалась универсальной, не заключённой в рамках какого-то конкретного круга последователей? И здесь Лао-цзы остаётся «одиноким», «сырым», «покинутым» (§ 39), отстранённым от обыденной жизни. Загадочное отсутствие семьи, неясность с учениками придают ореол мистичности и сближают его с основным героем его трактата — мудрецом, что «пребывает в недеянии и не терпит неудач».

Лао-цзы и Конфуций: тайна встречи двух мудрецов

Жизнь Лао-цзы известна нам крайне мало, по сути, мы знаем её лишь эпизодически, открываем её для себя в каких-то штрихах, разбросанных по древним текстам. Как уже отмечалось, нам ничего не

известно ни о ранних годах Лао-цзы, ни о его становлении как мыслителя — перед нами предстает сразу же готовый мудрец и «Старец Великий». Здесь каждый эпизод — воистину ключевой. И поэтому на этом фоне особую роль играет событие, описанное почти в десятке древних трактатов — описанное по-разному и порой весьма сбивчиво. Речь идёт об эпизоде, который сводит вместе двух величайших людей китайской истории — о встрече Лао-цзы и Конфуция.

Несложно уловить глобальный символизм этой встречи — лицом к лицу оказались два величайших наставника Китая, под воздействием идей которых формировалась не только китайская, но и вся восточно-азиатская культура. Разумеется, всё вышесказанное имеет смысл только в том случае, если встреча мудрецов состоялась в реальности.

Существует несколько вариантов того, при каких обстоятельства происходила встреча Конфуция и Лао-цзы. Самой распространенной стала история о том, что Конфуций учился у Лао-цзы основам ритуала, когда тот служил хранителем архивов в столице царства Чжоу — городе Лои (ныне г. Лоян в провинции Хэнань). По другим версиям, Конфуций просто заезжал побеседовать к Лао-цзы, но не в качестве ученика, а как равный наставник. Ещё по одной версии, Конфуций сопровождал Лао-цзы на похороны, чтобы посмотреть, как следует правильно выполнять похоронные ритуалы, и здесь вновь он выступает как ученик. Мы проанализируем все варианты, начиная с наиболее известного, породившего самые разнообразные мнения и комментарии.

Китайские источники с завидным постоянством упоминают о встрече двух мудрецов, хотя значительно расходятся в деталях. Наиболее подробное описание можно встретить в «Исторических записках» («Ши цзи»), причем дважды: один раз в «Жизнеописании Лао-цзы», другой — в «Жизнеописании Конфуция», при этом оба описания заметным образом отличаются друг от друга. Сыма Цянь не одинок в своем описании встречи — оно с теми или иными вариациями встречается многократно в «Чжуан-цзы», «Люйши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя»), в «Ли цзи» («Записи о ритуалах»).

Заметим, что противоречия в описании встречи мудрецов внутри «Исторических записок» отнюдь не являются чем-то необычным, другие трактаты страдают такими же видимыми неточностями, и в основном это может быть объяснено тем, что подавляющее большинство подобных

произведений либо принадлежат не одному автору, а являются компендиумами или антологиями, типа «Чжуан-цзы», либо представляют собой свод преданий и фольклорных историй, типа «Исторических записок». Не случайно именно в «Чжуан-цзы» встречается наибольшее количество самых разнообразных диалогов между Конфуцием и Лао-цзы, не похожих друг на друга ни по содержанию, ни по стилю.

Все подобные упоминания о контактах Конфуция и Лао-цзы можно подразделить на две категории. Первая категория пассажей говорит о том, что Лао-цзы был значительно старше Конфуция, и последний получал от Лао-цзы наставления, то есть фактически являлся его учеником. Вторая категория лишь констатирует факт встречи между двумя равными учителями. Упоминания о том, что Конфуций именно получал наставления от Лао-цзы, а не просто встречался с ним, трижды встречаются в «Чжуан-цзы», четыре раза в «Ли цзи» («Записи о ритуалах»), один — в «Люйши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя»). Так в «Люйши чуньцю» прямо говорится: «Кун-цзы учился у Лао Дая» [40, раздел «Данжань»]. Упоминания о простой встрече, но не о наставлениях дважды встречаются в «Чжуан-цзы» и один раз в «Ли цзи». Не сложно заметить, что большинство традиционных версий сходится на том, что Лао-цзы был наставником Конфуция, и ни одна из версий не утверждает обратного.

Предание, приведенное во многих различных источниках, гласит, что Конфуций специально приезжал к Лао-цзы, чтобы послушать наставления в смысле ритуала и перенять традицию древних в трактовке слов великих первоумудрецов Китая. Здесь очевидно символическое значение встречи: Лао-цзы как старший наставник передает традицию истины Конфуцию, вкладывая в него знание древних и обеспечивая тем самым непрерывность импульса истины, «неугасимости светильника Благодати». Сразу обратим внимание, что Лао-цзы во всех случаях здесь выступает не как даос, но скорее как универсальный мудрец, стоящий вне конкретной школы, а значит Конфуций не «учился у даосов» (как это стремились представить средневековые даосские хроники), а перенимал мудрость у одного из лучших знатоков и хранителей традиции того времени.

В любом случае, была ли встреча Лао-цзы с Конфуцием в реальности или она является лишь плодом китайской мистической традиции и мифологии, для истории даосизма она в любом случае обладает

особым знаковым смыслом. Разумеется, внутри самой мистической традиции вопрос о её реальности теряет всякий смысл — эта реальность за пределами реальности имманентно присуща вообще всей истории даосизма. Нам же интересно разобраться в этом вопросе с чисто исторической точки зрения.

Могла ли произойти эта встреча в реальности? Сначала подойдем к этому вопросу чисто теоретически, без подробного анализа источников. В самом общем плане вряд ли может вызвать сомнения тот факт, что Конфуций действительно мог направиться в город Лои, который в ту эпоху считался истинной Меккой для всех тех, кто хотел приобщиться к сути ритуальной культуры Китая. Город Лои издавна был окружен славой не только центра культуры, но и священного места. Поселение Лои было основано ещё в XI в. до н.э. в среднем течении Хуанхэ, при впадении в неё р. Лошуй и, таким образом, стало одним из первых протогородов на территории Китая. В VIII в. в результате ударов со стороны враждебных племен правитель Чжоу по имени Ю-ван переносит свою столицу на восток в город Лои. Именно с этого момента и начинается новый период, называемый Восточным или Поздним Чжоу.

Именно в Лои был сосредоточен культурный центр того времени, содержался архив правителя, жила аристократия, сюда съезжались знатоки древних ритуалов и обычаев. Не удивительно, что юный Конфуций (в ту пору ему могло быть по разным предположениям от 17 до 34 лет) решил направиться из родного Цюйфу, что в царстве Лу, к чжоускому двору, дабы получить наставления в древних ритуалах. Целый ряд подробностей, которые мы встречаем в хрониках, например, что Конфуцию местным аристократом была даже выделена повозка, поскольку путь в Лои предстоял неблизкий, прибавляют правдоподобности этому событию. Таким образом, поездка Конфуция в Лои была вполне возможна. Вопрос заключается в ином: мог ли во время этой поездки Конфуций встречаться с Лао-цзы?

Именно в этом вопросе мнения историков новейшего времени, равно как и средневековых китайских ученых, расходятся кардинальным образом. Сомнения в реальности встречи возникли задолго до начала собственно исторических исследований в XVII-XVIII вв. о Лао-цзы и касались они в основном морально-этических и мистических вопросов встречи двух величайших мудрецов Китая. Серьезные сомнения в

реальности встречи выразили средневековые скептики — историки Ван Чжун (1744-1794) и Цуй Шу (1740-1816), считавшие, что даже если эта встреча и могла состояться, то Сыма Цянь и все древние хроникеры заметно приукрасили её.

Особый накал спора по поводу встречи двух мудрецов пришелся на 1920-40 гг., и он стал частью глобальной «дискуссией о древней истории». Среди противников версии о реальности встречи между Конфуцием и Лао-цзы были такие именитые историки как Лян Цичао, Фэн Юлань, в то время как целый ряд других, не менее известных знатоков жизни древнего Китая, среди которых Ху Ши, один из самых известных китайских историков современности Чжан Дайнянь считали, что факт встречи вполне реален, хотя его описание может содержать некие мифологические подробности [обзор различных точек зрения по этому поводу см: 152, 80-91]. Известный знаток китайской древности Цянь Му категорично утверждал, что Конфуций не только не мог получать наставлений от Лао-цзы, но и вообще никогда с ним не встречался [145, 8]. Немалые сомнения в реальности этого эпизода высказывали один из основателей французской синологии и переводчик «Исторических записок Эдуард Шаван, М. Кальтенмарк и другие западные исследователи [218, 9-10].

Один из основоположников современной «науки о Лао-цзы» Лян Цичао утверждая, что никакой встречи не было вообще, и все описания являются лишь плодом мифологизации, не затруднял себя разработкой четкой системы аргументов, поскольку его вывод в основном вытекал из отрицания существования Лао-цзы как исторической персоны. К тому же он указывал на многочисленные расхождения в источниках. Действительно, даже внутри одного источника, например, «Чжуан-цзы» пассажи, посвященные Лао-цзы и Конфуцию, разнятся как в деталях (например, место и дата встречи), так и в самом её характере.

Противоречия в описаниях взаимоотношений двух китайских наставников, а также аргументация Лян Цичао против историчности Лао-цзы вообще, дала жизнь многим теориям о мифологических истоках этой истории. Как один из вариантов была предложена гипотеза о том, что вся эта история могла родиться значительно позже, в тот период, когда формировался окончательный вариант жизнеописания Лао-цзы, так Д. Лау

считает, что она получила широкое распространение лишь в 282-240 гг. до н.э [176, 129].

Существует не меньшее число сторонников того, что такая встреча действительно имела место, правда, каждый из них делает небольшие оговорки. Ван Чжун в XVIII в. был уверен, что два мудреца беседовали друг с другом, но Лао-цзы не читал никаких наставлений Конфуцию в ритуале, как это следует из «Исторических записок». Более того, Конфуций вряд ли стал бы обращаться к Лао-цзы за подобными наставлениями. По мнению Ван Чжуна, это вытекает из крайне негативного отношения Лао-цзы к ритуалам вообще, что, в частности, прослеживается в § 38 «Дао дэ цзина» [218, 8]. Современник Ван Чжуна ученый Цуй Шу, наоборот, не сомневался ни в самом факте встречи, ни в наставлениях Лао-цзы, но к самим познаниям Лао-цзы в ритуале относился с некоторым скептицизмом. По его мнению, сам язык наставлений Лао-цзы и те реалии, которые он использует в своих речах, могут относиться только к эпохе Сражающихся царств, т.е. к тому периоду, когда Конфуций уже ушел из жизни, а это значит, что изложение наставлений Лао-цзы в «Исторических записках» и в «Чжуан-цзы» оказываются подделкой. Да и мог ли Лао-цзы, как свидетельствуют «Исторические записки», в своих наставлениях с осуждением говорить Конфуцию о некоем человеке, что «полон гордыни и желаний», явно намекая на своего собеседника? И, наконец, последний, вероятно, самый веский аргумент Цуй Шу заключался в том, что в «Лунь юе», откуда мы и узнаем основные сведения о жизни Конфуция, не содержится даже намек на эту встречу [143, 1:4a]. Все другие сомнения, высказанные позже о беседах Конфуция и Лао-цзы, со стороны Лян Цичао, Цянь Му и многих западных историков, с небольшими вариациями базировались именно на той системе доказательств, которую предложили ещё в XVIII в. Ван Чжун и Цуй Шу. Её, в частности, активно развивал Фэн Юлань в стремлении доказать, что все, что говорил Лао-цзы Конфуцию о смысле ритуала, целиком противоречит духу «Дао дэ цзина». Особое внимание он уделал пассажу, приведенному в «Ли цзи», в разделе «Цзэнцзы вэнь» («Вопросы Цзэнцзы»), где рассказывается о совместной поездке Конфуция и Лао-цзы на похороны и содержится пространное рассуждение Лао-цзы о ритуальных тонкостях.

Вряд ли такую аргументацию можно признать действительно убедительной. Ху Ши, в частности, высказался весьма жестко по отношению к теории Фэн Юлани: «Говорить о том, что дух «Цзэн-цзы вэнь» противоречит духу «Лао-цзы» — это значит не понимать «Лао-цзы». [цит. по: 218, 85]

Отсутствие упоминаний о встрече в «Лунь юе», на первый взгляд, действительно может посеять сомнения в её реальности. Однако «Лунь юе» отнюдь не содержит исчерпывающей биографии Конфуция и даже не претендует на нее — это не жизнеописание, но «мудрые зарисовки», примеры из жизни Учителя. Вместе с этим трактат «Ли цзи» («Записи о ритуалах»), выдержанный в строгом конфуцианском духе, немало рассказывает о встрече двух мудрецов.

Несколько по иному трактует встречу Конфуция и Лао-цзы классическое западное китаеведение. Так, Эдуард Шаван уходит от вопроса о том, могла ли состояться такая встреча в реальности, однако считает, что по своим взглядам Лао-цзы и Конфуций настолько различались, что их беседа в том духе, как она изложена в источниках, была бы просто невероятной. «Дао дэ цзин», в частности, по его мнению, осуждает важнейшие конфуцианские понятия: преданность, искренность, человеколюбие и т.д.

Взгляд известного китаиста А. Грэхма отличается известной парадоксальностью: встреча мудрецов имела место, однако тот Лао-цзы (Лао Дань), с которым встречался Конфуций, был скорее конфуцианцем и не имел никакого отношения как к даосизму, так и к самой книге «Дао дэ цзин» [205, 117-118]. Таким образом, устраняются все очевидные противоречия, которые приводили в смятение многих конфуцианских идеологов средневековья и нового времени, сводящиеся к тому, что основатель конфуцианства не должен был брать уроки у патриарха даосизма, т.е. того течения, которое постепенно выродилось в поклонение духам, следование «непристойным» (се 邪) ритуалам и народное сектанство.

Известный российский китаевед и знаток Конфуция Л.С. Переломов даёт подробный анализ этой встречи, не отвечая напрямую на вопрос ни о её реальности, ни о её дате, однако само это описание помещено в разделе о раннем периоде жизни Конфуция, ещё до его зрелости [81, 58-61].

Не сложно заметить, что большинство сомнений — скорее морально-этического, нежели исторического толка: Лао-цзы и Конфуций настолько сильно разнились во взглядах, что не могли беседовать друг с другом. Однако сам факт встречи нельзя игнорировать вообще — он упоминается в источниках как даосского, так и конфуцианского толка. Так постепенно родилась целая экзегетика «встречи двух мудрецов». Как видим, спектр суждений по этому поводу оказался весьма широк, достаточно лишь перечислить основные предположения: Лао-цзы и Конфуций не встречались никогда; они встречались, но не беседовали; это была встреча двух равных мудрецов; Конфуций слушал наставления Лао-цзы; Конфуций обучался у некоего Лао-цзы, который не имел никакого отношения к даосизму.

Следует заметить, что если Лао-цзы действительно был современником Конфуция (а мы склоняемся к выводу, что этой действительно так) и занимал должность хранителя архивов, то Конфуций с его живым интересом к ритуалу, прибыв в царство Чжоу, не мог не встретиться с Лао-цзы — человеком, который, по сути, воплощал хранителя этого ритуала. Мы, в частности, не усматриваем явных противоречий между Лао-цзы и Конфуцием, они скорее обыгрывали бытие с различных точек зрения, с потаённо-сакральной и морально-этической. Вряд ли следует переносить догматическую и идеологическую неприязнь между даосами и конфуцианцами на взаимоотношения между самими двумя мыслителями.

В противоположность современным критикам, все древние источники, обладающие различной категорией надёжности, сходятся лишь на том, что Лао-цзы встречался с Конфуцием. Но во всех остальных подробностях трактаты расходятся: это касается как места встречи, её датировки, так и самого содержания беседы, которая произошла между двумя мудрецами. В связи с этими разночтениями нельзя с уверенностью сказать: обучался ли Конфуций у Лао-цзы или просто посещал его. Более того, что бы как-то привести все эти противоречия к относительному единству, высказывались мнения о том, что мудрецы встречались неоднократно, а, следовательно, перед нами — лишь описания разных встреч, произошедшие в разных местах и разные периоды [6, 161].

Теперь обратимся к самим описаниям встречи Лао-цзы и Конфуция, как они содержатся в источниках.

Самое известное описание встречи Конфуция и Лао-цзы встречается в «Исторических записках» Сыма Цяня в «Биографии Лао-цзы» и содержит множество примечательных подробностей, буквально разбросанных по тексту:

«Конфуций приехал в [царство] Чжоу, чтобы спросить у Лао-цзы о ритуале. Лао-цзы сказал: “Те, люди, о которых вы говорите, уже умерли, а кости их превратились в прах. Остались лишь их слова. Когда приходит время, благородный муж (цзюньцзы) садится на лошадь, в другое же время он покрывает себя и уходит.

Я слышал, что хороший торговец так глубоко запрятывает свои товары, что его лавка кажется пустой, а благородный муж, достигнув полноты Благодати, кажется глупцом. Избавься от своего заносчивого вида и многочисленных желаний, манерности и похотливых устремлений, — все это не имеет никакой пользы для тебя. Вот все, что я хотел сказать тебе”.

Вернувшись, Конфуций рассказал своим ученикам: “Я знаю, что птица может летать, рыба может плавать, животное может бегать. [Для того, чтобы поймать] того, кто бегаёт, расставляют силки, на того, кто плавает, закидывают сети, а для того, кто летает, используют стрелу. Что же до дракона, то я не могу постичь, как он, оседлав ветер и облака, взмывает в небо. Сегодня я видел Лао-цзы — воистину он подобен дракону!”»

В этом пассаже мы встречаем несколько примечательных особенностей. Прежде всего, Лао-цзы рассуждает о «благородном муже» (цзюньцзы) как о некоем идеале человека, что обычно характерно именно для конфуцианцев, но не для даосов. В тексте «Дао дэ цзина» никаких упоминаний о «благородном муже» мы не встречаем, скорее наоборот, характер некоторых параграфов показывает негативное отношение составителя трактата к конфуцианскому идеалу мудрости.

Здесь же парадоксальным образом Лао-цзы не только проповедует идеал «цзюньцзы», но и придаёт ему вполне даоский характер «сокрытой мудрости, что кажется глупостью». Более того, по сути, Лао-цзы обвиняет своего собеседника в заносчивости, многочисленных желаниях и даже похотливых устремлениях (инь чжи 淫志). Он выступает как строгий ментор и дидактик — перед нами живой образ трепетного хранителя традиций.

«Исторические записки» содержат и другую версию той же самой встречи, на этот раз описание встречается в разделе «Жизнеописание Конфуция»

«Когда он [Конфуций] собрался уходить, Лао-цзы проводил его и сказал: «Я слышал, что богатый и знатный человек делает другим подношения деньгами, в то время как человеколюбивый делает подношения словами. Увы, я не являюсь ни богатым, ни знатным человеком, лишь осмелюсь полагать, что я человек человеколюбивый. Поэтому я тебя провожу следующими словами: умные и глубокомудрые люди быстро умирают. Образованный рискует своей жизнью за зло других. Человек, который стал мудрецом (цзы), уже не принадлежит самому себе. Человек, который стал чиновником, также больше не принадлежит самому себе»

Здесь Лао-цзы выступает как «вполне конфуцианец», его проповедь «човеколюбивого» или «гуманного человека» (жэнь жэнь 仁人) целиком соответствует идеалам конфуцианской морали о необходимости обладания «жэнь» — «гуманности» или «човеколюбия». Именно «жэнь» и обнажает, следуя конфуцианству, человеческое в человеке, отличает «благородного мужа» от «маленького человека» (сяо жэнь). Лао-цзы целиком оправдывает стремление к чиновничьей должности, поскольку чиновник «не принадлежит самому себе», и Лао-цзы в этом плане уподобляет его мудрецу. Достаточно сравнить этот отрывок с § 49 «Дао дэ цзина», чтобы увидеть всю смысловую схожесть этих двух пассажей: «Мудрец не имеет постоянного сердца. Его сердце — это сердце людей». Несмотря на разницу в содержании речей Лао-цзы в двух отрывках «Исторических записок», суть их близка: Лао-цзы выступает как наставник в ритуалах и проповедник знания древних.

Но о чем же спрашивал Конфуций у Лао-цзы? Кажется, большинство текстов по этому поводу высказываются одинаково — он «вопросил о ритуале» (вэнь ли 问礼). Однако сама трактовка этого выражения может оказаться весьма многозначной, в частности, это можно понять как вопрос о глубинной сути понятия «ритуал» (ли) вообще или лишь о формальной стороне ритуалов, об исполнении церемониалов.

Из отрывка, приведенного в «Жизнеописании Лао-цзы», следует, что Конфуций, вероятно, процитировал сначала Лао-цзы какие-то пассажи из древних мудрецов, которые не вошли в текст «Исторических записок».

Не случайно Лао-цзы начинает свой ответ со слов: «Те люди, о которых Вы говорите, давно умерли». Сама фраза Конфуция, а, следовательно, и суть его вопроса, в тексте опущены. Мы можем попытаться реконструировать его фразу или хотя бы тот смысл, который вкладывал в вопрос Конфуция Сыма Цянь. Скорее всего, вначале Конфуций должен был процитировать наставления древних правителей Чжоу-гуна, Вэнь-вана и других, которых он высоко ценил за их «окультуривающую» роль. Возможно также, что Конфуций апеллировал и к «Ши цзину» («Канону поэзии»), который нередко упоминал в своих наставлениях. Именно такой строй речи обычно соответствует высказываниям Конфуция в «Лунь юе».

Таким образом, его вопрос сводился к просьбе разъяснить, что подразумевали древние под ритуалом и воспитанием человека.

Помимо известного отрывка о беседе Конфуция и Лао-цзы, приведенного у Сыма Цяня, и его различных вариаций, встречаются и другие, не менее примечательные описания встречи двух мудрецов. В частности, существует несколько произведений конфуцианского толка, которые продолжают тему встречи Конфуция и Лао-цзы. В трактате «Ли цзи» («Записи о ритуалах») в разделе «Цзэн-цзы вэнь» («Вопросы Цзэн-цзы») приводится любопытный рассказ, приписываемый самому Конфуцию. «Конфуций сказал: «Однажды я следовал за Лао Данем на похороны в Сяндань. Когда мы достигли Хэна, то случилось солнечное затмение, и Лао Дань заметил: «Цю! (имя Конфуция — А.М.). Останови погребальную повозку справа от дороги. И останови слезы, дабы следовать изменениям»

Здесь Лао-цзы выступает как наставник погребальных ритуалов и тех мистических знаков, которые связаны с ними. Погребальный обряд особенно высоко ценился в конфуцианстве, поскольку подводил черту жизни человека и являлся его последним, высшим ритуалом. Последователи учения о Дао во времена Конфуция и Лао-цзы не предавали особого значения погребальным ритуалам и скорее больше разбирались в колдовстве и шаманстве, нежели в церемониалах. Но в «Ли цзи» описывается четыре случая бесед, в которых Лао-цзы наставляет Конфуция именно в погребальных ритуалах, суть которых сводится к тому, что похороны человека во время затмения могут стать проявлением неуважения к усопшему. Исходя из текста «Дао дэ цзина», можно заключить, что Лао-цзы не только знал, но и высоко ценил погребальные

ритуалы, и поэтому его обращение к Конфуцию, описанное в вышеприведенном отрывке из «Ли цзи» представляется вполне вероятным. В § 31 «Дао дэ цзина» мы читаем: «Даже когда достигнута победа в сражении, должно найтись место и погребальным обрядам».

В отрывке из «Ли цзи» обращает на себя внимание ещё одна подробность: Лао-цзы обращается к Конфуцию по имени. Так может обращаться только старший к младшему, наставник к ученику, но никак не наоборот.

Все эти факты показывают нам интересную грань восприятия последователей Лао-цзы конфуцианцами. Поскольку ранние конфуцианские трактаты, типа «Ли цзи», положительно относились к факту обучения Конфуция у Лао-цзы, то, вероятно, сама фигура Лао-цзы воспринималась ими как «своя», стоящая даже ближе к постижению смысла ритуалов, чем сам Конфуций. Обвинения в неправдоподобности описания встречи двух наставников со стороны конфуцианцев начинают появляться уже значительно позже, в тот момент, когда Лао-цзы стал восприниматься исключительно как создатель даосского направления, которое в ряде ключевых аспектов, в том числе и в борьбе за власть при дворе, противостояло конфуцианцам.

В «Исторических записках» и в «Ли цзи» Лао-цзы ещё не «вполне даос», он, скорее, абсолютный мудрец, именно поэтому традиция даёт ему право наставлять Конфуция. Позже та же традиция начинает приписывать последователям двух мудрецов непримиримую вражду, эта «взаимная непереносимость» видна уже в тексте «Исторических записок»: «Последователи Лао-цзы принижают конфуцианцев, а конфуцианцы в свою очередь принижают [последователей] Лао-цзы, поскольку Путь их различен, и они не смогут найти согласия друг с другом» [56, цз. 61]. Примечательно, что здесь речь идёт о людях, «что учились у Лао-цзы» (сюэ лао цзы 学老子), но не о *даосах*, такого термина вообще здесь не встречается, что очень важно для наших рассуждений — Лао-цзы ещё не выступает как духовный лидер даосов.

Очевидных противоречий в различных версиях встречи Лао-цзы, например, между «Историческими записками» и «Ли цзи» мы не видим, различия можно расценивать либо как описание различных эпизодов, либо просто как другую расстановку акцентов.

Самые многочисленные и противоречивые указания на встречу Лао-цзы и Конфуция содержатся в «Чжуан-цзы», разбросанные по всем трем частям этого трактата: «Внешним главам» («Вай пянь»), «Внутренним главам» («Нэй пянь») и «Смешанным главам» («Цза пянь»). К сожалению, пассажи из «Чжуан-цзы», несмотря на привлекательность их красочного содержания, не могут оказать нам существенной помощи при анализе Лао-цзы как человека, так и мифа. Мы можем рассматривать лишь «Внутренние главы», поскольку две остальные части считаются значительно более поздними произведениями. Например, во «Внешних главах» упоминается классическое китайское собрание текстов «двенадцатикнижие», которое в ту пору ещё не было скомпилировано.

В частности, одним из таких поздних пассажей является отрывок о том, как Конфуций отправился на запад, дабы поместить свои сочинения в библиотеку. Этот отрывок справедливо считается допиской, сделанной в династию Хань, которая должна была подчеркнуть, что Конфуций уже тогда предвидел, что его книги будут сжигаться при императоре Цин Шихуане в 213 до н.э [216, 136].

Очевидно, что описание Сыма Цяня появляется абсолютно независимо от упоминаний в «Чжуан-цзы» [6, 161-163]. «Исторические записки» никоим образом не повторяют сюжетов, изложенных во «Внешних главах» и «Смешанных главах» в «Чжуан-цзы», различаются как по указанию на время встречи двух мудрецов, так и на её место. Вероятно, что Сыма Цянь имел для своего изложения какие-то другие источники, нежели автор «Чжуан-цзы», однако оба произведения однозначно свидетельствуют о некоем разговоре между Конфуцием и Лао-цзы по поводу сущности ритуалов.

Мог ли вообще Конфуций приходить именно к Лао-цзы советоваться о сути ритуалов? Это вполне возможно, ведь Лао-цзы служил в течение долгого времени либо хранителем архивов, либо историком царства Чжоу, таким образом, как ни ему было знать все тонкости учения о ритуалах.

Хранителем архива не мог быть назначен человек, обладающий какими-то необычными или тем более «анти-ритуальными» взглядами. Наоборот, он должен был служить живым воплощением этого ритуального наследия, быть вполне традиционным по своим взглядам и поведению. Хранитель архива — не просто библиотекарь, что следит за сохранностью

трактатов и хозяйственных отчетов, он должен передавать записи о древней традиции, классифицировать их, именно к нему обращаются за советами о сути древних уложений.

Мог ли Лао-цзы изъясняться в той манере, которую передают «Исторические записки»? Думается, что да, поскольку многие высказывания Лао-цзы по поводу ритуала вполне совпадают с рядом пассажей «Дао дэ цина». Приведем несколько примеров. «Избавься от заносчивого вида и многочисленных желаний, манерности и похотливых устремлений» («Исторические записки»). В «Дао дэ цине» мы читаем: «Заносчивому не стать властителем» (§ 24). Есть тематический параллелизм и с § 9 («Покои могут быть полны золотом и камнями, но не найдется того, кто устерег бы их»)

Как же вообще относился Лао-цзы к ритуалам? Прежде всего, заметим, что «Дао дэ цин» не отрицает самого ритуала, но лишь говорит об «излишних ритуалах», которые являются «тончайшей ширмой для преданности и искренности и предвестником смуты» (§ 38). Лао-цзы, наоборот, всячески подчеркивает ритуальную сторону жизни, её символизм, однако у него ритуал выступает не как механические действия, но как знак коммуникации человека и естественного начала мира, к Дао. Поэтому, на наш взгляд, характер изложенного в «Дао дэ цине» ни в коей мере не противоречит речам Лао-цзы, приведенным у Сыма Цяня.

В «Дао дэ цине» встречается пассаж, который, на первый взгляд, явным образом осуждает ритуалы: «Человек, высоких ритуалов погружен в деяния, но когда он не достигает желаемого, то закатывает рукава и прибегает к силе. Поэтому, когда утрачивается Дао, приходит время Благодати. Когда утрачивается Благодать, то приходит время человеколюбия, когда утрачивается человеколюбие, то приходит время справедливости. Когда утрачивается справедливость, то приходит время ритуалы. Ритуалы — это тончайшая ширма для преданности и искренности и предвестник смуты» (§ 38).

Именно этот пассаж позволил Лян Цичао предложить, что Конфуций никак не мог вопрошать о ритуале у человека, который считал, что ритуалы лишь «предвестник смуты».

На первый взгляд из пассажа следует, что ритуалы — последняя ступень перед окончательным разрушением духовной целостности и знак отпадения от Дао. Однако эту фразу нельзя рассматривать в отрыве от

всего контекста «Дао дэ цзина» или даже только данного параграфа. Очевидно, что речь идёт не о ритуалах вообще, а об их неправильном, чисто формальном и механическом понимании, когда внутреннее чувство, соприкосновение человека с Небом заменяется лишь простыми литургическими действиями. В этом случае ритуал действительно становится лишь «ширмой», а вымывание из душ людей внутреннего осознания ритуала, как действия всегда исключительно внутреннего, действительно является знаком духовного обнищания общества и «предвестником смуты»

Как придворный историк Лао-цзы не мог отвергать ритуалы, на самом деле весь «Дао дэ цзин» говорит о ритуальной глубине жизни, о знаковой пустотности каждого истинного действия, суть которого — недеяние.

Ритуал для него существует лишь как знак полноты Благодати, все же остальные действия, хотя и называемые «ритуалом», являются лишь механическим воспроизведением неких пустых движений. Более того, Лао-цзы в § 53 напрямую связывает «ритуальные подношения детей и внуков своим предкам» с получением Благодати и в этом плане стоит на абсолютно консервативных позициях чжоуского ритуала. По смыслу этот параграф совпадает и с наставлениями Лао-цзы Конфуцию, приведенными в «Жизнеописании Конфуция» у Сыма Цяня: истинный ритуал невидим и проявляется как сокрытая Благодать. Именно эта сокрытость непосредственно указывает на правильность ритуальной жизни.

Обратим внимание ещё на одну интересную особенность беседы двух мудрецов. Хотя Сыма Цянь и говорит, что Конфуций «вопрошал о ритуале», но нигде ни в речах Лао-цзы, ни в вопросе самого Конфуция этого не звучит. Вообще очевидно, что Конфуций спрашивал не о форме ритуальных действий (именно этот смысл нередко вкладывается во фразу «вопрошал о ритуале» — *вэнь ли*), а об истинном смысле почитания древности и через это — получения полноты Благодати-дэ. И у кого, как не у Лао-цзы, было спрашивать об этом! Лао-цзы отвергает показную, наигранную сторону жизни, но при этом постоянно намекает на сокрытую её суть, которая и есть истинная Благодать Дао. Именно поэтому «Дао дэ цзин» столь резок по отношению к ряду конфуцианских понятий, например, «искренности», «человеколюбию», «ритуалам», «преданности». Это лишь механическое воспроизведение неких интенций и действий,

истинная суть которых уже утрачена. Не думается, что в «Дао дэ цзине» звучит выпад непосредственно против конфуцианцев, поскольку сами эти понятия существовали и до проповеди Конфуция. Лао-цзы же говорит о том, что истинный ритуал надо пестовать «в своем теле» (§ 54), т.е. внутри себя.

Лао-цзы — личность не застывшая, она должна пониматься в динамике своего развития. Очевидно, что встреча Конфуция и Лао-цзы произошла до того, как Лао-цзы завершил создание «Дао дэ цзина». Почему не предположить, что какие-то взгляды Лао-цзы могли измениться с течением времени и его «конфуцианская» оценка ритуала стала более многомерной? Существуют даже предположения, что Лао-цзы, когда стал совсем стар, мог кардинально пересмотреть свои взгляды на суть ритуала, превратиться из тонкого ценителя ритуалов в их резкого противника [152, 83]. Кстати, во многом это может объяснить, почему Лао-цзы вдруг оставляет свою должность, которая была весьма почетной и обеспечивала ему безбедное существование, и отправляется в никуда — он меняет свои взгляды на жизнь и начинает более явственно ощущать священную составляющую бытия, которая и есть истинный и невидимый ритуал.

Следуя логике китайской традиции, место встречи двух мудрецов не могло быть случайным — она должна была произойти в особенном месте. Однако, хотя, все источники указывают на какое-то конкретное место, но не акцентируют на нём внимание. Более того, указываются абсолютно разные места. Беседа между Лао-цзы и Конфуцием состоялась в одном из трех мест, упоминаемых в разных трактатах. «Ши цзи» («Исторические записки») и «Чжуан-цзы» в разделе «Тяньдао» («Путь Неба») указывают на «столицу царства Чжоу», т.е. в г. Лои или современный Лоян. В разделе «Тяньюнь» («Небесная круговерть») «Чжуан-цзы» говорится об уделе Пэй 沛, что в современной Ганьсу. В другом же разделе «Чжуан-цзы», в «Дэчунфу» («Знак полноты Благодати») речь идёт о царстве Лу 魯 [Подробнее см.: 6, 163-165]. Возникновение упоминаний о царстве Лу здесь вполне естественно, поскольку именно оттуда происходил сам Конфуций, однако абсолютно непонятно как там мог оказаться Лао-цзы — такая география путешествий Лао-цзы не совпадает ни с одним другим упоминанием. Значительно большее доверие вызывает место встречи в царстве Чжоу, поскольку именно там Лао-цзы служил хранителем архивов, и туда же приехал и Конфуций. Как мы уже

отмечали, сам факт поездки Конфуция в столицу царства Чжоу не вызывает особых сомнений.

Мог ли быть Конфуций учеником Лао-цзы? Если это так, то, по сути, это в известной степени меняет взгляд на становление древней китайской философии. Дело в том, что нигде не встречается прямых указаний на то, у кого учился Конфуций, сам же он, как свидетельствует «Лунь юй» советовал учиться у древних мудрецов, типа Чжоу-гуна, Вэнь-вана, приводил в пример легендарных правителей Китая, например, Юя.

Особый интерес приобретает вопрос о том, сколько лет могло быть Конфуцию, когда он встречался с Лао-цзы. Вообще вопрос о возрасте Конфуция в момент его встречи с Лао-цзы далеко не случаен. Был ли Конфуций молод в ту пору? И если это так, то он предстал перед Лао-цзы, как ученик или хотя бы младший, из чего вытекает, что Лао-цзы действительно наставлял Конфуция. Если же Конфуций был в зрелом возрасте, то встречу можно рассматривать просто как беседу двух мудрецов, а Конфуций естественно не мог обучаться у Лао-цзы.

Теоретически Конфуций должен быть младше Лао-цзы, поскольку в Китае всегда существовало жесткое правило: младшие учатся у старших. К тому же возраст Конфуция позволил бы нам установить хотя бы приблизительную дату встречи двух мудрецов. «Исторические записки» говорят о времени встречи весьма расплывчато. Они рассказывают, что некий Цзиньшу Наньгун из царства Лу (дословно «Почтенный дядюшка из южного дворца») испросил разрешения правителя царства Лу посетить столицу царства Чжоу (т.е. г. Лои) вместе с Конфуцием для того, чтобы задать Лао-цзы вопросы о смысле ритуала. Аристократ Цзиньшу обучался у Конфуция несколько лет, был приближен к правителю, а поэтому и обратился к нему с просьбой о содействии Конфуцию — у Конфуция не было средств, чтобы нанять повозку и лошадей [81, 58]. Правитель выделил им экипаж с двумя лошадьми и юного прислужника [56, 47:3; см. также 236, 57-58.]. Отсюда вытекает, что Конфуций уже имел каких-то учеников, и это косвенно свидетельствует, что он уже вышел из юношеского возраста.

Сегодня существует, по меньшей мере, пять возможных версий о моменте встречи и большинство исследователей сходятся во мнении, что даже приблизительную дату встречи вряд ли когда-нибудь удастся установить [177, 44; 6, 166-167].

По ряду утверждений, опирающихся на анализ надписи на стеле о Лао-цзы (Лаоцзы мин), встреча произошла в 535 г. до н.э., т.е. когда Конфуцию было лишь семнадцать лет, Лао-цзы же был значительно старше [6, 163]. Эта же версия излагается и в «Исторических записках» в разделе «Жизнеописание Конфуция»: Конфуций отправился в Лои на седьмом году правления луского Чжао-гуна, т.е. в 535 г. до н.э. Разумеется, семнадцать лет — это возраст ученика, который действительно мог получать наставления от Лао-цзы. Однако сомнительно, чтобы столь молодому и ещё ничем не отмеченному юноше местный покровитель Цзиньшу выделил бы колесницу, запряженную двумя лошадьми, и сопровождающего слугу. К тому же, как подметил Лян Юйшэн (1745-1819), Цзиньшу ещё не мог родиться в ту пору, когда Конфуцию исполнилось семнадцать лет [123, 25-26].

Встреча Конфуция с Лао-цзы в столь молодом возрасте обычно отрицалась конфуцианцами, особенно в моменты активного противостояния даосов и конфуцианцев — последние не могли смириться с тем, что великий учитель получал наставления от легендарного основателя даосизма. Первые сомнения в правильности версии о семнадцатилетнем Конфуции зародились уже в VIII веке. Сыма Чжэнь в своем произведении «Шицзи соинь» («Разбор “Исторических записок”»), комментируя эту историю, заметил, что Конфуций не мог посещать Лао-цзы в то время, при этом он опирался на особую мудрость в речах Конфуция, считая её нехарактерной для семнадцатилетнего юноши. Сыма Чжэнь считал, что, судя по общему характеру беседы, Конфуций должен быть в ту пору значительно старше и уже состоять на государственной службе [Цит. по: 56, 47:3; 211, 69]. Этим и объясняется его интерес к вопросам ритуала. Однако те цитаты, которые приводит Сыма Чжэнь в своем сочинении, приписывая их Конфуцию, более нигде не встречаются, и это позволяет предположить, что Сыма Чжэнь использовал либо устные предания, либо утраченные тексты.

По другой версии, встреча состоялась на семнадцатом году правления луского Чжао-гуна, когда Конфуцию должно было минуть 27 лет. По поводу этой даты у нас возникают те же сомнения, что и в предыдущем случае. По двум другим версиям, Конфуцию должно было исполниться либо 30 лет, либо 34 года [106, 47].

«Исторические записки», раздел «Жизнеописание Конфуция», называют ещё один вариант даты встречи — 20-й год правления Чжао-гуна (522 г. до н.э.), т.е. когда Конфуцию было 30 лет, и эту дату считал точной ученый Янь Жоюй (1636-1704). Сами разночтения о дате, встречающиеся внутри одного и того же раздела, показывают, что Сыма Цянь сам не был до конца уверен, когда все-таки произошла знаменитая встреча, и поэтому называл лишь предполагаемые года правления, не решаясь говорить собственно ни о возрасте Конфуция, ни о возрасте Лао-цзы.

Другая возможная дата — 518 г. до н.э., однако Цзиньшу в ту пору было лишь тринадцать лет, и он никак не мог в столь молодом возрасте сопровождать Конфуция на похороны, тем более быть его покровителем [143, 1:136].

Как видим, хотя 30-летний Конфуций вполне подходит на роль ученика хранителя архивов — он уже не юноша, но ещё достаточно молод, чтобы отправиться к Лао-цзы за наставлениями — но и в этом случае маловероятно, чтобы человеку, не обладающему ни государственным постом, ни заметными заслугами, была выделена повозка. Действительно из текста «Исторических записок» очевидно, что Конфуций не мог быть ни семнадцатилетним юношей, ни даже тридцатилетним человеком. Стоит обратить внимание на фразу из этой главы: «вернувшись к ученикам, Конфуций сказал им». Сомнительно, что столь молодой человек в Китае, где учительствование обычно соотносится со зрелым возрастом, мог иметь учеников. Напомним, что и из другого описания этой встречи, изложенной у Сыма Цяня в главе о Конфуции, Конфуций также имел уже учеников.

Не сложно заметить, что все даты встречи двух мудрецов и определение возраста Конфуция достаточно относительны. Существует лишь одно прямое указание на возраст Конфуция, которое встречается в «Чжуан-цзы», где говорится, что в момент встречи Конфуцию был 51 год: «Конфуций дожил до пятидесяти одного года, но так и не постиг Путь. Он отправился на юг, пришел во владения Пэй 沛 и там повстречал Лао-цзы» [55, цз. 14, 5:436]. Далее следует обширное изложение содержания беседы мудрецов.

Это единственное точное указание на время встречи — исходя из возраста Конфуция, не сложно вычислить, что их встреча произошла в 501 г. до н.э. Многие историки, например, Лян Юйшэн, считали эту дату

точной или, по крайней мере, не подвергали её серьезным сомнениям [123, 29].

Эта дата вполне вероятна, к тому же совпадает с рядом других событий. Лао-цзы в ту пору должен быть уже стар и мог уйти с государственной службы хранителя архивов. Конфуций же, наоборот, находился на государственной службе, пользовался немалым уважением, а Цзиньшу, выделившему ему экипаж, исполнился 31 год. У самого Конфуция в ту пору были уже ученики — именно к ним он возвращается, чтобы рассказать о встрече с удивительным старцем. Поэтому нам кажется, что эта дата наиболее близка к реальности.

Впрочем, существуют некоторые возражения против этой версии: поскольку Конфуций находился на государственной службе, он не мог свободно покидать свой уезд и отправиться в соседнее царство. Однако нам не известны прямые запреты на передвижение при нахождении на государственных должностях, и секретарь уезда вполне мог нанести визит к человеку, прославившемуся своим знанием древних канонов — это только лишь подняло бы его статус. К тому же по некоторым предположениям, Конфуций вступил в должность лишь на следующий год и вполне мог быть свободен в то время [18, 24]. В общем, это совпадает с мнением о зрелом возрасте Конфуция, но при этом не настолько старом, чтобы Лао-цзы мог обращаться к нему как к ещё молодому человеку по имени. Нам это мнение кажется наиболее близким к реальности.

К сожалению, «Внешние главы» трактата «Чжуан-цзы», где и встречается точное указание на возраст Конфуция, являются крайне ненадежным историческим источником, к тому же малообъяснимо и место встречи, которое указывает «Чжуан-цзы» — владение Пэй. Поэтому мы бы не рискнули делать вывод о времени встречи лишь на основе пассажа из «Чжуан-цзы», нам представляется, что это более позднее привнесение.

Можно воспользоваться и другим приемом — попытаться вычислить дату встречи по времени затмения, которое, описывается в пассаже о беседе двух мудрецов в «Ли цзи». Разумеется, в этом случае нам придется отбросить всякие сомнения в самом факте затмения, поскольку можно предположить, что описание этого события могло быть введено в качестве иллюстрации познаний Лао-цзы в ритуале. Впрочем, и здесь есть сложность. Во время правления Чжао-гуна, имя которого упоминается в тексте, случилось, по крайней мере, три затмения (в 520, 521 и 528 гг. до

н.э.) [216, 138]. А поэтому нашлись резкие возражения против датировки 501 годом до н.э. — в ту пору никаких затмений не наблюдалось [177, 44].

Значит, возраст Конфуция был старше, а, следовательно, и время встречи с Лао-цзы было другим?

Многие историки настаивали на том, что встреча действительно состоялась, но значительно позже, когда Конфуцию было уже за пятьдесят. В ту пору он хотя и был моложе, чем Лао-цзы, но уже считался окончательно сформировавшимся человеком и имел своих учеников. А, следовательно, он приезжает к Лао-цзы не как ученик, но скорее выполняет обычный для китайской традиции ритуал посещения «мудрых старцев», дабы отдать им дань уважения. В этом случае такое посещение могло произойти в 501-497 гг. до н.э., т.е. когда Конфуцию было 51-57 лет. В частности, из анализа «Чуньцю» («Вёсны и Осени») можно сделать вывод, что на 15-й год правления Дин-гуна, 57-летний Конфуций в момент затмения посетил Сун. А из «Чжуан-цзы» вытекает, что в ту пору Лао-цзы жил в области Пэй, а Пэй как раз находилась в Сун [97, 380-381; 6, 166].

Как видим, в истории встречи между Лао-цзы и Конфуцием встречается целый ряд несоответствий. По одним версиям, например, встреча была связана с затмением, по другим — это была просто беседа о ритуальных тонкостях. Чтобы как-то устранить эти противоречия, был предложен паллиативный вариант. Может быть, произошли две встречи между мудрецами: одна приблизительно в 535 г. до н.э., когда Конфуций был ещё молод и поехал к Лао-цзы обучаться, вторая — когда в зрелом возрасте Конфуций отправился вместе с Лао-цзы на похороны, и именно тогда случилось затмение? Впрочем, версия о двух встречах мудрецов крайне маловероятна и представляется явно избыточной.

Скорее всего, изначально существовал некий рассказ, базирующийся на реальных фактах, о встрече между Конфуцием и Лао-цзы. В дальнейшем в различных философских школах, например, среди конфуцианцев, лаоистов, чжуанистов возникли свои трактовки этой встречи, две из которых, в частности, вошли в «Исторические записки».

Итак, у нас нет никаких достоверных аргументов в подтверждение того, что история о встрече Лао-цзы и Конфуция является лишь мифом, хотя, разумеется, более поздние мифологические привнесения не исключены. В основе практически всех версий, которые мы встречаем в

разных источниках, лежала, по-видимому, одна и та же история, передававшаяся изустно в виде предания. Возможно, что она была записана в одном из недошедших до нас текстов. Её первоначальное ядро было крайне простым. Подробности её «достраиваются» уже позже, вероятно в IV-III вв. до н.э., то есть именно в тот период, когда завершается формирование окончательного варианта «Дао дэ цзина». Различия в подробностях, таких как, например, место встречи, не являются решающими.

По нашему мнению, эта история не носит ни ярко выраженного даоского, ни конфуцианского характера, что исключает возможность её намеренного создания представителями одной из этих школ. Скорее она возникла спонтанно на волне представления о том, что мудрецы учатся друг у друга и передают «веления Неба» один другому. По сути, история о встрече Лао-цзы и Конфуция говорит в своем подтексте не об обучении ритуалам, а о передаче традиции вообще — традиции полноты истины.

«Когда настал срок — учитель пришел»

Почему Лао-цзы уходит? Что заставляет его покинуть почетный пост? Традиционная версия говорит, что он увидел, что царство Чжоу «начало клониться к упадку», однако — это лишь предположение Сыма Цяня, ход же мыслей самого Лао-цзы нам не известен. Вообще на этот эпизод мало обращали внимание, принимая его как данность, нам же кажется, что здесь в какой-то мере таится разгадка личности самого Лао-цзы.

Вряд ли именно упадок Чжоу заставляет хранителя архива отправиться в дальние края. Прежде всего, к тому времени Чжоу ещё не могло «клониться к упадку». Оно хотя и было крайне невелико по сравнению с другими царствами и не входило в состав «семи сильнейших», но, безусловно, считалось центром культуры, что привлекало сюда немало ученых и аристократов. Было бы вполне логичным, если бы Лао-цзы именно здесь и поселился на всю жизнь. Действительно, в ту эпоху уже намечалось некоторое ослабление позиций Чжоу, буквально «затертого» между мощными царствами Чу и Вэй, но до реального упадка было ещё далеко.

Если изменение статуса Чжоу и могло послужить причиной отъезда Лао-цзы, то вряд ли эта причина была основной. Была ещё какая-то мысль, что заставила его отправиться путь.

Попробуем следовать не столько из фактов, которых у нас практически нет, но из логики жизнеописания Лао-цзы и самого «Дао дэ цзина».

Мог ли вообще подобный трактат быть составлен придворным хранителем архивов — трактат, который, по сути, отрицает нахождение на службе у «правителя, что не следует Дао»?

Думается, что Лао-цзы, работая над составлением «Дао дэ цзина», несколько меняет свои взгляды, переоценивает многое, что раньше казалось ему ценным и незыблемым. В «Дао дэ цзине» явным образом проступает мотив странствия, но не столько как передвижения в пространстве, сколько как абсолютной непривязанности к жизни, независимости от физического бытия. Мудрец «странствует повседневно», поскольку «то, что пребывает в движении, утрачивает правителя» (§ 26). Странствия эти проходят в основном внутри себя — именно этим объясняется знаменитая фраза, что «искушенный в странствиях не оставляет колеи» (§ 27)

Лао-цзы должен был уйти. Герой китайского фольклора, воплощение мистической мудрости не мог остаться на месте чиновника в каком-то царстве и спокойно умереть в окружении семьи, детей и слуг. Традиция превращает его в вечного странника, у которого нет никакого пристанища — ни дома, ни могилы.

Примечателен сам эпизод с уходом Лао-цзы именно на Запад. Мотив «ухода на Запад» не встречается в «Исторических записках», там Лао-цзы просто покидает царство Чжоу. В данном случае — это поступок чиновника, разуверившегося в культурной миссии Чжоу и благодатности власти его правителя. Несколько по иному обстоит дело в народных преданиях, где непосредственно указывается западное направление странствий Лао-цзы.

Запад или «западные земли» (си юй) в китайской традиции ассоциировались с благодатным священным краем. По народным преданиям, именно в западной части неба обитала богиня Ушэн лаому (Нерожденная матушка), которая печется о спасении всех людей, и именно ей в основном возносят молитвы в народных ритуалах. Особое значение

западная сторона приобретает в китайском буддизме. Во многом это объясняется тем, что индийские проповедники шли в Китай не напрямую из Индии, а огибали Гималаи и Тибет, проходя через Персию и, таким образом, формально «приходили с Запада». Поэтому считалось, что буддизм в Китай «пришел с Запада», а чань(дзэн)-буддизме существовал вопрос: «В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?». Подоплека этой загадки — в ответе на вопрос, в чем смысл прихода буддизма в Китай.

«Западный» мотив в легенде о Лао-цзы появляется именно под воздействием буддийского влияния. Таким образом, предание более глубоко осмысляет уход Лао-цзы на Запад: мудрец удаляется в западные земли (или в Индию), чтобы затем переродиться в виде Будды (по другой версии — передать Будде Шакьямуни своё учение) и вновь вернуться в Китай уже в другой ипостаси или аватаре. И таким образом Лао-цзы в этом мотиве «ухода на Запад» и вечного возвращения обретает духовное бессмертие. И хотя мушкетует ряд историй, например, в «Чжуан-цзы», где Лао-цзы не уходит на Запад, а умирает, но эта смерть обставлена именно как акт мистический и символический.

Известно, что именно «Внутренние главы» («Нэй пянь») в отличие от других частей «Чжуан-цзы» считаются трудом самого Чжуан-цзы. Здесь мы встречаем семь упоминаний о Лао-цзы. Наиболее ранние упоминанием о Лао-цзы именно в даоской литературе встречаются в «Чжуан-цзы» во «Внутренних главах» («Нэй пянь»), в разделе «Главное во вскармливании жизненности» («Яньшэн чжу»), причем это упоминание считается вообще одним из самых ранних указаний на историчность Лао-цзы [205, 118].

«Когда Лао Дань умер, Цин И пришел к нему чтобы выразить соболезнования, трижды издал громкий крик и удалился. Ученик спросил его:

- Не были ли Вы другом нашего Учителя?
- Да, именно так.
- Так позволительно ли именно так выразить свои соболезнования?
- Да! Ведь раньше я полагал, что он — человек, сейчас же думаю, что это не так. Я явился сюда выразить соболезнования, и что же вижу? Вокруг старики рыдают так, словно они скорбят о своих детях, и юноши, будто они потеряли своих матерей... Древние именовали это «бегством

от небесной кары». Когда настал срок учитель пришел. Срок истек — и учитель покорился. Когда живешь, следуя велениям времени, ни печаль, ни радость не могут завладеть тобой. Это и называется «царственным освобождением» [55, 3/14].

Здесь человек Лао-цзы сам выступает как небесный знак, и в эзотерическом плане его либо смерть, либо уход «куда-то на Запад» имеют равную функцию: они подводят черту под земной жизнью Лао-цзы, обнажают её космическую суть.

Лао-цзы — это требование традиции, и в этом плане он не зависит от реального Лао-цзы. А поэтому вопрос о том, был ли Лао-цзы мудрецом Лао Лай-цзы или Лао Данем абсолютно бессмысленны в рамках этой мистической традиции. Образ идеального, вневременного и внеличностного мудреца перекрывает все исторические сомнения в его существовании. Он вобрал в себя все черты этих людей и стал не столько безличностным, сколько сверхличностным. В этом плане образ Лао-цзы вбирает в себя и Лао-цзы от Сыма Цяня и Лао Даня от Чжуан-цзы и Лао Лай-цзы и многих других.

Реконструируя формирование мифа о Лао-цзы А. Грэхам предложил следующую пятиэтапную схему [205, 124].

На первом этапе возникает история конфуцианского толка о том, что Конфуций получал наставления в ритуалах у некоего Лао-цзы, который был хранителем архивов в Чжоу. Это предание становится весьма распространенным уже к IV в. до н.э. и, по сути, фиксирует на исторический факт, а служит иллюстрацией к самому образу Конфуция: он столь стремился познать ритуалы, что посещал многих учителей.

На втором этапе в III в. до н.э. возникает тот вариант истории о встрече двух мудрецов, который встречается во «Внутренних главах» «Чжуан-цзы» и описывает некоего мудреца Лао Даня. Третий этап знаменуется тем, что по Китаю начинает циркулировать книга «Лао-цзы», чье авторство приписывается Лао Даню, и чья персона благодаря этому приобретает особый знаковый характер, в том числе и как наставника Конфуция. С этого момента начинает складываться философское течение лаоизм, ещё не совпадающее с даосизмом.

На четвертом этапе, который завершается к 240 г. до н.э., Лао-цзы начинает идентифицироваться с Великим историком (Тай ши) из Чжоу, который в 374 г. до н.э. предсказывает подъем царства Цинь. В этот же

период возникает и предание о том, что Лао-цзы удалился на Запад и передал свою книгу хранителю заставы Гуан Иню (или Инь Си). В подоплеке этого можно видеть желание связать имя Лао-цзы с империей Цинь.

Наконец на последнем пятом этапе написание имени Великого историка из Чжоу начинает ассоциироваться не только с Лао-цзы, но и с Лао Данем, которое в основном было стимулировано последователями Лао Даня. Причина этого заключалась в том, чтобы «перенести» своего учителя из государства Цинь в государство Хань. Благодаря этому, все детали жизни Великого историографа начинают считаться деталями жизни Лао Даня и наоборот, что можно без труда проследить в «Исторических записках» Сыма Цяня. В тот же период разрозненные школы типа лаоизма, чжуанизма (т.е. последователей Чжуан-цзы) и ряд других складываются в единое направление, которое и стало именоваться даосизмом.

Лао-цзы или Лао Дань, безусловно, реальный персонаж, VI-V вв. до н.э. В ту эпоху он не был ни известным философом, ни лидером большой школы, хотя вероятно у него были ученики, в частности, Инь Си. В историю он первоначально вошел ни как автор «Дао дэ цзина», но как оригинальный мыслитель, занимавший официальную должность хранителя архивов. Его учение, как изложено в различных хрониках, заключалось в том, что он «пестовал Путь и Благодать», «уменьшал свои желания», отличался уединенным образом жизни, хотя реальным отшельником не был. Скорее всего, он действительно встречался с Конфуцием, хотя рассказ о конкретных наставлениях является более поздним привнесением. Лао-цзы был вполне традиционным хранителем китайской традиции и ее ритуалов. Постепенно образ Лао-цзы стал обрастать мифологическими подробностями и сливаться с образами других персон. Его реальная биография, сухая и бесцветная из-за отсутствия подробностей, расцветается историями и примечательными деталями. Так с течением времени рождается, по сути, новый Лао-цзы — некий вневременной персонаж, чья биография является стяжением историй жизни нескольких персон (например, Лао Лай-цзы, Великого историка Даня), привнесений из жизнеописаний магов и народных преданий. В священную агиографию Лао-цзы заносится и его авторство «Дао дэ цзина», и теперь он начинает цениться именно как автор этого трактата. Так к III-II вв. до н.э. завершается в общем виде «создание Лао-цзы».

Глава 3. КАНОН МИСТЕРИИ

Традиционная версия рождения трактата

Этот раздел нашего исследования мы посвятим историческому анализу «Дао дэ цзина», также вошедшего в историю под именем его предполагаемого автора «Лао-цзы». Еще раз оговоримся, что в рамках настоящей работы нас лишь косвенно интересуют философские аспекты текста, значительно больший интерес представляет анализ его истоков и формирование «Дао дэ цзина» как целостного мистического произведения. Являлся ли Лао-цзы действительно автором или хотя бы составителем этого трактата или «Дао дэ цзин» был сформирован многими философами разных школ?

Если говорить о датировке трактата, то несложно заметить, что разброс мнений здесь значительно меньший, чем в случае с датами жизни и тем более с реальностью существования Лао-цзы. Обычно называется довольно протяженный промежуток времени с VI по IV вв. до н.э., поскольку очевидно, что произведение трансформировалось, пока не приобрело окончательный, известный нам сегодня вид. Существуют и крайние мнения, например, о возникновении трактата в II в. до н.э., но они целиком опровергнуты находками начала 90-х годов XX в., и поэтому мы не будем анализировать такие оценки. Характерной особенностью всех этих датировок является то, что они исходят из «точечного» характера создания трактата: текст был создан в течение какого-то короткого, не более нескольких десятилетий, отрезка времени. Нам же кажется, что

процесс формирования «Дао дэ цзина» был достаточно долгим. Лао-цзы лишь оформляет некие анонимные сборники высказываний и поговорок, зафиксированные задолго до него, в самостоятельный трактат, который затем в свою очередь мог до IV в. до н.э. неоднократно подправляться переписчиками и комментаторами.

Прежде всего, обратимся к тому, что говорил о книге Сыма Цянь: «Лао-цзы пестовал Путь и Благодать. Его учение заключалось в том, чтобы сокрывать себя и избегать известности. Он надолго поселился в царстве Чжоу, но, увидев, что Чжоу клонится к упадку, покинул его. Когда он доехал до заставы, начальник заставы Инь Си сказал: «Вы вот-вот уединитесь (или «уйдете в отшельники» — инь). Прошу Вас, постарайтесь записать для меня книгу». После чего Лао-цзы и написал книгу, состоящую из первой и второй части (досл. «из верхней и нижней части»), говоря о смысле Пути и Благодати, в пять тысяч слов, а затем уехал. Никто не знает, как он закончил» [59, цз. 61].

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

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

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

Структуру «Дао дэ цзина», столь привычную для нас сегодня, можно назвать крайне необычной, и прямых аналогов этому произведению в древней китайской литературе мы не встречаем. Из «Исторических записок» нам известно, что Лао-цзы «написал книгу, состоящую из верхней и нижней частей» (шан ся пянь). Обычно в китайской традиции так обозначаются первая и вторая части произведения. Поскольку современный вариант «Дао дэ цзина» также состоит из двух частей («Дао цзин» и «Дэ цзин»), принято считать, что речь идет именно об этом трактате. Однако это может оказаться не столь очевидным, как представляется на первый взгляд. Прежде всего, ничто прямо не указывает на то, что «верхняя и нижняя части» могут быть аналогами «Дао цзину и «Дэ цзину». Возможно, одна из частей была утрачена, а оставшаяся разделена на «Канон Пути» и «Канон Благодати». На это указывает хотя бы тот факт, что по своей структуре они абсолютно одинаковы, при этом тематически их нельзя реально разбить на две части, поэтому нередко кажется, что такое членение было сделано искусственным образом.

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

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

создан. Поэтому нам понадобится более подробная дополнительная реконструкция текста.

Авторство «Дао дэ цзина»

В этом разделе мы попытаемся ответить на вопрос: кем был создан «Дао дэ цзин»?

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

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

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

Первые серьёзные сомнения были высказаны ещё в XII веке. Учёный Ван Шипэн заметил: «Весьма сомнительно, чтобы этот текст в пять тысяч иероглифов был написан Лао-цзы». В ту же эпоху стали говорить о нескольких Лао-цзы. Например, учёный-конфуцианец Е Ши считал: «Тот человек, что наставлял Конфуция, — не тот Лао-цзы, что

написал книгу. А тот человек, который написал книгу, — не Лао Дань из семьи Ли. Лишь безрассудные люди объединяют этих двух в одного».

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

Высказывались сомнения, что Лао-цзы собственноручно записывал «Дао дэ цзин». Так, например, известный китайский историк Го Можо делает следующий вывод: «Хотя книга “Лао-цзы” не принадлежит кисти Лао Даня, но её основные мысли выработаны именно Лао Данем» [96, 236]. Он же считал, что книга написана значительно позже того, как Лао-цзы вёл свою проповедь.

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

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

Все традиционные версии создания «Дао дэ цзина» приписывают его авторство Лао-цзы или Лао Даню.

Как представляется, нет никакого основания разделять Лао-цзы и Лао Даня. Для китайской традиции это было одно и то же лицо. В большинстве древних трактатов в одном и том же произведении цитаты из «Дао дэ цзина» в равной степени приписываются и Лао-цзы и Лао Даню,

при этом очевидно, что для составителей этих текстов они были единым лицом.

В качестве примеров можно привести целый ряд трактатов: «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Ли цзи». В «Люйши чуньцю» («Осени и весны господина Люя») в главе «Гуй гун» («Подношения князю»), «Цюю» («Уход выдающегося») используется имя Лао Дань(1) 老聃. Параллельно с этим в главах «Бу эр» («О недвойственном») и «Чун янь» («Повторяю слова») того же произведения уже используется другое написание имени — Лао Дань(2) 老聃. При этом существует целый ряд текстов, где упоминается лишь Лао-цзы (например, в «Мо-цзы» и «Сюнь-цзы»). Точно таким же образом в трактате «Планы Сражающихся царств» («Чжаньго цэ») употребляется лишь имя Лао-цзы [53, Цицэ (Планы Ци)].

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

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

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

Исток знания самого Лао-цзы нам не известен. Мы не знаем, у кого он обучался, в какой традиции воспитывался. Предположений по этому поводу было сделано множество, и хотя ни одно из них не может

быть в полной мере подтверждено, некоторые из них весьма интересны. Так, Цуй Шу считал, что Лао-цзы вполне мог быть последователем Ян Чжу, жившего в конце эпохи Вёсен и Осеней (440-360). Ян Чжу обычно считается ранним даосским философом, хотя очевидно, что он проповедовал своё учение, лишь в основных своих чертах приближающееся к более позднему даосизму.

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

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

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

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

Обратим внимание, что Лао-цзы написал какую-то книгу из двух частей, причём из текста не ясно, то ли речь идёт именно о первой и второй части, то ли так называется книга «Верхние и нижние главы»

(«Шанся пянь»). И именно так назывался труд, приписываемый Хуань Юаню. Не об этой ли книге идёт речь, и не Хуань Юань ли проезжал через заставу? Кажется, версия Го Можо находит подтверждение в самом авторитетном историческом труде древности.

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

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

Мог ли Гуань Инь-цзы быть тем человеком, которого звали Хуань Юань? Прежде всего, серьезным сомнениям была подвергнута версия о том, что в древности иероглифы Гуань Инь и Хуань Юань могли быть взаимозаменяемыми, — скорее всего, это явная передержка в желании свести двух ранних даосов в одно лицо. Судя по всему, Хуань Юань был современником Мэн-цзы и жил в эпоху Сражающихся царств — IV в. до н.э., а Гуань Инь жил в конце эпохи Чуньцю (Вёсен и Осеней), то есть в V в. до н.э. Сейчас называются даже более точные даты их жизни; Гуань Инь-цзы — 410-350 гг. до н.э., а Хуань Юаня — 360-280 гг. до н.э. [132, 245-246]. Значит, это были разные люди, каждый из которых в равной

степени как мог быть автором трактата, так и не иметь к нему ни малейшего отношения.

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

Сомнительно, что главы «Ян Чжу» в труде «Ле-цзы» писались именно самим мудрецом, безусловно, над ними поработали его последователи, но ничто не мешает нам предположить, что суть самого учения передана достаточно точно. Правда, сегодня считается, что всё это — более поздняя подделка [132, 17]. Тем не менее, по своей сути, доктрине, методу изложения ничто не стоит так близко к «Дао дэ цзину», как главы «Ян Чжу». К тому же, Ян Чжу, также как и Лао-цзы, проповедует некий «естественный закон» или «естественность» (цзыжань) как бесконфликтный путь существования в мире, что было свойственно школе Хуан-Лао. Ли Тайфэн путём текстологического анализа показал, что весь «Дао дэ цзин» мог быть создан именно Ян Чжу [111, 31-43].

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

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

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

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

Тайна авторства «Дао дэ цзина» остаётся — вероятно, она останется навсегда. Следует признаться, что сегодня мы исчерпали практически все методы и изучили весь доступный объём материала, и все

дальнейшие рассуждения будут либо повторением старых выводов, либо заведут нас в тупик. Поэтому остановимся на наиболее вероятном: автором «Дао дэ цзина» был действительно Лао-цзы — мистический мыслитель VI в. до н.э.

Отголоски Чуских традиции

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

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

Царство Чу было не только самым многочисленным, но и самым мощным и амбициозным в военном плане государством. Считается, что именно его правители стали первыми именовать себя *ванами*, т.е. тем термином, который потом стал обозначать китайского монарха [67, 100]. В

период Поздней Чжоу царство Чу отказалось признавать власть чжоуского вана и даже выказывать ему знаки уважения и почитания.

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

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

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

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

Вообще, южное Чу по своей идеологии заметным образом отличалось от других царств, расположенных к северу от него. В северных

царствах особое влияние имело конфуцианство с его строгими этическими нормами и осознанием ритуала как опосредующей силы между Небом и человеком, в то время как в Чу царствовала архаическая мифология, фольклорные заговоры и моления, нашедшие отражение в «Дао дэ цзине».

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

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

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

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

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

Хроника «Ранней династии Хань» («Цянь Хань шу») описывает Чу как благополучное, спокойное и процветающее царство: «Царство Чу

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Именно такое почитание левой и правой сторон было характерны для царства Чу, что описывается, например, в хронике «Цзо чжуань» в разделе, посвящённом 8-му году правления Хуаньгуна. Жители Чу, считавшиеся «варварами», обычно почитали именно левую сторону, в то время как северяне (т.е. ханьцы) отдавали предпочтение правой стороне [177, 65]. Очевидно, что человек, составлявший этот пассаж, был не только хорошо знаком с нравами Чу, но и выступал как бы «со стороны» Чу, поскольку мы не только нигде не видим осуждения «чуских варваров», но наоборот чувствуем симпатию к тому, кто следует ритуалу, описанному в этом параграфе.

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

Несмотря на столь большую вариативность, тем не менее, в эпоху Чжоу существовали региональные различия в письменном языке, которые,

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

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

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

сформировавшимся мыслителем, с человеком без биографии, что, в общем, парадоксально, учитывая дух китайской традиции, предпочитающей подробно обсуждать этапы становления мудреца. И поэтому нам остаётся лишь предполагать характер чуского этапа жизни Лао-цзы.

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

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

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

Становление «Дао дэ цзина» и его версии

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

с *чьими* комментариями. Некогда полуанонимный трактат за счет этого обрел личность.

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

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

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

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

том числе и в центральном даосском монастыре в Пекине Байюньгуане («Монастырь Белого облака»).

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

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

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

Несмотря на такое кажущееся многообразие, базовых вариантов «Дао дэ цзина» существует не более десятка, и принципиальных расхождений в текстах практически не содержится. В частности, таковыми являются наиболее известные версии «Дао дэ цзина», принадлежащие Фу И и Ван Би — хотя в них существуют небольшие различия, но в основном они столь незначительны, что порой ими можно пренебречь, поскольку, например, большая их часть связана с различным написанием одного и того же иероглифа.

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

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

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

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

Во-вторых, это единственная версия трактата, записанная на бамбуковых дощечках, благодаря чему она вошла в научный обиход как «версия на бамбуковых дощечках». Дощечки варьируются по длине от 20 до 40 см. Гипотеза о том, что первоначально текст записывался на бамбуковых таблицах, скрепляемых кожаными ремнями, неоднократно обыгрывалась в научной литературе. В частности, именно на этом основывалась версии о «перепутанном» характере ряда параграфов «Дао дэ цзина» в различных версиях: ремни перетирались, таблички рассыпались, а затем с некоторыми ошибками вновь скреплялись вместе. Несмотря на очевидность того, что трактат первоначально должен был быть записан именно на бамбуковых дощечках, долгое время ни одного подобного варианта найдено не было, а поэтом находку в деревне Годянь можно считать большой удачей. Все остальные, известные сегодня версии «Дао дэ цзина» записывались либо на бумаге, либо на шелку («шёлковые книги» из Мавандуя). Итак, гипотеза о «бамбуковом» характере первоначальных текстов «Дао дэ цзина» оказалась абсолютно верной.

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

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

Мавандуйские версии

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

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

Принято считать, что оба варианта, оказавшиеся в Мавандуйском хранилище, почти одинаковы, и с этим трудно не согласится, принимая во внимание и содержание, и порядок параграфов. Однако нас интересуют здесь скорее различия нежели совпадения: это поможет нам объяснить, зачем в хранилище сберегались два практически идентичных трактата. Прежде всего, это вопрос времени создания.

Оба варианта трактата были записаны приблизительно в одно и то же время, однако все же не являются абсолютно синхронными. Время создания обеих версий шёлковых книг можно установить по ряду особенностей написания иероглифов. Прежде всего, обращает на себя внимание, что вариант А записан иероглифами т.н. «малой печати»

(сяочжуан) – особой формой письменности, введенной при императоре Цинь Шихуан-ди в качестве единого норматива для всей китайской империи в противоположность «большой печати» (дачжуан), представлявшей обобщенное названия для самых различных типов письменности на костях (цзягужнь), бронзовых изделиях (цзиньвэнь), каменных барабанах и т.д. и не имевших единого стандарта. «Сяочжуан» оказалась первым стандартизованным типом письменности, способствовавшим объединению самых разных по языку и традициям районов Китая в единую империю. И все же «малая печать» была довольно сложна для изображения и постепенно к эпохе Хань начала вытесняться другими типами записи иероглифов. Вариант Б записан уже более поздним типом иероглифов – лишу 隶书 (от понятия «ли» - «мелкий чиновник»), который был значительно удобнее и быстрее в написании. Таким образом становится очевидным, что вариант А создан несколько ранее, чем вариант Б. Но насколько раньше?

Здесь нам приходит на помощь традиция табуирования некоторых иероглифов в китайском языке. В частности, когда на трон восходил новый правитель, иероглифы его имени не должны были записываться в иных словах, и запрещалось использовать его фамильные иероглифы безотносительно самого императора в любом тексте. Вместо них подбирались знаки либо близкие по звучанию, либо близкие по смыслу. Именно в варианте Б можно видеть целый ряд таких табу. Например, иероглиф «бан» 邦 (государство, страна), входящий составной частью в имя императора династии Хань Лю Бана (Гао-цзу, 206-194 до н.э.), заменен на иероглиф «го» с тем же значением «страна». В варианте А подобного табуирования не встречается. Есть еще один указатель на то, что вариант Б был записан до 194 г. до н.э. Дело в том, что в тексте Б, равно как и в варианте А широко используются иероглифы, входящие в личные имена двух правителей: императора Хуй-цзу (прав. 194-187 до н.э.) и Вэнь-цзу (прав. 179-156 до н.э.), т.е. Лю Ина и Лю Хэна. Во всех текстах, которые появлялись в период царствования этих двух императоров иероглифы с их именами заменялись на другие, например «ин» — «полный, «расцветший», «проявившийся» из имени Лю Ина заменен на близкий по смыслу иероглиф «мань» 滿. Точно таким же образом иероглиф «хэн» 恒, в частности в пар. 1 текста, какой встречается в имени императора Лю Хэна, заменялся на аналогичный по значению иероглиф «чан» — «долгий», «долговременный».

Все эти факторы в совокупности позволяют сделать вывод, что текст А был составлен раньше, чем текст Б. Очевидно также, что вариант А был переписан с какого-то изначального источника до царствования Лю

Бана, т.е. до 206 г. до н.э., а вариант Б возник в период царствования Лю Бана, т.е. между 206-194 г. до н.э. [231, 284].

Таким образом, оба текста были созданы в самом конце III—начале II до н.э..

Заметим, что, говоря о «создании» текстов, мы имеем в виду их переписывание с каких-то более ранних источников, скорее всего, это были бамбуковые дощечки. Вероятно, переписчики стремились сохранять это «ощущение» бамбуковых дощечек для последующих поколений. Так, мавандуйские тексты были записаны на прямоугольных листах шёлка кистью, полосы шелка были разграфлены на вертикальные строки, что, вероятно, и должно было символизировать бамбуковые дощечки.

Различия между классическими версиями «Дао дэ цзина», представленными вариантами II-VI вв. (в частности, Хэшан-гуна и Ван Би) и Бошу, незначительны. Важно отметить, что мавандуйские варианты не имеют никакого реального, существенного отличия от всех последующих версий, и таким образом можно констатировать уж уже к началу II до н.э. мы имеем дело с уже устоявшейся традицией. И более того — традицией не живой, а уже умирающей ли мертвой, поскольку тайное знание оказалось возможным не только записывать, но даже тиражировать по меньшей мере в двух вариантах (очевидно, что их было больше).

Вообще, стоит здесь отметить, что фиксация формы «Дао дэ цзина» (т.е. порядка глав, взаиморасположения частей параграфов и т.д.) указывает на полную дескарализацию какой-то очень древней традиции, отголоски которой слышны в тексте.

Вариант А не носит вообще никакого названия, первая часть варианта Б именуется «Дэ пянь» («Главы о Благодати» ㄗ ㄗ ㄗ ㄗ), второй — «Дао пянь» («Главы о Пути» ㄗ ㄗ ㄗ ㄗ). Таким образом, порядок расположения двух частей текста противоположен порядку, который мы встречаем во всех последующих версиях и который стал сегодня классическим, при котором часть Дао предшествует части Дэ. На сегодняшний день это единственный из обнаруженных вариантов такого обратного расположения частей и о причинах этого мы поговорим ниже.

Порядок взаиморасположения двух частей является главным отличием обоих мавандуйских вариантов от всех последующих версий текста. Существуют также незначительные расхождения внутри глав, которые могут заключаться либо в ином написании иероглифов (без

изменения их общего смысла), либо в порядке иероглифов и фраз. Расхождения существуют как между двумя мавандуйскими версиями, так и между обеими мавандуйскими вариантами и классическими версиями «Дао дэ цзина». Однако все эти различия практически ничтожны и не влияют на общий смысл текста.

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

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

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

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

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

Вероятно, оба текста принадлежали к разным школам, откуда и попали в хранилище Мавандуя. Ряд ученых склонны говорить не о разных школах, а о разных «текстологических традициях» [6], что может означать и то, что тексты изменялись придворными переписчиками, и эти изменения не носили кардинального характера для самих даосских школ, которые к ним были вообще не причастны. Нам кажется, что гипотеза о

разных школах более вероятно. Это, прежде всего, позволяет объяснить наличие именно двух вариантов текста — в коллекцию, таким образом, попадали не столько тексты, сколько канонические книги разных даосских школ.

Тем не менее, возможно предположить, что оба мавандуйских варианта не просто связаны между собой, но являются собой одну традицию и даже были переписаны с ошибками с одного источника [231, 158-159]. Нам кажется это утверждение абсолютно правильным, но оно скорее говорит в пользу гипотезы о том, что трактаты принадлежали к различным школам, которые использовали они и те же начальные списки для компиляции собственных текстов. При этом очевидно, что в руках даосских переписчиков находились уже не изначальные логики, а какой-то уже обработанный вариант — не случайно оба мавандуйских текста так похожи между собой. Различия в текстах, таким образом, можно объяснить дальнейшей индивидуальной обработкой текста представителями этих школ — именно таким образом появляется начальная разбивка на параграфы, названия частей, уточнение (по сути — исправление) фраз.

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

«Классические» версии текста

Классическими традиция считает три версии трактата: Янь Цзуня (53-24 до н.э.), Хэшан-гуна 河上公 (II в. до н.э.?) и Ван Би (226-249). Крайне интересная версия была также обнаружена экспедицией под руководством знаменитого французского сиолога П. Пельо в 1906-1908 гг. в хранилище древних текстов в Дунхуане, в провинции Ганьсу. Этот вариант содержит обширный комментарий даоской школы «Небесных

наставников» (Тяньшидао) и именуется «Лао-цзы сян эр чжу» или просто «Сян эр». Составление комментария приписывается третьему патриарху школы Небесных наставников Чжан Лу или Чжан Даолиню (34-156 гг.), выходцу из области Пэй Восточной Хань. Примечательно, что именно в этой области по одной из легенд, изложенных в «Чжуан-цзы», Конфуций и навел на Лао-цзы.

Этот вариант «Дао дэ цзина» становится первой чисто оккультной версией текста. Он воспринимается как текст мистических откровений, наполненный магической символикой. Само понятие Дао становилось объектом для поклонения и медитации (чего не встречается в других даосских школах), и рассматривалось как воплощение некоего «Единого» (и), что следует, из некоторых параграфов самого текста [141, 525].

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

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

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

Однако существует загадка, ставящая под серьезное сомнение появление версии Хэшан-гуна именно в тот период, который ей

традиционно приписывается. В «Истории династии Хань» историка Бань Гу (32-92 гг.) включён обширный список книг императорской библиотеки, составленный Лю Сяном (ум. 27 г. до н.э.), однако никаких упоминаний о версии Хэшан-гуна мы в нём не встречаем [32, цз. 30].

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

Версия Янь Цзуня, названная «Указания на возвращение к Канону Пути и Благодати» («Дао дэ цзин чжигуй»), является самым ранним списком «Лао-цзы», который начал передаваться в традиции. Разумеется, версия найденная в Мавандуе или в деревне Гоцзян относятся к значительно более раннему времени возникновения, но по странному стечению обстоятельств они не передавались и не переписывались, а буквально сразу же оказались «засекречены» в ряде архивов, о причине чего мы выскажем предположения чуть позже. Здесь же заметим, что таким образом список Янь Цзуня оказывается самой ранней «открытой» версией «Дао дэ цзина».

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

Первый развернутый комментарий на «Дао дэ цзин» составляется одним из самых известных мыслителей древнего Китая, представителем школы сюаньсюэ («Учение о сокровенном») Ван Би. Ван Би, как и все представители «учения о сокровенном», принадлежал к высшему слою китайской аристократии, и текст «Дао дэ цзина» был интересен ему,

прежде всего, возможностью развить ряд своих идей. «Учение о сокровенном» отталкивалось от фразы из § 1 «Дао дэ цзина»: «Сокровенное и ещё раз сокровенное — вот врата ко множеству потаенного».

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

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

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

Фу И, ученый династии Тан, занимал высокий придворный пост, называемый «тайши лин» (太史令) — вероятно, «Великого астролога», который отвечал за составление предсказаний для императора и членов его семьи. В своё время Фу И считался одним из лучших знатоков «Дао дэ цзина» и даже несколько раз отправлялся в путешествия по Китаю в поисках различных версий текста. В результате этой работы, по преданию, он собрал самое большое количество вариантов и разночтений «Дао дэ цзина». Столь большие разночтения смутили его и он составил самостоятельную версию, опираясь во многом, по-видимому, на вариант Ван Би, и назвав её «Главы древней версии Лао-цзы» («Лао-цзы губянь пянь»). Благодаря его усилиям, а также близости ко двору правителя, тот вариант текста, который он представил, снабдив комментариями, стал считаться каноническим и в эпоху Тан приобрел широкую популярность

среди аристократии. Позже многие мистики и ученые-книжники брали за основу для своих комментариев именно версию Фу И, в частности, известный знаток даоской традиции Би Юань (1730-1797), составивший один из наиболее полно комментированных списков «Дао дэ цзина», названный «Изучение Канона Пути и Благодати с комментариями» («Даодэ цзин каои»), в основном полагался именно на текст Фу И. Версия Фу И вошла в собрание сочинений даосских текстов «Дао цзан» («Сокровищница Дао»), а затем неоднократно воспроизводилась факсимильным образом [например: 22, 26].

На первый взгляд, вариант Фу И — достаточно поздний, поскольку его составление было закончено в первой четверти VII в., т.е. в лучшем случае более чем через тысячелетие после предполагаемого момента возникновения изначального текста. Версия Фу И долгое время не воспринималась как действительно «древний текст», поскольку, в частности версия Ван Би была значительно старше нее, и по этой причине не могла служить материалом для изучения именно изначальной сути учения Лао-цзы. Однако ряд интересных находок в архивах позволил взглянуть на нее как на уникальный источник по раннему даосизму.

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

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

Значительно меньшей древностью веет от другой версии — варианта Фань Инъюаня. Хотя этот текст также причисляется к «древним версиям», однако его «древность» весьма относительна, особенно в сравнении с вариантами из Мавандуя, версиями Фу И и Ван Би. Этот текст, изданный Фань Инъюанем в эпоху Сун, так и назывался «Губэнь Лао-цзы»

— «Древний текст Лао-цзы», и одно уже названием было призвано подчеркнуть прямую взаимосвязь с древней традицией. Впрочем, текст, изданный Фань Иньюанем, не может претендовать и на то, чтобы называться «новой версией», поскольку, по сути, он представляет собой лишь новую редакцию варианта Фу И.

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

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

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

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

приобщало их к древней мудрости. Самым известным из таких комментариев стал текст, составленный императором династии Тан Сюань-цзуном (VIII в.)

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

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

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

Это императорское произведение породило достаточно двойственные чувства у современных исследователей. Некоторые ученые, например, Сима Куньё отказали тексту Сюань-цзуна не только к самостоятельной ценности, но даже в оригинальности построения, поскольку в составлении этой версии не принимал участие ни один из серьезных ученых [45]. Мы не беремся утверждать, кто конкретно

составлял текст, но маловероятно, чтобы Сюань-цзун не воспользовался услугами придворных ученых, а сам составил все от начала и до конца, исходя лишь из личных пристрастий.

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

Императорская версия, по сути, ввела «Дао дэ цзин» в официоз китайской культуры, хотя, разумеется, этот текст почитался среди всех слоев населения и раньше, начиная от даосских магов-фанши до высших наследственных аристократов и членов императорской фамилии. В дальнейшем традиция толкования текста только расширялась, было составлено несколько сот комментариев на «Дао дэ цзин», в частности, великим поэтом Су Ши (Су Дунпо, XI в.) и многими другими. Однако составление собственной версии Сюань-цзуном совпадает с канонизацией образа Лао-цзы и его окончательной мифологизацией. Лао-цзы вводится в пантеон особо почитаемых божеств, а его произведение, таким образом, оказывается священной книгой, становясь атрибутом имперской идеологии.

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

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

Название и «канонизация» трактата

Произведение, которое здесь мы именуем как ««Дао дэ цзин» («Канон Пути и Благодати»), в китайской традиции имеет несколько названий, наиболее известным из которых стало «Лао-цзы», по имени его предполагаемого создателя. Окончательный вариант «Дао дэ цзина» оформился предположительно в V-IV вв. до н.э., причём на основе более ранних ритуальных формул и сентенций ряда мудрецов, среди которых возможно был тот, кого называли Лао-цзы. Через несколько столетий после своего создания трактат был весьма условным образом разделён на 81 параграф и две большие части: «Канон Пути» («Дао цзин») и «Канон Благодати» («Дэ цзин»).

Объём трактата невелик, даже по лапидарным китайским понятиям — чуть более пяти тысяч иероглифов, в результате чего «Дао дэ цзин» также именуют ещё и «Текстом в пять тысяч письмен» (Уцяньцзы или Уцяньвэнь. В реальности, точно пяти тысяч иероглифов в тексте не содержится, причем разные версии включают разное количество иероглифов, так или иначе близкое к пяти тысячам — от 5022 до 5748. Версия Хэшан-гуна включает 5268, вариант Ван Би — несколько меньше — 5281, версия со стелы 708 г. — 5022. Самая же ранняя из известных версий, записанная на бамбуковых дощечках и обнаруженная в 1994 году, содержит лишь около двух тысяч иероглифов. Подсчеты велись также разными способами, например, можно включать или не включать служебные слова, нумерацию и названия параграфов (что является более

подним привнесением) и т.д. Скорее всего, количество иероглифов в тексте было обусловлено не просто желанием отдельных составителей приблизить текст к цифре, упоминаемой в «Исторических записках», но нумерологическим характером построения древних текстов [см. 68, 345-346]. Даосы прилагали немалые усилия, чтобы приблизить текст к классической цифре в пять тысяч, сокращая некоторые параграфы, но в точности достичь сакрального числа так и не удалось [177, 83-84]. В качестве одного из вариантов, в частности, предлагалось заменять два иероглифа на один, имеющий то же самое значение, например, в § 11 цифра «тридцать» из двух иероглифов (сань ши 三十) заменялась на аналогичную из одного иероглифа. Но таких вариантов явно не хватало и, в конце концов, попытки прекратились, а текст стало принято считать «соответствующим традиции» и без искусственного уменьшения числа иероглифов.

Как же изначально назывался трактат, известный сегодня как «Дао дэ цзин» или «Лао-цзы»? Ответ на этот вопрос крайне непросто, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, в хрониках нередко речь идёт о некоем трактате в «двух частях» (лян пянь 两篇) или «верхней и нижней части» (шан ся пянь), под которыми и принято подразумевать «Дао дэ цзин». Однако многие произведения древнего Китая, в том числе и даоского толка, состояли из двух частей. А это значит, что такое название могло относиться к любому из них, если, конечно, из контекста явным образом не следует, что речь идёт все же о «Дао дэ цзине».

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

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

Долгое время трактат называли по-разному, и зачастую нелегко установить, о каком конкретно тексте идёт речь. Например, в трактате «Сюнь-цзы» (III в. до н.э.) его называют по имени одной из частей — «Дао цзин» («Канон Пути»). В «Хрониках династии Хань» («Хань чжи»), составленных приблизительно в конце I в. до н.э., он уже именуется как «Лао-цзы», а впервые название «Дао дэ цзин» можно встретить лишь в I-II

вв. в списке известного комментатора этого текста Хэшан-гуна «Главы и строфы Лао-цзы» («Лао цзы чжан цзюй») [28], хотя с появлением этого названия связаны большие сомнения, о которых мы скажем ниже. Существует у «Дао дэ цзина» ещё несколько названий. Например, в кругах самих последователей даосизма он уважительно именуется «Истинный канон Пути и Благодати» («Дао дэ чжэнь цзин») [10]. Некоторые древние и средневековые комментаторы давали «Дао дэ цзину» свои названия, чтобы отличить этот текст от других.

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

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

Ассоциировалось ли изначально название текста с самим Лао-цзы?

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

Существует определенная тонкость в вопросе о том, именовался ли трактат «Дао дэ цзин» с момента своего создания. Дело в том, что в трактатах VI-IV вв. встречается немало цитат из «Дао дэ цзина», например,

в «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Мо-цзы» и других. Обычно цитаты предваряются словами «Лао-цзы сказал...», из чего не ясно то ли перед нами прямая речь философа Лао-цзы, то ли цитата из трактата «Лао-цзы». Если верно последнее утверждение, то трактат воспринимался как авторский уже текст уже в V в. до н.э.

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

До сих пор продолжают споры о том, когда к названию произведения стал добавляться иероглиф «цзин» (канон). Скорее всего, канон (цзин) это произведение стало называться лишь с II-I вв. до н.э. В древности под иероглифом «цзин» подразумевалась шелковая нить, поскольку произведения в основном писались на шелку — здесь достаточно вспомнить шёлковые манускрипты из Мавандуя. Позже понятие «цзин» стало обозначать классическое, временем проверенное произведение, сакральный или дидактический текст. Вероятно, в отношении «Дао дэ цзина» название «цзин» появляется в эпоху Хань. Средневековый историк Цзяо Хун (1541-1629) даже называет точную дату — время правление императора Цзин (прав. 156-141 до н.э.), но такая

точность здесь вряд ли приемлема, поскольку проверить её не представляется никакой возможности [142, 404]. Такой вывод делается из того факта, что версия Хэшан-гуна, по преданию созданная во II в. до н.э., называется «Дао дэ цзин», а сам Хэшан-гун жил во время правления императора Цзин. Однако нам не известно, носила ли она такое же название в момент своего появления и не является ли оно результатом более поздней правки и унификации различных вариантов этого мистического текста. К тому же, как мы обсуждали раньше, в разделе, посвященном различным версиям «Дао дэ цзина», сама фигура Хэшан-гуна во многом загадочна, полумифлогична и не ясны даже приблизительные даты его реальной жизни.

Впервые название «цзин» можно встретить в списке классических философских произведений, который был составлен ученым Лю Сяном. Примечательно, что само имя Лао-цзы как предполагаемого автора там не упоминается, речь лишь идёт о самом «Дао дэ цзине». Этот список классики не сохранился как отдельное произведение, но был повторен в «Истории династии Хань» историка Бань Гу (32-92), в разделе посвященном даосам [32, цз. 30]. Отсутствие имени Лао-цзы при упоминании его произведения, названного здесь уже «каноном» может трактоваться по-разному. Либо авторству Лао-цзы не придавали значения и уже тогда его считали мифологической фигурой, непосредственно не связанной с созданием трактата, либо для большинства читателей, равно как и для самого составителя библиографии Лю Сяна авторство Лао-цзы представлялось настолько очевидным и само собой разумеющимся, что о нём даже не упоминалось. Нам представляется более разумным второе предположение, поскольку из других источников хорошо видно, что в начале I в. Лао-цзы никем практически не оспаривался как автор «Дао дэ цзина». К тому же в той же «Истории династии Хань» в другом разделе приводятся слова философа Хуан Тая, который говорит, что «Однажды Лао Дань написал текст о пустоте в двух частях (пянь)» [32, раздел «Ян Сюн чжуань» (Биография Ян Сюна)].

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

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

Структура текста

Одной из наших задач является установление исходного варианта текста, который позже был назван «Лао-цзы» или «Дао дэ цзин». Насколько велик он был? Какова была его структура? Существовала ли изначальная разбивка по параграфам или это просто был набор высказываний, идущих одно за другим сплошным текстом?

В современном варианте «Дао дэ цзин» разделен на две части, которые принято называть «Дао цзин» («Канон Дао») и «Дэ цзин» («Канон Благодати»), при этом первая часть содержит 37 параграфов (с 1 по 37-й), вторая — 44 (с 38 по 81). Такое подразделение, как уже отмечалось, существует с момента появления первых известных нам вариантов «Дао дэ цзина», с той лишь разницей, что в мавандуйском варианте две части переставлены местами. Конец первой части в мавандуйском варианте Б обозначен иероглифом «Дэ», а второй части — «Дао». В дальнейшем порядок, при котором «Канон Дао» идет перед «каноном Дэ», мы будем называть прямым или классическим, а где часть о Дэ предшествует части о Дао — обратным. Естественно, следует учитывать, что эти обозначения весьма относительны и введены нами лишь для простоты анализа, поскольку трудно установить, какой вариант являлся изначальным.

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

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

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

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

В противоположность этому, другие школы, делавшие больший упор на морально-осмысленную сторону становления человека и его воспитания, например, конфуцианцы и легисты, безусловно, больше были склонны говорить о Благодати как о моральном императиве бытия человека. Вследствие этого у конфуцианцев, например, понятие «Дао» также приобретало дидактический оттенок как идеальный моральный путь, но никак не «отец всех вещей» и не «глубочайшее». Следует учитывать, что хотя «Дао дэ цзин» создан в прото-даоской среде и считался всегда именно даосским трактатом, сохранялся он не только даосами, но первоначально скорее конфуцианцами и легистами. Они усматривали свой смысл в расположении частей. Вероятно, именно поэтому часть о Благодати оказалась перед частью о Пути. Вероятность легистского влияния на расположение частей трактата очень велика, эту теорию в частности, поддерживают такие крупные знатоки текста как Д. Лау [231]

Частично это подтверждает и порядок глав, указанный в трактате «Хань Фэй-цзы», относящемся к легистской традиции, в главе «Цзе лао» («Разъяснение “Лао-цзы”»). Здесь приводятся комментарии к некоторым

параграфам «Дао дэ цзина», причем первым следует § 38 — первый параграф «Дэ цзина». Все остальные параграфы относятся также к «Дэ цзину», кроме § 1.

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

Единственный вывод, который можно сделать из этого заключается в том, что до эпохи Цинь, т.е. до II в. параллельно существовало два равнозначных варианта текста с разным расположением частей. Эту версию поддерживает ряд китайских исследователей, например, Чи Сичжао и Гао Хэн, хотя подробно она не разработана. Этот вариант вполне вероятен, учитывая, что в раннюю династию Хань вариант с прямым расположением частей мог быть достоянием даосов, а с обратным — вошел под воздействием легистов в имперскую культуру, превратившись в официализированный канон. Именно в таком виде он и попал в мавандуйскую библиотеку. Параллелизм существования двух вариантов, в частности, может быть доказан следующим фактом. Мавандуйские шёлковые манускрипты относятся ко II в. до н.э. А в это же время философ и стратег Лю Синь (ум. В 23 г. до н.э.) в одном из наиболее ранних списков книг императорской библиотеки, озаглавленном «Ци люэ» («Семь тактик»), говорит: «Лю Сян (отец Лю Синя, 77-6 гг. до н.э. — А.М.)

обладал двумя частями (пянь), верхняя (т.е. первая — А.М.) состояла из 34-х глав, нижняя — из сорока семи» [цит по: 139, 92-93]. По количеству глав не сложно понять, что под первой главой здесь подразумевается «Дао цзин», под второй — «Дэ цзин». Таким образом к I в. до н.э. трактат уже обрёл классическую форму разбивки на две части, в том виде, каким он вошёл в китайскую классику.

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

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

Первоначальный вариант текста представлял собой запись различных высказываний, никак не связанных между собой и идущих друг за другом. Представляется, что его составителем он и не воспринимался как связанный, логически выстроенный текст, но лишь как письменная фиксация различных высказываний по различным поводам, в основном связанным с ритуальной деятельностью. Попытки представить его именно

как связный текст начали предприниматься во II в., в результате чего и возникло достаточно условное членение на параграфы

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

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

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

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

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

Наряду с гипотезой о неправильном членении частей, существует и версия о «перепутанных» параграфах. В частности, М. Лафарг предположил, что изначально параграфы были сгруппированы тематически в следующем порядке: 43, 42, 79, 31, 16, 32, 10, 7, 2, 27, 15, 21, 18, 37, 6, 28, 54, 12, 78, 13, 38, 4, 14, 1, 39, 23, 49, 17, 62, 69, 67, 63, 24, 64, 46, 73, 81, 11, 35, 34, 44, 36, 47, 19, 5, 20, 41, 25, 60, 22, 65, 29, 50, 61, 33, 30, 77, 59, 26, 70 [228]. Действительно, если исходить лишь из логики изложения материала, то такой порядок параграфов более удобен. Однако существуют два серьёзных возражения против такой структуры изначального текста. Прежде всего, «Дао дэ цзин» не концептуален, он не придерживается логики изложения даже внутри одного параграфа, поэтому было бы напрасным искать эту логику в структуре всего текста. И, во-вторых, у нас нет ни малейших доказательств тому, что постулируемая последовательность параграфов могла когда-нибудь существовать.

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

По нашему мнению, вопрос о восстановлении действительно первоначального порядка параграфов теряет всякий смысл, если принять за основу теорию, что части записывались в разбивку и не планировалось сводить их именно в единый трактат. Лишь позже была произведена структуризация текста, и эта структура текста находилась в постоянной трансформации вплоть до IV в. Менялось и количество параграфов в основном в сторону увеличения, и классическая цифра в 81 параграф возникла далеко не сразу. Очевидно, что первоначально единый текст параграфы разбивался на параграфы явно искусственным, а иногда и случайным образом. Во время такой разбивки некоторые доселе единые пассажи оказались разнесены по разным параграфам. Например, существует очевидная связь между концом § 8 и началом § 9, 47 и 48,

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечательно, что даже после того, как «Дао дэ цзин» обрел привычную нам сегодня структуру в 81 параграф, некоторые разночтения в различных изданиях текста все же оставались. Обычно параграфы «Дао дэ цзина» никак не озаглавливались и лишь нумеровались. Но вот в издании «Дао дэ цзина» Чао Мэнфу мы встречаем подзаголовки к каждому

параграфу. Так § 1 назывался «Суть Дао» или «Тело Дао» («Ти дао»), § 2 — «О вскармливании тела» («Ян шэнь») и т.д.

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

Формы реконструкции изначального текста

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

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

Изречения записывались на бамбуковых пластинах вне всякой связи друг с другом, скорее всего в виде сплошного неклассифицированного текста. Так постепенно рождалась аграфы, т.е. записи высказываний и речений. Они и составили центральную или нуклеотическую часть «Дао дэ цзина».

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

Проиллюстрируем это на примере:

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

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

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

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

изначальная аграфы, либо некий переходный вариант, уже тогда приписывавшийся Лао-цзы.

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

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

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

Столь широкое и стремительное распространение «Дао дэ цзина», и его быстрая интеграция в обиход китайской философской мысли — явление достаточно удивительное. «Дао дэ цзин» возник либо в Чу, либо был написан выходцем из Чу. Зная разрозненность царств и философских школ в период Вёсен и Осеней, постоянные военные, политические и территориальные конфликты между этими царствами, мы должны учитывать, сколько времени было необходимо, чтобы о «Дао дэ цзине» узнали многие философы. Напомним, что этот текст не представлял собой

ни стратегических советов, ни давал точных рецептов, как управлять государством, хотя мысль о мистическом управлении Поднебесной проходит в нём красной линией. В любом случае практическая ценность «Дао дэ цзина» была не велика, если не сказать ничтожна. Сам Лао-цзы, хотя и занимал должность хранителя архивов в царстве Чжоу, вряд ли мог пользоваться большим влиянием при дворах правителей царств, во всяком случае, никаких упоминаний об этом мы не встречаем. Тем более удивительна столь большая популярность «Дао дэ цзина».

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

В древних источниках V-III вв. разбросано множество цитат из «Дао дэ цзина». Причем эти цитаты достаточно выборочные, например, параграфы, посвященные управлению народом и описывающие идеальное «небольшое государство» (§§ 74,75, 80), вообще ни цитируются ни одной своей фразой, что позволяет нам предположить их позднее происхождение. Вообще, пассажи с ярко выраженным социальным зарядом не цитируются в трактатах V-III вв. до н.э., и это значит, что они все они были дописаны позже.

Анализ цитирования позволяет нам хотя бы частично восстановить первоначальный вид того текста, который в последующем стал именоваться «Дао дэ цзином». Разумеется, стоит учитывать, что далеко не все пассажи, которые существовали в виде связного текста на рубеже V-III вв., были процитированы в других произведениях. Тем не менее, это позволит нам понять, во-первых, какие пассажи точно существовали до появления мавандуйских вариантов, и, во-вторых, сделать вывод о том, что же ценили древние мыслители в «Дао дэ цзине», каким образом воспринимали они этот текст. Сам факт обильного цитирования «Дао дэ цзина» отнюдь не означает, что в ту эпоху существовал уже полный вариант текста в том виде, каким мы его знаем со

II в. до н.э., т.е. с двух шёлковых книг, обнаруженных в Мавандуе. Очевидно лишь то, что сам текст приписывался Лао-цзы и многие его цитаты были хорошо известны.

Цитаты из Лао-цзы широко цитируются в «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Мо-цзы», «Люйши чуньцю», «Инь Вэнь-цзы» и других произведениях.

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

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

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

«Шу Сян сказал: «У Лао Даня есть слова, гласящие: “Самое податливое в Поднебесной может одолеть самое твердое”. А затем он сказал вновь: “При рождении человек мягок и податлив. Умирая — тверд и

крепок. Поэтому мириады вещей, трава и деревья податливы при жизни, а умирая, становятся сухи и ломки”». [58, цз. 10].

Здесь слиты воедино цитаты из §§ 43 и 76 «Дао дэ цзина». Разумеется, нельзя исключить, что этот пассаж является более поздней вставкой, однако ничего нам непосредственно не указывает на то, что перед нами — некая дописка. А поэтому будем считать, что мы имеем дело с аутентичным текстом и реальными словами Шу Сяна, который абсолютно точно цитирует «Дао дэ цзин». Интересная подробность: он воспроизводит пассажи Лао-цзы в разбивку, и при этом не указывается, что речь идёт о разных частях текста. Не является ли это доказательством того, что тот текст, с которым имел дело Шу Сян, имел несколько иную разбивку, нежели мы видим сегодня, или вообще не имел стабильного членения на параграфы? По сути, вероятно, это и была аграфы.

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

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

Вообще, во всех произведениях IV-III вв. мы встречаем обильное цитирование лишь афоризмов. При этом нигде не упоминается название произведения, зато непосредственно указывается, что они принадлежат

Лао Даню или Лао-цзы. Следует заметить, что при этом не ясно, существовало ли вообще это произведение в письменном виде, поскольку все цитаты предваряются словами «Лао Дань сказал...», «У Лао-цзы есть слова, гласящие...». В принципе, такое подчеркивание устной речи отнюдь не может отвергать существование письменного произведения, в частности, все речи Конфуция в «Лунь юе» также предваряются словами «Мудрец сказал...». Настораживает лишь то, что нигде не упоминается о существовании неких книг Лао-цзы.

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

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

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

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

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

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

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

Янь Чу, которому приписывается цитирование «Дао дэ цзина», жил во времена правителя Сюаня из царства Ци, т.е. в 320-301 гг. до н.э., что безусловно указывает на то, что афоризмы Лао-цзы были хорошо известны в IV в. до н.э. уже на территории всего Китая. В цитате, приводимой Янь Чу, отсутствует одна примечательная фраза, которая присутствует в классической версии «Дао дэ цзина». Между первой и второй фразами в тексте «Дао дэ цзина» идёт: «Благородный муж рассматривает подданных в качестве своего корня». В этой фразе ощущается заметное конфуцианское влияние, поскольку ранние лаоисты были не склонны рассуждать о «благородном муже», поэтому фразу можно считать более поздней допиской.

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

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

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

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

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

Активнее всего использует цитирование Лао-цзы трактат «Люйши чуньцю». «Люйши чуньцю» по своему характеру принадлежит к произведениям «смешанного» или «эклектического жанра» (ца 雜), здесь прослеживаются отрывки как даоского, так и конфуцианского характера, встречаются и пассажи, характерные для легизма, моистов, бин цзя («школы военных стратегов») и т.д. Этот философский сборник III в. до

н.э., буквально пестрит цитатами из «Дао дэ цзина», и такое обильное цитирование вызвало немало сомнений у исследований, которые сочли пассажи из «Дао дэ цзина» более поздними. Поразительно, но при таком количестве цитат практически в двух третях из них не упоминается автор речений [97, 481]. На наш взгляд, такое возможно, если «Дао дэ цзин» существовал на уровне устных поговорок и анонимной аграфы как собрание «премудрых речей».

Вообще, мнения исследований заметно расходятся по поводу того, сколько же в реальности в «Люйши чуньцю» существует заимствований из «Дао дэ цзина». Например, Гу Цзеган насчитал не менее 53 цитат, в то время как Ху Ши считал среди этих пассажей существует лишь три, которые с уверенностью можно отнести к «Дао дэ цзину» [215, 387-97].

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

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

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

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

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

В разделе «Шесть противоположностей» («Люфань») также цитируется одно из лаоистских наставлений правителю: «У Лао Даня(1)

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

В «Хань Фэй-цзы» мы встречаем весьма любопытный порядок параграфов «Дао дэ цзина» с краткими комментариями на них. Прежде всего, отметим, что в главе «Разъяснение “Лао-цзы”» приведены лишь девять параграфов в следующей последовательности: 38, 58, 60, 46, 1, 50, 67, 53 и 54. Как видим, параграфы даны в разбивку, причем никакой очевидной логики в такой компановке установить не удаётся. Разнонаправлены они и по темам: § 1 говорит о мистическом проявлении Дао, §§ 58 и 60 относятся к управлению государством, § 46 говорит о сути «следования Дао», § 50 соотносится с даосским искусством самосокрытия и «сбережения жизни». Выбор составителя «Хань Фэй-цзы» непонятен, если не предположить, что перед нами — одна из версий раннего сокращенного списка ««Дао дэ цзина»».

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

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

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

1 Желая что-то сжать, сначала растяни его.

- 2 Желая что-то ослабить, сначала усиль его.
- 3 Желая что-то уничтожить, позволь этому сначала расцвести.
- 4 Желая что-то отнять, сначала дай это.
- 5 Это и зовется утонченно-искуссным просветлением.
- 6 Рыба не может покинуть глубину.
- 7 Равно как и государству нельзя показывать инструменты управления народу.

Фразы 1-4 по своей форме являются ритмизированными поговорками, а фраза 5 — комментарием к ним, она к тому же выбивается и по ритму от остального пассажа. Отрывок 6-7, приведенный в «Чжуан-цзы», по смыслу вообще не связан с предыдущим пассажем. Можно предположить, что все эти фразы существовали отдельно, будучи не связанными друг с другом, циркулировали в народной среде и, в конце концов, оказались записанными в «Дао дэ цзине», а частично и в «Чжуан-цзы».

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

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

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

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

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

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

При внимательном анализе древних текстов мы можем натолкнуться на ещё более хитроумное «упрягивание» пассажи из «Дао дэ цзина» во фразы, приписываемые другим философам. Не думаем, что это было сделано намеренно — скорее всего, эти пассажи существовали вне зависимости от Лао-цзы. Приведем несколько примеров. В «Беседах и суждениях» Конфуция, в главе «Сянь вэнь» мы встречаем следующий диалог:

- Что означает: «На зло воздавай Благодарью»? — кто-то спросил [у Конфуция.]
- А чем же ты воздашь за Благодарь? — переспросил Учитель.
- За зло воздавай по справедливости (или «прямотой» — А.М.), а за Благодарь воздавай Благодарью.

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

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

Перечислим, какие параграфы «Дао дэ цзина» цитируются в других источниках VI-IV вв. до н.э., при этом будем учитывать, что ни один параграф не цитируется целиком: §§ 1, 4, 28, 36, 38, 39, 43, 48, 53, 54, 57, 58, 60, 65, 67, 74, 76, 81. Таким образом, цитируются всего 18 параграфов «Дао дэ цзина», что составляет около 20% от их общего количества. Если же принимать во внимание не количество параграфов (поскольку мы не знаем в реальности, когда появилась разбивка на параграфы), но объём самого текста, то в результате все цитирование составит менее 8% текста «Дао дэ цзина».

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

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

остальные части параграфов (назовем их «нижними») появились позже уже как комментарии к «верхним» частям.

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

Очевидно, что «Дао дэ цзин» был хорошо известен и широко почитался как «мудрая книга». Однако это ещё не позволяет нам сделать вывод о том, что этот текст существовал как действительно целостная книга с разбивкой на параграфы. Скорее всего, это был некий трактат, где цитировались в несвязанном виде речения Лао-цзы, составленные как аграфы. Очевидно и другое: большинство цитат, которые мы приводили выше, приписываются не каким-то анонимным философам, а лишь одному человеку — Лао-цзы (Лао Даню). Не случайно, что большинству цитат предшествуют слова «Лао-цзы сказал...», либо «У Лао-цзы есть слова, гласящие...». Впрочем, характер этих цитат таков, что остаётся неясным, то ли речь идёт о словах некоего наставника Лао-цзы, распространенных на уровне поговорок или в виде аграфы, то ли уже существовала целостная книга с названием «Лао-цзы». Вероятнее всего, что слова Лао-цзы цитировались по некому тексту, подобному тому, что обнаружен в провинции Хунань и записанном на бамбуковых дощечках — не случайно все цитаты совпадают с содержанием этой версии.

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

архаичные части параграфов «Дао дэ цзина». Во-вторых, ни один параграф не цитируется целиком, и это касается даже очень кратких параграфов (§ 4, 48 и некоторые другие).

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

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

Антология мудрости

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

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

Сторонниками первой группы являлись Фэн Юлань и Чжан Цзитун. Фэн Юлань прямо указал, что «книга *Лао-цзы* является в полной мере работой одного человека. Это не собрание вопросов и ответов, но автор лишь использует лаконичный язык для того, чтобы выразить свои собственные мысли» [135, 251]. Эта мысль вполне традиционна и

популярна уже на протяжении многих столетий. По существу, она сводится к однозначному утверждению, что «Дао дэ цзин» написал Лао-цзы. Впрочем, со времени своего возникновения этот подход претерпел немалые изменения, современные исследователи рассуждают несколько сложнее и многообразнее, например, допускается, что в трактат, написанный Лао-цзы, последующие поколения вносили некоторые изменения и даже, возможно, меняли местами некоторые параграфы, однако общей сути текста эти дописки все же не изменили.

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

Мысль о структуре «Дао дэ цзина» именно как антологии не нова — её широко обсуждали ещё в начале XX столетия. И тем не менее вывод о «собирательном» характере текста не только не снимает многие вопросы, но лишь порождает новые, ещё более сложные. Например: создавалась ли компиляция в одно время или пассажи сводились воедино на протяжении нескольких столетий? Стоял ли за этим один человек (например, Лао-цзы), одна школа или это был труд мыслителей близких, но все же разных направлений? Зачем вообще была проделана эта работа и что послужило её источником?

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

Долгое время господствовала идея, что разные части (параграфы) «Дао дэ цзина» принадлежат отдельным философам. Однако разноречивой даже внутри одного параграфа, кажущаяся нелогичность, «прерывность» рассуждений дала рождение другому предположению. Не является ли каждый параграф «Дао дэ цзина» копмилляцией? Сторонником этой точки зрения, в частности, был известный китаевед М. Кальтенмарк, считавший, что разные пассажи трактата «заимствованы» из разных прото-даосских школ [218, 14]. Близкой точки зрения придерживается и Д. Лау, считающий, что буквально каждый параграф составлен из нескольких частей и единятся они лишь тем, что «обладают некой общей тенденцией

мысли, которую в общем можно обозначить как даосизм в самом общем смысле этого слова» [231, xiv]

Компиляционный характер «Дао дэ цзина» можно проследить в целом ряде черт. Прежде всего, многие параграфы очевидным образом распадаются на взаимонесвязанные части, которые не совпадают ни по смыслу, ни по ритму.

Вполне вероятно, что составитель «Дао дэ цзина» сводил различные высказывания воедино не по смыслу, но по ключевым словам. Например, в § 5 части кажутся сведенным вместе лишь потому, что в них обеих говорится о «Небе и Земле», хотя при внимательном прочтении мы замечаем, что речь идёт не только об абсолютно разных аспектах космогонии, но практически о разном осмыслении этих начал:

- 1 Небо и земля не гуманны.
- 2 И смотрят на мириады вещей как на соломенных собачек.
- 3 Мудрец также не гуманен.
- 4 И смотрит на людей как на соломенных собачек.
- 5 Не подобно ли пространство между Небом и Землей кузнечным мехам?
- 6 Оно пустотно, но не истоцимо.
- 7 Чем больше оно тратит усилий, тем больше оно сберегает.

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

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

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

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

Несоответствие частей во многих параграфах приводит к мысли о том, что некая изначальная целостность «Дао дэ цзина» была с течением времени утрачена, перепутался не только порядок параграфов, но и пассажи внутри каждого параграфа. Мы уже упоминали гипотезу о том, что весь текст перемешался возможно из-за того, что изначально он записывался на бамбуковых дощечках, которые неоднократно рассыпались из-за того, что перетирались ремни, скрепляющие их. Такая гипотеза о «перепутанных параграфах» породила соблазн реконструировать весь «Дао дэ цзин», привести его к изначальной целостности и дать правильный порядок параграфов.

Мы подходим к проблеме «перепутанных пассажей» несколько с иной точки зрения. На наш взгляд, разбивка «Дао дэ цзина» на параграфы и на две основные части была сделана искусственным образом, причем уже в тот момент, когда переписчики не очень ясно понимали изначальное предназначение текста. А оно заключалось в том, что текст был собранием абсолютно разных высказываний, записанных одно за другим даже без особых попыток тематически объединить их, перемежающиеся комментариями Лао-цзы. Тот порядок фраз «Дао дэ цзина», который мы имеем сейчас, за редким исключением и есть изначальный порядок. Лишь затем, когда была произведена разбивка на параграфы — искусственная и случайная — тотчас возникла проблема нарушения тематической и стилистической связи. Но вряд ли кто будет искать тематическую связь в

записной книжке, равно как и бессмысленно пытаться восстановить изначальную структуру «Дао дэ цзина», поскольку мы уже имеем перед собой таковую.

«Дао дэ цзин» — это авторская антология Лао-цзы. Её не составляли несколько человек, как, в частности считает Д. Лау и частично М. Кальтенмарк, но вместе с этим Лао-цзы выступает не столько как единоличный автор, сколько как тщательный записыватель мыслей близких ему по духу мыслителей.

Это же объясняет и другую особенность «Дао дэ цзина»: один и тот же пассаж может встречаться в нескольких параграфах. Так фраза «Тот, в ком недостаточно веры, столкнется с неверием» повторяется в §§ 23, 27. В ряде других параграфов мы встречаем не буквальные повторы, а небольшие трансформации фраз, которые, по сути, также являются повторами, что, например, можно заметить в §§ 22 24, 70, 78. Здесь стоит согласиться с мнением Д. Лау о том, что если бы работа принадлежала одному автору, было бы удивительным, что тот многократно и при этом без очевидной необходимости повторяет некоторые пассажи [232, 137]. Однако если рассматривать «Дао дэ цзин» именно как антологию, составленную или обработанную одним автором Лао-цзы, то все становится на свои места. К тому же Д. Лау в общем плане отрицает Лао-цзы как историческую персону, мы же не видим причин сомневаться в его историчности.

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

Важным проповедническим приемом, который используется в «Дао дэ цзине», является повторение первой фразы предложения для того, чтобы подчеркнуть важность сказанного. Это в основном характерно именно для устной речи и указывает, что многие пассажи текста

существовали первоначально именно как устные речения или даже, судя по строю фразы, как песнопения. Таков, например, строй § 75:

1	Народ голоден, ибо налоги верхов на зерно слишком велики, —	1	Минь чжи цзи, И ци шан ши чжи до,
2	оттого он и голоден.	2	Ши и цзи.
3	Народом трудно управлять, ибо верхи творят деяния, —	3	Минь чжи нань чжи, И ци шан чжи ю вэй,
4	оттого им и трудно управлять	4	Ши и нань чжи,
5	Народ презирает смерть, ибо верхи слишком ценят свою жизнь, —	5	Минь чжи цин сы, И ци шан цю шэн чжи хоу,
6	оттого он и презирает смерть	6	Ши и цин сы.

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

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

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

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

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

Собрание посвячительных формул

Все это приводит нас к мысли о том, что изначальный текст мог являться собранием посвячительных формул, которые использовались в ряде мистических школ либо на ритуалах инициации, либо во время общих собраний. И здесь нам следует обратить внимание на несколько примечательных особенностей.

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

Прежде всего, в «Дао дэ цзине» неоднократно звучит мотив мистического перерождения в «истинном виде», уходе обратно в лоно и возвращении к жизни вновь. Позже это стало восприниматься как призыв к достижению бессмертия, и это действительно превратилось в один из

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

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

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

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

1. Чи эр инь чжи
2. Бу жу ци и
3. Чуай эр жуй чжи
4. Бу кэ чан бао
5. Цзиньйой мань тан
6. Мо чжи нэн шоу
7. Фугуй эр цзяо
8. Цзы и ци цзю
9. Гун суй шэнь жуй тянь чжи дао

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

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

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

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

1. Познавший меру — богат.

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

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

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

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

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

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

Подтверждение этому мы встречаем в § 60, где для обозначения духов фигурирует другое, вполне традиционное и однозначно трактуемое понятие *гуй* 鬼: «Когда управляешь Поднебесной согласно с Дао, даже духи утрачивают свою духовную мощь». Вторая часть фразы, которая здесь переведена как «духи утрачивают свою духовную мощь» (ци гуй бу шэнь), весьма интересна. Дословно она может звучать как «духи становятся не духовными». Способность духов совершать действия предопределяется именно наличием *шэнь*, поскольку, как явствует из содержания параграфа, духи могут утрачивать духовную мощь в случае, если Поднебесная управляется с соответствием с Дао, т.е. естественным путем, без привлечения дополнительных сил, что также показывает вторичность духов и заклинаний их по отношению к следованию Дао.

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

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

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

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

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

Мотив «туманности», «неразличимости» здесь можно понимать буквально, и он проистекает в основном из видений, возникающих в

момент медитативного транса. Для него эе характерно и познание Дао «из него же самого» (§§ 21, 57).

Мотив «невысказанности» Дао обозначает не только принципиальную невозможность выразить его словами, но также и табуирование его имени, что характерно для осознания высшего сакрального начала (ср. табуирование имени Бога в иудаизме) В § 21 мы читаем: «С древности и до наших дней имя его не высказано. Оно известно как отец мириад созданий», а в § 25 «Я не знаю его имени, а иероглифом обозначаю его “дао”». Здесь имя (мин) выступает как абсолютный двойник Дао — называя Дао «по имени», мы напрямую обращаемся к нему, а такую прямую апелляцию архаический культурный символизм не приемлет. Следует напомнить, что в китайской философской традиции понятие «мин», переводимое обычно как «имя», обозначает не столько название предмета или явления, сколько прямым образом указывает на его сущность, вычленяет вещь из общего хаоса мира, индивидуализирует ее. Имя — не звук, но номинация сущностного. Возможно, из-за этого табуирования Дао выступает в ряде параграфов под другими «именами» (например, Единое, Великий образ и т.д.), либо его вообще избегают упоминать, намеренно обезличивая предложения. Очевидно, что не «дао» является истинным именем этого начала, поскольку дао — это лишь «звук, что выходит изо рта» (§ 35), в то время как настоящего имени «Дао дэ цзин» не содержит. Можно лишь предположить, что первоначально имелся в виду развоплощенный в природе образ самого «Высшего владыки» — Шанди, утратившего свои антропоморфные черты. Однако для более поздних комментаторов «Дао дэ цзина» и других ранних прото-даосских текстов уже именно понятие Дао и было прямым указанием на сущность высшего начала.

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

началу мира, т.е. к Единому, где уже невозможно ничего ни обрести, ни утратить.

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

Существует несколько аспектов сюжета новорожденного. Прежде всего, ребёнок символизирует собой нерасчлененное видение мира, абсолютную чистоту сознания. Он находится лишь в преддверии мира, а это «состояние преддверия» высоко ценилось в лаоизме. Он уже рожден, но еще не реализовался как человек. Он неуязвим для мира именно своим отсутствием: «Ядовитые насекомые не жалят его. Дикие звери не бросаются на него. Хищные птицы не клюют его». Эта «неуязвимость отсутствия» характерна именно для даоского мудреца, не случайно эпизод с неуязвимостью младенца непосредственно может быть соотнесен с § 50, гласящем о том, «в ком нет места смерти»: «В сражении его не задеть ударом оружия. Носорогам некуда воткнуть свой рог. Тиграм некуда вонзить свои когти. Воину некуда направить своё оружие».

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

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

Возможно, что мотив младенца связан в «Дао дэ цзине» с культом мертвых в Китае. Известно, что, умирая, человек как бы возвращается в изначальное, нерасчлененное состояние, т.е. опять становится «норождённым, что еще не научился улыбаться». Уподобление умершего новорождённому, готовому вновь возродиться к жизни,

существовало и в чжоуском Китае. Об этом, в частности, говорят и типы захоронений: умершего клали на бок в согнутую позицию, подводя колени к животу таким образом, что он напоминал эмбриона в утробе матери.

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

Другую важную часть текста, наряду с сакральными формулами, составляют народные поговорки и речитативы (гэ, цзюэ). Нередко поговорки служат темой, от которой отталкивалась мысль составителя «Дао дэ цзина», или иллюстраций для дальнейших рассуждений — не случайно большинство таких фраз стоят в начале параграфа. Приведем лишь некоторые из них: «Если заточить лезвие до предела, то долго его не сохранить» (§ 9) «Пять цветов слепят глаза человека» (§ 12); «Слава и позор подобны страху» (§ 13); «Резкий ветер не может длиться всё утро, а проливной дождь не может хлестать весь день» (§ 23) и т.д.

На часть народных поговорок составлялся комментарий, который объединялся с текстом параграфа, как это, например, произошло в § 22:

- 1 Склоняясь, сохраняем целостность.
- 2 Сгибаемся, затем распрямляемся.
- 3 Опустошаемся, затем наполняемся.
- 4 Стареем, чтобы потом обновиться.
- 5 Уменьшаем, дабы затем достичь завершения.
- 6 Увеличиваем — и становимся жертвой заблуждения.
- 7 Таким образом, мудрецы объедали Единое,
- 8 делая его принципом Поднебесной.

Строки 1-6 представляют собой пример традиционного речитатива, произносимого нараспев, и одновременно — поговорку. Пассаж, начинающийся со строк 7-8 и далее, выступает как комментарий и осмысление архаического речитатива. Такой комментарий как бы

«филозофирут» речитатив, которому первоначально могло и не приписываться никакого мистического смысла.

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

Постижение Дао и медитативный текст

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

Для оккультной практики древнего Китая понятие «постижение Дао» или «познание Дао» (чжи дао) становится одним из важнейших принципов существования. Философские школы различались не столько из-за своей концептуальной конечной цели, сколько путями прихода к «постижению Дао». Очевидно, что для Лао-цзы познание Дао было равносильным познанию высшего порядка всех вещей и явлений. В

отличие от него конфуцианство ставило во главу угла познание именно «человеческого дао» (чжи жэнь дао), не столько космического порядка, сколько морально-этических норм, регулирующих человеческую жизнь.

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

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

Для Лао-цзы путём к постижению Дао является не искусство общения с духами, как для шаманов царства Чу, и не алхимия, как для более поздних даосов, а непосредственная медитация, прямое «взирание на Дао». В литературе мы практически не встречаем анализа эпистемологии «Дао дэ цзина» в приложении к медитативным аспектам учения Лао-цзы, хотя, на наш взгляд, она весьма важна для понимания сущности учения лаоистов.

Медитативная тема проявляется, прежде всего, в стремлении к достижению абсолютного, нерасчлененного единения всего со всем, достижению некоего Единого. Само это Единое не определяется «Дао дэ цзине» и как мы уже отмечали, в ряде случаев (но не во всех!) может служить синонимом Дао. Вчитаемся в § 10:

- 1 Можно ли, соединив душу и плоть,
- 2 объять Единое и не утратить это?
- 3 Можно ли, регулируя ци и становясь податливым,
- 4 обрести состояние новорождённого?
- 5 Можно ли, отполировав сокровенное зеркало,
- 6 не оставить на нём пятен?
- 7 Можно ли, любя народ и правя государством,
- 8 пребывать в недеянии?

- 9 Можно ли, открывая и закрывая Небесные Врата,
- 10 сохранять состояние самки?
- 11 Можно ли, постигнув четыре начала,
- 12 пребывать вне знания?
- 13 Давать жизнь и вскармливать?
- 14 Давать жизнь и не обладать этим?
- 15 Действуя, не требовать воздаяния?
- 16 Вращивая, не править этим?
- 17 Это зовётся сокровенной Благодатью.

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

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

Обратим внимание, что в ряде параграфов Дао фигурирует как Единое (*и*), что логически вытекает из его характеристики как «всеобъемлющего». Большинство средневековых и современных комментаторов термин *Единое* понимается не иначе как Дао. Однако ряд особенностей указывает, что возможно параграфы с темой Единого пришли из несколько иной традиции, нежели термин Дао. Прежде всего, пассажи с термином *и* отличаются своим архаическим языком и четким, ясно выраженным ритмом, например §§ 10, 14, 22. Здесь упоминаются архаические аллюзии и мотивы: духи, всераскинутая лощина и т.д. Примечательно также, что понятие *Дао* ни разу не употреблено в этом

параграфе, и это даёт нам основания предполагать, что этот пассаж пришел из иной традиции или из другого времени, нежели остальные параграфы «Дао дэ цзина».

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

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

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

Опустошение как конечная точка познания-открытия (чжи) связано с понятием «цзыжань», обычно переводимого «природным образом», «естественным образом», «само собой». Дословный перевод этого понятия — «само таково». Лишь Дао — «само таково», само следует

самому себе, в то время как человек следует Земле, Земля — Небу, а Небо — Дао (§ 26). И лишь абсолютно пустотное начало может быть целиком «цзыжань».

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

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

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

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

Дао открывается человеку как воплощение внутри себя этого Единого, достигнутого в процессе медитации. Мы не знаем саму технику медитации, которую использовали лаоисты, и она вряд ли должна ассоциироваться с более поздней сидячей медитацией даосов и буддистов — речь в данном случае идёт не столько о технике, сколько о сути

медитации. Заметим, что «пустотная медитация» была воспроизведена в китайском чань-буддизме как «концентрация на пустоте» или «сбережение пустого» (шоу суй, шоу кун), что соответствует санскритскому термину *ниродхасаммадхи*. В даосизме II-VI вв. была разработана сложная «пустотная» медитация, обычно называемая «сбережение единого» (шоу и).

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

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

Состояние абсолютной чистоты полного отсутствия логически противостоит наличию — наличию мыслей в сознании, которые в свою очередь актуализируют явления («имена») внешнего мира. В то же время мудрец «пребывает вне желаний» (*у юй*). Из контекста «Дао дэ цзина» не ясно, что подразумевается под «отсутствием желаний»: полное устранение желаний или лишь их умаление. По ряду признаков мы можем сделать вывод, что речь идет именно о раздражающих желаниях и избыточных

проявлениях этого мира (§ 12), а не вообще о любых желаниях. Давид Холл обратил внимание, что под понятием *у юй* следует понимать «внеобъектное желание, которое позволяет достигать радости без привязанности» [209, 80].

Несмотря на всю свою мистичность и размытость формулировок, «Дао дэ цзин» показывает Дао как путь практический и вполне реализуемый, если не в ощущениях, то в практике. Дао это не только тот путь, что связан с небытием, которое «есть начало Неба и Земли», но и с бытием, «которое является «матерью мириад созданий» (§ 1). Дао реализуется именно на двух уровнях: как Путь внутренний, мистический и сокрытый, и как Путь практический, «посюсторонний». Именно это и позволяет говорить о нём как о Едином. Эта амбивалентность Дао позволила некоторым исследователям говорить о «двух Дао», что противоречит логике всего трактата, поскольку речь может идти лишь о повсеместности действия Дао, но ни в коем случае не об отдельных «Дао бытия» или «Дао небытия». «Дао дэ цзин» как раз подчеркивает, что «оба они произрастают вместе и различаются лишь именем».

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

Таким образом, с небытием Дао соотносится медитативный аспект, проповедуемый Лао-цзы, в то время как с бытийственной стороной Дао соотносится практическая сторона жизни, например, управление государством, любовь к народу, устранение излишних мудствований и т.д. Однако постижение внешнего мира начинается именно с медитативной практики, в результате которой познаётся «мать всех вещей»: «Поднебесная имеет начало, которое является Матерью Поднебесной. Когда достигнута мать, познаёшь и её детей. Когда познаны дети, вновь возвращаешься для сбережения их Матери» (§ 52). Здесь очевидно сочетание практического и мистического аспектов учения Лао-цзы: гносеологический исток лежит в очищении сознания, избавлении от желаний и медитации («достижение Матери»). После этого идёт познание мира вещей и явлений — «детей». И, наконец, следует возвращение к Матери, для её «сбережения», т.е. сохранения сознания в состоянии медитативной чистоты и внутреннего радения. Вполне возможно, что

термин «сбережение матери» (шоу му) является вполне конкретной техникой медитации, подобно более поздней технике «сбережение Единого» (шоу и). На это же указывает и дальнейшее содержание § 52, описывающее приведение сознания в состояние свободное от воздействий внешнего мира: «Закрой отверстия, запри двери — и в твоём теле более не родятся болезни».

Как видим, что «Дао дэ цзин» содержит в себе целый пласт медитативных наставлений, связанных с ранними ритуалами, суть и содержание которых сегодня реконструировать не удаётся. Тем не менее очевидно, что мы имеем перед собой текст, не философского, но религиозного содержания, примечательно также, что большинство рассуждений о пустотной медитации встречаются в пассажах, относящихся к самой ранней, нуклеотической части произведения. Многие формулы «Дао дэ узина» связаны либо с мистическими и оккультными ритуалами, либо описывают практику совершенствования сознания и прихода к знанию-озарению (*чжи*). Философским текст кажется лишь потому, что внешняя формула таких ритуалов уже безвозвратно утрачена. Таким образом устраняется очевидное противоречие, которое можно встретить в анализе генезиса даосизма — нередко утверждается, что даосизм развивался от философского к религиозному учению, либо существовало два параллельных пласта: философский и религиозный. Из анализа содержания и формирования «Дао дэ цзина» становится очевидным, что чисто философского пласта никогда не существовало, ряд идей и концепций относится скорее к оккультным учениям и к магии, приближающимся к религиозной идее интуитивного знания и приобщения к Высшему Абсолюту, к Единому, к Дао.

Праздные беседы

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

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

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

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

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

АА0, ББ0
АА0, ББ0
АА0, ББ0
АА0, ББ0

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

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

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

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

Существует несколько приёмов, которые и придают оттенок удивительной интимности, личной беседы «Дао дэ цзину». Например, автор неоднократно говорит о себе в первом лице, что было в общем не характерным для такого рода литературы. Он описывает личный опыт, свои внутренние переживания, как бы делится со слушателем теми сомнениями, которые живут в нём.

Здесь есть и личное переживание: «Мои слова легко познать и ещё легче им следовать. Но, увы, никто не способен познать их и тем более следовать им!» (§ 70). Встречается просто отстраненное размышление: «То, чему учат другие, тому учу и я» (§ 67). Лао-цзы как бы указывает на свою обыденность, отсутствие всякого величия — он таков же, как и большинство. Впрочем, этот же пассаж можно понять и иначе. Кто эти «другие»? Не те ли мудрецы, чьими высказываниями пользуется Лао-цзы,

и тогда становится понятным, что Лао-цзы подчеркивает, свою принадлежность к той древней мудрости, которая пришла от первых наставников. И значит Лао-цзы выступает как посланец этого сокровенного знания, которое он несет в себе, поскольку учит тому же, «чему учили и другие»

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

Стоит отметить, что неоднократное использование местоимения первого лица «Я» в пассажах «Дао дэ цзина» позволило некоторым исследователям, в частности, известному современному китайскому философу Чжан Дайняню предположить, что «Дао дэ цзин» написан одним человеком, а не несколькими лицами, причем этот человек отнюдь не был простым составителем, но действительно являлся истинным мудрецом, чьи речи и оказались записанными в трактате [149]. Такая аргументация представляется не очень доказательной, по крайней мере, по нескольким причинам. Прежде всего, использование местоимения первого лица отнюдь не исключает «сборного» характера текста, например, мы предполагаем, что составитель Лао-цзы накладывал свои личные речи и комментарии на некие древние высказывания. Он как бы размышлял над ними, рефлексировал мысли древних. Это хорошо видно, например, из следующего пассажа (§ 25):

Есть Вещь, из хаоса возникшая,
Рожденная прежде Неба и Земли
...
Я не знаю его имени,
Но словами назову его «дао».

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

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

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

И все же это утверждение не снимает другого вопроса: почему никто из последующих комментаторов и переписчиков текста не привел «Дао дэ цзин» к единообразию? Ведь он очевидно разнороден: здесь встречаются дословные повторения целых абзацев, фигурируют разное написание местоимения первого лица («у» и «о»), не говоря уже об отсутствии единого для всего текста ритма. Однако, как нам кажется, сама разнородность текста приоткрывает завесу над тайной характера «Дао дэ цзина». Он не редактировался, не подводился под единый стандарт лишь потому, что уже современниками и рядом более поздних переписчиков воспринимался как собрание разных высказываний, как компиляция афоризмов разных мыслителей. Лишь такой подход не просто допускает,

но и требует отсутствия редакторской правки. Безусловно, в текст добавлялись новые отрывки — это видно из того, как архаический язык, характерный для надписей на бронзовых сосудах, граничит с практически современным метафорическим языком, встречающимся в «Чжуан-цзы».

Литературная форма «Дао дэ цзина»

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

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

Именно наличие внутреннего ритма может быть прекрасным указателем на время происхождения всего текста или его отдельных отрывков. Ритмизированные части «Дао дэ цзина» как раз, скорее всего и представляют собой либо народные поговорки, либо ритуальные формулы, либо заклинания (в древних культурах, это нередко одно и то же). Хорошо известно, что в мировой литературе ритмизированные тексты обычно предшествуют в своем возникновении прозаическим, и это даёт нам основание предполагать, что неритмизированные части параграфов были дописаны позже как комментарий. Исходя из этого, можно утверждать, что создание «Дао дэ цзина» безусловно, относится к более ранней эпохе, нежели «Лунь юй» («Беседы и суждения») Конфуция, которые в подавляющем большинстве своих пассажей представляют собой неритмизированную прозу [139а, 418]. Вместе с этим ряд текстов, чье

древнее происхождение не вызывает сомнений, например, «Ши цзин» и «И цзин», а также некоторые пассажи «Лунь юя» (2:1; 11:19) ритмизированы.

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

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

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

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

Загадку ритма «Дао дэ цзина» начали изучать ещё в древности, и позже у стиля этого трактата нашлись подражатели (например, «Вэнь-цзы»), но скопировать его в точности никто не смог, поскольку разнородность текста оказалась столь сильна, что невозможно было уловить никакой общей логики в его построении.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Стиль и время

Вопрос о стиле, в котором написан «Дао дэ цзин», представляет интерес не только с точки зрения самой структуры текста. Теоретически, проанализировав ритм и рифму текста, мы можем установить, какому периоду в истории Китая соответствует подобная литература, то есть мы ответим на вопрос о времени создания «Дао дэ цзина».

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

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

Все эти аргументы и контраргументы, порожденные спорами, длящимися вот уже почти столетие, показывают лишь то, что стиль «Дао

дэ цзина» во многом является ключом к ответу на целый ряд вопросов, например, когда написан текст, одним или несколькими людьми он создавался, в каком районе Китая он возник.

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

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

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

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

Существует ещё одна параллель в структуре «Дао дэ цзина» и «Ши цзина». В обоих произведениях неоднократно используется одна и та же конструкция замкнутого построения фразы, когда внутри одного и того же пассажа неоднократно повторяется либо один и тот же отрывок, либо целая строка, что называется «возвращение через круг» (*сюньхуань ванфу*). Суть этого приема была проиллюстрирована чуть выше, здесь же отметим одну интересную деталь: в «Чу цы» конструкции «возвращения через круг» в чистом виде практически не встречается, что ещё больше сближает «Дао дэ цзин» именно с «Ши цзином».

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

Если «Ши цзин», относящийся к классической древнекитайской поэзии, можно без труда проанализировать по стилю и ритму, то в отношении «Дао дэ цзина» дело обстоит значительно сложнее. Прежде всего, текст Лао-цзы никак нельзя отнести к классической поэзии, ряд параграфов вообще никак не ритмизирован. По самым приблизительным подсчетам, сделанным на основе 51 параграфа, 24 (47%) из них

ритмизированы по каждой строфе. Это §§ 1, 2, 5, 6, 15, 21, 22, 26, 28, 36, 44, 45, 47, 51, 52, 54, 55, 58, 59, 68, 69, 73, 78, 79. Девять (18%) параграфов ритмизированы по нечетным строфам: §§ 4, 9, 10, 17, 19, 33, 56, 64, 67. Комбинированному ритму подчинены 18 параграфов (35%) «Дао дэ цзина»: §§ 8, 12, 14, 16, 20, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 35, 37, 39, 41, 57, 62, 65.

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

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

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

Чисто теоретически возможны два объяснения многочисленным совпадениям в ритме между «Дао дэ цзином» и «Ши цзином», с одной стороны, и несовпадением с «Чу цы», с другой стороны. «Чу цы» были написаны значительно позже «Дао дэ цзина», в эпоху Сражающихся царств, в то время как Лао-цзы записал свою «книгу в двух частях» почти за два века до создания «Чуских строф». Напомним, что самый ранний вариант «Дао дэ цзина» обнаружен на территории провинции Хунань, где и располагалось некогда царство Чу и, скорее всего, трактат и был создан в

этой местности. Естественно, что со временем литературный стиль царства Чу должен был заметно измениться, и поэтому мы не встречаем прямых параллелей в форме и ритме между этими двумя произведениями. Как раз если бы «Чуские строфы» и трактат Лао-цзы совпадали по литературному стилю, то это служило бы доказательством тому, что они созданы в одно и то же время, т.е. в эпоху Сражающихся царств. Стоит также учитывать, что часть «Дао дэ цзина» представляет собой запись крайне архаичных ритуальных формул, что ещё больше отдаляет текст от характера «Чуских строф».

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

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

обе частицы употреблялись практически равноправно, а позже — в период Сражающихся царств, т.е. в III в. до н.э. [177, 87, note 52].

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

Посмотрим внимательно, каково действительно соотношение в частоте использования этих двух частиц? Все это оказалось подсчитано с чрезвычайной точностью. Так в «Цзо чжуань» частица «юй»(1) используется 17 раз, а «юй»(2) — 19 раз, в «Го юй» («Речения царств») — соответственно 2 и 9 раз, в «Лунь юй» («Беседах и суждениях») Конфуция 1 и 21 раз, в «Мэн-цзы» — 1 и 96 раз, в «Чжуан-цзы» — 1 и 849 раз, и, наконец, в ««Дао дэ цзине» — 0 и 51 раз [177, 66]. Все это несколько утомительное перечисление цифр приводит к парадоксальному выводу о том, что если доверится гипотезе о том, что частота использования частицы «юй»(1) действительно указывает на время происхождения текста, то оказывается, что «Дао дэ цзин» возник позже не только «Лунь юя», но и «Мэн-цзы и даже «Чжуан-цзы», что невероятно, поскольку в «Чжуан-цзы» обильно цитируются высказывания Лао-цзы.

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

Б. Калгрэн провел целый ряд оригинальных исследований лексики древних трактатов, показав, что в таких текстах как «Чжуан-цзы», «Люйши чуньцю», «Чжаньго цэ», «Сюнь-цзы» и «Хань Фэй-цзы» используется одинаковая структура языка, в том числе и использование служебных частиц. Его внимание привлекают в том числе и уже известные нам частицы «юй», и Б. Калгрэн приходит к парадоксальному выводу: частота употребления этих служебных частиц не может быть доказательством в пользу времени создания текста. Она показывает совсем другое: сам характер языка, точнее его региональное происхождение. По его мнению, частица «юй»(2) чаще использовалась в так называемом диалекте Лу 魯, т.е. в северном языке, а частица «юй»(1) — в диалекте Цзо 左, под которым подразумевались все не-северные языки [223, 63; 177, 66]. Из этого можно сделать вывод, что текст «Дао дэ цзина» был либо записан

на севере Китая, либо подвергся литературной обработке именно в этих районах, скорее всего, в царстве Чжоу — там, где Лао-цзы служил хранителем архивов. Учитывая чужие мотивы, встречающиеся в тексте, мы можем ещё раз подтвердить тезис о том, что нуклеотическая часть текста была сформирована на юге Китая и подверглась доработке уже в царстве Чжоу.

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

Разница в стиле, ритме и характере пассажей «Дао дэ цзин» говорит о том, что они явным образом собирались из различных, в основном ранне-чжоуских источников. К архаическим источникам мы отнесем народные поговорки, ритуальные речитативы и формулы, высказывания более ранних мудрецов. Более современным стилем отличаются комментарии более поздние дописки к пассажам «древней мудрости», которые, возможно, принадлежали самому Лао-цзы, выступившему компилятором и обработчиком религиозной и оккультной архаики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эпоха «Дао дэ цзина» и Лао-цзы — эпоха полемики философских учений. Это — полемика о смысле сакрального и благодатного, которая постепенно открывается в область чисто практического, в сферу полтической культуры древнего Китая, искусства управления народом и гармонизации общества. И эта скрытая дискуссия очевидно проступает как в самом «Дао дэ цзине», так и во всей литературе, созданной вокруг него.

Вряд ли когда-нибудь будет возможным определить точное время создания трактата. Как известно, существуют две основные точки зрения: текст создан либо в эпоху Вёсен и Осеней (770-476 до н.э.), либо в эпоху Сражающихся царств (475-331 до н.э.), более доказательной представляется версия о возникновении «Дао дэ цзина» в самом конце эпохи Вёсен и Осеней или в самом начале периода Сражающихся царств, то есть в VI-V вв. до н.э.

На первый взгляд, споры о дате создания этого трактата имеют чисто софистический характер: спор ведется ради спора, поскольку обсуждается разница в два-три столетия, а чаще даже в одно, что для многотысячелетней древнекитайской истории может показаться ничтожным. Однако это не так — расположение «Дао дэ цзина» на линии исторических дат раньше, чем произведения Конфуция, Мэн-цзы и Чжуан-цзы позволяет нам увидеть реальный исток китайской духовной традиции. И как видно она пошла с сентенций типа тех, что мы встречаем у Лао-цзы и перекликавшихся по своей идеологии с «И цзином», нежели с мудрых наставлений Конфуция о ритуале или притч Чжуан-цзы.

Отсутствие полноценной биографии Лао-цзы, подобной жизнеописанию Конфуция, отнюдь не свидетельствует о том, что такого человека вообще не существовало в истории, а Лао-цзы — лишь легендарный персонаж. Сам образ Лао-цзы, каким его лепила китайская традиция, просто не выдерживает земной биографии. Лао-цзы должен был предстать как «доподлинно внутренний человек», не имеющий отношения к земному рождению, семье, жене, детям. Если Конфуций сам является

иллюстрацией своего учения и своих принципов, то Лао-цзы затрагивает саму структуру жизни, её мистическую глубину.

У нас нет достаточно надежных исторических материалов, чтобы точно установить авторство текста, хотя по ряду косвенных свидетельств мы можем согласиться с традиционной версией: «Дао дэ цзин» был создан Лао Данем или Ли Эром, которого обычно называли Лао-цзы (причем Лао было его фамилией, а не прозвищем), мыслителем из царства Чу. Скорее всего, он выступил не столько как автор, сколько как компилятор ряда мистических и народных традиций, которые он записал и в некоторых пассажах прокомментировал. Возможно, что он пользовался аграфой — анонимными и первоначально неклассифицированными записями высказываний древних мудрецов, следы которой обычно встречаются в первых строках каждого параграфа.

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

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

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

Первоначальный вариант «Дао дэ цзина» представлял собой сборник несвязанных между собой речений, многие из которых соотносились, прежде всего, с архаическими ритуалами и мистическими видениями. Основу же текста составляли ритуальные формулы,

фольклорные поговорки, заклинания, моления, изречения каких-то наставников, а также, возможно, недошедшие до нас тексты, относящиеся к VII-VI вв. Именно к этой традиции относится наиболее древняя часть текста, пассажи которой возникли задолго до собственно их письменной фиксации, еще в VIII-VII вв. до н.э., а возможно и раньше. Большинство строф, составляющих нуклеотическую часть произведения, существовали в устном виде как ритмизированные молельные формулы. Именно этим объясняется, с одной стороны, ритмизация большинства пассажей «Дао дэ цзина», а с другой стороны, нестабильность этого ритма для разных параграфов и отсутствие единой литературной формы.

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

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

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

Несомненно, что «Дао дэ цзин» уже существовал в середине эпохи Сражающихся царств, т.е. в IV в. до н.э. — это нам показывают находки текста на бамбуковых дощечках, сделанных в 1994 г. в Цзинмэне. Вполне возможно, что это и был тот нуклеотический текст (аграфа), который затем наращивался до большого трактата.

Заметим, что многочисленные цитаты из «Дао дэ цзина», встречающиеся в «Инфэнь-цзы», «Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы» и многих

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

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

Был ли «Дао дэ цзин» записан именно тем Лао-цзы, о котором писал Сыма Цянь? Очевидно, что это так, однако с определенного момента исторический, реальный Лао-цзы целиком растворяется внутри мощного мифологического и вневременного образа, который постепенно перерастает в обожествлённого Лао-цзюня. И поэтому реальной биографии Лао-цзы нам знать не дано, как и не известны подробности его земной жизни. Это жизнь, преодолевшая сам момент «проживания» как действия и саму смерть как окончания действия — жизнь, прожитая завтра.

В общем, нам лишь остаётся повторить за Сыма Цянем: «никто не знает, как он закончил». А это значит, что путь Лао-цзы — мудреца и символа мистической традиции Дальнего Востока — продолжается.

ЧАСТЬ 2. «ДАО ДЭ ЦЗИН»

КНИГА ПЕРВАЯ

§ 1

- 1 Дао,
которое может быть выражено словами,
не есть постоянное Дао.
- 2 Имя,
которое может быть поименовано,
не есть постоянное имя.
- 3 Небытие зовётся началом Неба и Земли.
- 4 Бытие зовётся Матерью мириад созданий.
- 5 Поэтому, желая узреть
его утончённо-неуловимую сущность,
6 обрети постоянство небытия.
- 7 Желая наблюдать его проявления,
8 пребывай в постоянстве бытия.
- 8 Оба они произрастают вместе
и различаются лишь именем.
- 9 Будучи тождественными,
они зовутся сокровенным.
- 10 Сокровенное и ещё раз сокровенное —
врата ко множеству потаённого.

§ 3

- 1 Не превозноси мудрых —
и люди не будут соперничать.
- 2 Не цени редкие вещи — и не будут красть.
- 3 Не гляди на то, что возбуждает желания,
4 и сердца людей не придут в смятение.
- 5 Поэтому, управляя людьми,
6 мудрец опустошает их сердца
и наполняет желудки;
7 ослабляет их волю, но усиливает их кости;
8 постоянно стремится к тому,
9 чтобы они были незатронуты знаниями
и свободны от желаний,
- 10 а те, кто освящён мудростью,
не помышляли о действии.
- 11 Действуй недеянием —
12 и не будет того, что не управлялось бы тобой.

§ 4

- 1 Дао пустотно,
но использованием не исчерпать его.
- 2 Глубочайшее! Оно подобно предку мириад существ.
- 3 Притупи лезвие, развяжи узлы,
- 4 пригаси блеск, уподобь его пылинке.
- 5 Отсутствующее!
Лишь кажущееся присутствующим здесь.
- 6 Мне не постичь, чьим сыном оно является.
- 7 Но кажется предком [Небесного] Владыки.

§ 5

- 1 Небо и Земля не человеколюбивы
- 2 и относятся к мириадам существ,
как к соломенным собачкам.
- 3 Мудрый человек не человеколюбив
- 4 и относится к людям,
как к соломенным собачкам.
- 5 Не подобно ли пространство
между Небом и Землёй
[кузнечным] мехам?
- 6 Будучи пустотным, оно неисчерпаемо.
- 7 Чем больше оно движется,
тем больше ему прибавляется.
- 8 Произносящий бесчисленное множество речей
- 9 не сравнится со сберегающим это в себе.

§ 6

- 1 Дух в долине никогда не умирает.
- 2 И зовётся это сокровенной самкой.
- 3 Врата сокровенной самки
- 4 зовутся корнем Неба и Земли.
- 5 Едва различимое,
лишь кажущееся присутствующим здесь,
- 6 оно неисчерпаемо в использовании.

§ 7

- 1 Небо извечно, Земля — долговременна.
- 2 Небо и Земля могут быть извечны
и долговременны,
- 3 ибо они не порождают сами себя.
- 4 Вот почему они извечны и долговременны.
- 5 Поэтому мудрец, становясь позади всех,
- 6 оказывается впереди всех,
- 7 пренебрегает собой и потому сберегает себя.
- 8 Разве этим он не преследует личных целей?
- 9 Поэтому он и может достичь их.

§ 8

- 1 Человек высшей Благодати подобен воде,
- 2 ибо вода приносит пользу мириадам существ,
не соперничая с ними,
- 3 и находится в том месте,
которое все ненавидят.
- 4 Поэтому она близка Дао.
- 5 В жилище он ценит землю,
- 6 в сердце ценит глубину,
- 7 в союзе ценит гуманность,
- 8 в словах ценит искренность,
- 9 в правлении ценит порядок,
- 10 в поступках ценит способности,
- 11 в делах ценит время.
- 12 В силу того, что он не соперничает,
он и не допускает ошибок.

§ 9

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

§ 10

- 1 Можно ли, соединив душу и плоть,
- 2 объять Единое и не утратить это?
- 3 Можно ли, регулируя ци и становясь податливым,
- 4 обрести состояние новорождённого?
- 5 Можно ли, отполировав сокровенное зеркало,
- 6 не оставить на нём пятен?
- 7 Можно ли, любя народ и правя государством,
- 8 пребывать в недеянии?
- 9 Можно ли, открывая и закрывая Небесные Врата,
- 10 сохранять состояние самки?
- 11 Можно ли, постигнув четыре начала,
- 12 пребывать вне знания?
- 13 Давать жизнь и вскармливать?
- 14 Давать жизнь и не обладать этим?
- 15 Действуя, не требовать воздаяния?
- 16 Возращивая, не править этим?
- 17 Это зовётся сокровенной Благодатью.

§ 11

- 1 Тридцать спиц соединяются в одной ступице.
- 2 Использование же повозки
- 3 обуславливается пустотой между ними.
- 4 Для того, чтобы изготовить сосуд,
размешивают глину.
- 5 Использование же сосуда обуславливается
пустотой в нём.
- 6 Для того, чтобы соорудить жилище,
прорубают двери и окна.
- 7 Использование же жилища обуславливается
пустотой в нём.
- 8 Поэтому ту выгоду, которую получаем
благодаря «наличию»,
- 9 мы можем использовать
лишь благодаря «отсутствию».

§ 12

- 1 Пять цветов слепят глаза человека.
- 2 Пять тонов музыки притупляют его слух.
- 3 Пять вкусовых ощущений ранят его рот.
- 4 Скачка на лошадях и охота
делают необузданным его сердце.
- 5 Редкие вещи влекут человека
к совершению зла.
- 6 Поэтому мудрец заботится о желудке,
а не о глазах;
- 7 отказывается от одного, дабы достичь другого.

§ 15

- 1 С древности искушённый муж
- 2 видел мельчайше-утончённое,
- 3 проникал в сокровенное
и был непостижим в своей глубине.
- 4 Из-за того, что он непостижим,
можно лишь описать его.
- 5 Он робок, будто переходит реку зимой.
- 6 Он осмотрителен,
словно опасается своих соседей.
- 7 Он серьёзен, как гость.
- 8 Он неоформленно-распылён, будто тающий лёд.
- 9 Он груб, подобно необработанному дереву;
- 10 пустотен, подобно долине;
- 11 неясен, словно мутная вода.
- 12 Кто способен посредством покоя
- 13 мутное постепенно сделать прозрачным?
- 14 Кто способен посредством долгого движения
- 15 постепенно породить к жизни безмятежное?
- 16 Сберегающий Дао и не стремящийся к избытку.
- 17 Лишь потому, что он не стремится к избытку,
- 18 он способен сокрыться, не воплощаясь вновь.

§ 16

- 1 Достигая предельной пустоты,
- 2 Я сохраняю полный покой.
- 3 Мириады вещей возникают вместе,
- 4 я же взираю на их возвращение.
- 5 Из множества вещей
каждая восходит к своему корню.
- 6 Возвращение к корню назову умиротворением.
- 7 Это то, что зовётся возвращением к судьбе.
- 8 Возвращение к судьбе назову постоянством.
- 9 Познавшего постоянство назову просветлённым.
- 10 Не познавший постоянства творит зло и коварен.
- 11 Тот, кто познал постоянство, — всеобъемлющ.
- 12 Всеобъемлющий беспристрастен,
- 13 беспристрастный становится государем,
- 14 государь единится с Небом, Небо единится с Дао.
- 15 Дао единится с вечностью.
- 16 Достигший этого
- 17 до конца дней своих не встретит опасностей.

§ 17

- 1 Лучший из правителей —
- 2 тот, о существовании которого низы не знают.
- 3 Следом за ним идут те правители,
- 4 которых любят и почитают.
- 5 За ними следуют правители, которых низы боятся,
- 6 вслед за коими идут правители, которых презирают.
- 7 Тот, в ком недостаточно искренности,
- 8 сталкивается с неискренностью.
- 9 Сомневающиеся, они ценят свои слова.
- 10 Когда их цель достигнута, а дело завершено,
- 11 простой народ говорит:
- 12 «Это случилось с нами само собой».

§ 18

- 1 Когда Великое Дао утрачивается,
- 2 возникают «гуманность» и «долг».
- 3 Когда появляется великое мудрствование,
- 4 то возникает и великая фальшь.
- 5 Когда нет гармонии
 среди шести категорий родственников,
- 6 то возникает «сыновняя почтительность».
- 7 Когда государство и уделы охвачены смутой,
- 8 то появляются «преданные чиновники».

§ 19

- 1 Устрани учения — и не будет более забот.
- 2 Устрани мудрецов и отвергни мудрость —
- 3 и выгода народу возрастёт стократно.
- 4 Устрани человеколюбие, отвергни справедливость —
- 5 и народ вернётся к сыновней почтительности
и добрым делам.
- 6 Устрани хитроумие, отвергни выгоду —
- 7 и не будет более воров и бандитов.
- 8 Эти три [начала] обманчиво приукрашены
- 9 и не обладают достаточностью.
- 10 Поэтому надо сделать так,
чтобы люди принадлежали к тем,
- 11 кто прозревает неприукрашенное
и объёмлет простоту,
- 12 мало думает о себе и уменьшает свои желания.

§ 20

- 1 Велика ли разница между одобрением и хулой?
- 2 Велико ли расстояние между добром и злом?
- 3 Того, чего боятся люди, нельзя не бояться.
- 4 Пустынное! Оно не имеет границ.
- 5 Все люди радостны,
6 будто захвачены
 праздником императорского угощения
7 или прогулкой по весенним террасам.
- 8 Лишь я один безразличен и не подаю знаков,
9 будто младенец,
 который ещё не научился улыбаться;
- 10 утомлённый, словно странник,
11 не имеющий дома, куда бы мог возвратиться.
- 12 Люди всё имеют с избытком,
13 лишь я один подобен отказавшемуся ото всего.
- 14 У меня сердце невежды — столь замутнено!
- 15 Простые люди пресветло-светлы,
16 лишь я один погружён во тьму.
- 17 Простые люди пречисто-чисты,
18 лишь я один невежественно-безыскусен,
19 безграничен, словно море,
20 неудержим, будто яростный ветер.
- 21 Все люди знают об использовании,
22 но я один глуп и ограничен.
- 23 Лишь я один отличаюсь от других и ценю матерь Благодати.

§ 21

- 1 Облик великой Благодати проистекает из Дао.
- 2 В вещах Дао неразлично-туманно.
- 3 Неразлично-туманное!

Но в нём заключены образы.

- 4 Туманно-неразличимое! Но оно объемлет вещи.
- 5 Отдалённое и тёмное! Но оно содержит семя.
- 6 Семя это истинное,

ибо оно освящено искренностью.

- 7 С древности и до наших дней

имя его не высказано.

- 8 Оно известно как отец мириад созданий.
- 9 Откуда я знаю,

что форма отца созданий такова?

- 10 Из него же самого.

§ 22

- 1 Склоняясь, сохраняем целостность.
- 2 Сгибаемся, затем распрямляемся.
- 3 Опустошаемся, затем наполняем.
- 4 Стареем, чтобы потом обновиться.
- 5 Уменьшаем, дабы затем достичь завершения.
- 6 Увеличиваем —
и становимся жертвой заблуждения.
- 7 Таким образом, мудрецы объемлели Единое,
8 делая его принципом Поднебесной;
9 не показывали себя и потому были разумны;
10 не считали себя правыми,
потому их правота была очевидна;
- 11 не превозносили себя, потому достигали успеха;
12 не хвастали, потому могли прожить долго.
- 13 И лишь потому, что они ни с кем не соперничали,
14 никто в Поднебесной не мог соперничать с ними.
- 15 Фраза древних:
«Склоняясь, сохраняем целостность», —
16 разве это пустые слова?
17 Достигший целостности, вернётся к этому.

§ 23

- 1 Редко пользоваться словами —
- 2 значит следовать естественности.
- 3 Поэтому резкий ветер не может длиться всё утро,
- 4 а проливной дождь не может хлестать весь день.
- 5 Кто делает всё это? Небо и Земля.
- 6 Если даже Небо и Земля
 не могут сделать что-то вечным,
- 7 так что же требовать от человека?!
- 8 Поэтому он действует через Дао.
- 9 Действующий через Дао тождественен с Дао.
- 10 Обретший Благодать тождественен с Благодатью.
- 11 Утрачивающий тождественен с утратой.
- 12 Тожественный с Дао —
 радостно принимается Дао.
- 13 Тожественный с Благодатью —
 радостно принимается Благодатью.
- 14 Тожественный с утратой —
 радостно принимается утратой.
- 15 Тот, в ком недостаточно искренности,
 встретится с неискренностью.

§ 24

- 1 Стоящему на цыпочках долго не простоять.
- 2 Идущему большими шагами далеко не уйти.
- 3 Демонстрирующий себя — не просветлён.
- 4 Считающий себя правым — не очевиден.
- 5 Кичащийся собой не имеет заслуг.
- 6 Заносчивому не стать властителем.
- 7 Рассуждая с позиций Дао, про это говорят:
- 8 «Излишество в пище
и непристойность в поступках
в сочетании с вещами несут вред».
- 10 Поэтому, обладающий Дао,
свободен от пребывания в этом.

§ 25

- 1 Существует нечто, из Хаоса возникшее,
- 2 рождённое прежде Неба и Земли.
- 3 Беззвучно-пустотное, одиноко-неизменчивое.
- 4 Двигаясь по кругу, не устаёт
- 5 и способно быть матерью Неба и Земли.
- 6 Я не знаю его имени,
- 7 а иероглифом обозначу это «Дао».
- 8 Через силу назову его ещё и «Великим».
- 9 Великое назову скоротечным.
- 10 Быстротечное назову отдалённым.
- 11 Отдалённое назову обращающимся вспять.
- 12 Поэтому Дао — велико,
- 13 Небо — велико,
- 14 Земля — велика.
- 15 Человек также велик.
- 16 Во Вселенной пребывают эти четыре великих,
- 17 и человек — одно из них.
- 18 Человек следует Земле.
- 19 Земля следует Небу.
- 20 Небо следует Дао.
- 21 Дао же таково само по себе.

§ 26

- 1 Тяжёлое — это корень лёгкого.
- 2 Покой — это правитель движения.
- 3 Поэтому мудрец, странствуя повседневно,
- 4 не отходит от гружёной повозки.
- 5 Хотя он владеет роскошными дворцами,
- 6 в своём умиротворении он отстранён от них.
- 7 Может ли властитель десяти тысяч колесниц
- 8 пренебрегать Поднебесной ради себя?
- 9 То, что легко, — не имеет корней.
- 10 То, что пребывает в движении, — утрачивает правителя.

§ 27

- 1 Умеющий путешествовать не оставляет колеи.
- 2 Умеющий говорить не делает оговорок.
- 3 Умеющий считать не пользуется счётными палочками.
- 4 Умеющий закрывать двери не пользуется засовами,
5 а то, что он закрыл, невозможно открыть.
- 6 Умеющий связывать не использует верёвок,
7 а то, что он завязал, невозможно распутать.
- 8 Поэтому мудрецу часто удаётся спасать людей,
9 не оставляя ни одного из них.
- 10 Это зовётся сокрытой мудростью.
- 11 Поэтому добрый человек — учитель злых людей.
- 12 Злой человек — материал для добрых людей.
- 13 Если не ценить учителей,
14 если не любить материала для них,
15 то даже умудрённые впадут в величайшие заблуждения.
- 16 Это зовётся глубочайшей утончённостью.

§ 28

- 1 Познав мужское, сохраняй и женское,
- 2 становясь лощиной Поднебесной.
- 3 Будь лощиной Поднебесной, —
- 4 тогда постоянная Благодать не покинет тебя,
- 5 и вернёшься в состояние новорождённого.
- 6 Познав белое, сохраняй и чёрное,
- 7 становясь образчиком Поднебесной.
- 8 Будь образчиком Поднебесной, —
- 9 тогда в постоянной Благодати не будет недостатка,
- 10 и вернёшься к Беспредельному.
- 11 Познав славу, сохраняй безвестность,
- 12 становясь долиной Поднебесной.
- 13 Будь долиной Поднебесной, —
- 14 тогда постоянная Благодать будет в избытке,
- 15 и вернёшься к изначальной простоте.
- 16 Когда изначальная простота рассеивается,
- 17 то возникают инструменты.
- 18 Мудрец использует их
- 19 и становится правителем чиновников.
- 20 Поэтому даже великие уложения не несут вреда.

§ 29

- 1 Тому, кто хочет править Поднебесной
- 2 и при этом предаётся деяниям,
- 3 я думаю, не достичь успеха.
- 4 Поднебесная — это священный сосуд,
- 5 с которым ничего нельзя сделать.
- 6 Действующий — потерпит неудачу.
- 7 Желаящий обрести это — утратит.
- 8 Поэтому одни существа идут впереди, другие следуют за ними.
- 9 Одни выдыхают через нос, другие дуют ртом.
- 10 Одни разрушают, другие уничтожаются.
- 11 Вот почему мудрец сторонится избыточности,
- 12 избегает чрезмерности и отбрасывает бахвальство.

§ 30

- 1 Тот, кто помогает правителю людей посредством Дао,
- 2 не понуждает Поднебесную силой оружия.
- 3 Этому делу предначертано доброе воздаяние.
- 4 Там, где стояли лагерем войска,
- 5 растут лишь терновники да колючки.
- 6 После большого сражения
- 7 неизбежно грядёт неурожайный год.
- 8 Умелый [полководец] достигает цели
- 9 и на этом останавливается.
- 10 Он не смеет прибегать к принуждению.
- 11 Он достигает цели и не восхваляет себя;
- 12 достигает цели и не кичится этим;
- 13 достигает цели и не проявляет высокомерия;
- 14 достигает цели лишь тогда, когда у него нет другого выбора;
- 15 достигает цели, но не принуждает.
- 16 Когда вещи, исполняясь силы, стареют,
- 17 то это зовётся противоречащим Дао.
- 18 То, что противоречит Дао, сгинет до срока.

§ 31

- 1 Оружие — инструмент зла.
- 2 Даже вещи — и те ненавидят его.
- 3 Поэтому ему нет места у того, кто овладел Дао.
- 4 Благородный муж, будучи дома,
предпочитает левую сторону,
- 5 а отправляясь в поход — правую.
- 6 Оружие — инструмент зла,
7 а не орудие благородного мужа.
- 8 И он не пользуется им,
пока его к этому не принудят;
- 9 а главное — делает это
в равнодушии к славе и выгоде,
- 10 побеждает, но не стремится к славе.
- 11 Стремящийся же к славе
получает удовольствие, убивая людей.
- 12 Тот, кто получает удовольствие, убивая людей,
13 никогда не сможет повелевать Поднебесной.
- 14 В случае радостного события обращайся влево,
15 в случае печального события — вправо.
- 16 Место помощника полководца — слева,
17 место полководца — справа.

- 18 Это значит, что приходит время
погребальных обрядов.
- 19 Когда гибнет великое множество людей,
20 кто-то должен оплакивать их, скорбя.
- 21 Даже когда достигнута победа в сражении,
22 должно найтись место и погребальным обрядам.

§ 32

- 1 Дао неизменно и безымянно.
- 2 Хотя простота и мала,
- 3 никто в Поднебесной не может править ею.
- 4 Если бы правитель и князя
могли придерживаться её,
- 5 мириады существ сами повиновались бы ей.
- 6 Когда Небо и Земля взаимосочетаются,
- 7 то выпадают сладкие росы
- 8 и народ безо всяких указов умиротворяется.
- 9 Когда начинается управление, —
возникают и имена.
- 10 Коль скоро возникают имена, —
- 11 муж должен знать,
что настало время остановиться.
- 12 Знающий, где надо остановиться,
избежит гибели.
- 13 Дао в Поднебесной подобно рекам и морям,
- 14 куда впадают долинные ручьи.

§ 34

- 1 Великое Дао всеохватно
и распростёрто и влево, и вправо.
- 2 Мириады созданий опираются на него,
3 а оно порождает их и не отрекается от них,
4 но достигая успеха, остаётся безвестным.
- 5 Оно одевает и вскармливает мириады созданий,
не правя ими.
- 6 Неизменно остаётся свободным от желаний
7 и может быть названо Малым.
- 8 Мириады созданий возвращаются к нему,
9 и посему оно может быть названо Великим.
- 10 В силу того,
что оно никогда не считает себя великим,
11 ему удаётся достичь величия.

§ 35

- 1 К тому, кто овладел Великим образом,
приходит Поднебесная.
- 2 Приходит — и устраняются бедствия,
- 3 наступают умиротворение и покой.
- 4 Музыка и изысканная пища
остановят уходящего путника.
- 5 Когда «Дао» исходит изо рта,
- 6 оно не имеет запаха, не видимо и не слышимо,
- 7 но в использовании неисчерпаемо.

§ 36

- 1 Желая что-то сжать, сначала растяни его.
- 2 Желая что-то ослабить, сначала усиль его.
- 3 Желая что-то уничтожить,
 позволь этому сначала расцвести.
- 4 Желая что-то отнять, сначала дай это.
- 5 Это и зовётся
 утончённо-искусным просветлением.
- 6 Мягкое и слабое одолевают твёрдое и сильное.
- 7 Рыба не может покинуть глубину.
- 8 Равно и государству
- 9 нельзя показывать
 инструменты управления
 народу.

§ 37

- 1 Дао извечно пребывает в недеянии,
- 2 но нет того, чего бы оно ни совершало.
- 3 Если правители и князья могли бы соблюдать его,
- 4 мириады существ обрели бы самопреображение.
- 5 Если же после того,
 как они обретут преобразование,
- 6 родятся желания,
- 7 то я погашу их безымянной простотой.
- 8 Безымянная простота свободна от желаний.
- 9 И если, избавясь от желаний,
 я обрету спокойствие,
- 10 то Поднебесная сама придёт в порядок.

КНИГА ВТОРАЯ

§ 38

- 1 Человек высшей Благодати
не проявляет свою Благодать,
- 2 и потому он обладает Благодатью.
- 3 Человек низкой Благодати
не отклоняется от Благодати,
- 4 и потому он не обладает Благодатью.
- 5 Человек высшей Благодати пребывает в недеянии
и не имеет намерения действовать.
- 6 Человек низкой Благодати погружён в деяния
и к тому же имеет намерение действовать.
- 7 Человек высокой гуманности действует,
и нет того, чего бы он ни сделал.
- 8 Человек высокой справедливости действует,
но всё же остаётся то, что ещё надо сделать.
- 9 Человек высоких ритуалов погружён в деяния,
но когда он не достигает желаемого,
то закатывает рукава и прибегает к силе.
- 10 Поэтому, когда утрачивается Дао, —

- приходит Благодать.
- 17 Когда утрачивается Благодать, —
приходит человеколюбие.
- 18 Когда утрачивается человеколюбие, —
приходит справедливость.
- 19 Когда утрачивается справедливость, —
приходят ритуалы.
- 20 Ритуалы —
это тончайшая ширма
для «преданности» и «искренности»
- 21 и предвестник смуты.
- 22 Предзнание —
это цветок Дао
и начало невежества.
- 23 Поэтому великий муж
пребывает в плотно-возвышенном
- 24 и отвергает тонко-ничтожное.
- 25 Он принимает плоды и отвергает цветы.
- 26 Поэтому он отказывается от первого
ради второго.

§ 39

- 1 Вот то, что с древности пребывало в Едином:
- 2 Небо пребывало в Едином
и потому достигало чистоты.
- 3 Земля пребывала в Едином
и потому достигала покоя.
- 4 Духи пребывали в Едином
- 5 и потому были одухотворённо-подвижны.
- 6 Долина пребывала в Едином
и потому достигала расцвета.
- 7 Мириады вещей пребывали в Едином
- 8 и потому обретали рождение.
- 9 Правитель и князя пребывали в Едином
- 10 и потому были честны с Поднебесной.
- 11 Лишь благодаря Единому они достигали этого.
- 12 Если Небо не чисто, оно разверзается.
- 13 Если Земля не спокойна, она опускается.
- 14 Если духи не одухотворённо-подвижны,
они истощаются.
- 15 Если долина не расцветает, она иссыхает.
- 16 Если мириады вещей не обретают рождения,
они обречены на уничтожение.
- 17 они обречены на уничтожение.
- 18 Если знать и правители не честны,

они будут свергнуты.

- 19 Поэтому в основе ценного лежит дешёвое.
20 Благородный муж рассматривает
21 подданных в качестве своего корня.
- 22 Вышние рассматривают низших
в качестве своей основы.
- 23 Поэтому правитель и князя называют себя
24 «сырыми», «покинутыми», «неудачниками».
25 Так разве это не значит:
26 «Рассматривать подданных
в качестве своего корня»?
- 27 Разве это не так?
28 Поэтому они и достигают
величайшего признания вне признания,
29 не желая быть прекраснейшими, словно яшма,
30 и твердейшими, будто камень.

§ 41

- 1 Когда муж высоких способностей слышит о Дао,
- 2 он усердно следует ему.
- 3 Когда муж средних способностей слышит о Дао,
- 4 он порой сохраняет его, порой утрачивает.
- 5 Когда муж низких способностей слышит о Дао,
- 6 он громко смеётся над ним.
- 7 Если бы над ним не смеялись,
- 8 было бы недостаточно,
- 9 чтобы оно считалось истинным Дао.
- 10 Поэтому «Извечные суждения» гласят:
- 11 «Пресветлое Дао кажется тёмным.
- 12 Дао, ведущее вперёд, кажется влекущим назад.
- 13 Обыденное Дао кажется исключительным.
- 14 Высшая Благодать подобна долине.
- 15 Великая белизна кажется покрытой пятнами.
- 16 Всеохватная Благодать кажется недостаточной.
- 17 Подлинная Благодать кажется сокрытой.
- 18 Извечная истина кажется пустой.
- 19 Великий квадрат не имеет углов.
- 20 Великий сосуд долгов в изготовлении.
- 21 Великий Звук не часто услышишь.

- 22 Великий Образ не имеет формы».
23 Дао потаённо и безымянно.
24 И лишь потому, что это — Дао,
25 оно может быть совершенным
и в воздаянии, и в воплощении.

§ 42

- 1 Дао порождает одно.
- 2 Одно порождает два.
- 3 Два порождает три.
- 4 Три порождает мириады существ.
- 5 Мириады существ несут в себе инь
и объемлют ян,
- 6 а пустотное ци приводит их в гармонию.
- 7 Нет слов, которых бы человек страшился больше,
8 чем «сирый», «покинутый», «неудачник».
- 9 А ведь знать и правители
именно так называют себя.
- 10 Поэтому вещи то принижаются, возвышаясь,
11 то возвышаются, принижаясь.
- 12 Тому, чему учат другие, учу и я:
13 «Сильные и жестокие
не умирают своей смертью».
- 14 И считаю это своим первейшим наставлением.

§ 43

- 1 Самое мягкое в Поднебесной
- 2 может одолеть самое твёрдое в Поднебесной.
- 3 То, что не имеет сущности, проникает туда,
где нет даже щели.
- 4 Потому-то я и постиг пользу недеяния.
- 5 Но учение вне слов и пользу недеяния
- 6 крайне редко встретишь в Поднебесной.

§ 45

- 1 Великое совершенство кажется ущербным,
- 2 но в использовании неистоцимо.
- 3 Великая наполненность кажется пустой,
- 4 но в использовании бесконечна.
- 5 Великая прямизна кажется изогнутой.
- 6 Великое мастерство кажется грубым.
- 7 Великое красноречие кажется косноязычным.
- 8 Покой побеждает движение,
а холод одолевает жару.
- 9 Лишь тот, кто умиротворён и спокоен,
- 10 способен править Поднебесной.

§ 46

- 1 Когда Поднебесная следует Дао,
- 2 боевых лошадей отправляют унавоживать поля.
- 3 Когда Поднебесная не следует Дао,
- 4 боевых лошадей приводят к городским стенам.
- 5 Нет большей беды, чем не знать меры.
- 6 Нет большего зла, чем быть в плену у желаний.
- 7 Поэтому, познавший меру в мере,
- 8 неизменно хранит её.

§ 47

- 1 Не выходя со двора, можно познать весь мир.
- 2 Не выглядывая в окно, можно узреть Путь Неба.
- 3 Чем дальше идёшь — тем меньше узнаёшь.
- 4 Поэтому мудрецы познавали,
никуда не отправляясь;
- 5 постигали, не видя;
- 6 свершали, не действуя.

§ 48

- 1 Следуя учению, день ото дня обретают.
- 2 Следуя Дао, день ото дня теряют.
- 3 Теряя и вновь теряя, достигают недеяния.
- 4 В недеянии нет того,
что не вершилось бы само собой.
- 5 Не свершая дел,
неизменно овладевают Поднебесной.
- 6 Лишь предашься делам —
- 7 как станешь недостойн овладеть Поднебесной.

§ 49

- 1 Мудрец не имеет постоянного сердца.
- 2 Его сердце — сердце людей.
- 3 Для добрых я добр.
- 4 Для недобрых я тоже добр.
- 5 И так достигаю добра.
- 6 Искренним я верю.
- 7 Неискренним я верю тоже.
- 8 И так достигаю искренности.
- 9 Мудрец, правя в Поднебесной,
- 10 делает своё сердце безыскусным
- 11 и приводит его в согласие с Поднебесной.
- 12 Люди внемлют ему слухом и взором.
- 13 Он же смотрит на них как на своих детей.

§ 50

- 1 Появляясь — живём, уходя — умираем.
- 2 Трое из десяти последуют жизни.
- 3 Трое из десяти последуют смерти.
- 4 Тех, кто стремится к жизни
- 5 и потому часто сталкивается со смертью, —
- 6 также трое из десяти.
- 7 Почему это так?
- 8 Потому что они излишне стремятся к жизни.
- 9 Я слышал, что искушённый
в сбережении своей жизни,
- 10 в своих странствиях
не столкнётся с носорогами и тиграми.
- 11 В сражении его не задеть ударом оружия.
- 12 Носорогам некуда воткнуть свой рог.
- 13 Тиграм некуда вонзить свои когти.
- 14 Воину некуда направить своё оружие.
- 15 Почему это так?
- 16 Потому что в нём нет места смерти.

§ 52

- 1 Поднебесная имеет начало,
- 2 которое является Матерью Поднебесной.
- 3 Когда достигнута мать, —
- 4 познаёшь и её детей.
- 5 Когда познаны дети, —
- 6 вновь возвращаешься для сбережения матери.
- 7 И тогда до конца дней своих
не встретишь опасности.
- 8 Закрой отверстия, запри двери —
- 9 и в твоём теле более не родятся болезни.
- 10 Открой отверстия, предайся делам —
- 11 и твоё тело уже не спасти.
- 12 То, что видится малым, назову пресветлым.
- 13 Сохраняющее гибкость назову укреплённым.
- 14 Используй его сияние,
- 15 возвращайся к его свету —
- 16 и не причинишь себе вреда.
- 17 Это и зовётся овладением постоянством.

§ 53

- 1 Когда я обрету мельчайшее знание,
- 2 я буду следовать Великому Пути,
- 3 не боясь заблудиться.
- 4 Великое Дао просто,
- 5 но люди предпочитают узкие тропинки.
- 6 Когда двор роскошествует,
- 7 а поля поросли сорняками
- 8 и амбары пусты;
- 9 когда знать, опоясавшись драгоценными мечами,
- 10 излишествует в напитках и еде,
- 11 в избытке владея всяким добром, —
- 12 это зовётся грабительством и бахвальством.
- 13 О, сколь отлично это от Дао!

§ 54

- 1 То, что глубоко посадил, нельзя выдернуть.
- 2 То, что крепко обхватил, трудно отнять.
- 3 Поэтому нельзя положить конец
- 4 ритуальным подношениям сыновей и внуков
своим предкам.
- 5 Пестуй это в своём теле —
и Благодать [в тебе] обретёт истинность.
- 6 Пестуй это в семье —
и Благодать будет в достатке.
- 7 Пестуй это в своём государстве —
и Благодати будет в избытке.
- 8 Пестуй это в Поднебесной —
и Благодать станет повсеместной.
- 9 Поэтому смотри на других людей
через самого себя.
- 10 Смотри на другие семьи через свою семью.
- 11 Смотри на другие деревни через свою деревню.
- 12 Смотри на другие государства
через своё государство.
- 13 Смотри на Поднебесную через Поднебесную.
- 14 Откуда мне знать, что Поднебесная такова?
- 15 Из неё же самой.

§ 55

- 1 Постигший глубину Благодати
- 2 уподобляется новорождённому.
- 3 Ядовитые насекомые не жалят его.
- 4 Дикие звери не бросаются на него.
- 5 Хищные птицы не клюют его.
- 6 Его кости слабы, а мышцы податливы,
- 7 но хватка крепка.
- 8 Он не знает о союзе мужского и женского,
- 9 но пенис его уже воспрял,
- 10 ибо семя его достигло совершенства.
- 11 Он кричит весь день, но голос его не хрипнет,
- 12 ибо гармония его достигла совершенства.
- 13 Познание гармонии
 зовётся достижением постоянства.
- 14 Познание постоянства зовётся просветлением.
- 15 Избыток жизни
 зовётся [недобрым] знамением.
- 16 Регулирование [круговорота] ци сердцем
 зовётся укреплением.
- 17 Вещи, исполняясь силы, стареют,
- 18 и это считается противоречащим Дао.
- 19 То, что противоречит Дао,
- 20 рано приходит к своему концу.

§ 56

- 1 Знающий не говорит.
- 2 Говорящий не знает.
- 3 Закрой отверстия, запри двери,
- 4 притупи лезвие, распутай узлы,
- 5 пригаси свет, уподобься пылинке.
- 6 Это зовётся сокровенным единением.
- 7 Поэтому ты не можешь,
- 8 достигнув его, сродниться с ним.
- 9 И не можешь,
- 10 достигнув его, пренебречь им.
- 11 Не можешь, достигнув его, извлечь пользу.
- 12 И не можешь, достигнув его, причинить вред.
- 13 Не можешь, достигнув его, облагородить его.
- 14 И не можешь, достигнув его, унижить его.
- 15 Потому оно и почитается в Поднебесной.

§ 57

- 1 Управляй государством строгостью.
- 2 Используй армию с умением.
- 3 Но покоряй Поднебесную, не действуя.
- 4 Откуда я знаю это?
- 5 Из него же самого.
- 6 Чем больше запретов в Поднебесной,
- 7 тем беднее становится народ.
- 8 Чем больше оружия у народа,
- 9 тем сильнее смута в государстве.
- 10 Чем больше люди искусны в ремесле своём,
- 11 тем больше творится несправедных дел.
- 12 Чем лучше знают законы,
- 13 тем больше становится воров и бандитов.
- 14 Поэтому мудрец говорит:
- 15 «Я пребываю в недеянии,
- 16 а народ сам преображается.
- 17 Я люблю покой,
- 18 а народ сам исправляется.
- 19 Я не предпринимаю действий,
- 20 а народ сам богатеет.
- 21 Я не имею желаний,
- 22 а народ сам опрощается».

§ 59

- 1 В правлении людьми и служении Небу
- 2 ничто не сравнится с воздержанностью.
- 3 Тот, кто воздержан,
- 4 зовётся изначально готовым [следовать Дао].
- 5 Тот, кто готов изначально,
- 6 зовётся собравшим Благодать в избытке.
- 7 Для того, в ком Благодать собрана в избытке,
- 8 нет ничего, способного противостоять ему.
- 9 Если ему ничто не может противостоять,
- 10 то нет ему предела.
- 11 Если нет ему предела,
- 12 то он может владеть государством.
- 13 Обладая Матерью государства,
- 14 можно стать долговечным.
- 15 Это зовётся глубокими и крепкими корнями
- 16 нетленного и долговечного Дао.

§ 60

- 1 Управление большим государством
- 2 подобно варке мелкой рыбёшки.
- 3 Когда управляешь Поднебесной через Дао,
- 4 даже духи утрачивают свою духовную мощь.
- 5 Но даже если они и не теряют своей духовной мощи,
- 6 то мощь эта не вредят людям.
- 7 И если даже духи не вредят людям,
- 8 то и мудрецы не могут им повредить.
- 9 А поскольку они не вредят друг другу,
- 10 то и Благодать их, сочетаясь, восходит [к Дао].

§ 61

- 1 Великое государство подобно низовью реки,
- 2 где сходятся [воды] Поднебесной,
- 3 и самке Поднебесной.
- 4 Самка всегда одолевает самца своим покоем.
- 5 Пребывая в покое,
она занимает нижнюю позицию.
- 6 Поэтому великое государство,
занимая нижнюю позицию,
- 7 завоёвывает доверие малого государства.
- 8 Малое государство, занимая нижнюю позицию,
- 9 оказывает доверие великому государству.
- 10 Поэтому то, что занимает нижнюю позицию,
либо завоёвывает доверие, либо оказывает его.
- 12 Всё, к чему стремится большое государство, —
13 лишь принимать людей под своё крыло.
- 14 Всё, к чему стремится малое государство, —
15 это вникать в людские дела.
- 16 Если оба хотят достичь желаемого,
17 большее должно занять нижнюю позицию.

§ 62

- 1 Дао — величайшее хранилище
мириад существ.
- 2 Это то, что является
сокровищем добрых людей
3 и защитой для тех, в ком нет добра.
4 Прекрасные слова высоко ценятся при продаже.
5 Прекрасные поступки
могут вызвать людское уважение.
- 6 Даже если в человеке нет добра,
зачем же отвергать его?
- 7 Поэтому взошедший на трон правитель
и три властвующих князя,
8 хотя и имеют драгоценные кольца
9 и сопровождаются четвёркой лошадей,
10 не сравнятся с теми,
кто, не сходя с места, снискал дары Дао.
- 11 Почему древние ценили Дао?
12 Разве не говорилось:
«Устремись, дабы достичь его,
13 и даже если ты имел пороки — избежешь зла».
14 За это оно и ценится в Поднебесной.

§ 63

- 1 Действуй недеянием.
- 2 Совершай дела недеянием.
- 3 Осязай то, что не имеет запаха.
- 4 Умаляй великое и делай большое малым.
- 5 И на зло воздавай Благодатью.
- 6 Намервайся свершить трудное, пока оно легко.
- 7 Осуществляй большое, пока оно мало.
- 8 Все трудные дела в Поднебесной
должны вершиться, пока они легки.
- 9 Все великие дела в Поднебесной
должны вершиться, пока они малы.
- 10 Вот почему мудрецы,
11 никогда не начиная своих свершений с великого,
12 могли достичь Великого.
- 13 В том, кто легко даёт обещания,
мало искренности.
- 14 Тот, кто считает дела лёгкими,
15 неизбежно столкнётся с великими трудностями.
- 16 Вот почему мудрецы,
считая многие дела крайне трудными,
17 от начала не сталкивались с трудностями.

§ 64

- 1 Легко сохранить то,
что умиротворено.
- 2 Легко спланировать то,
что ещё не получило развития.
- 3 Легко разломать то,
что ещё хрупко.
- 4 Легко рассеять то,
что ещё мало.
- 5 Действуй тогда,
когда ещё ничего нет.
- 6 Правь там,
где ещё нет смуты.
- 8 Полнокровное древо вырастает
из мельчайшего ничто.
- 9 Башня в девять уступов
поднимается из просеянной земли.
- 10 Путешествие в тысячу ли
начинается с одного шага.
- 11 Действующий — терпит неудачу.
- 12 Стяжающий — утрачивает.

§ 65

- 1 Издревле совершенные в следовании Дао
- 2 не просвещали народ,
но оставляли его невежественным.
- 3 Причина того, что народом трудно управлять,
- 4 заключена в избытке у него знаний.
- 5 Потому управление государством
с помощью знания
- 6 будет разрушительно для государства.
- 7 Отказ от управления государством
с помощью знания
- 8 будет благотворен для государства.
- 9 Два этих примера являются образчиками.
- 10 Неизменное понимание этих образчиков
- 11 зовётся сокровенной Благодатью.
- 12 О, сколь глубока, сколь отдалена
сокровенная Благодать!
- 13 Сколь противоположна она вещам!
- 14 Но лишь то, что идёт за ней,
и есть Великое Следование.

§ 67

- 1 Все в мире говорят,
что моё Дао велико и ни на что не похоже.
- 2 Лишь потому, что оно велико,
оно и ни на что не похоже.
- 3 Если бы оно походило на что-нибудь,
4 то давно бы стало едва приметным.
- 5 Я обладаю тремя сокровищами,
[кои] храню и [кои] дорожу.
- 6 Первое — великодушие.
- 7 Второе — бережливость.
- 8 Третье — не смею быть первым в Поднебесной.
- 9 Благодаря великодушию могу быть храбрым.
- 10 Благодаря бережливости могу быть щедрым.
- 11 Благодаря тому,
что не смею быть первым в Поднебесной,
- 12 могу стать господином сосудов.
- 13 Сегодня те, кто жертвует
великодушием ради храбрости,
14 бережливостью ради щедрости,
15 местом позади ради того, чтобы быть впереди,
16 обречены на смерть.
- 17 Великодушием побеждаешь в наступлении
18 и становишься неприступным в обороне.
- 19 Даже Небо спасает тех,
20 кто бережёт себя великодушием.

§ 68

- 1 Умелый полководец не воинственен.
- 2 Умелый в сражении не гневлив.
- 3 Умеющий побеждать врага
не вступает [с ним в поединок].
- 4 Умеющий использовать людей
ставит себя ниже их.
- 5 Это зовётся Благодатью без противостояния.
- 6 Это зовётся способностью использовать людей.
- 7 Это зовётся
следованием Небу и Пределу древности.

§ 69

- 1 У стратегов есть поговорка:
- 2 «Я не посмею быть хозяином, буду лишь гостем.
- 3 Я не дерзну шагнуть и на цунь вперёд,
но отступлю на чи назад».
- 4 Это зовётся продвижением вне движения,
- 5 закатыванием рукавов, не имея рук,
- 6 противостоянием врагу, не имея противника,
- 7 победой без оружия.
- 8 Нет большего несчастья,
- 9 чем легко одержать верх
над слабым противником.
- 10 Слабый противник будет стоять мне
всех моих сокровищ.
- 11 Когда две враждующие стороны
вступают в поединок,
- 12 побеждает преисполненный милосердия.

§ 70

- 1 Мои слова легко понять
- 2 и столь же легко им следовать.
- 3 И всё же никто в мире не способен их понять
- 4 и тем более следовать им.
- 5 Слова имеют предка, дела имеют господина.
- 6 Из-за того, что люди сиры,
им и не удаётся понять меня.
- 7 Как же мало тех, кто понимает меня!
- 8 Как же редки те, кто следует мне.
- 9 Поэтому мудрецы носили холщовые одежды,
- 10 но в душе берегли драгоценную яшму.

§ 72

- 1 Если народ не трепещет перед властью,
- 2 то власть достигает величайшего могущества.
- 3 Не сгоняйте народ с его мест,
- 4 не презирайте устоев его жизни.
- 5 Тот, кто не презирает этого,
не презрен будет.
- 6 Вот почему мудрецы, познав себя,
не проявляли себя;
- 7 любили себя, не превознося себя.
- 8 И потому, отказываясь от одного,
они достигали другого.

§ 73

- 1 Кто безрассуден в своём бесстрашии —
погибает.
- 2 Кто не безрассуден в своём бесстрашии —
остаётся жить.
- 3 Из этих двух начал одно ведёт к пользе,
другое — к беде.
- 4 Кто знает, почему Небо презирает одно из них?
- 5 Даже мудрецы считали некоторые дела
крайне трудными.
- 6 Путь Неба не соперничает, но побеждает;
- 7 не говорит, но даёт ответ;
- 8 не будучи призванным, приходит сам;
- 9 медлителен, но в намерениях всеобъемлющ.
- 10 Широка Небесная сеть, редки её ячейки,
но не пропускают ничего.

§ 74

- 1 Когда народ не боится смерти,
зачем же угрожать ему смертью?
- 2 Если бы народ постоянно боялся смерти,
а я хватал провинившихся
- 3 и предавал их казни,
кто посмел бы творить беззаконие?
- 4 Всегда существует Палач, который казнит.
- 5 Казнить от имени Палача —
- 6 подобно тому,
как рубить дерево от имени Великого мастера.
- 7 Редко найдётся тот,
кто, рубя от имени Великого мастера,
- 8 не поранил бы себе руки.

§ 75

- 1 Народ голоден,
 ибо налоги верхов на зерно слишком велики, —
- 2 оттого он и голоден.
- 3 Народом трудно управлять,
 ибо верхи творят деяния, —
- 4 оттого им и трудно управлять.
- 5 Народ презирает смерть,
 ибо верхи слишком ценят свою жизнь, —
- 6 оттого он и презирает смерть.
- 7 Те, кто не слишком заботится о своей жизни,
- 8 стоят выше тех, кто переоценивает её.

§ 76

- 1 При рождении человек податлив и слаб.
Умирая — твёрд и крепок.
- 2 Трава и деревья гибки и податливы при жизни,
3 а умирая, становятся сухи и ломки.
- 4 Поэтому твёрдое и сильное идут стезёй смерти,
5 а податливое и слабое идут стезёй жизни.
- 6 Оттого сильное войско обречено на погибель,
7 а крепкое дерево будет срублено.
- 8 Потому крепкое и сильное стоят ниже,
9 а податливое и слабое — выше.

§ 77

- 1 Разве не напоминает Путь Неба
натягивание лука?
- 2 Что было вверху — опускается,
- 3 а что было внизу — поднимается.
- 4 Что было в избытке — уменьшается,
- 5 а что было в недостатке — дополняется.
- 6 В этом и заключается Путь Неба:
- 7 уменьшать то, что в избытке,
- 8 и дополнять то, что в недостатке.
- 9 Путь человека, увы, не таков.
- 10 Он уменьшает то, что и так в недостатке,
- 11 и дополняет этим то, что и так в избытке.
- 12 Кто же может дополнить Поднебесную тем,
- 13 чем он владеет в избытке?
- 14 Лишь тот, кто обладает Дао.
- 15 Именно так поступали мудрецы
и не требовали воздаяния,
- 16 достигали цели и не считали это заслугой.
- 17 Ибо они не хотели,
- 18 чтобы их ставили выше других.

§ 78

- 1 В Поднебесной нет ничего
податливее и слабее воды.
- 2 Но в противостоянии твёрдому и сильному
ничто не сравнится с ней.
- 3 И в использовании
ничто не может заменить её.
- 4 Слабое одолевает сильное,
податливое одолевает твёрдое.
- 5 Нет в Поднебесной того, кто не знал бы об этом.
- 6 Но нет и того, кто мог бы следовать этому.
- 7 Именно об этом и говорили мудрецы:
- 8 «Принимающий на себя скверну государства,
9 зовётся правителем алтарей и амбаров.
10 Принимающий на себя беды страны,
11 зовётся властителем Поднебесной».
- 12 Истинные слова
похожи на свою противоположность.

§ 80

- 1 Когда государство мало,
а его население невелико,
2 пусть даже у него будет
огромное количество оружия, —
3 некому будет воспользоваться им.
4 Люди же, в страхе смерти,
не уедут в дальние места.
5 Даже если у них будут корабли и повозки,
они не снарядят их.
6 Даже если у них будут доспехи и оружие,
7 им не представится случая
продемонстрировать их.
8 Чтобы народ вернулся
9 к использованию узелковых веревок [для письма],
10 пусть наслаждается пищей,
11 красуется одеждами,
12 будет доволен жилищем
13 и радуется жизни.
14 Когда соседние владения
находятся на расстоянии взаимной видимости,
15 они слышат пение петухов и лай собак
друг у друга,
16 а народ доживает до старости
и умирает, не ездя туда-сюда.

§ 81

- 1 Искренние речи не изящны,
изящные речи не искренни.
- 2 Добрый не красноречив, красноречивый не добр.
- 3 Мудрый не образован, образованный не мудр.
- 4 Мудрец не накопительствует.
- 5 Но чем больше он делает для других,
тем больше прибавляется ему.
- 6 Чем больше он даёт другим,
тем богаче становится сам.
- 7 Путь Неба — в принесении пользы
без причинения вреда.
- 8 Путь мудреца — в деянии без противостояния.

К О М М Е Н Т А Р И И К « Д А О Д Э Ц З И Н У »

Настоящий краткий комментарий призван пояснить некоторые понятия и пассажи «Дао дэ цзина», связан с основным текстом нашего исследования и не ставит своей целью анализ всех смысловых нюансов произведения.

Перевод «Дао дэ цзина» в основном сделан по изданиям: *Дао дэ цзин. (С комментариями Чэн Гоцина и Чжан Айдуна). Сиань, 1995* и *Лао-цзы байхуа цзиньши («Лао-цзы» с комментариями и переводом на современный язык). Сост. Чжан И. Пекин, 1993* с учётом изданий Ма Сюйлуня [17] и Гао Хэна [6; 7].

При переводе использовались комментарии и сопоставление разночтений по версиям Янь Цзуня (53-24 до н.э.), Хэшан-гуна (2 в. до н.э.), Фань Иньюаня, Фу И (558-639), Ван Би (226-249), Би Юаня (1730-1797), а также по изданию *Лао-цзы цзяоши («Лао-цзы» с сопоставлением различных версий в 2-х тт. // сер. «Синьбянь чжуцзы цзичэн»)*, Пекин, 1984.

Сопоставление с версией шёлковых книг из Мавандуя сделано по изданию *Мавандуй ханьму чуту (лао цзы) шивэнь (Запись текста шелковых манускриптов («Лао-цзы») извлеченных из земли из гробницы эпохи Хань в Мавандуе). Вступительная статья Гао Хэна и Чи Сичжао // «Вэнь У», № 11, 1974*, а также по изданию Чэн Гоцина и Чжан Айдуна [9].

В комментариях две версии шёлковых книг из Мавандуя обозначены соответственно как Бошу А и Бошу Б. Нумерация строк «Дао дэ цзина» дана автором для удобства комментирования и не во всех случаях связана с традиционной разбивкой на строки. В тексте комментариев номера строк указываются в круглых скобках, например, (3-4).

К Н И Г А П Е Р В А Я

§ 1

Дао понимается сразу в нескольких смыслах, и в этом его универсализм: прежде всего, как порождающий исток всех вещей, во-вторых, как закон развития Вселенной, в-третьих, как принцип человеческого общества. В этом смысле Дао напоминает древние архаические понятия «*верховного владыки*» («*Шанди*») и деперсонифицированного «*Великого единого*» (тайи), и в то же время концепция Дао у лаоистов преодолевает архаику, выходя в сферу осознания Благой силы, Благодати, исходящей от Дао.

Во фразе (1) трижды повторен иероглиф «*дао*» 道 который может обозначать как «*путь*», так и «*говорить*», «*выражать словами*». На игре слов и построена эта фраза, ставшая едва ли не «*визитной карточкой*» даосизма. Её можно перевести и так: «*Путь, который может быть пройден (или — сделан путём), не есть постоянный путь*». Дао стоит вне слов или каких-либо «*имён*» (мин) и названий (2), и потому описать его нельзя. Здесь речь идёт о «*двух*» Дао: постоянном Дао, которое не может быть выражено словами, и Дао, выраженном с помощью слов. Они абсолютно тождественны и различаются лишь в «*имени*».

У даосских мистиков складывается особое осмысление понятия «*Матери*» (му 母) (4). Это не просто порождающее лоно, предшествующее всему, но наоборот, — завершение внутриутробного развития, момент предреализации и перехода из небытия в бытие. Не случайно Ван Би понимает под «*матерью*» именно то, что «*было в конце*» (1-4). К тому же понятие «*Матерь*» противопоставляется понятию «*начало, исток*» (ши 始) — того, что было прежде всего. Иероглиф «*шоу*» (идти перед чем-то, предшествовать) входит составной графемой в иероглиф «*дао*» (путь), и тем самым Ван Би, следуя за полунамеком автора «*Дао дэ цзина*», ставит понятие «*матерь*» в качестве синонима предела, считает его границей между отсутствием и наличием. Постигнуть можно лишь «*матерь*» вещей, то есть то, что соотносится с вещным миром, моментом рождения мира бытия, в то время как то, что лежит перед «*матерью*», не откроется стоящему вне внутренней традиции человеку и

тем более не будет им понято. «Матерь» отнюдь не синоним Дао, а лишь одна из его функций как всёпорождающего начала (§ 25, 52).

Бошу Б (1):

Дао, выраженное словами, не есть долговечное (хэн) Дао.

§ 2

Китайская традиция обобщала весь существующий мир под названием Поднебесная (*Тянься*) (1), имея при этом ввиду не только Китай, но и всю остальную область ойкумены. Поэтому в тексте «Дао дэ цзина» речь идет именно о «правителе Поднебесной» — об универсальном и всеобщем правителе. По традиционным представлениям Небо понималось как круг, земля — как квадрат. Ойкуменой считалась та часть земного квадрата, на которую проецировался небесный круг, все углы, оказавшиеся вне этой проекции, считались «землями варваров» [72, 22]. Символика «*квадрата, что не имеет углов*», т.е. Неба, которое покрывает всю землю, встречается в § 41.

Противоположности не только порождают друг друга, но возникают одновременно, что именуется в даосизме «*парным рождением*». Здесь как символ выступает круг или кольцо — предмет, где «до» и «после» следуют друг за другом, по сути, представляя собой единое (10).

Во фразе (9) имеется в виду, что звуки музыкальных инструментов и голоса людей вступают в созвучие. Речь идет прежде всего о взаимоотклике, взаимовыверенности звука человека и звука Неба. В этом — не только резонанс природы, но взаимосглаживание крайностей. Например, в «Люйши чуньцю. Ши инь бянь» («Весны и осени господина Люя. О совпадении звуков») мы читаем: «*Звуки также могут совпадать. Величайшее стремится к душевному разладу, а предельно малое стремится к обиде. Наичистейшее стремится к гибели, а очень загрязнённое стремится к низкому*» [40, 44].

Бошу (10):

«До» и «после» следуют друг за другом, становясь извечными (хэн) (или: «и так — извечно»).

Бошу (11):

Поэтому мудрец пребывает (цзю) в недеянии.

Ван Би (12-13):

Мириады созданий возникают из этого, а он не волит (сы) ими.

В данном случае приведён вариант Бошу.

§ 3

Во фразе «не цени мудрецов» (1) или не «превозноси мудрецов» (бу шан сянь) ряд исследователей видит полемику со школой моистов и с самим Мо-цзы, которые на первый план выдвигали идеал мудреца (сянь) [126, 141]. Поскольку Мо-цзы жил позже Лао-цзы, то из этого делался вывод, что «Дао дэ цзин» написан в эпоху жизни Мо-цзы, т.е. в IV в. до н.э., а никак не в V в. до н.э. Аргументация здесь не очень сильна, поскольку, во-первых, термин «мудрец» (сянь) часто встречается в китайской литературе безотносительно какой-либо школы, а во вторых, например, в «Беседах и суждениях» («Лунь юй») Конфуция, созданных в V в. до н.э., в главе «Цзы лу» встречается похожее выражение «превозносить мудрецов» (цзю сянь) и это свидетельствует о том, что подобное вошло в лексикон задолго до того, как Мо-цзы разработал свою концепцию мудреца [159, т. 1, 77].

Бошу (4):

и люди не придут в смятение.

§ 4

Фраза (3-4) несколько выбивается из общего контекста параграфа, к тому же она целиком повторена в § 56. Ряд комментаторов (Гао Хэн, Ма Шилунь) из-за этого высказал вполне обоснованное мнение, что эта фраза вкралась в канонический текст по ошибке, а в первоначальных наставлениях отсутствовала.

Лао-цзы неоднократным повторением слов «будто», «словно», «кажется» (хо, сы, жо) подчёркивает иллюзорный характер Дао,

абсолютную невозможность передать его сущность через объяснения. Это — лишь намёк, уподобление знакомому, но не истина.

Понятие «Ди» в до-чжоускую эпоху (до XI в. до н.э.) было равносильно понятию «Бог», а точнее «Верховный Дух». В эпоху Чжоу, как преодоление архаической традиции, стало шире употребляться слово «Небо» (тянь). «Ди» по-прежнему было в обиходе, особенно в двух случаях: прежде всего, так себя называли правители, подчёркивая свой запредельный характер, во-вторых, оно употреблялось в мистических сектах как обозначение одухотворённого и частично персонифицированного начала всего сущего. Если Ван Би считает его именно «небесным правителем» (тяньди), то другой комментатор — Чэнь Чжу понимает «ди» просто как «естественность» или «природу». Небо могло пониматься и как высший космический принцип, противоположный обыденной, земной реальности.

Строка (7) имеет несколько трактовок, в том числе и на современном китайском языке. Помимо той, которая приведена в тексте, фразу можно читать и так: «Но является предком всем образам и самому Небесному Владыке». Дело в том, что иероглиф «сян» понимается и как «кажется», «словно», и как «образ». В последнем случае вся фраза (6-7) соотносится с пассажем из § 21: «Туманное и размытое, но в нём заключены образы». Таким образом, перед нами раскрывается опережающий характер Дао, предшествующий даже верховному божеству и зачаткам вещей — образам.

§ 5

Ритуальных собачек изготавливали из соломы перед празднествами и отбрасывали, равнодушно забывая, сразу же после них. Культовая церемония с соломенными собачками была описана в «Чжуан-цзы». Этот предмет имел ценность лишь в момент его использования. Небо и Земля столь же равнодушны к человеку, превосходя в своём величии любое чувство, в том числе и гуманность, к которой звали конфуцианцы. Мудрец избавлен от чувств, которые влекут его к действительному вмешательству в мир. Его «никаковость», абсолютная пустотность в чувствах даёт ему возможность управлять этим миром. Величаявая невысказанность смысла Дао позволяет сбегать суть Пути внутри себя, действовать там, где положен конец всякому действию, — в пустоте или «промежутке» (цзянь) между бытием и небытием. Именно это «пространство пустотного», звенящее своей пустотой и бесчувствием, и имеется в виду, когда говорится о кузнечных мехах (5). Строка (9) породила немало трактовок,

например: «не сравним с тем, кто берегает пустоту», «не сравним с тем, кто сохраняет срединный путь», «не сравним с тем, кто взирает на то, что внутри».

Возможно, речь идёт об одной из древнейших методик самосозерцания — «сохранение срединности» или «сохранение пустотного», заключающейся в том, чтобы сосредоточить своё сознание на нескольких частях тела (низ живота и голова), затем вывести свой дух за пределы собственного тела, сохраняя при этом отчётливое сознание своего «я».

Ван Би (8-9):

Произносящий множество речей быстро истощится. Он не сравним со берегающим Срединное.

Бошу (8-9):

Тот, кто много слушает, быстро истощится.

§ 6

Это один из самых архаически-мистических параграфов трактата, наполненных ранней даосской символикой. «Долина» намекает на всераскинутость Дао, а также его «низинность», т.е. скрыто-тёмный характер. «Долинный дух» является отголоском древнейших космогонических представлений, родившихся ещё до появления теории Дао. Не случайно низинные места в Китае связывались с местом пребывания духов. Из древности же приходит и образ сокровенной самки, который неоднократно повторяется в «Дао дэ цзине» (§ 10, 61). Дао выступает как женское порождающее начало, некая потаённая неявленная самка, из лона которой выходят Небо, Земля и всё, что существует в пространстве между ними, т.е. «мириады созданий и вещей».

Параграфы, где встречается понятие «самка», можно отнести к исходному материалу «Дао дэ цзина».

Иероглиф «юй» может пониматься не только как «долина», но и как «вскармливание», «пестование», а следовательно, здесь речь идёт о «вскармливающем и бессмертном духе», что абсолютным образом отвечает ранним представлениям о Дао как о животворном духе. «Долина» также подразумевает и идеальное состояние сознания (§ 15, 28), повсеместно распространённое, спокойное и ровное.

Примечательно, что в этом параграфе слово «Дао» не упомянуто ни разу, и вероятно, перед нами текст, взятый из очень древних шаманистских культов. По древнейшим китайским представлениям, долины были населены духами (а не одним духом). Однако позже иероглиф «шэнь» («дух») стал пониматься не столько как природное божество, но как высшая духовная субстанция человека, открывающаяся после долгой практики самовоспитания.

§ 7

Вторая часть параграфа может быть случайным привнесением, которое, однако, не выбивается из общего контекста трактата. Истинный мудрец не заботится о себе, но следует естественному ходу событий. Примечательно, что личные цели такого человека неотличимы от целей народа, и его эгоизм приобретает оттенок судьбоносного осуществления Дао. Именно «эгоистический» оттенок последней фразы породил версию, что автором ряда пассажей текста был Ян Чжу, проповедовавший индивидуализм и эгоизм как выражение исключительно личностного следования Дао.

§ 8

Высказывание (5-11) — типичная древняя сакральная формулировка, предназначенная для ритмизированной рецитации медитации. Речь в этом отрывке идёт о предельном совершенстве, о наиболее важном и сокровенном в любой вещи. Благодаря этому фразу можно перевести:

«Совершенное в жилище — это земля, совершенное в сердце — это глубина, совершенное в союзе — это гуманность, совершенное в словах — это искренность, совершенное в правлении — это порядок».

Фу И (7):

в союзе ценит человека.

Бошу А (7):

строка отсутствует.

Бошу Б (7):

в Небе ценит добро.

Бошу А (8):

в преданности ценит искренность.

§ 9

В первых (1) строках параграфа речь, вероятно, идёт о ритуальном сосуде, находившемся в одном из храмов царства Чжоу или Лу. Он стоял ровно, будучи пустым, однако, наполнившись до краёв, тотчас переворачивался.

Характерно, что в этом параграфе сочетается архаическое понимание Неба как творца всего сущего и Пути-Дао — «наднебесного» начала, что знаменует собой отход от старой традиции и обращение в область трансцендентного и потенциально бесформенного.

Первая сентенция (1) — ритмизированный стих, излагающий даосский принцип избегания излишества. Такого идеала — «отступить, добившись успеха» — придерживались некоторые наиболее мудрые чиновники, покидая свои должности, лишь только достигали своего высочайшего взлета. Даосское понятие «Великий предел» (тайцзи) связано с переходом в предельном состоянии одного качества в другое, поэтому и великий — «предельный» — успех неизбежно должен перейти в грандиозный крах. Умение остановиться всегда оказывается особым мастерством избежать краха, принизить или «сокрыть» себя, достигнув истинного величия. Здесь выявляется важнейшее понятие ранней даосской мистики — «остановиться вовремя» (цзы), что означает: оставить великое дело незавершённым и тем самым сохранить его навечно.

Бошу (3) :

Дом может быть наполнен золотом и камнями.

Ван Би (6):

Добившись успеха и выполнив долг — отступай.

§ 10

Этот параграф непосредственно соотносится с практикой самосовершенствования и пустотной медитации. Весь этот отрывок можно считать одним из самых древних наставлений по медитации, в нём присутствуют многие понятия, которые в дальнейшем использовались даосами для внутреннего созерцания. Например, понятие «объять Единое» (бао и) (2), то есть вобрать в себя Дао, через несколько веков превратилось в самостоятельную методику медитации и визуализации духов, а также выхода за пределы своего тела.

Параграф наполнен эзотерическими реалиями ранней мистической практики, причём изначального значения ряда медитативных техник мы не знаем. В частности, в строке (1) речь идёт о «единении инь и по». Считается, что «инь» и «по» в даосской психопрактике представляют то же самое, что два типа душ — «хунь» и «по», символизирующих единство телесного и духовного. Это обусловлено тем, что адепт, занимаясь психорегуляцией, в равной степени совершенствует своё духовное и физическое начала. Душа и плоть в древности понимались как три небесных души-хунь и семь земных душ-по, воплотившихся в человеке. Например, в соответствии с комментариями Хэ Шаньгуна, тяжёлые души-по понимаются как животные или плотские, живущие в лёгких человека, а лёгкие души-хунь — как небесно-духовные, сосредоточенные в печени. После смерти все души возвращались в изначальное состояние — воспаряли на Небо и уходили в Землю, в то время как их единство символизировало полноту жизненности человека, которая и есть постижение Дао, или Единого.

В этом же заключался и древнейший смысл жертвоприношений, когда умерщвляя жертву, её как бы разделяли на души, часть из которых становилась жертвой для Небес, а часть — для Земли (см. «Ли цзи», глава «Особые жертвоприношения на окраинах» [38, 141]).

Помимо практики концентрации и визуализации духов, каковой и было «единение души и плоти», применялась и другая техника — «регуляция ци» (3). Вероятно, во времена создания трактата уже использовались дыхательно-медитативные упражнения, основанные на циркуляции энергетической субстанции ци в теле человека, а также на регуляции дыхания, однако их конкретный вид нам сегодня не известен. Дословно «регуляция ци» (чжуань ци) переводится как «сосредоточение ци» или «переполнение себя ци». Это означает особое умение сконцентрировать ци и не позволять ему развеяться, выйти из организма, ибо это может привести к болезни или даже смерти человека. Возможно, в древности это

означало лишь способ абсолютного успокоения сознания, устранения отвлекающих мыслей ради безраздельного приобщения к Дао.

Разум истинного даоса — всегда тёмное, сокровенное зеркало (5-6), в котором лишь отражается действительность, само при этом не меняясь. Но в даосском зеркале не увидеть ни изображения, ни самого зеркала — ведь оно тёмное, сокровенное. Любое пятно обнаружит разум даоса, нарушит его пустотность. Другой парадокс — это сочетание управления государством и недеяния (7-8), который разъясняется в последних строках параграфа: регулирование государства и людей осуществляется как реализация пути Дао, а мудрец или правитель — лишь передатчик Дао, воплощающий в себе, таким образом, скрытую Благодать.

По поводу Небесных Врат (9), которые следует «открывать и закрывать», у комментаторов нет единого мнения. Одни считают их отверстиями в человеческом теле, в частности уши, рот, нос, а поэтому речь идёт о неких упражнениях, позволяющих сохранять себя как воплощение всёпорождающего начала Дао — самки (ср. § 6). В «Чжуан-цзы» объясняется, что «Небесные Врата» — это некие мистические врата, через которые всё порождается и вновь возвращается в пустоту, что делает их схожим с женским лоном, а по функции — с самкой. Того же мнения придерживается и Ван Би, делая при этом упор на искусстве управления государством через «открытое» и «закрытое». Третьи считают, что открытие и закрытие Небесных Врат представляет собой различные формы управления народом, чередования наказаний и поощрений. Противоречия в трактовках нет, если учитывать, что в китайской философии присутствует идея символического единства, общительности или созвучия (юнь) между небесным и человеческим, выраженная в полном совпадении их свойств и функций. «Открытие-закрытие» (кай-би) является реминисценцией двух противоположных начал — движения и покоя, концентрации и отдачи, рождения и возвращения в утробу. Например, в приложении к органам человеческого тела это понимается как *зрение, слух, речь, слюноотделение, способность принимать пищу*. Так или иначе «истинный человек» должен переживать пульсирующий, ритмический характер всякого явления во Вселенной и соучаствовать в нём, сохраняя при этом «нижнее» состояние — состояние самки.

Сентенция (13-17), по мнению ряда исследователей, вкралась в параграф по ошибке, она вновь повторяется практически в том же виде в § 51, а следовательно, должна читаться без вопросительных интонаций как утверждение: *«Даёт жизнь и вскармливает. Даёт жизнь и не обладает этим... И это зовётся сокровенной Благодатью»*. Примечательно, что для

понятия «вскармливать» (му) Лао-цзы использует термин, который может переводиться как «пасты (оберегать) скот». Следовательно, Дао и Дэ выступают в роли пастухов или пастырей вещей, вещи же, в том числе и человек, — в роли стада или агнцев.

Во фразе (10) говорится о «четырёх началах», хотя в предыдущем тексте речь идёт о пяти (объять Единое, обрести состояние новорождённого, не оставить пятен на сокровенном зеркале, пребывать в недеянии, сохранять состояние самки). Думается, что одна из пяти предыдущих фраз была привнесена в текст позже. Точно так же последний пассаж (14-18) явно стоит не на месте и попал сюда по ошибке, которая затем закрепились в истории. Этот же абзац повторен в § 51.

Бошу (5-6):

Можно ли, изготавливая зеркало (пестуя состояние зеркала), не оставить на нём пятен?

Ван Би (11-12):

Можно ли, постигнув четыре начала, пребывать в недеянии?

§ 11

Параграф построен на игре понятий, пробуждающих работу сознания: по-китайски, «у» означает как «отсутствие», так и «небытие», «пустоту», «неданность», а «ю» — «наличие», «бытие». Пустота есть свойство Дао, позволяющее говорить о нём как о великом ничто, об абсолютной пустоте. Лишь пустота, как нейтрально-неопределённая среда, может породить любую форму, любое движение. Она приемлет всё (отсюда и другое определение Дао — Единое), и в то же время ни на чём не настаивает, ничего не утверждает. Поэтому всякий предмет в китайской эстетико-философской традиции был ценен тем, что за ним символически прозревалась пустота Дао. Позже это стало основой для пейзажной живописи типа «горы-воды», а также утончённой до избыточной мелочности китайской скульптуры.

§ 12

Все основные классификационные схемы традиционного Китая строились по пятеричной схеме (пять первостихий, пять звуков, пять цветов и т.д.), обычно именовавшейся «сань у» 叁五 и являвшейся ядром всех дальнейших построений. Таким образом параграф говорит о некоей центральной точке разворачивания мира, из которой и произрастает все многообразие явлений

Музыка в китайской традиции воспринималась как набор упорядоченных звуков, поэтому приведение «голосов и звуков» в гармонию (§ 2) связывалось с пониманием Космоса как взаиморезонирующих, упорядоченных звуков, покинувших состояние хаоса. С этим ассоциировалось и приведение в порядок государства. Китайская музыкальная «азбука» строится по системе пентатоники (пятизвучия), образующей диатонический ряд, включавший в древности пять основных тонов: *гун*, *шан*, *цзяо*, *цзи*, *юй*. Они представляли собой центральную звуковую систему, вокруг которой строилось все музыкальное звучание. В эпоху Чжоу (12-3 вв. до н.э.) к ним добавились ещё два тона — *бяньцзи* (изменённый *цзи*) и *бяньгун* (изменённый *гун*). Каждый из этих пяти или семи тонов может быть воспроизведён двенадцатью способами, образуя таким образом шестьдесят или восемьдесят четыре звучания китайской музыки. Символический смысл фразы (2) заключается в том, что достаточно возникнуть лишь пяти звукам, как из них рождается весь музыкальный ряд, который «ранит слух». Поэтому надо избежать именно рождения того, что стоит в начале многообразия или остановить то, что ещё не проявилось — «легко рассеять то, что еще мало, и действовать тогда, когда еще ничего нет» (§ 64)

С пятью тонами соотносятся пять цветов (зелёный или синий, красный, жёлтый, белый, чёрный) и пять вкусовых ощущений (кислый, горький, сладкий, острый, солёный). Если человек станет изучать мелодию по отдельным звукам, а многообразие мира — по отдельным краскам, он утратит целостную картину действительности. Особая яркость и острота ощущений возбуждают человека, выводят его из состояния спокойного равновесия и, таким образом, внешние возбудители влияют на его внутренний мир. Всякое неподконтрольное желание, аляповатость красок и неупорядоченность звуков подобны древней китайской забаве — охоте на лошадях, сопровождающейся необузданностью и дисгармоничностью чувств. Это всё — мир внешних феноменов, противоположный

внутренней, скрытой сущности Дао. В Дао присутствует лишь *Великий Звук* (§ 47), а вся полифония мира — многократное повторение его эха. Само же Дао не имеет ни вкуса, ни цвета, ни запаха, ни звучания, которые были бы доступны разуму.

Фраза (6) вызывала немало споров. По одной из версий, мудрец более обращает внимание на то, чтобы накормить людей, нежели на внешние развлечения. По другим версиям, понятие «желудка» или «живота» 腹 (фу) соотносится с понятием «внутреннего», в частности с внутренним успокоением, умиротворением, а «взор» или «глаз» 目 (му) — с понятием «внешнего», поэтому фраза может трактоваться как «мудрец заботится о внутреннем, а не о внешнем».

Сентенция (7), как считают современные даосы, несомненно, относится к практике самовоспитания — мудрец отбрасывает «это», чтобы достичь «того» (§ 38, 72).

Очевидным образом пассаж распадается на две части: первую, состоящую из ритмизированных поговорок (1-5), и вторую — философский комментарий (6-7). Примечательно, что вторая часть мало связана с первой по смыслу и абсолютно отличается по ритму, что позволяет предположить, что перед нами ядро древнего текста и комментарий на него.

В мавандуйском варианте первые сентенции переставлены местами:

Пять цветов слепят глаза человека.

Редкие вещи влекут человека к свершению зла.

Скачка на лошадях и охота делают необузданным его сердце.

Пять тонов музыки притупляют его слух.

Пять вкусовых ощущений язвят его рот.

§ 13

Этот отрывок, равно как и комментарии к нему, представляет собой раннюю доктрину натурализма. В данном случае она характеризуется абсолютным параллелизмом человеческого и небесного, вечного и преходящего, материального и несубстанционального, например уподобление «тела» и «несчастья».

Понятие *«тело»* (шэнь) выступает здесь, во-первых, как субъективно-личностное «я» и, во-вторых, как физически-телесное начало в противоположность духовно-психическому *«сердцу»*. Таким образом, понятию *«тела»* наиболее точным образом отвечает европейский термин *«персона»*, *«личность»*.

Преодоление собственных страстей, желаний, амбиций позволяет человеку избавиться от личностной мелочности, осознав себя как единую часть многоликой Поднебесной. В «Дао дэ цзине», равно как и в комментариях Ван Би, под термином *«шэнь»* также неоднократно подразумевается *«жизнь»*, материальное присутствие человека в этом мире. А поэтому фразу (8-12) можно переводить так: *«Что значит: “Ценить свою жизнь — то же самое, что ценить величайшие несчастья”? Причина, по которой я сталкиваюсь с величайшими несчастьями, заключена в том, что я обладаю жизнью. Если бы я не обладал жизнью, откуда же взяться несчастьям?»* Таким образом, речь может идти именно о мистическом преодолении своего физического существования.

Возможно, что параграф составлен из цитат последователей разных школ учения натурализма, по которому Поднебесную, как мистический и космический организм, следует ценить больше, чем свою жизнь, и доверять больше, чем самому себе. В частности, фраза (1) принадлежит традиции Ян Чжу и тех *шэнь*, которые уклонялись от почестей и приглашений на высокие должности. Она представляет собой, вероятно, распространённую в то время поговорку, взятую в качестве исходной точки рассуждений, в то время как всё дальнейшее — своеобразный комментарий к ней последователей направления Лао-цзы.

Перевод этого отрывка крайне затруднителен, и он звучит по-разному как у переводчиков, так и у китайских комментаторов. Автор полагает, что неважно, позора или удачи достигает человек, — в любом случае это вредит его природе. Здесь есть и намёк на абсолютное равнодушие, *«негуманность»* мудреца, который черпает эту «никаковость» в самом Дао (§ 5). Поэтому слишком высоко ценить самого себя — означает отделяться от природной естественности, и это будет являться *«величайшим несчастьем»*.

Понятие *«тела»* (шэнь) в даосской трактовке имеет очень широкое семантическое поле. Это не только физический облик, но и совокупность психо-духовных свойств человека. По сути дела — это личность, *«нижнее эго»*, и именно в этом значении использует понятие *«тело»* Ван Би.

В версиях Окады и Сунь Куана отсутствует часть фразы (4): «*подчинены страху*».

Фу И и Бошу (13-16):

**Поэтому тот, кто ценит Поднебесную больше, чем себя,
встретит поддержку Поднебесной.**

**Тому же, кто любит Поднебесную больше, чем себя,
может быть доверена Поднебесная.**

§ 14

Вероятно, последние четыре строки — вставка из какого-то другого параграфа, хотя она ничуть не противоречит общему смыслу отрывка. Здесь звучит мотив «золотого века» древности, когда мудрецы и правители следовали Дао, и поэтому изначальная древность есть своеобразное зеркало, метафизическая глубина истории вообще, вглядываясь в которую, видят не события или конкретных людей, но проявления саморазвёртывания Дао.

В параграфе видно, что Дао — это не «путь чего-либо», но абсолютная внефеноменальная сущность, превосходящая всякую конкретику, что отличает даосизм от других философских течений Китая. Следовать древним уложениям — это значит следовать Дао, а «*принцип*» (ли), который в конфуцианстве обозначал следование ритуальным нормам поведения в каждый момент жизни, у Лао-цзы превращается лишь в один из атрибутов Дао.

Примечательно, что осмысление характера Дао формировалось из древних представлений о духах. Например, сентенция (1-4) представляет собой древний мистериальный отрывок, посвящённый описанию духов.

Здесь особо подчёркивается относительность определения Дао словами, взятыми из нашего обыденного опыта. У него три весьма относительных и одновременно абсолютно неразделимых определения: «*заурядное*», «*редкое*», «*мельчайшее*» (1-4), которые комментатор сводит к абсолютному отсутствию. Последняя фраза (18-19) говорит о некоем «*принципе*» или «*записи*» (цзи) Дао. Современные китайские комментаторы склонны понимать это именно как «*глубочайший и основной принцип*», однако,

возможно, во времена написания трактата ему приписывался другой смысл: «запись», «заметка», имеющий сложное космогоническое значение. Как утверждает трактат «Хунфань» («Великий принцип»), существует пять типов «записей» или представителей (агентов) Неба: записи года, месяца, дня, положения звезд и сезонов. По сути, они и определяют космогоническое положение вещи в пространстве Дао.

Бошу (1):

Глядим на него и не видим. Зовём это утончённо-мельчайшим.

Бошу (16-17):

**Придерживайся Дао современности,
дабы контролировать дела сегодняшние.**

§ 15

Лао-цзы отказывается от определения сущности Дао и передаёт его облик путём сравнений («будто», «словно»), где фигурируют многозначные термины: долина — символ всераскинутости Дао, необработанное дерево — образ изначальной «доформной» простоты, мутная вода — вековая туманная муть Дао, из которой выявляются формы.

Примечательно, что в тексте Ван Би в строке (1) использован иероглиф «муж» (*ши*), в то время как в более древнем мавандуйском варианте — «Дао». Можно предположить, что ко II в. понятие «мужа-ши» и «мужа, следующего Дао» стали во многом взаимозаменяемыми, что представляло собой моральную реализацию нравственного идеала традиции Китая.

Последняя фраза (17-18) — своеобразная квинтэссенция смысла даосского самосокрытия. В большинстве переводов её завершение звучало так: «Он способен умереть и возродиться вновь», что на самом деле не вполне соответствует древнему тексту. Понятие бессмертия у ранних мистиков базировалось отнюдь не на стремлении к вечной жизни как бесконечному существованию в физическом теле, но на приобщении к Дао, которое осознавалось как исключительно духовное соитие. Человек не столько продлевал свою жизнь, сколько «сокрывал» её, низводил до мельчайшего, до небытия, и тогда сама полнота жизни становилась равной не многообразию её проявлений, но тождественности с Единым, с Дао. Развёрнутый перевод фразы таков: «Лишь потому, что он не стремится к

избытку, он может умереть, не испытывая необходимости воплощаться вновь».

Бошу и Фу И (1):

В древности, искущённый в Дао...

Бошу Б и Фу И (18):

он способен сокрыться, не воплощаясь.

§ 16

Продвижение по ступеням восхождения к Дао идёт от понимания смысла мировых трансформаций к обретению того, что избавлено от них, то есть к пребыванию в состоянии постоянства и покоя. Вещи разнятся (в даосской традиции, «классифицируются») лишь по своей внешней форме, а по внутренней сути единятся в общем «корне» — Дао. Дао и предопределяет судьбу вещей и человека (§ 51), поэтому возвращение к своему истоку равносильно познанию собственной судьбы, пониманию миссии мудреца в этом мире. Мудреца отличает особая ясность ума, проистекающая из того, что он черпает своё знание (для обычных людей — антимудрость) из трансцендентного опыта Дао. Такое состояние сознания, обретшего полный покой и постоянство, и считалось *просветлённостью* (мин). Зло и коварство — отнюдь не природные свойства человека, они появляются лишь тогда, когда индивид утрачивает связь с Дао. Изначально же он чист и «никаков», пустотен, равно как и его праматерь — Дао.

Постоянство, уравнивающее мудреца со своим истоком, придает ему характер целостной, всеобъемлющей неизменчивости. Эта неизменчивость не противоречит концепции гибкости, лабильности, податливости, проповедуемой натурфилософами. Пустота может трансформироваться только в пустоту, и поэтому *«самоопустошающаяся пустота»* представлялась для даосов *пределом неизменчивости* (чан). В то же время она символизирует собой некую беспристрастность пространства и души, в которой нет места какому-либо желанию или чувству (§ 5). Это — белый лист бумаги, готовый к написанию любого иероглифа, который, разделив пространство бумаги на «чёрное» и «белое», «пустое» и «наполненное», тем не менее не повлияет на само качество бумаги.

Также и беспристрастный мудрец или истинный правитель готов к приёму любых форм — «*письмён культуры*» или «*узора*» (§ 19), т.е. становится всеобъемлющим. Естественно, что такой человек и становится государем — будь то властителем страны или душ других людей. Мысль о том, что государь единится с Небом и глаголет от его имени, повлияла на формирование идеи харизматического правителя-мудреца, осеменяющего народ небесной Благодатью. Даосы же пошли ещё дальше, заявляя, что правитель своими корнями уходит в предельную, невообразимую пустоту Дао и поэтому сам становится трансцендентным существом. Пустота и покой являют собой характеристики одного и того же высшего состояния сознания, в котором отсутствует движение и всякая вещь. Обретая Дао, человек, по сути, возвращается к своим изначальным свойствам, к своей структуре, неотличимой ничем от структуры Космоса, — это и есть древнейшее понятие «*судьбы*» или «*жизненности*» (мин) (7-8). «*Возвращение к судьбе*» или «*возвращение к своей природе*» к XII в. выросло в сложную концепцию самовоспитания, основанную на комплексе медитативных и дыхательных техник, которую развивали представители школы неоконфуцианцев.

Идея взаимоследования небесного и земного, сакрального и профанного (14-15) широко проповедовалась ранними даосами. «*Возвращение к судьбе*» (7) понимается как достижение изначальных свойств человека, которые ничем не отличаются от свойств самого Дао. Это не только то, что предписано человеку, но и мистерия развёртывания самого Дао, заключённая в человеке. Поэтому «*возвращение к судьбе*» превращается в достижение Дао, в обретение вечности, а значит, и «*постоянства*» (8).

У Цзин Лунби и Фу И между строками (6-7) стоит:

Умиротворение зовётся возвращением к судьбе.

§ 17

Истинный правитель должен править «*простыми средствами*», т.е. используя естественные пружины развития общества и не изобретая того, что противоречило бы его внутренним посылам. Правитель-мудрец незаметен, так как правит, по сути, не он, но Дао, властитель же абсолютным образом интегрирован в Дао. Иерархия правителей, данная в

«Дао дэ цзине», представляет собой своеобразную последовательность «отклонения» от Дао, утраты его смысла. Даже те правители, которых любят, не являются истинными мудрецами, так как завоёвывают любовь через активные деяния, вмешательство в жизнь людей. Народ же должен считать, что всё происходит «само собой». В тексте используется термин «цзыжань» — «естественность», «спонтанность», который является характеристикой влияния Дао на мир и символом полной гармонии, свободы самопроявлений любой вещи. В свою очередь, это представляет собой абсолютное соответствие термину «цзыжань» («цзы» — сам, «жань» — суть, таковость).

Ключевая фраза параграфа (7-8) касается понятия «синь» — «вера», «искренность», и фразу можно перевести так: «Там, где недостаточно веры, появляется безверие». Процесс сакральной передачи некоего сверхзнания между высшим и низшим, например Небом и человеком, мастером и учеником, происходит лишь благодаря полной искренности в помыслах и абсолютной содоверительности, когда оба сливаются воедино, образуя «единое тело». Для того, кто не искренен и не чист сердцем, закрыт путь к истинной мудрости, и Небо не говорит с ним.

§ 18

«Гуманность», «долг», «сыновья почтительность» — основные категории конфуцианской философии, призванные регулировать отношения в обществе и поддерживать гармонию между правителем и подданными, отцом и детьми. Но не противостоит ли это — регулировать отношения через наигранно-придуманные понятия? Словесная игра отвергалась даосами, направляя человека внутрь его сознания, его истинных чувств. Все эти категории — лишь отражение негативных тенденций общества, лихорадочно стремящегося восстановить гармонию «золотого века». Следуя даосской концепции, внешние формы мира противоположны внутренней сути, как чёрное противоположно белому, но одновременно они и дополняют друг друга. Поэтому проповедь высоконравственных конфуцианских категорий расценивалась как грозный знак смуты в обществе, а призывы к «преданным чиновникам» (чжун чэнь 忠臣) — как признание в его безысходной коррумпированности. Шестью категориями родственников, на которых

базировалась китайская семья, считались отец и сын, старшие и младшие братья, муж и жена.

Фраза (8) тесно связана с реалиями того времени, и обычно переводится как «если государство охвачено смутой». На наш взгляд речь идет именно о «государстве и его уделах», поскольку в тексте встречается понятие *гоцзя* (國家). В современном языке оно действительно означает государство, однако в Позднюю Чжоу *го* (國) представляло собой наследственное владение, пожалованное правителем-ваном своим ближайшим подданным-чжухоу. *Го* состояло из нескольких *цзя* (家 — владений наследственных аристократов [74, 344].

§ 19

Фраза (1) отсутствует в некоторых изданиях [9, 54]. Здесь идет речь о трёх разрушающих началах гармонии в государстве: мудрецах и их мудрствованиях (*шэнь* 聖, *чжи* 智), человеколюбии и справедливости (*жэнь* 仁義) и хитрости и выгоде (*цяо* 巧, *ли* 利).

Часть этого параграфа (1-5) явно полемична и направлена против конфуцианцев, а точнее, против их понимания культуры (*вэнь* 文 (8), которое лаоисты рассматривали как противоестественное вмешательство человека в природный закон, а Ван Би называл «излишним приукрашением»). Здесь иероглиф *вэнь*, обычно переводимый как «культура» или «письмена», переведен как «обманчиво приукрашенный», что отвечает общему контексту и большинству комментариев. В литературе периода Позднего Чжоу *вэнь* как облагораживающее, гармонизирующее и окультуривающее начало логически противостоит «*у*» 武, досл. боевой) — неистовому, природно-необузданному началу. Для конфуцианцев «*благородный муж*» (цзюньцзы) как бы облагораживал и приукрашал мир, культивируя слово и письменный текст, т.е. *вэнь*. Таким образом, «*вэнь*» было мерой человека культурного в человеке природном, способом его самоопознания в мире «*необлагороженного и дикого*». Для этого и служили многочисленные морально-нравственные категории, сводимые к гармонии вселенского ритуала и тщательности жизненного церемониала, которым должен был следовать человек именно как существо не столько природное, сколько социальное. Лаоисты же, проповедовавшие «естественный» принцип жизни, а за ними и даосы

считали, что «вэнь» нарушает природную целостность человека, пестует внешнюю форму, «красивость» в ущерб внутреннему постижению сути вещей и соединению с универсальным разумом Дао. Поэтому Лао-цзы учит «красоте без прикрас», презирая «узор культуры». Внешняя простота его учения не отвлекает последователей на изучение внешних форм, но сразу указывает на нечто более глубокое и серьёзное, что таится за расписной ширмой мудрых рассуждений о гуманности, хитроумии и выгоде. Одновременно преодоление желаний, связанное с упрощением мира, не должно сопровождаться насильственным изменением сознания. Желания постепенно сами изживаются, когда душа мудреца становится тождественной с «телом» Дао.

До сих пор китайское понятие «культура» (вэньхуа 文化) дословно переводится как «внесение изменений в узор мира» или «приукрашение». Даосам же это казалось нарушением естественности мира.

В Бошу А и Б нет фразы (1)

Бошу А фраза 2:

Отвергни звуки (шэнь) [пустых словословий], устрани мудрость.

В Бошу во всех случаях иероглиф *чжи* 智 (мудрость, мудрствование) заменен на *чжи* 知 (знание)

§ 20

Возвращение в состояние новорождённого, а затем самопорождение в виде нового, «истинного», человека берёт свои истоки в ранних ритуалах инициации как качественном перерождении человека. Примечательно, что иероглифы «замутнённость» (дунь) и «погружённость во тьму» (хунь) образуют имя Хуньдуня — одного из персонажей даосской традиции, персонифицированного создателя мира. Его сущность — пустота, отсутствие постоянной формы (он изображался в виде то человека, то собакообразного существа и т.п.). По существу, «хуньдунь» — лишь ритмизированный набор звуков, не связанных ни с формой, ни с содержанием. Все черты архаического Хуньдуня, символизировавшего изначальный Хаос, перешли и на понятие Дао.

Отрывок (5-22), носящий явный поэтический характер и полный образов древней мифо-поэтики, не только несколько выбивается из общего контекста параграфа, но контрастирует и с языком всего текста. В нём

виден ярко выраженный личностный характер, мощная экспрессия, и это позволило некоторым исследователям [228, 50] предположить, что этот фрагмент нелаоистского характера, возможно, пришёл из фольклорных песен. Непосредственно в текст трактата он, вероятно, вошёл из аграфы и включён сюда, поскольку точно передаёт идеал безыскусного мудреца, отстранённого от этого мира.

В Бошу между (4) и (5) стоит:

Простые люди умеют различать.

Лишь я один не вижу разницы.

§ 21

«Семя» (цзин 精) (5, 7) понимается не только как исток или протоначало всех вещей, обладающее силой истинности, но и как некое вещество, осеменяющее мир Благодатью. С этим связано и нехарактерное именование Дао «*отцом мириад созданий*», так как семя связано с мужским началом ян. В других же местах Дао — это исключительно женское порождающее начало (§ 2, 6).

Бошу (7):

С наших дней до древности...

Перестановка слов в этой фразе не случайна — у Ван Би стоит: «*С древности и до сегодняшних дней*». В мавандуйском варианте, равно как и в школе Хуан-Лао, даосизм понимался как современное учение, призванное осмыслить дела древности.

Бошу (9):

Откуда я знаю, что начало вещей таково?

§ 22

Параграф показывает, что ещё до создания трактата существовали речения древних мудрецов, по своему содержанию схожие с ранней даосской мыслью.

В строке (8) использован иероглиф «ши», который здесь переведён как «принцип». В древности под «ши» понимали бирки для гадания, раскладывая которые, предсказывали судьбу. Таким образом предполагалось символическое единство простой деревянной или костяной бирки и глубины космической судьбы. Таким образом, можно сказать, что *«Мудрец объёмлет Единое, используя его в качестве инструмента для предсказаний судьбы Поднебесной».*

Первый пассаж (1-6), очевидно, представляет собой набор фольклорных высказываний, вероятно, внесённых в качестве примеров мистической диалектики в даосскую аграфу. Сами эти фразы приписывались древним мудрецам (15). Остальная часть текста — лаоистский комментарий на эти высказывания, начинающийся со вводной фразы (7-8) и построенный по парному принципу: фраза (9) соотносится с фразой (1), фраза (10) — с фразой (2) и т.д.

Бошу А (2):

Сгибаемся — и обретаем стабильность.

Бошу Б и Фу И (2):

Сгибаемся — и обретаем правоту (чжэн).

Бошу (8):

делая его самцом Поднебесной.

§ 23

Истинный человек живёт в отсутствии вербальной активности (1), что позволяет такому человеку, не проявляя себя, продлить свою жизнь (3-4). Это называлось искусством «самосбережения», переросшего позже в сложную систему психопрактики. На вечность обречено лишь то, что

создано «безмянным» началом — Дао, которое не проявляет себя даже в словах, что и подчёркивает первая фраза параграфа. Единственный путь человека к бессмертию своих мыслей и свершений — это следование Дао, которое «делегировать» ему свою вечность. В этот момент пропадает граница между человеком, следующим Дао, и самим Дао — они обретают полное единство. Лао-цзы повторяет фразу из § 17.

Бошу (12):
фраза отсутствует.

Бошу (13-14):
Тожественный с Благодатью — ценится Дао.
Тожественный с утратой — утрачивается Дао.

§ 24

Передвижение на цыпочках, возможно, связано с конфуцианскими ритуалами, а большие шаги — с древними ритуальными танцами. Согласно «Дао дэ цзину», внешняя правота и приукрашенность оборачиваются в душе фальшью и уродством и, наоборот, по принципу взаимоуравновешивающихся противоположностей (§ 47). Смысл фразы (3-4) раскрывается в § 22.

Бошу (2):
фраза отсутствует.

Бошу (3-4):
Настаивающему на своих взглядах не стать знаменитым.
Излишне смотрящему на себя не стать просветлённым.

Бошу (10):
Поэтому даже тот, кто имеет желания,
не позволит им остаться [в себе].

§ 25

Хаос (1) в даосской традиции выступает как некое положительное, порождающее начало, которое содержит в себе семена всех вещей мира. Порождая все изменения мира, переход одного явления в другое, Дао само по себе остаётся неизменчивым, и нет той вещи, которой оно могло бы уподобиться. Его символ — одиночество, а раз мудрец тождественен Дао (§ 23), то и его путь — отшельничество в толпе людей или уход в горы. Дословно определение, применяемое к Дао, — «*одинокое стоящее*» (ду ли), говорит об абсолютной отдельности Дао, его несмешиваемости с другими вещами.

Для даоса «*Великое*» — это то, что способно «*возвратиться вспять*», то есть вновь вернуться к состоянию Прежде небесного Хаоса. Человек отнюдь не центральная фигура мироздания, а один из четырёх великих, иерархически восходящий к Дао через некое «*следование*» или уподобление. Лишь Дао свободно от этого следования, так как оно самодостаточно и замыкается на самом себе, воплощая изначальную естественность и обеспечивая её для других вещей. Некоторые переводчики так трактовали последнюю фразу (21): «*Дао следует естественности*». Но это явный нонсенс, ибо из этого следует, что естественность стоит над Дао и представляет собой высшую сущность.

Во фрагменте (18-21) иероглиф «*фа*» переведён как «*следовать*», хотя это ни в коей мере не отражает глубинного смысла взаимоследования в теории лаоистов. Термин «*фа*» может быть переведён как «*закон*», «*модель*», «*метод*», «*стандарт*» и выражает прежде всего соответствие какому-нибудь канону. Понятие «*фа*» нередко применялось для описания социального порядка как «*закон*», «*предписание*», в том числе и «*уголовное законодательство*», но «*Дао дэ цзин*», выражая параллелизм социального и природного, делает «*закон*» (а в данном случае — «*взаимоследование*») понятием надсоциальным и космическим, превращая его в «*естественный закон*». Именно так осознавали понятие «*закона*» или «*следования канону*» не только лаоисты, но и последователи течения Хуан-Лао [244, 48-49, 62]. Поэтому более точным термином может являться «*брать себе за образец*»: «*Человек берёт себе за образец Землю... Дао берёт себе за образец естественность*». Правда, последняя фраза может смутить строгого критика: если Дао берёт себе что-то за образец (в данном случае — естественность, естественный закон), значит, есть нечто стоящее над Дао? На самом деле скрытый смысл фразы таков: «*Дао следует естественному*

закону, который заключён в нём самом», или просто: «Дао берёт за образец само-естественность».

Ван Би понимал этот параграф уже не в лаоистской традиции, обрисовывающей место истинного человека во Вселенной, но как текст, определяющий роль правителя, который является «хозяином человека». Именно он в списке Ван Би занимает во фразе (18) место «человека», именно он соотносится с Дао и получает от него Благодать.

В современном понимании «цю» во фразе (16) означает «государство», «страна», в крайнем случае — «мир». Однако по смыслу ясно, что речь идёт именно о пространстве, не ограниченном никакими рамками, абсолютно бесконечном и вмещающем в себя даже «то Дао которого есть имя» (Ван Би), в отличие от безымянного Дао, о котором невозможно даже говорить. Вариант из Маваньдуя использует также термин «го», означающий именно «государство». Это прекрасная иллюстрация того, что древние китайцы осознали своё государство именно как бесконечное пространство, на которое распространяется Благодать.

Бошу (4):
фраза отсутствует.

Бошу (6):
Назову его ещё и «Великим».

Ван Би (15):
правитель также велик.

Бошу (14):
В государстве (го) существуют эти четыре великих.

§ 26

В тексте (4) речь дословно идёт об особой телеге для перевозки зерна и грузов для армии, что делает этот параграф похожим на ряд других «военных» отрывков «Дао дэ цзина» (§ 68, 69).

Смысл выражения «властитель (или «правитель») десяти тысяч колесниц» (ваньчэн чжичжю 萬乘之主) (7) вызвал немалый споры,

несмотря на кажущуюся очевидность своего смысла. Если быть буквальным в переводе этого выражения, то его можно понять как «владелец десяти тысяч колесниц», однако в версии Фу И вместо термина «чжу» 主 (хозяин, правитель) стоит другой, близкий по написанию термин «ван» 王, который иначе как «правитель» перевести нельзя. Сюй Каншэн считал, что этот термин мог возникнуть лишь в период Сражающихся царств, и утверждал, что впервые этот термин появляется лишь в трактате «Мо-цзы». Одним из его аргументов было утверждение того, что лишь к периоду Сражающихся царств человек, что обладал десятком тысяч боевых колесниц мог стать правителем, до этого такого количества колесниц просто не встречалось [126, 143]. Однако термин «десять тысяч» (Вань 萬) в китайских текстах не имеет реального цифрового смысла, а обозначает просто «множество», «мириады», например, «вань у» — «мириады вещей» (досл. «десять тысяч вещей»). Поэтому в «Дао дэ цзине» речь идет, конечно же, просто об обладателе несметного по тем временам количества колесниц. К тому же еще в «Лунь юе» («Беседы и суждения») Конфуция в главе «Сянь цзинь» мы встречаем похожее выражение: «Царство, в котором насчитывается тысяча колесниц, может считаться одним из больших царств».

Здесь встречается несколько терминов, связанных с жизнью китайской аристократии. В частности, «жунгуань» 榮觀 (5) (дословно: «славное (приятное) для взора») означает место для проведения праздников аристократии, зрелищ, а также путешествия по красивым местам, а «янчу» 燕处 (дословно: «гнездовье ласточек») — в одном смысле, покой, «умиротворение», в другом смысле, «повседневная жизнь» аристократии. Всё это позволяет перевести строки (5-6) следующим образом:

*«И если даже он ведёт красивую жизнь,
в своей повседневности он не погружён в неё».*

Бошу (3):

Поэтому благородный муж (цзюньцзы), странствуя повседневно...

§ 27

Всякое умение приобретает в даосизме смысл высшего, абсолютного мастерства. Доходя до предела, оно переходит в свою противоположность

— становится неприметным, ненавязчивым и тем не менее всеопределяющим. Отсюда и даосская мудрость всегда будет считаться «сокрытой», «потайной», «сокровенной» (*сюань*). Во фразе (2) речь дословно идёт не о простой оговорке, но о мельчайшем, едва заметном изъяне в драгоценном камне: «Умеющий говорить не допустит и малейшего изъяна».

Оставленность, утрата Дао способны настигнуть даже мудрейших людей (15), и они могут переживать безблагодатное состояние

§ 28

Образчик Поднебесной (7-8) — это не столько пример, на который надо равняться всем другим существам, сколько именно живое воплощение абсолютно универсальной мудрости Дао, универсальная метаформа всего мира. В древности иероглифом «*ши*» 式 (образчик, идеальная форма) могла также обозначаться ритуальная утварь для гадания. И здесь вновь возникает аллюзия священного вместилища, лона небесного ритуала, земного опосредования священного. Общий мотив всех трансформаций в сознании даоса — это развитие вспять и возвращение к своему началу — к состоянию новорожденного (§ 10, 55), к *Беспредельному*, к изначальной простоте. Всё это — образы абсолютной нерасчленённости, полной пустоты, когда ещё не произошло разделения мира на противоположности, не родились *инь* и *ян*, и всё пребывает в состоянии пред-рождения, чудесного преддверия.

«*Изначальная простота*» (пу) — одна из аллюзий Дао — переводится также как «*необработанное дерево*», причём в тексте чётко прослеживалась преемственность сакрального и профанного оттенков этого слова. Поэтому фразу «*делая изначальную простоту своим инструментом...*» можно также перевести как «*обрабатывая необработанное дерево, изготавливают утварь (сосуды)*». Вероятно, такое сравнение человека с утварью было неприемлемо для Конфуция, и он в «*Лунь юе*» ответил: «*Благородный муж — не предмет утвари*» (12.1), поставив на первое место именно ритуальное благородство конфуцианского мужа в противоположность чистой простоте и природной целостности сознания даоса.

Высшее умение заключено в том, чтобы законами и уложениями не вредить обществу или сделать так, как дословно гласит фраза (20), чтобы

«великие уложения не разрезали (не разделяли) [мир]». Само подчёркивание, что уложения являются именно «великими», намекает, что за ними стоит действие Дао.

Тан Вэньбо (VIII в.) (12):
фраза отсутствует.

Бошу между строками (5) и (6) содержат пассаж:

**Познав белое, сохраняй и чёрное,
становясь долиной Поднебесной.
Будучи долиной Поднебесной,
вберёшь достаточно постоянной Благодати
и сумеешь вернуться к простоте.**

§ 29

Понятие «священного сосуда» или «инструмента» (шэньци) связывается в даосизме с исключительным полем приложения сил Дао, где невозможно никакое действие со стороны человека. Не случайно говорилось, что «великий сосуд долгов в изготовлении» (§ 41). Таким образом, нельзя человеку вмешиваться в форму «священного сосуда» — Поднебесной, можно лишь, следуя Дао, использовать пустоту внутри его. «Сосуд мира» точным образом отражает переменчиво-пустотный характер. Благодаря такому широкому семантическому полю значений «сосуда» в даосской терминологии выражение «правитель сосудов» может пониматься и как «властитель страны» (§ 2, 67), и как «постигший способ использования пустоты сосуда — Дао» (§ 11).

Фраза (10) в различных списках переводится по-разному. По классической версии «Дао цзана», она звучит так: «Одни садятся [на телегу], другие падают [с неё]». По версиям XI-XII вв., она звучит так: «Одни получают поддержку, другие проваливаются» [21; 9]. В любом случае речь идёт о возможности следования естественному закону. Следование Дао уже сопоставлялось со следованием мудреца в своих странствиях за гружёной телегой (§ 26), а следовательно, «сесть на телегу» означает приобщение к Дао, «упасть с неё» — отпадение от Дао, оставленность человека за его деяния.

Интересна фраза (9). Возможно, здесь говорится об одной из ранних методик дыхательных упражнений. Есть и другая трактовка, говорящая о

«слабости» и неприметности «истинного» действия: «Одни, дую слегка, раздувают огонь. Другие, дую во всю мочь, лишь задувают его». Плоды приносит лишь то, что делается неприметно, путём внутреннего усилия.

§ 30

Первые фразы (1-2) представляют собой типичный совет странствующего мудреца правителю небольшого царства. Лаоисты старались разрешать все конфликты лишь мирным путём, предлагая для этого способ следования Дао. В этой области у них сложилась достаточно гибкая и тонкая теория «подчинения через слабость и податливость» (§ 6, 61). «Сила», «творение насилия», «принуждение» (10-15), что обозначается иероглифом «цян» (強), рассматриваются как крайне негативный и даже опасный тип поведения и правления, противоположный мягкому ускользанию от столкновения с миром.

Здесь важна причина, по которой полководец прибегает к военной силе. Она выражается кратким изречением «бу дэ и» (不得已), которое можно перевести как «потому что нет иного выбора», «против желания», «ибо никак не миновать». Речь, по сути, идёт лишь о реализации своей миссии, мистический исток которой лежит вне воли человека.

Бошу (6-7):

фраза отсутствует.

§ 31

Этот параграф вызвал множество споров среди комментаторов и исследователей. Самый известный комментатор «Дао дэ цзина» Ван Би (III в.) оставил его вообще без комментариев, а это, в свою очередь, породило много предположений. Долгое время считалось, что текст комментариев Ван Би смешался с текстом трактата и § 31, по сути, написан Ван Би как толкование к § 30. Другие исследователи предполагают, что параграф был дописан уже после Ван Би и не является аутентичным текстом ранних даосов. Но после находки в 1973 г. древнейших вариантов трактата в

Мавандуе оказалось, что этот параграф содержался в корпусе трактата задолго до Ван Би. Может быть, Ван Би сомневался в подлинности этого отрывка, действительно выбивающегося из общего контекста. По одной из версий, именно о нём Ван Би сказал: *«Я сомневаюсь, что этот параграф написан Лао-цзы»*. Скорее всего, этот фрагмент не принадлежал ни к мистическому лаоистскому направлению, ни к классическому даосизму, а, действительно, был добавлен как комментарий *«служивых людей»*, сделанный в духе времени, но по строению фраз стилизованный под древний текст.

В любом случае, части параграфа перемешаны между собой. Дело в том, что в древности текст писался на бамбуковых вертикальных дощечках, скреплявшихся между собой верёвками, образуя подобие книги. Иногда верёвки рвались, и дощечки соединялись уже в другой, ошибочной последовательности, нарушая целостность текста. Так, вероятно, произошло не только с этим параграфом, но и со многими другими в «Дао дэ цзине». Скорее всего, первым должен был идти отрывок (6-13), а за ним (1-5) и (14-22).

Центром параграфа можно считать наименее понятную, на первый взгляд, фразу (4-5). В древности левая сторона сопалагалась с положительным началом ян, жизнью, природной витальной силой. Она считалась почётной стороной и ассоциировалась с праздничными, радостными событиями. Правая же сторона являлась символом начала инь, гибели, безвременного угасания, была менее почетной и символизировала погребальные обряды, похоронные процессии и т.д.

Таким образом, любая война связана с *«правой стороной»*, то есть со смертью, сколь бы победоносным ни было сражение. Поэтому благородный муж, сидя дома, не прибегает к военной силе и оказывается *«справа»*, т.е. следует жизни, но отправляясь в военный поход, оказывается слева, а значит, и может обречь себя на безвременную гибель. Ту же мысль проповедует и отрывок (16-18), который прямо свидетельствует, что *«придёт время для погребальных обрядов»*. Поэтому и подчёркивается, что *«оружие — инструмент зла»* или *«армия — инструмент, приносящий несчастья»* (возможный вариант перевода).

Примечательно, что речь идёт не о *«мудреце»* — мистическом идеале даосизма, а о *«благородном муже»* (цзюньцзы 君子), который являлся нравственным ориентиром именно конфуцианцев.

Бошу (1):
фраза отсутствует.

Бошу (6-7):

Оружие — не орудие благородного мужа.

Это инструмент зла.

§ 32

Правители и князья выступают как носители простоты Дао, так как в даосской традиции всякий властитель человеческих судеб должен быть мудрецом. Если эта категория людей следует Дао и распространяет своё невидимое влияние на всю страну, то остальные существа подключаются к этому процессу, сами того не замечая. Это символизирует *«сочетание»* или взаимоприкосновение Неба и Земли, а *«сладкие росы»* выступают как аллегория счастья и благоденствия. Всякое управление, равносильное нарушению естественности Космоса, порождает возникновение противоположностей (§ 2) и рождает действие, то есть вмешательство в природную незамутнённость мира. Так рождаются *«имена»*. Лишь только человек пытается дать чему-либо имя, ему приходится относить вещь к определённому разряду, давать ей характеристику, делить на плохое — хорошее. Вещь вычленяется из общего мирового потока, её соотносительность с Дао теряется, а целостность мира нарушается. Таким образом, возникновение *«имён»* означает субъективно-личностную оценку мира и отторжение себя от природного единства. Дао же *«безымянно»*, так как разум человека не способен обозначить его словом (§ 1), и вместе с тем *«безвестно»* (§ 21), то есть скрыто от человека, что по-китайски обозначается одним словом *«умин»*. В момент появления *«имён»* мудрец должен останавливаться, так как он переступил ту черту, за которой начинается активное вмешательство в естественность, т.е. деяние. Этот пассаж — прекрасная иллюстрация антиноминализма, родившегося среди ранних мистиков из опыта общения с метафизической реальностью, где действительно нет *«имён»* — то есть прообразов вещей.

«Слияние» или *«взаимосочетание Неба и Земли»* (6) представляет собой аллюзию древнейшего изначального положения Неба и Земли, когда они лежали одно на другом, были целостны и не разделены. По сути, речь идёт о бесконечном совоплощении священных начал, проходящем через пространство бытия человека. Такое положение двух начал понималось в

древности как позиция *in coitus*, благодаря чему Небо осеменяло Землю и рождался человек. Древнейший трактат «Ли цзи» («Записи о ритуалах») говорит по этому поводу: *«Когда Небо и Земля взаимосочетаются, то все вещи рождаются из этого»* [38, 92]. В этом параграфе в качестве синонима привнесения в землю осеменяющей влаги, дарующей жизнь и счастье, выступает *«выпадение сладких рос»* (7).

В древних текстах знаки препинания отсутствуют, что неизбежно порождает различные варианты прочтения. Так, отрывок (1-3) в варианте Чжан И трактуется следующим образом: *«Дао постоянно безымянно и просто. Хотя оно и мало, никто в Поднебесной не может править им».*

Истинное развёртывание мира — это обращение внутрь себя, интровертность как знак обладания истинной и незамутнённой природой. Поэтому вещи *«могут гостить у самих себя»* — таков дословный перевод фразы (5).

Здесь появляется понятие «хоуван» (4), которое обычно принято переводить как *«князя и правитель»*, что лишь отчасти передает его смысловое содержание. Этот термин трижды встречается в «Дао дэ цзине» в §§ 32, 37 и 39, причем в §§ 32 и 37 идет прямой повтор одной и той же фразы: *«если бы правители и князья сумели бы удержать его».* Использование этого понятия позволило некоторым комментаторам предположить, что эти пассажи «Дао дэ цзина» возникли не раньше периода Сражающихся царств, поскольку до этого подобного понятия не встречалось [121, т. I, 20-21].

В частности, в «Чжоу И» («Чжоуские перемены») в разделе «Ши и. Икань» («Десять крыльев») встречается похожий термин «ван гун», что также можно перевести как «правитель и удельные князья»: «Правитель и князья специально рождали опасность, дабы сохранить царства». В разделе гексаграмм «Ицзина» вообще встречается тот же термин «ванхоу» 王侯, только с инверсией иероглифов (*«правитель и князья»*): «Вот высшая девятка: не служа правителю и князьям, высоко ценить это» (раздел «Чжун гуа»). Принято считать, что по меньшей мере часть раздела «Десять крыльев» написана либо самим Конфуцием, либо в его эпоху, однако другая часть, в частности, разделы «гуа» (гексаграммы) и «яо» были созданы задолго до этого [149]. Таким образом выражение «правитель и князья» было устойчивым выражением, по меньшей мере, уже в VI в.

«Просветленность» сознания (2) (мин 明) является характерной чертой человека познавшего себя, поскольку самопознание — всегда раскрытие Дао. Таким образом, здесь виден парадоксальный характер даосского знания (чжи) именно как озарения или открытия. Здесь звучит мотив долголетия и бессмертия (7), характерный для архаических шаманистских культов царства Чу, хотя Лао-цзы еще не существует разработанной доктрины бессмертия, как это встречается в более позднем даосизме.

§ 35

Великий Образ — один из многочисленных синонимов Дао, говорящий о его чисто символическом, образном (в противоположность формальному) восприятии человеком.

Музыка и изысканная пища (4) с древности считались важнейшими атрибутами императорского двора, а Конфуций придавал музыке особое воспитательно-облагораживающее значение. Однако даос считает, что все эти вещи — вторичны и способны выполнять свои функции лишь тогда, когда правитель следует Дао.

Бошу и Фу И (5-6):

Глаголемое от Дао, не имеет ни вкуса, ни вида.

§ 36

Здесь отражён древний спор о том, надо ли посвящать народ в способы и мотивы управления государством. Ряд школ считал наиболее эффективным способом скрытое воздействие на душу народа, подобно тому как Дао вне усилия правит вещами. Понятие «*инструменты управления*» или, дословно, «*полезные инструменты*» (ли ци 利器) в разные эпохи трактовалось по-разному: например, как власть, как исключительно военная сила («*инструмент*» и «*оружие*» обозначаются одним иероглифом), как сложная система чередования наказаний и поощрений.

Трактат «Хань Фэй-цзы» (III до н.э.) в разделе «Нэйчу шо ся. Лювэй». («Вторая часть Внутренних рассуждений. Шесть мельчайших») так комментирует этот пассаж 7-9: «Могущество и влияние не могут быть заимствованы у кого-то другого... Это суждение отражено в словах Лао Даня(1) о рыбе, которая не может [покинуть глубины]. Сильное влияние — вот мощь правителя. В древние времена для народа было очень сложным высказать что-то открыто, поэтому и используется [аллегория] рыбы».

Строки (1-4) перекликаются с трактовкой знамений и сакральных знаков в ранней практике гаданий. В мистических системах возникновение какого-либо явления определяется через возникновение его противоположности. Истинное действие как бы уже находится внутри своей противоположности, а «*внутриутробное*», виртуальное состояние в даосизме и есть идеальное бытие всякой вещи. Таким образом, «*сжатое*» есть знак скорого наступления «*растянутого*», а «*усиление*» — это предшествование «*ослабления*».

§ 37

Бошу (2):
фраза отсутствует.

К Н И Г А В Т О Р А Я

§ 38

Здесь представлена своеобразная иерархия ценностей. Причём мерилом является степень вмешательства в естественный ход событий. Конфуцианские ценности: *человеколюбие, справедливость, ритуал* — стоят значительно ниже *Благодати Дао*, а ритуал вообще рассматривается как прямое насилие над естественностью или «*тонкая бамбуковая ширма*» (бао) — подделка, призванная скрыть утрату природной целостности жизни. Ритуал уподобляется обычному приукрашательству — «*цветам*», в то время как истинный человек избегает внешней красоты и стремится постичь плод всякого деяния, т.е. внутреннюю сущность явлений.

В данном случае «цветы» (хуа) (22, 25) следует понимать как приукрашательство, излишнее внешнее декорирование того, что должно быть простым и ясным. Поэтому «цветы» излишни, ведь это то же самое, что «стремиться к ветвям, забывая о корнях».

Примечательно, что Ван Би видит скрытый смысл этого параграфа в обсуждении недеяния. Для него недеяние не просто «следование Дао», но, прежде всего, отсутствие личного желания что-либо делать, отсутствие намерения к действию, когда всё идёт своим путём.

Фу И (7-8):

**Человек низкой Благодати погружён в деяния
и к тому же не имеет намерения действовать.**

В Бошу фраза (7-8) отсутствует.

Бошу А (21):

и обитель невежества.

Бошу Б (21):

и обитель смуты.

§ 39

Это один из немногих параграфов, где говорится о духах как важнейшей наполняющей силе мироздания. Это отголосок древней шаманистической традиции, хотя духи здесь занимают подчинённое положение по отношению к Дао.

Для обозначения духов здесь используется термин *шэнь* 神 (4). Можно предположить, что речь идет не о собственно духах, но о внутреннем духе человека как о совокупности его духовных и психических качеств. Именно в этом смысле используется этот термин сегодня и именно так трактует его ряд современных комментаторов [9, 110-111]. В этом случае фразу (4) можно перевести как «Дух [человека] достигал Единого и становился подвижным». Впрочем, «подвижность» (лин) — это свойство именно духов, к тому же одним из значений понятия *лин* является именно «дух»

Бошу (7-8):

фраза отсутствует.

Бошу и Окада (28):

Поэтому повозка, разделённая на части, уже не может быть повозкой.

§ 41

«*Великим квадратом*» (19) обычно называлось государство или земля, что при китаецентричной теории мира было одним и тем же. Даже иероглиф «*государство*» или «*царство*» (го 國) заключён в прямоугольник. Всераспростёртость «*великого квадрата*» — государства позволяла говорить о нём как о «*лишённом углов*», т.е. границ. По сути, «*квадрат, что не имеет углов*» есть абсолютная проекция Неба (понимаемого как круг) на всю ойкумену, приходит священного небесного начала на землю, что и есть обретение Дао.

У комментаторов нет единого мнения, о каких «*Извечных суждениях*» или, дословно, «*Незыблемых речениях*» (цзянь янь, 建言 (10) идёт речь, поэтому с равной уверенностью высказываются две версии. Первая гласит, что речь идёт о цитате из какого-то мистического произведения, которое не дошло до нас и, возможно, существовало лишь в устном виде как набор цитат из древних мыслителей.

Судя по отрывку, идеи этого произведения оказали сильное влияние на авторов «Дао дэ цзина». По другой версии — это просто некие поговорки, и фразу следует читать так: «*Установившиеся поговорки гласят...*». Тем не менее, суть этого отрывка показывает, что в основе наиболее мистических («космологических») отрывков текста лежала некая аграф, запись высказываний древних учителей.

Фраза (18) не имеет однозначной трактовки и в тексте переведена так, как понимал её Ван Би, хотя возможны и другие варианты, например: «*Извечная истина кажется изменчивой*» или «*Наипростейшая истина кажется замутнённой (юй)*».

Бошу Б (22):

Небесный образ не имеет формы.

Бошу (24-25):

И лишь потому, что это — Дао, оно может быть совершенным как в начале, так и в завершении.

§ 42

Первые четыре строки породили несколько трактовок, однако ни одну из них нельзя признать удовлетворительной и вполне доказательной. Общепринято считать, что *Дао* порождает *Единое*, то есть самоё себя или *Высший предел* (тайцзи). *Единое* порождает два начала — *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* порождают *Небо*, *Землю* и *человека* в качестве посредника между двумя началами. Есть и другая трактовка: *три* — это *инь*, *ян* и то, что получается от их соединения. Таким образом, мироздание понимается как дифференциация и формообразование изначального *Хаоса*, а значит, утрата Единства. Поэтому фраза может переводиться так: «*Дао порождает Единое, Единое порождает двойственное, двойственное порождает тройственное, а тройственное порождает множественное*».

Немалую загадку представляет собой понятие «чунци» (冲氣)— «пустотное ци», что можно также перевести как «текущее ци», «бьющееся (пульсирующее) ци», родившееся от соединения двух противоположностей — *инь* и *ян*. По одной из трактовок, у древних мистиков существовала теория, что вселенная состоит из трёх элементов или трёх типов *ци*: *инь-ци*, *ян-ци*, которые восходят к своей первоформе — пустотному *ци*, которое, по сути, и есть Дао.

Вероятно, этот параграф составлен из двух ранее не связанных высказываний — космогонической части (1-6) и мистико-политического наставления правителю (7-14). Скорее всего, соединение их в одном параграфе случайно. Последнее высказывание (12) явно пришло не из даосской традиции и, возможно, было народной поговоркой, а затем оказалось занесённым в протодаосскую аграфу. В тексте (14) дословно речь идёт об «отеческом наставлении» (цзяофу), однако, судя по комментариям, предполагалось именно «наипервейшее наставление», «наставление, что идёт перед всеми учениями».

Бошу А (7):

Нет слов, которых бы мир страшился больше.

Бошу А (12):

И я почитаю это своим отеческим учением.

§ 43

Понятие «щели», «промежутка» (цзянь) приходит из самого мистического осмысления пространства бытия. Между Небом и Землёй не существует промежутка, но именно в этом промежутке, который дан исключительно как пространство метафизического бытия, и разворачивается весь мир. Умение быть в промежутке, не имея промежутка, понимать его как виртуальную сущность мира — в этом великое мастерство даоса.

Бошу (3) :

Вещи, приходящие из небытия, проникают туда, где нет даже щели.

Бошу (5-6):

Но крайне редко можно встретить учение вне слов и обретение пользы от недеяния.

§ 45

Дао по своему «знаку» противоположно внешней видимости вещей, равно как внешнее и внутреннее, являясь полярными противоположностями, дополняют мир до единого целого. Отсюда и проистекает мысль о «кажущемся» мире даосизма. Сознание мудреца стремится к умалению великого. Речь идет, прежде всего, о внутреннем действии, об идеале «молчаливого слова» — «грубом» красноречии или «ущербном величии». Сентенция (5), естественно, должна восприниматься не буквально, но в значении: «великая прямота кажется компромиссом».

Так же трактует эти понятия и конфуцианец Мэн-цзы [42, 3В\1]. Возможно, иероглифы в сентенции (8) переставлены местами и следует читать: «Движение побеждает холод, а покой одолевает жару», что значительно ближе к чисто практическому смыслу. В популярных изданиях именно так пишется эта фраза. Но традиционные комментаторы Цзян Янчэн, Ян Линфэн придерживались именно той версии, которая приведена в нашем переводе. В ней же видел глубокий смысл и Ван Би,

который в своих комментариях к § 60 и 61 использует обычное для даосов противопоставление «холод — движение» и «жара — покой»: «двигаемся — вредим себе; приходя в покой, достигаем великой истинности». Цзян Янчэн считал, что «покой» и «движение» (в его трактовке — «действие») противоположны друг другу.

§ 46

«Привести лошадь к городским стенам» (4) значит вести приготовления к войне. Есть и другое значение у иероглифа «цзяо», который здесь переведён как «городская стена» или «окраина»: он может трактоваться как священная площадка. В древности она представляла собой невысокую насыпь, связанную с миром духов и отправлением ритуалов. «Плен желаний» и «незнание меры» (5-6), которые Лао-цзы считает величайшими бедами, имеют здесь двоякий смысл. С одной стороны, речь идёт именно об умиротворении сознания человека, отрешении от внешнего мира и вступлении во внутреннюю реальность Дао — это путь подвижничества. С другой стороны, это пагубное желание правителя вести войны за новые территории, обрекая на слёзы и кровь сотни людей.

Бошу (6):

Нет большего проступка, чем попасть в плен желаний.

В версии Окады между строками (5) и (6) стоит фраза:

Нет преступления большего, чем иметь желания.

§ 47

Параграф в основном связан с медитативной практикой пустотного созерцания «познания всего мира, не выходя со двора».

§ 48

Первая фраза (1) возможно направлена против конфуцианских идеалов учения (сюэ), которые утверждали, что *«нет большей радости, чем учиться и совершенствоваться в изученном»*. Именно эту конфуцианскую мудрость использует Лао-цзы в качестве отправной точки для своих рассуждений. Для него это не более чем заимствованная, книжная мудрость. И как бы соглашаясь с конфуцианцами, он нарочито умаляет своё учение, в результате которого лишь *«утрачивают»*. Здесь особая игра слов и дословно (1-3) звучит как *«Делая учение... Делая Дао... достигают неделания (недеяния)»*.

В трактате «Мо-цзы» цитируются лишь строки (2-4). Возможно, в древности они и составляли центральную часть параграфа, вокруг которой потом был создан остальной текст в качестве комментария.

Бошу (1):

Слыша о Дао, день ото дня утрачивают (умерщвляют).

§ 49

У комментаторов нет единого мнения по поводу того, какой иероглиф стоит во фразах (5) и (8) — *«достигать»* или *«Благодать»* (они оба звучат как «дэ»). Поэтому вместо фраз *«И так достигаю добра... И так достигаю искренности»* может стоять: *«И так совершенствуюсь в Благодати... И этим искренне проявляю Благодать»*.

Другой возможный перевод (13): *«Мудрецы действуют подобно детям»*, что соответствует идеалу мудреца-ребёнка, который действует интуитивно и непредвзято.

Бошу (1):

Мудрец не имеет неизменного (хэн) сердца.

В Бошу не используется местоимение «я», и поэтому перевод (3-8) может звучать так:

К добрым — иди с добром.

К злым — тоже иди с добром.

И так воспитывай добро.

Верь искренним.

Неискренним также верь.

И так достигай искренности.

§ 50

Возможна и другая трактовка фразы (1): *«Появление в жизни — это вхождение в смерть»*. Так или иначе, обычный человек неизбежно скован этими двумя началами, определяющими всё его существование. Вероятно, первая фраза, вероятно, была народной поговоркой, близкой тяжёлой жизни простого народа [228].

Можно предложить и другой перевод фраз (2), базирующийся на магическом числе тринадцать. Китайская фраза позволяет сделать это, так как в буквальном переводе может звучать и как *«три из десяти»*, и как *«десять и три»*. Именно столько — тринадцать, по китайским представлениям, существует основных составляющих частей человеческого тела: это четыре конечности и девять отверстий. Возможны и другие трактовки числа тринадцать: семь ощущений или переживаний — *«лю цин»* (радость, гнев, скорбь, ликование, любовь, злость) и шесть желаний, порождаемых органами чувств, — *«лю юй»* (звук, цвет, аромат, вкус, покой и одеяния). Так или иначе и первые, и вторые тринадцать структурируют нашу жизнь, овладевают нашим сознанием, диктуют наше поведение, а затем замутняют изначальную природу и ведут к смерти. Поэтому: тринадцать дают жизнь, и тринадцать несут смерть.

Сентенция (2-6) построена на загадке, отгадка которой, тем не менее, очевидна: всего девять человек из десяти следуют какой-либо дорогой — дорогой жизни или смерти. Но о десятом ничего не сказано, и именно через это умолчание, нарочитое отсутствие десятого, мы понимаем, кто он такой. Это мудрец, превзошедший как жизнь, так и смерть, пребывающий в иной реальности — реальности небытия и абсолютного отсутствия. Поэтому вечность существования — это, прежде всего, уподобление себя бесконечно малому, самосокрытие, *«сбережение жизни»* в противоположность *«стремлению к жизни»*, которое и проявляется в *«семи чувствах»* и *«шести желаниях»*.

§ 51

Пассаж (1-3) построен весьма примечательным образом. Во фразе (1) речь идёт о своеобразном «распределении обязанностей» между Дао и Дэ: Дао порождает весь мир вещей и явлений, а Дэ напитывает их той Благой силой, благодаря которой этот мир и может развиваться. Однако из построения пассажа непосредственным образом не видно, к какому из начал, Дао или Дэ, относится фраза (2-3). Можно предположить следующий вариант реконструкции текста: «*[Дао] в вещах оформляется (или “обретает формы”). [Благодать] в обстоятельствах воплощается (или “реализуется”)*». Этот вариант в общем плане отвечает логике даосского мистицизма, поскольку свидетельствует о том, что Дао находит своё оформление (*син*) именно в конкретных вещах (*у*), а Благодать может реализоваться лишь в конкретном человеке-мудреце.

Возможен и другой вариант, если предположить, что речь идёт об описании последовательной развёртки мироздания: «*Дао порождает. Благодать вскармливает. Вещи обретают свою форму. Обстоятельства (явления) реализуются*». Поскольку все четыре фразы абсолютно идентично построены и даже рифмуются между собой («*дао шэн чжи, дэ му чжи, у син чжи, ши чэн чжи*»), такой вариант представляется вполне приемлемым.

Однако возможен и третий случай: составитель текста намеренно не указал прямо, о каком «*оформлении*» и «*воплощении в обстоятельствах*» идёт речь, поскольку существует мистическое единство действия (то есть «*недеяния*») Дао и Дэ, которые не только однонаправлены, но и порой не различимы. В любом случае, вещи и явления («*обстоятельства*» или «*ситуации*») выступают в качестве тех начал, где Дао и Дэ могут конкретизировать себя. Такая же безлично-метафизическая форма выражения использована в пассаже (10-12).

§ 52

Этот параграф, как и множество других в «Дао дэ цзине», изобилует эвфемизмами — выражениями, скрадывающими прямой смысл слов, характерными по мнению Фэн Юлани, для традиции царства Чу. В (1-6) «*начало Поднебесной*» — это Дао, «*сыновья*» — мириады вещей,

порождённые им. Фразы (8-16) описывают технику медитации: первые этапы воспринимаются как видение яркого света, ослепительного сияния, Не случайно «Дао дэ цзин» неоднократно упоминает этот сверхблеск Дао (§ 4, 56, 5). Затем наступает второй этап, характеризующийся созерцанием абсолютной пустоты: *«пригаси его сияние»*.

Бошу, Фу И (17):

Это и зовётся преемствованием (практикой) постоянства.

§ 53

Во фразе (1) термин «цзежань» 介然 по отношению к знанию, которое обретёт даос, может толковаться как *«окончательное, уверенное, твёрдое»*, как *«хитрое, смыслёное, искушённое»* и, наконец, *«мельчайший, самый малый»*. Ряд переводчиков считают, что речь идёт именно об обретении *«окончательного знания»*, которое и позволяет не сбиться с пути в своих странствиях по истине [228, 42].

Структуру этого параграфа можно считать классической для «Дао дэ цзина». В начале следует отправная фраза (1-3), подкреплённая некой поговоркой (4-5), вероятно родившейся в среде китайских мистиков. Вся остальная часть параграфа — своеобразное разъяснение, комментарий составителя, более поздний и привязанный к конкретным бедам того времени: пустым амбарам, заброшенным полям и двору правителя, утопающему в излишествах.

Перевод фразы (12) здесь дан так, как её понимал Ван Би, судя по его комментариям. Вероятно, что в первоначальном тексте речь о *«бахвальстве»* или *«излишестве»* (куа 夸) в ней не шла. В версии Бошу Б неожиданно встречается иероглиф *«миска»*, *«лохань»* (юй).

Ещё один вариант встречается в «Хань Фэй-цзы», главе «Цзяо лао пянь» («Толкование Лао-цзы»). Там употреблён иероглиф *«юй»* 竽, означающий большую свирель, которая первой звучит в оркестре, а в переносном смысле — это *«главный зачинщик»*, а по написанию этот иероглиф похож на иероглиф *«миска»*. Таким образом, в этой трактовке фраза (12) понимается как: *«Это зовётся началом разбоя»* или *«Это и есть главные зачинщики разбоя»*. Таким образом, речь идёт о *«главном грабителе»*, по которому, как по ведущей флейте в оркестре, *«настраиваются»* все другие лжецы и сластолюбцы.

Бошу А (13):
фраза отсутствует.

Бошу Б (13):
Главный грабитель — сколь отличен он от Дао!

§ 54

Этот параграф указывает на истинную суть ритуальных даров, которые подносят дети своим предкам. В этом плане параграф отвечает раннечжоуской традиции ритуальных подношений предкам, за которые в ответ люди получают ответный дар — Благодать-дэ. Хотя строки (1-2) являются, вероятно, поговорками, которые имели самостоятельное, независимое от «Дао дэ цзина» значение, в контексте параграфа они выступают как указание на истинную суть ритуала — лишь те магические действия можно считать истинными, которые имеют свой исток в глубокой древности и лишь они даруют Благодать. Все другие ритуалы лишь *«тончайшая ширма для преданности и искренности»* (§ 39). В этом плане Лао-цзы целиком следует традиции ритуальных действий, за которую ратовал и Конфуций. Благодать дается как дарение Неба за «пестование этого (т.е. ритуального почитания предков — А.М.) в своем теле». Поскольку «тело» (шэнь) в китайской философии выступает как знак совокупности как физических, так и духовных свойств, и близко к осознанию собственной персоны («я сам»), то фраза (5) говорит о том, что ритуальное действие должно быть не просто механическим воспроизведением неких движений или даже чувств, но целиком пронизывать всю сущность человека.

В этом параграфе некоторые склонны усматривать мысль о неизбежности больших крепких кланов (1-4) и о том, что именно с семьи начинается царство Благодати во всей Поднебесной.

§ 55

Дао развивается неким «противодвижением»: от внешнего — к внутреннему, от явленного — к скрытому, поэтому возвращение в

состояние новорождённого есть результат следования Дао. Лао-цзы вновь возвращается к психорегуляции (§ 10), называя её «*регулирование ци сердцем*», которое, и составляло, вероятно, часть ранней оккультной практики.

Ван Би (9):

Но [пенис его] уже целиком увеличился.

Бошу А (9):

Но живот его уже вздымается.

Бошу Б (9):

Но пенис его уже готов к этому.

§ 56

Параграф частично связан с медиативной практикой, которая базируется на «свёртывании» мира до собственного внутреннего пространства (3-6).

Вероятно, выражение о «*распускании узлов*» (см. также § 4) связано с древней узелковой письменностью (§ 80), и развязывание узлов на верёвке означало «стирание» с неё всякой информации и возвращении в изначально чистое состояние.

§ 57

Чаще всего фразу (1) переводят так: «*Управляй государством с помощью справедливости (чжэн 正)*». Однако комментарии Ван Би показывают, что речь идёт не столько о справедливости, сколько о строгости, жёсткой прямоте, которая приводит к негативной ответной реакции у народа. правление народом, безусловно, сводится к внутреннему совершенству того, кто им управляет (15-22).

Смысл фразы (4-5) весьма тёмна, и она может иметь несколько трактовок. Ряд комментаторов (Хэшань-гун, Чжан И) придерживаются

версии, что смысл выражения «из него же самого» раскрывается в пассаже (6-13), который следует непосредственно за этой фразой. Но судя по структуре текста, пассаж (1-5) является значительно более ранним, а остальная часть параграфа, возможно, была создана в качестве комментария к нему. Это означает, что выражение «из него же самого» говорит о некоем Высшем Начале, которое дарует мистическое откровение о самом себе и которое здесь никак не обозначено. К тому же, это может свидетельствовать и о крайней архаичности пассажа.

«Искусность» людей (10) означает как достижение высшего мастерства в ремесле, так и хитроумие, излишнее мудрствование, что естественно приводит к «неправедным делам» (в других вариантах: «делам удивительным», «деяниям необычным», «уловкам», «ловкачеству» — «ци у»). Возможно, что первоначально эта фраза представляла собой фольклорную поговорку и не носила негативного оттенка: «Чем более искусны люди, тем больше рождается деяний необычайных». Однако в лаоистской среде она стала означать вмешательство в природную естественность человеческим «хитроумием», а значит, и нести оттенок осуждения. Примечательно, что Сыма Цянь характеризовал смысл учения Лао-цзы именно словами этого параграфа: «Я пребываю в недеянии, а народ сам преображается...»

Бошу (21-22):

**Я желаю нежелания,
а народ сам опрошается.**

§ 58

Можно предложить другой перевод характера власти, то есть правителя (1): «глуп и некомпетентен». В любом случае, это вызов идеалу конфуцианского правителя — строгого, церемонного, придерживающегося множества ритуальных уложений, постоянно так или иначе проявляющего себя то гуманностью, то подавлением смуг. Но даос не виден — «не слепяц».

Бошу (5):

фраза отсутствует.

§ 59

Выражение «служение Небу» или «поклонение Небу» — «ши тьянь» (1) 事天 вызывало споры уже у древних комментаторов, в частности, высказывалось предположение, что под «Небом» подразумевается «Я». Таким образом, вся фраза приобретает иной оттенок: «В служении людям и пестовании самого себя ничто не сравнится с воздержанностью». Этой версии придерживается и ряд современных исследователей [12, 115].

Иногда фразу (1-4) считают парадоксальным фольклорным высказыванием и переводят так: «Правя ли людьми, служа ли Небу, лучше всего быть крестьянином. Тот, кто является крестьянином, тот рано одевается» [228, 59]. В данном случае крестьянин становится символом огромного напряжения, непрерывного труда, повседневного подвижничества в своём деле. Стоит ему лишь прекратить работать, — и его ожидает голодная смерть. Равно и мудрец не может не исполнять своей миссии. Во фразе (3-4) трактовка иероглифа «фу» даст нам вариант: «Тот, кто воздержан, способен повиноваться (последовать) Дао с самого начала».

Лишь наделённый высшей Благодатью, полученной от Дао, может «владеть государством» (12), то есть взвалить на себя и вынести всё бремя государственных дел. Речь идёт не столько о собственно обладании или управлении государством, сколько о выполнении некой вселенской миссии гармонизации этого мира. В древности понятие «го» (государство) имело более широкий смысл — «удел, на который распространяется власть или Благодать правителя», а следовательно, под обладанием государством подразумевается осеменение мудрецом своей Благодатью всего мира, а не какой-то конкретной страны.

Это подтверждает и выражение (13), говорящее о «Матери государства», то есть о том начале, которое стоит у истока правления этим миром вообще — о Дао. Ибо *Матерь государства*, безусловно, означает *Матерь мира* — само Дао. Дао не только глубинно, но и предельно широко, распространено повсеместно. Именно этот смысл заключён в сентенции (15-16), которая в дословном переводе звучит так: «*Это зовётся глубокими корнями, которые идут в стороны (гэн), и крепкими корнями, которые идут вглубь (ди)*».

Бошу (3-4):

Лишь воздержанность приносит раннюю [готовность следовать Дао].

§ 60

Чтобы сварить мелкую рыбёшку, достаточно лишь окунуть её в кипящую воду — процесс приготовления несложен и почти незаметен. Но здесь важно и не переварить, *«не познав меры»*.

Мудрец не только не страшится духов, но способен даже *сочетать, единить* (цзяо) с ними свою *Благую мощь* (10), являя тем самым свою безраздельную власть как над материальным, так и над тонким миром. Не изменит эту идею и другая трактовка фразы: *«То к ним целиком (цзяо) возвращается вся Благая мощь»*.

Бошу (8):

то и мудрецы не вредят.

§ 61

Вторая и третья фразы в версии Ван Би (III в.) переставлены местами, а так как иероглиф «цзяо» — «сходиться» трактуется так же, как и «совокупляться» («Где совокупляется вся Поднебесная»), то сентенция может получить совсем иное осмысление, близкое по духу к ранней даосской традиции, где мир представлялся как величественное созвучное совокупление всего со всем, неутомимого самца и всеобщей самки:

**Великое государство подобно низовью реки
и самке Поднебесной,
совокупляющейся со всей Поднебесной.**

§ 62

Фраза (5) имеет несколько трактовок при переводе и долгое время правильной считалась следующая: *«Прекрасные поступки могут вознести человека над другими»*. Но это в принципе противоречит лаоистскому идеалу коммуникации между людьми, когда *«мудрец ставит себя позади всех»*. Безусловно, здесь речь идёт именно об уважении к мудрецу со стороны других людей — это и есть норма взаимоотношений между мудрецами и обычными людьми.

Дао не просто всеразвёрнуто, оно одновременно является и мистическим центром всего Космоса — в данном случае иероглиф «ао» в первой фразе может пониматься и как *«хранилище»*, и как *«сокрытый центр»*. В древности таким иероглифом обозначали алтарь или кумирню, которая понималась как место схождения Неба и Земли, их мистического соприкосновения.

«Три князя» или *«три сановника»* (сань гун) (7) в эпоху Чжоу занимали самые высокие места при правителе и жили подле него во дворце. Это были: *«тайши»* — наставник императора, *«тайфу»* — наставник двора при персоне несовершеннолетнего императора и *«тайбао»* — попечитель правителя, обычно отвечавший за ритуалы. С эпохи Хань *«три сановника»* хотя номинально и занимали высокое положение в обществе, реальной властью уже не обладали. Выезд императора и трёх князей был великолепен: на четвёрку лошадей надевалась сбруя из драгоценных нефритовых колец. Таким выездом обладали лишь эти четыре персоны.

Поэтому *«трём сановникам»* как обобщающему типу для всех *«роскошествующих»* противопоставляется тот, кто ничего не делает — *«достигает Дао, не сходя с места»*. Существует и другой смысл этой фразы. В древности иероглифом «цзинь» (следовать, идти вперёд) обозначались особые дары, которые преподносились простолыдинами людям более высоким по рангу. Поэтому вся фраза может переводиться так: *«Не сравниваться с тем, кто [принимает] дары Дао, не сходя с места»* (дословно: «сидя»). Перед нами весьма редкий случай, когда достижение Дао расценивается как мистический «дар».

Бошу (1):

Дао — это то, куда изливаются (стекают) все вещи.

«За зло воздай Благодарью» (5) — альтруистическая мысль, широко распространённая в ранней китайской философии, встречается она и у Конфуция (см. 16, 13/36). Этот параграф по смыслу и по многим фразам сходен с § 64.

§ 64

Поскольку понятия «ошибка» и «проходить мимо» обозначались одним иероглифом (го), возможно несколько трактовок фразы (21): «Были противоположны людским ошибкам», «Исправлял ошибки людей», «Возвращались к тому, мимо чего прошло множество людей».

Бошу (8):

используя мириады вещей для достижения естественности.

§ 65

В комментариях Ван Би (III в.) «невежество» рассматривается как непосредственное следование естественности и Дао, а следовательно, как идеальное состояние космической души человека. Не случайно в § 20 Лао-цзы говорит: «У меня ум невежды — столь замутнён». Когда правитель отказывается управлять государством с помощью знания, т.е. силового вмешательства, становится «невеждой». Понятие «Великого следования» (дашунь) показывает, что путь мудреца заключён не столько в понимании или «узнавании о Дао», сколько в чистом следовании естественному закону.

Первые строки, возможно, направлены против идеалов философской школы моистов, предлагавших решение всех проблем государства через просвещение народа.

«Образчик» (9) понимается как нечто неизменное в традиции. Собственно говоря, это и есть традиция, передаваемая «с древности до современности». Не случайно древними комментаторами «образчик» понимался как «способ действия» [26; 25], «тождественность тому, что было раньше» [13].

Бошу А (1):

Говорили, что те, кто практиковал Дао...

Бошу Б (1):

Древние, кто практиковал Дао...

Бошу (5-8):

Поэтому просвещающий государство знаниями разрушает его.

Несведущий, как просвещать государство, принесёт Благодать в страну.

§ 66

Версии Кондо и Усами не используют слово «*мудрец*» во фразе (8).

Бошу А (8-10):

Вот почему он находится впереди, но не вредит народу.

Стоит над людьми, но не бывает им в тягость.

§ 67

Во фразе (1) намеренно подчёркивается выражение «*моё Дао*», что вызывало многочисленные споры, поскольку, по лаоистской концепции, «личное» обладание Дао невозможно и это является единственным случаем, когда автор «Дао дэ цзина» говорит о «своём Дао». Существуют, по крайней мере, два толкования этой фразы. Прежде всего, в тексте стоит иероглиф «*во*» — «*я*» или «*мы*», характерный и для современного языка, в то время как в других местах (§ 69, 70) используется иероглиф «*у*» в том же значении. Поэтому, возможно, эта фраза представляет собой привнесение, скорее всего, поговорку из устной традиции, что подчёркивается и самим построением параграфа.

Допустим и другой, возможно более точный перевод: «*Все говорят, что само-Дао велико*». Скорее, речь идет о «я-Дао», т.е. мудреце, который воплощает собой Дао.

Можно допустить и другое объяснение, обусловленное скрытой полемикой с конфуцианцами. У Конфуция и его последователей термин «Дао» обозначает не столько объективный, универсальный *Путь*, сколько моральный, этико-нравственный *Принцип*, а зачастую и просто нормативные правила поведения. И потому сентенцией «*моё Дао велико и ни на что не похоже*» автор трактата противопоставляет универсальное, ни с чем не сопоставимое мистическое осознание Пути у даосов узкоограниченному, мирскому пониманию Дао у конфуцианцев.

Здесь правитель государства именуется архаическим термином «*господином [ритуальных] сосудов*» (12), т.е. первожрец.

Бошу А (5):

Я постоянно обладаю тремя сокровищами.

Бошу Б (5):

Я постоянно обладаю тремя сокровищами, кои храню и дорожу.

Бошу А (12):

могу стать господином всех дел.

Бошу А (14):

фраза отсутствует.

Бошу А и Б (19-20):

**Если Небо завершает человека,
то я укрепляю его своим великодушием.**

§ 68

Это один из «военных параграфов» «Дао дэ цзина». В §§ 44, 68 и 69 излагается концепция умелого веления сражения как недеяния и ускользания.

Примечательно, что военные советы незаметно перетекают в рассуждения об «*умении использовать людей*» (шань юн жэнь) (6) —

довольно болезненным вопросе на протяжении всей древней истории Китая, соприкасающемся с практикой назначения чиновников на местах. В метафизическом смысле, лишь Дао — высшее искусство, которое не только создало мир, но и приводит его в гармонию.

Ряд комментаторов предполагает, что Лао-цзы нарочито использует символику сражений, чтобы проиллюстрировать принцип борьбы противоположностей [9, 190], однако на наш взгляд речь идет все же об осмыслении реального сражения в терминах метафизического единства мира, о космическом символизме земного сражения.

«Предел древности» (7) обычно трактуется как *«закон»* или *«принцип»*.

Составитель текста, стремясь соблюсти единый ритмический строй и даже рифму фраз (1-3), оставил фразу (3) нарочито «оборванной». Существуют два варианта реконструкции: *«не затевает [с ним спор]»* и *«не вступает [с ним в поединок]»*. Весь пассаж (1-4) представляется крайне архаическим, бытовавшим, возможно, на уровне поговорки, и таким образом, отрывок (5-7) является типично лаоистским комментарием к более древнему фольклорному высказыванию. Примечательно, что в тексте параграфа не встречается упоминания Дао или Дэ, лишь по косвенным признакам, например, по проповеди недеяния, можно отнести этот отрывок к учению Лао-цзы.

Бошу А (6-7):

Это зовётся использованием людей.

Это зовётся Небом и Пределом древности.

Бошу Б (6-7):

Это зовётся использованием людей.

Это зовётся следованием Небу и Пределу древности.

§ 69

Цунь (ок. 3,2 см.) и *чи* (ок. 0,3 м.) — традиционные китайские меры длины.

Существует устоявшийся перевод фразы (4), который звучит следующим образом: *«Это зовётся продвижением вперед, не имея дороги»*, что, в сущности, не совсем верно. По-китайски, фраза звучит как *«син у син»*, то есть представляет собой два одинаковых иероглифа «син»,

разделённых отрицанием «у». Поэтому приведённый здесь перевод «*продвижение вне движения*» ближе к оригиналу и по структуре, и по смыслу, поскольку соответствует даосской концепции наиболее эффективного «*действия вне действия*», «*не прилагая никаких усилий*». Если же принять во внимание общий «военно-стратегический» характер параграфа, то эта фраза может звучать как «*продвижение вне строя*» или «*движение без диспозиции*».

Говоря о сокровищах (10), имеются в виду «*три драгоценности*», упомянутые в § 67.

Ван Би (11):

Когда две враждующие стороны вступают во взаимоусиление (взаимодополнение)...

§ 70

Невидимость Дао для стороннего наблюдателя приводит к мысли о «*тайном*», или «*спрятанном*», характере мудрости даоса (9-10). Так, дословный перевод фразы (9-10): «*Мудрец рядится в холщовые одежды, но прижимает к себе (вбирает вовнутрь) яшму*».

Оттенок легкого сожаления, звучащий в восклицании 6-8: «*Мои слова легко понять и еще легче воплотить их. Но никто в мире не может понять их и тем более воплотить*» перекликается со всем пластом философской традиции «*мудрой покинутости*», созерцательно оставленности мудреца». Так Конфуций перед тем, как покинуть этот мир говорит практически аналогичные слова: «*Никто в Поднебесной не сможет последовать мне*» [56, 194]. Подобную же фразу традиция вкладывает и в уста Цюй Юаня в конце его «*Ли Сао*»: «*Увы! Во всем государстве не найдется человека, который сумел бы понять меня!*»

Бошу А (5):

Мои слова имеют господина, дела имеют предка.

§ 71

Подход к антизнанию как к критерию высочайшей чистоты сознания делает правомерной и другой перевод сентенций (1-4): *«Знать, находясь во внезапности, — вот высшее достижение. Не знать постижимое — вот где заключены трудности»*. Тогда и возникают трудности, огрехи, болезни сознания (именно как «болезнь» дословно переводится иероглиф «бин», трактуемый нами как «трудность»). Дословный перевод строк (5-7): *«Мудрец не болеет, так как переболел болезнью. Переболеть болезнью — это и есть избавиться от этой болезни»*.

Структура параграфа в части (5-8) достаточно сложна для однозначного перевода, учитывая, что в китайском языке формы глагола и существительного совпадают. В частности, можно предложить такой перевод этих строк [231, 130]: *«Из-за того, что он осознал, что трудность — это трудность, мудрец не имеет никаких трудностей. Мудрец не имеет трудностей лишь потому, что осознал, что трудность — это трудность»*.

Во многих изданиях фразы (5-8) переставлены местами, причём нет никаких оснований считать один порядок менее «правильным», чем другой. Здесь приведён порядок, встречающийся в большинстве изданий [12, 138]. В частности, порядка (6-7-5-8) придерживается такой авторитетный комментатор, как Ван Би [15, 43]:

«Устранить трудности — значит избавиться от них.

Сознавать трудности — это значит устранять их.

Мудрец устраняет трудности, ибо осознаёт их — вот потому он и устраняет трудности».

Ван Би (1-2):

Знать и при этом думать, что не знаешь, — это высшая вещь (шан).

§ 72

Проблема гармонии между интересами государства и обычаями народа волновала многих мыслителей VI-IV вв. до н.э. Здесь (3-4) звучит призыв к уважению *«устоев народа»* или *«обычаев жизни»* (ци со шэн), и призыв не сгонять его с земель или *«не лишать жилищ»* (ци со цзюй) Возможно речь идет о народах, некогда живших на землях покоренных небольших царств. Но в силу того, что фраза (1-2) многозначна, была предложена и другая, прямо противоположная её трактовка [12, 139]: *«Когда народ не*

испытывает страха перед подавлением [со стороны властей], то может возникнуть ещё большая смута». Правда, этот перевод целиком противоречит всему дальнейшему содержанию параграфа, который целиком направлен против «правителя, который проявляет себя». И это — основной критерий истинного правителя: «познав себя, не обнаруживаться» (6), быть всегда непроявленным (§ 17, 61, 66, 68).

Именно за счёт отказа от желания стать могущественными, высокочтимыми, они достигали чего-то «другого». Неоднократно повторяющаяся в «Дао дэ цзине» конструкция, использующая слово «этот», «этот самый», «это», «другой» (цы), позволяет дать более сложную трактовку, скорее всего, характерную для мистической мысли царства Чу. «Это самое» — прежде всего указание на Дао, не выразимое никакими словами, а следовательно, — это и попытка избежать какого-либо именованя. Знающий увидит, незнающему не помогут никакие термины и объяснения. «Откуда я знаю об этом? Из этого (или «из него самого») § 21, 54)». Вероятно, эта замена проистекает и из частичного табуирования священных терминов, так или иначе соотносящихся с понятием абсолютной реальности. Для «Мудрецов с горы Хуайнань» (даосская школа II в. до н.э.) «это» является непосредственным эквивалентом

Иероглиф «ай» во фразе (7), переведённый здесь как «любить», в древности имел значение «ценить», а если трактовать шире, — «усматривать истинную ценность» и не носил оттенка влюблённости и тем более самовлюблённости. Поэтому здесь речь идёт о том, что мудрецы умели находить в себе высшее начало Дао и ценить его, не превознося своих достижений, что являлось особым рода даосским подвижничеством.

Вероятно, строки (1-2) представляли собой фольклорную поговорку или наставление в одной из старых мистических школ, это косвенно подтверждает и комментарий Ван Би на строки (1-4). Поэтому весь параграф построен как лаоистский комментарий на древнее высказывание.

§ 73

В древней философской традиции мир представлялся как бесконечная, всераскинутая сеть, удерживающая вещи в порядке, которая, однако, сама не видна (10). Понятию «Небесной сети» соответствует понятие «узора»

(*вэнь*) — переплетения всех вещей, дающих целостное, но при этом символическое понимание мира.

В этом параграфе ни разу не упоминается Дао, его целиком заменяет «Небо», что может свидетельствовать о том, что данный текст принадлежал более архаической школе, до формирования понятия «Дао». Но лаоисты переняли эту концепцию, близкую к их воззрениям.

В списках из Мавандуя в этом параграфе нет фразы (5), но как и во всех остальных списках, она встречается в § 63, куда она больше подходит по общему смыслу. Вероятно, она вкралась как ошибка переписчика. По другим версиям, она была ошибочно включена в текст древними комментаторами как пояснение и постепенно вошла в основной корпус «Дао дэ цзина» в качестве канонического варианта.

§ 74

Палач (4) — весьма редкое и не характерное именование Дао, но всё же лишь Дао предопределяет судьбу людей и вещей. Лишь ему дано высшее право вершить судьбы людей, лишь оно являет собой *Великого Мастера*, и никто другой не имеет права осуждать или карать других. И человек должен вечно помнить об этой каре. Возможно, «*Палач*» выступает как персонификация смерти. Здесь слышится отголосок ранних поверий о «карающем» и таким образом дисциплинирующем начале мира, проявляющемся либо в виде злых духов, либо как «*гнев Неба*» (ср. § 29). Здесь же Дао выступает не только как «*Палач*», но и как «*Мастер*» — предельная концентрация непревзойдённого умения создавать и разрушать мир.

Во фразе (2) упоминаются некие «провинившиеся». Речь идёт о знатоках магических заклинаний, оккультных наук, а также обычных нарушителях закона. Всё это объединялось понятием «ци» — «необычное, неожиданное, странное».

Во фразе (5-6) о Великом Мастере (Да Цзян) речь идёт именно о создателе, творце, некоем Великом ремесленнике или Великом Архитекторе, который создает всё сущее вне деяния.

Бошу (1):

Когда народ не боится, что его убьют.

§ 75

Авторство этого параграфа вызывало много сомнений у комментаторов, вероятно из-за своего излишнего критицизма, хотя тема этого отрывка лежит в общем ключе с § 53, 72, 77. По одной из версий, сам Ван Би, взглянув на этот параграф, заметил: «Я думаю, что это не работа Лао-цзы» [15].

Бошу (1):

Человек голоден, поскольку слишком стремится к пище.

Бошу (5):

Народ презирает смерть, ибо слишком ценит свою жизнь.

§ 76

Бошу Б (5):

Мягкое, слабое, уступчивое и малое идут стезёй жизни.

Ван Би и Бошу (6):

Оттого сильному войску не победить.

§ 77

Бошу Б (1):

Разве не напоминает Путь Поднебесной натягивание лука?

Бошу (12-13):

Может ли он дополнить Небо тем, чем он владеет в избытке?

Бошу (15):

Именно так поступали мудрецы и не обладали этим.

§ 78

Мудрец в тексте назван древним титулом *«правитель алтарей и амбаров»*, то есть таким человеком, который сочетает в себе функции первожреца и старейшины, управляя как небесными, так и земными силами. Фраза (8-9) дословно звучит так: *«Тот, кто берёт себе грязь (иероглиф “гоу” также обозначает “пороки”, “скверна”») государства, зовётся правителем алтарей и амбаров»*. В её подтексте лежит древняя церемония, когда правитель, передавая своему подданному часть территории, вручал ему, стоя на холме, ком грязной земли [250, 452-453]. Объяснение последней фразы (12) мы можем найти в §§ 41 и 45.

Бошу (2):

Но в противостоянии твёрдому и сильному ничто не победит её.

Бошу Б (4):

Вода одолевает твёрдое, а слабое одолевает сильное.

§ 79

В древности все договора купли-продажи, займа денег или зерна и многие другие заключались с помощью особой бирки, которая иногда служила своеобразным векселем (4). Изготавливалась она обычно из бамбука, в её середине вырезалась картинка, а по краям наносились надписи, например имя владельца, количество занятого зерна. После заключения сделки табличка разрубалась на две части, её левая часть оставалась у владельца, а правая передавалась тому, кто брал в долг. Таким образом, левая часть бирки — знак богатого владельца, который даёт займы и всегда имеет право потребовать долг обратно. Но мудрец поступает иначе: он даёт и не требует воздаяния, дарует, но не даёт займы.

«Дао дэ цзин» постоянно подчёркивает абсолютное равнодушие, *«негуманность»* природы по отношению к человеку (8-9). Иероглиф *«юй»* в строке (9) может трактоваться и как *«воздаяние»*, и как *«помощь»*,

поэтому некоторые древние комментаторы усматривали во фразе (8-9) скрытый смысл: не столько *Небесный Путь* помогает человеку, сколько сам человек может добиться этой помощи, которая будет исключительно его личной заслугой.

Пассаж о двух типах правления — через договоренности и через налоги (6-7) отражает реалии периода Чуньцю-Чжаньго, когда менялся характер землепользования, и вместо передачи земли общинникам «по договоренности» местные правители начинали собирать большие налоги.

Буквальный перевод фразы (8) звучит как: «*Путь Неба не имеет родственных чувств*» (тянь дао у цин) или «*родственных различий*», что ещё больше подчёркивает абсолютную холодность и безразличие Дао по отношению к явлениям и вещам мира, которые действительно — «*родственники*» Дао, поскольку порождены им. Этот параграф как по смыслу, так и по структуре соотносится с § 5: «*Дао не человеколюбиво...*»

§ 80

В первой фразе строки (2-3) имеют несколько трактовок, что, вероятно, подразумевалось и самим автором. Иероглиф «*ци*» можно понимать и как «*оружие*», и как «*предметы обихода*», «*инструменты*». Поэтому второй смысл фразы следующий: «*И пусть у народа будут сотни предметов обихода — никто и не воспользуется ими*». Это — призыв к скромной и простой жизни в малом и неприметном государстве, далёком от политических бед.

Во многом этот параграф соответствует обстановке, сложившейся в эпоху Сражающихся царств, когда каждый правитель стремился всячески расширить территорию своего владения. Но даосское парадоксальное учение говорит о другом: идеалом должно стать именно небольшое государство. У него предельно малы потребности, нет необходимости ни накапливать оружие, ни содержать войска, ни снаряжать дорогостоящие походы.

Идеальное государство живёт в патриархальной простоте. Люди, не уезжающие в дальние места, т.е. не желающие чисто внешнего улучшения быта, ведут естественный образ жизни, что и является нравственным идеалом последователей Лао-цзы. Во всём параграфе видна критика стремлений могучих правителей в эпоху Сражающихся царств как можно

больше расширить свои владения. Тем не менее создаётся впечатление, что данный параграф проистекает не из даосской традиции, а является отголоском какого-то устного предания или письменного текста, утраченного уже в IV-III вв. до н.э. Возможно, он соотносится с традицией «примитивистов» древнего Китая, которые не представляли собой самостоятельной философской школы, но лишь подчёркивали необходимость предельной простоты жизни. Их можно было встретить и среди последователей Мо-цзы, призывавшего жить в травяных хижинах, и конфуцианца Мэн-цзы, и среди многих даосов.

Фу И (2):

то даже если у народа будет огромное количество оружия...

Бошу (2):

и даже если в нём будет оружия на десятки сотен человек...

Бошу (12-13):

Путь радуется своей жизни и будет доволен своим жилищем.

§ 81

Даосы не доверяли словам, считая их излишеством и приукрашательством того, что и так ясно без всяких слов. Необходимо достигнуть такого предельно спокойного состояния, когда не только отпадает необходимость в словах, но приходит молчание мыслей и *«говорит»* лишь Небо. Слова лишь подкрепляют иллюзию некоего знания. Здесь слышится своеобразный протест против конфуцианского многословия, не случайно под словом *«образованный»* (бо) подразумевается знаток конфуцианских канонов, обладающий лишь «книжным», а следовательно, — ложным знанием.

Здесь вновь поднята проблема, волнующая лаоистов — проблема истинного постижения, знания за пределами слов и образованности вообще, данных как интуитивное и *ничем не опосредованное слушание Дао*.

Бошу (2-4):

Мудрый не образован, образованный не мудр.

Добрый никогда не владеет многим.

Владеющий многим редко бывает добрым.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Издания «Дао дэ цзина» на китайском языке

1. Би Юань (1730-1797). Даодэцин као и (Изучение Канона Пути и благодати с комментариями) // Сер. «Чжэн тун Дао цзан» (Сокровищница Дао, созданная в годц под девизом правления Чжэн-тун), Шанхай, 1923-1926.
2. Бошу Лао цзы чжу ши юй яньцзю (Издание, перевод и исследование шелковых манускриптов Лао-цзы. Сост. Сюй Каншэн. Чанша, 1982.
3. Ван Аньши. Лао-цзы чжу (Комментарии на Лао-цзы) // Сер.: «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.
4. Ван Цзяо. Лао-цзы цзе (Лао-цзы с разъяснениями) // Сер.: «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.
5. Ван Чжун. Лао-цзы каои (Исследование различных версий «Лао-цзы»). Пекин, б.г.
6. Гао Хэн. Лаоцзы чжэнгу (Правильный анализ «Лао-цзы»). Тайбэй: Тайвань каймин шудянь, 1973.
7. Гао Хэн. Чундин лаоцзы чжэнгу (Правильный анализ вновь сверенного текста «Лао-цзы»). Пекин: Шану иньшугуань, 1956.
8. Гу Хуань. Дао дэ цзин чжушу (Аннотированный «Дао дэ цзин» с комментариями). В 3 т. // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.
9. Дао дэ цзин. (С комментариями Чэн Гоцина и Чжан Айдуна). Сиань: Саньцин чубаньшэ, 1995.
10. Дао дэ чжэнь цзин цзи чжу (Трактования истинного «Канона Пути и Благодати»). С комментариями Хэ Шангуна, Ван Би, Тан Сюаньцзуна и Ван Пана). В 10-ти томах. Шанхай, 1923-1926.
11. Кондо Гэнсуй. О тю Роси хэсаку (Комментарии Ван Би на «Лао-цзы» и примечания к нему) // Сер.: «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть вторая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.
12. Лао-цзыбайхуа цзиньши («Лао-цзы» с комментариями и переводом на современный язык). Сост. Чжан И. Пекин, 1993.

13. Лао-цзы дао дэ чжэнь цзин чжу (Истинный «Канон Пути и Благодати» Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. «Чжэн тун Дао цзан» (Сокровищница Дао, созданная в годц под девизом правления Чжэн-тун), Шанхай, 1923-1926.
14. Лао-цзы цзяоши («Лао-цзы с сопоставлением различных версий) в 2-х тт. // сер. «Синьбянь чжуцзы цзичэн» («Заново составленное собрание философов»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.
15. Лао-цзы чжу (Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. «Сы бу бэй яо». Тайбэй, 1974.
16. Лао-цзы чжу (Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. «Чжуцзы цзичэн» («Собрание сочинений философов»). Т. 3. Пекин, 1957.
17. Линь Си. Лао-цзы цзяюньчжай коу и (Устная интерпретация Лао-цзы) // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1979.
18. Ма Сюйлунь. Лао-цзы цзяогу («Лао-цзы» с сопоставительными комментариями). Сянган, 1965.
19. Мавандуй ханьму бошу лао-цзы («Лао-цзы» из Ханьских захоронений эпохи Хань в Мавандуе). Издано группой по исследованию ханьских захоронений в Мавандуе. Пекин: Вэнь чубаньшэ, 1976.
20. Мавандуй ханьму чутоу (лао цзы) шивэнь (Запись текста шелковых манускриптов («Лао-цзы») извлеченных из земли из гробницы эпохи Хань в Мавандуе). Издано группой по изучению текстов из Мавандуя. Вступительная статья Гао Хэна и Чи Сичжао // «Вэнь у», 1974, № 11 (222).
21. Окада Ин. О Тю роси дотокуюко (Комментарии Ван Би на «Дао дэ цзин» Лао-цзы. Тайбэй, 1970.
22. Сунь Куан. Ван Би чжу Лао-цзы («Лао-цзы с комментариями Ван Би) // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Составитель Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.
23. Усами Синсуй. О тю роси дотоку синкё (Истинный Дао дэ цзин с комментариями Ван Би) // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Сост. Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.
24. Фан Иньюань. Лао-цзы цзичжу (Собрание Лао-цзы с комментариями). Тайнань, 1973.
25. Фань Иньюань (коммент). Лао-цзы даодэцзин губэнь цзичжу (Древний текст Канона пути и благодати Лао-цзы с комментариями). Пекин: Чжунхуа чубаньшэ, 1989.
26. Фу И (558-639) (коммент).. Дао дэ цзин гу бэнь пянь (Древний текст Дао дэ цзина) // Сер. «У цю бэйчжай Лао-цзы цзичэн чубянь» («Избранные работы о Лао-цзы, составленные группой Невзыщущих и Готовых»). Часть первая. Сост. Ян Линфэн. Тайбэй, 1965.
27. Фу И. Дао дэ цзин гу бэнь пянь (Древний текст Дао дэ цзина) // Сер. «Чжэн тун Дао цзан» (Сокровищница Дао, созданная в годц под девизом правления Чжэн-тун), Шанхай, 1923-1926, № 655.
28. Хэшан-гун (коммент.) Лао-цзы дао дэ цзин («Истинный канон Пути и Благодати» Лао-цзы). Гонконг, б.г.
29. Чэн Хуань. Лао-цзы бэнь и (Изначальный смысл «Лао-цзы»). Тайбэй, 1975.

30. Янь Линфэн. «Лао-цзы чжан цзюй синь бянь цуаньцзе (Новая редакция текста «Лао-цзы»). Тайбэй, 1955.
31. Яо Най (1731-1815). Лао-цзы чжаньги (Смысл глав «Лао-цзы»). Шанхай, б.г.

Произведения философской и исторической классики

32. Бань Гу. Ханьшу (Книга династии Хань). С комментариями Сыма Чжэнь, Чжан Шоуцзе и др. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.
33. Вэнь-цзы (с комментариями Ду Даосяна) // Сер. «Чжу цзы бай цзя и шу» (Истинные книги ста школ). Шанхай, 1989.
34. Вэнь-цзы // Даоцзин цзинхуа (Лучшее в канонах о Дао) (изд. Чжан Цинхуа). Чанчунь: Шидай вэньи чубаньшэ, 1995.
35. Е Ши цзи. (Собрание сочинений Е Ши) в 3-х тт.. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1961.
36. Иньвэнь-цзы // Даоцзин цзинхуа (Лучшее в канонах о Дао) (изд. Чжан Цинхуа). Чанчунь: Шидай вэньи чубаньшэ, 1995.
37. Исида Ёсиро. Канго о хицу тю (Переработанная версия комментариев Ван БиТайбэй, 1974.
38. Ли цзи (Записи о ритуалах) // Сер. «Сы шу у цзин» («Четыре книги и пять канонов»). Т. 2. Пекин, 1984
39. Лунь юй цзи чжу («Беседы и суждения» с комментариями) // Сер. «Сы шу у цзин» (Четыре книги и пять канонов). В 3 томах. Т. 1. Пекин, 1984.
40. Люйши чунцю (Весны и Осени господина Люя) // Сер. «Чжуцзы байцзя цуншу» («Собрание сочинений сотен философов»). Шанхай, 1989.
41. Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя). Пекин: Чжунхуа чубаньшэ, 1989
42. Мэн цзы цзи чжу (Собрание сочинений Мэн-цзы с комментариями) // Сер. «Сы шу у цзин» (Четыре книги и пять канонов) в 3-х томах. Т. 1. Пекин, 1984.
43. Се Шоухао (1134-1212). Хунюань шэньцзи (Записи мудреца Хаоса) // «Даоцзан», № 769.
44. Се Шоухао. Хунюань шэньцзи (Записи мудреца Хаоса) // «Даоцзан», № 769.
45. Сима Куньё (коммент.). Роси косэй (Истинный текст Лао-цзыТокио: Кёко сёин, 1973.
46. Сюньцзы иньды (Трактат «Сюнь-цзы с индексом). Пекин, 1950.
47. Сюнь-цзы. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.
48. Фань Е. Хоу хань шу (Книга династии поздняя Хань). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985.
49. Ханьфэйцзы цзи цзяо (Собрание наставлений мудреца Хань Фэя). Шанхай: Шанхай гуани шуцзюй каньсин,
50. Ханьфэй-цзы цзи цзяо (Собрание трактовок трактата «Ханьфэй-цзы»). Шанхай: Шанхай гуани шуцзюй каньсин, 1989.
51. Хуай Нань-цзы (Мудрецы с [горы] Хуайнань) // Сер. «Чжуцзы цзичэн» («Собрание сочинений философов»). Т. 7. Шанхай, 1954.
52. Цюй Юань. Чуцы (Чуские строфы). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989.
53. Чжань го цэ (Планы сражающихся царств). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989.
54. Чжу Сивэнь цзи (Собрание трудов Чжу Си). Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 1980.

55. Чжуан-цзы цзи ши (Собрание Чжуан-цзы с комментариями и переводом на современный китайский язык). // Сер. «Синьбянь чжу цзы цзичэн» («Заново составленное собрание сочинений философов»). В 4 томах. Пекин, 1989.
56. Ши цзи (Исторические записки). Сост. Сыма Цянь. Яньбянь: Яньбянь жэньминь, чубаньшэ, 1995.
57. Ши цзин ичжу («Канон поэзии» с комментариями). Цзинань: Цилу чубаньшэ, 1983.
58. Шо юань (Сад словес), сост. Лю Сян // Чжу цзы хуэй хань (Книжный футляр, хранящий сочинения философов), сост. Нуй Югуан, б.м. 1626
59. Шу цзин (Канон исторических документов). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1992.
60. Яо Фань (1701-1771). Юаньчуньтан бицзи (Записи кистью из Беседки Вечной Весны). Шанхай, б. г.

Литература

На русском языке

61. Васильев Л.С. Духовные глубины даосизма // Востока. М.: Высшая школа, 1998.
62. Васильев Л.С. История религий Востока. М.: Высшая школа, 1983.
63. Дао дэ цзин (пер. Ян Хиншуна) // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
64. Дао дэ цзин (опыт стихотворного перевода В. Перелешина) // «Проблемы Дальнего Востока», 1990, № 3.
65. Дао дэ цзин (пер. И.С. Лисевича) // «Иностранная литература», 1992, № 1.
66. История китайской философии. Пер. с кит. В.С. Таскина. Общая редакция и послесловие М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1983.
67. История Китая (под ред. А.В. Меликсетова). Москва: Издательство Московского Университета, 1998.
68. Карапетянц А.М., Крушинский А.А. Современные достижения в формальном анализе «Дао дэ цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Восточная литература, 1998.
69. Китайская философия. Энциклопедический словарь. Гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 1994.
70. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., Восточная литература, 1994.
71. Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., Наука, 1977.
72. Кравцова М.Е. Поэзия древнего Китая. Опыт культурологического анализа. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1994.
73. Крюков В.М. О первоначальной семантике «Дэ» // 17-ая конференция «ОГК», Москва, 1986.
74. Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.
75. Лао Си. Тао-те-кинг, или Писание о нравственности. Под ред. Л.Н. Толстого. Пер. с кит. проф. университета в Киото Д.П. Кониси. М., 1913.

76. Малявин В.В. Гибель древней империи. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.
77. Малявин В.В. Чжуан-цзы. М.: Наука, 1985.
78. Маслов А.А. Даосизм // Энциклопедия для детей. Религии мира. (Т.6, Кн.1). Москва: Аванта+, 1997.
79. Маслов А.А. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М.: Сфера, 1996.
80. Мьяль Л.Э. К пониманию «Дао дэ цзина» // Учёные записки Тартуского государственного университета № 558. Труды по востоковедению. Тарту, № 6.
81. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993.
82. Переломов. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981.
83. Спиринов В.С. Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976.
84. Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение., М.: Восточная литература, 1985.
85. Торчинов Е.А. Даосизм и государство в традиционном Китае // XVII НК ОГК. М., 1986, ч.1.
86. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб: Андреев и сыновья, 1993.
87. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. Санкт-Петербург: Евразия, 1998.
88. Чжуан-цзы. Ле-цзы. (перевод и вступительная статья В.В. Малявина). М.: Мысль, 1995.
89. Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.-Л., 1950.

На китайском и японском языках

90. Асано Уити. Уоро-до но сэйдзи сисё — ходзюцу сисё но тайхи (Политическая мысль даосизма Хуан-Лао. Сравнение мыслей об искусстве и законе) // «Ниппон Тюгоку Гаккайхо», 1984, № 36.
91. Ван Ли. Чуцы юньду (Чтение рифм «Чуских строф»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1980.
92. Ван Чунминь. Дунхуан гуцзи сюйлу (Древние записи Дунхуана). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1979 (1-е изд. 1958).
93. Гао Мин. Бошу Лаоцзы цзяи бэнь юй цзиньбэнь лаоцзы каньцхяо чжацзи (Сопоставление текста А шелковых книг «Лао-цзы» и современного варианта «Лао-цзы // Вэньу цзыляо цункань (Издание материалов по культуре), 1978, № 2.
94. Гао Хэн, Чи Сичао. Шитан маваньдуй хань му чжун ды бошу Лао-цзы (Заметки о шелковых манускриптах Лао-цзы из ханьских гробниц в Мавандуе) // «Вэнь У» 1974, № 11 (222).
95. Го Можо. Цинтун шидай (Эпоха бронзы). Чунцин, 1945.
96. Го Можо. Ши пипань шу (Десять критических обзоров). Пекин, 1962.
97. Гу Цзеган. Гуши бянь (Дискуссия о древней истории). Выпуск 4. Пекин, 1933.
98. Гу Цзеган. Цун Льюйшу чуньцю туйсэ лаоцзы чэншу няньдай (Оценка даты создания «Лао-цзы», исходя из хроники «Вёсен и Осеней господина Льюя») // «Шисюэ няньбао» («Ежегодный вестник изучения истории»), 1932, № 1:4.

99. Даоцзан тияо (Важнейшее в собрании текстов «Сокровищница Дао») (Под ред. Жэнь Цзиюя и Чжун Чжаопэна). Пекин: Чжун шэхуэй кэсюэюань, 1991.
100. Даоцзин цзинхуа (Лучшие избранные отрывки из канонов о Дао) (под ред. Чжан Циньхуа). Чанчунь: Шидай вэньи чубаньшэ, 1995.
101. Ду Эрвэй. Лаоцзы дэ дао цзы яньцзю (Изучение понятия «дао» у Лао-цзы) // Чжунян яньцзююань миньцзусюэ яньцзюсюэ цзикань (Вестник центрального исследовательского института этнографии). Тайбэй, 1971, № 32.
102. Дун Гуанби. Дандай синь даоцзя (Современный новый даосизм). Пекин: Хуася чубаньшэ, 1991.
103. Жао Цзуньи. Лаоцзы сянер чжу сойлунь (Продолжение обсуждения версии Сянэр «Лао-цзы» с комментариями). Тойо бунка ронсю: Фукю Хакасе сэдзю кинэн. Токио: Васэда, 1969.
104. Жао Цзуньи. У цзяньхэн эрнянь содань себэнь даодэцхин цаньцзюань каочжэн (Исследование рукописного свитка «Дао дэ цзина» У Цзяньхэна, найденного на втором году Соданя) // Дунфан вэньхуа (Культура Востока), 1955.
105. Жэнь Фачуй. Шилунь «Дао дэ цзин» (Критические рассуждения о «Каноне Пути и Благодати») // «Сань цинь даоцзяо», 1993, № 1.
106. Куан Ямин. Кун-цзы пин чжуан (Критическая биография Конфуция). Пекин, 1985.
107. Лао Сыгуан Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Т.1. Гонконг: Сянган чжунвэнь дасюэ чунци сюэюань (Школа Чунци китайского университета Гонконга), 1968.
108. Лаоцзы чжэсюэ таолунь цзи (Собрание работ по философии Лао-цзы). Пекин: Чунвэнь шудянь, 1972.
109. Ли Биньхай. Даоцзя юй даоцзяо вэньсюэ (Даосизм и даосская культура). Чанчун: Дунбэй шифань дасюэ чубаньшэ, 1992.
110. Ли Сюэцин. Мавандуй бошу юй Хэ Гуан-цзы (Шёлковые книги из Мавандуя и Хэ Гуан-цзы) // Цзянхань, 1983 № 2.
111. Ли Тайфэнь. Лао Чжуан яньцзю (Исследования Лао-цзы и Чжуан-цзы). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1958.
112. Ли Тяньма. Чжуго цзянхой ды бьяньхуа (Изменение границ Китая). Тт.1-2. Тайбэй: Гугун, 1987.
113. Линь Туйюань. Тайвань миньцзянь синьи шэньмин дату лань (Большое собрание иллюстраций к народным тайваньским верованиям и духам). Тайбэй: Туйюань шуцзюй, 1995.
114. Ло Гэнцэ. Чжуцзы каосо (Изучение собрания философов), Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1958.
115. Ло Чжэньюй. Даодэцзин каои (Исследование различных версий «Дао дэ цзина» // Юнфэн сяньжэнь цзачжу сойбянь (Продолжение собрания сочинения различного характера людей из уезда Юнфэн), 1968 (1-е изд. 1921).
116. Лун Хуэй. Мавандуй чугу «Лао-цзы» ибэнь цянй гуишу таньюань (Филологический анализ утраченного древнего труда, возникшего до версии А трактата «Лао-цзы, обнаруженного в Мавандуе) // Каогу сюэбао, 1975.
117. Луньюй иньдэ (Индекс к «Беседам и суждениям») (Составлен Хун Е, Не Чунци, Ли Шучунь и др.). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
118. Лю Мэнсюэ. Лунь «Дао дэ цзин» ды чжэсюэ юй цзюньши сысян (О философии «Дао дэ цзина» и военной мысли). // «Дао дэ цзин» с комментариями Чэн Гоцина и Чжан Айдуна. Сиань: Саньдин чубаньшэ, 1995.

119. Лю Сяоган. Чжуан цзы хоусюэ чжун ды Хуан-Лао пай (Секта Хуан-Лао внутри новой школы Чжуан-цзы) // «Чжэсюэ яньцзю», 1985, № 6.
120. Лян Цичао. Гушу чжэньвэй цзи ци няндай (Истинное и ложное в древних книгах и их эпоха). Шанхай: Шану, 1923.
121. Лян Цичао. Лян Жэньгун сюэшу яньцзян цзи (Собрание наставлений по философии Лян Жэньгуна). Шанхай: Шану чубаньшэ, 1923.
122. Лян Цичао. Сяньцин чжэнчжи сысян ши (История политической мысли в Китае в до-цинский период) // Лаоцзы чжэсюэ (Философия Лао-цзы). Шанхай, 1923.
123. Лян Юншэн. Шици чжи (Комментированная хроника «Исторические записки»). Шанхай: Шану, 1920.
124. Ма Шугянь. Хуаяся чжу шэнь (Духи китайцев. Даосизм). Тайбэй: Юньлун чубаньшэ, 1995.
125. Сайто Сэцудо. Роси бэн (Изучение Лао-цзы). Токио, 1980.
126. Сюй Каншэн. Бошу Лао-цзычжупин юй яньцзю (Критический анализ и изучение версии «Лао-цзы шелковых книг»). Ханьчжоу: Чжунцзян жэньминь чубаньшэ, 1985.
127. Сюй Шэнь. Шовэнь цецзы (Словарь «Трактование иероглифов разговорного языка»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1980.
128. Тан Вэньбо. Бали соцзан Дунхуан Лаоцзы себэнь цзункао (Общий анализ рукописного экземпляра «Лао-цзы» из Дунхуана, хранящегося в Париже) // «Чжунго вэньхуа яньцзю хуэйкань», № 4.
129. Тан Вэньбо. Бали соцзан дунхуан Лао-цзы себэнь цзункао (Изучение рукописного экземпляра Лао-цзы из Дунхуана, хранящегося в Париже) // Чжунго вэньхуа яньцзю хуэйкань (Вестник изучения китайской культуры). № 4, 1944.
130. Тан Лан. Цзо тань Чанша мавандуй ханьму бошу (Сидячие беседы о шелковых книгах из ханьской гробницы в Мавандуе) // «Вэнь у», 1974, № 9.
131. Тэн Фу. Хуан-Лао чжэсюэ дуй Лао цзы дао ды гайцзао хэ фачжань (Трансформация и развитие понятия «дао» Лао-цзы в философии Хуан-Лао) // «Чжэсюэ яньцзю», 1986 № 9.
132. У Гуан. Хуан Лао чжи сюэ тун лунь (Общая теория учения Хуан-Лао). Ханьчжоу, 1985.
133. Фу Циньхуа. Чжунго даоцзяо ши (История китайского даосизма). Шанхай: Шанхай вэньхуа чубаньшэ, 1937/1989.
134. Фэн Ци. Гуань-цзы хэ Хуан-Лао чжи сюэ (Философское учение школ Гуань-цзы и Хуан-Лао) // «Чжун хуа чжэ сюэ» («Китайская философия»), № 11, 1984.
135. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши синьбянь (Заново составленная история китайской философии). Т.1. Пекин: Жэньминь чжубаньшэ, 1964.
136. Хоу Вайлу. Чжунго чжэсюэ ши цзяньбянь (Краткая история китайской философии). Пекин: Чжунго циннянь чубаньшэ, 1963.
137. Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Ч. 1. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1957.
138. Ху Юаньчунь. Лао-цзышуи (Описание смысла «Лао-цзы»). Пекин: Шану иньшу гуань, 1933.
139. Хэ Цзэцзюнь, Чжан Вэймин. Мавандуй ханьму (Могилы эпохи Хань в Мавандуе). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1982.
- 139а. Ху Ши юй цуй (Лучшие мысли Ху Ши). Тайбэй, 1970

140. Хэ Шици. Губэнь даодэцин цзяокань (Материалы по древней версии «Дао дэ цзина // «Каогу чжуаньбао» (Вестник исследований древности), Цзюань 1, часть 2. Бэйпин: Голи бэйпини яньцзюань шисюэ яньцзюэхуэй (Общество по изучению истории науки при государственной бэйпинской Академии наук), 1936.
141. Цзюнь Фэйдань. Чжунго гудай гуйшэнь вэньхуа дагуань (Общий обзор культуры духов древнего Китая). Наньчан: Байхуачжоу вэньи, 1994.
142. Цзяо Хун. Лао-цзыкаои (Исследование различий «Лао-цзы») // в кн.: Чэнь Гуйин. Лао-цзы чжуши цзи пинцзе («Лао-цзы с комментариями и анализом»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.
143. Цуй Шу. Чжусы каосиньлу (Заметки об исследованиях Чжусы) // Цуй Дунби ишу (Литературное наследие Цуй Дунби), 1924.
144. Цянь Му. Лаочжуан тунбянь (Общая дискуссия о Лао-цзыи Чжуан-цзы). Гонконг, 1957.
145. Цянь Му. Сяньцинъ чжуцзы синнянь (Изучение доциньских философов по годам), Т.1-2, Пекин, 1985.
146. Цянь Му. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской мысли). Тайбэй, 1952.
147. Чаншэндэ шицзе. Даоцзю хуэйхуа еэ чжаньлань тулу (Мир бессмертных. Каталог специальной выставки даосской живописи из коллекции тайваньского музея Гугун). Тайбэй: Голи гутун боугуань, 1996.
148. Чжан Бинлинь. Даохань вэйянь (Речения, составленные к эпохе Хань). Ханьчжоу, 1917.
149. Чжан Дайнянь. Лун Лао-цзы цзай чжэсюэ ши шан дэ дивэй (О месте Лао-цзы в истории китайской философии) // Даоцзю вэньхуа яньцзю (Изучение культуры даосизма). Т.1. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1992
150. Чжан Синьчэн. Вай шу тункао (Общее исследование апокрифов). Шанхай, 1939.
151. Чжан Чжэнмин. Чу ши (История царства Чу). Ухань: Хубэй цзяоюй чубаньшэ, 1995.
152. Чжан Чэнцю. Сяньцинъ даоцзю сысян яньцзю (Изучение даосской мысли в до-цинский период). Тайбэй: Чжунхуа шуцзюй иньсин, 1977.
153. Чжан Яньмин. Лао-цзы каочжэн (Исследования «Лао-цзы»). Лимин вэньхуа шиъе юсянь гунсы, 1985.
154. Чжань Цзяньфэн. Лао цзы ци жэнь ци шу цзи ци даолунь (Лао-цзычеловек, его произведение и теория Дао), Чжэцзян, 1982.
155. Чжунго да байкэ цюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философия). Т. 1-2. Пекин—Шанхай, 1987.
156. Чжунго чжэсюэши цзяньбэнь (Краткая история китайской философии) (под ред. Жэнь Цзюя). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1974.
157. Чжунго гудай сысян сюэшо ши (Изучение истории древнекитайской мысли) (под ред. Хоу Вайлу). Шанхай, 1950.
158. Чжэн Ляншу. Дуньхуан лаоцзы сецзюань таньвэй (Подробный анализ рукописного свитка «Лао-цзы» из Дуньхуана) // Ван Ли сяньшэн цзиняньлунь вэньцзи (Сборник в память господина Ван Ли). Гонконг: Санля. 1987.
159. Чэнь Гуйин. Даоцзю вэньхуа яньцзю (Изучение культуры даосизма). Тт. 1-4. Шанхай: Шанхай гуцзя чубаньшэ, 1992-1994.
160. Чэнь Гуйин. Лао-цзы чжуши цзи пинцзе («Лао-цзы с комментариями и анализом»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1984.

161. Чэнь Чжу. Лаоцзы цзисюнь (Собрание работ о Лао-цзы). Шанхай, 1928.
162. Чэнь Чжу. Лао-цзы. Шанхай, 1934.
163. Чэнь Шисян. Сянэр Лаоцзы даоцзин дуньхуан цаньцзюань луньчжэн (Анализ свитка из Дуньхуана «Дао цзин» Лао-цзы, версии Сянэр) // Циньхуа сюэбао, 1957, № 1:2.
164. Ян Жучжоу Лаоцзы даодэцин. («Дао дэ цзин» Лао-цзы. С переводом на современный китайский и английский языки). Таэбэй: Чжунхуа миньго лаочжуан сюэхуэй чжундао цзачжишэ (Журнал китайского общества «Центральный Путь» по изучению Лао-цзы и Чжуан-цзы). 1987.
165. Янь Линфэн. Лао-цзы да цзе (Изыскания относительно «Лао-цзы»). Тайбэй, 1961.
166. Янь Линфэн. Чжунвай Лао-цзы чжушу мулу (Указатель комментариев на «Лао-цзы» в Китае и за рубежом). Пекин: Чжунхуа суншу вэйянь хуэй, 1957.

На западных языках

167. Barnard N. The Ch'u sien manuscript. Translation and commentaries. Canberra, 1973.
168. Baxter W. A Handbook of Old Chinese Phonology (Trends in Linguistics Studies and Monographs, 64) Berlin-New York: Mouton & de Gruyter, 1992.
169. Blofeld J. Taoism: The Quest for Immortality. London: Mandala Books, Unwin, 1979.
170. Bodde D. Chinese 'Laws of Nature,' a Reconsideration // Harvard Journal of Asiatic Studies, 1979, no 39.
171. Bodde D. The new Identification of Lao Tzu Proposed by professor Dubs // Journal of American Oriental Society, 1942, no 66.
172. Boltz W. Textual criticism and the Ma wang tui Lao tzu // Harvard Journal of Asian Studies, 1984, no 44:1.
173. Boltz W. The Lao tzu text that Wang Pi and Ho-shang Kung never saw // Bulletin of museum of Asian Studies, 1985, XLVIII, no 3.
174. Callahan, W. A. Discourse and Perspective in Daoism: A Linguistic Interpretation of ziran // Philosophy East and West, 1989, № 2 (39).
175. Chalmers J. The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of «The Old Philosopher», Lau-tsze. London: Trubner, 1868.
176. Chan Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.
177. Chan Wing-tsit. The Way of Lao Tzu (Tao-te Ching). New York: Bobbs-Memll, 1963.
178. Chavannes E. Le T'ai chan: Essai de monographie d'un culte chinoise. Paris: Ernest Leroux, 1910.
179. Chen Guying. Lao Tzu: Text Notes and Commentaries, trans. Rhett Young and Roger T. Ames. Taipei: Chinese Materials Center, 1981.
180. Cheng Chung-ying. Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa // Journal of Chinese Philosophy, 1983, no 10.
181. Cheng Lin. The Works of Lao Tzyy: Truth and Nature. Taipei: World Book Co, Ltd. 1953.
182. Cheng Manchao. The Origins of Chinese Deities. Beijing: Foreign Languages Press, 1995.

183. Cleary T. Wen-tzu. Understanding the Mysteries Lao-tzu. Boston & London: Shambala, 1992.
184. Cooper J. C. Taoism: The Way of Mystic. Aquarium Press, 1990.
185. Creel H. G. Confucius and the Chinese way. New York: Harper Torchbooks, 1949.
186. Creel H. G. Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London, 1929.
187. Creel H.G. Chinese thought from Confucius to Mao-Tsetung. Eyre & Spottiswoode. London, 1954.
188. Creel H.G. The origins of statecraft in China. The western Chou empire. London, 1970.
189. Creel H.G. What is Taoism? And other studies in Chinese cultural history. Chicago-London. The University of Chicago Press, 1970
190. Cua A. S. Forgetting Morality: Reflections on a Theme in Chuang Tzu // Journal of Chinese Philosophy, 1977, № 4.
191. DeWoskin K. Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China. New York: Columbia University Press, 1983.
192. Dictionary of Oriental Literatures. East Asia (General ed. J Prusek. Volume ed. Z. Slupski). Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1978.
193. Dubbs H. The Date and Circumstances of the Philosopher Lao-zi // Journal of the American Oriental Society, 1941, LXI.
194. Dubbs H. The History of the Former Han Dynasty, vols. 1 and 2. Baltimore: Waverly Press, 1938.
195. Early Chinese texts: A bibliographical guide (general ed. Loewe M). Berkeley: University of California, the society for the Study of Early China and the Institute of East Easian Studies, 1993.
196. Eberhard W. A Dictionary of Chinese Symbols. Hidden Symbols in Chinese life and Thought. London & New York: Routledge & Kegan Paul. 1986.
197. Fung Yu-Lan. A Short History of Chinese Philosophy (ed. by Derk Bodde). New York: The Macmillan Company, 1948.
198. Erkes E. Ho Shang-kung's Commentary on Lao-tse. Ascona: Arti-bus Asiae, 1950.
199. Fingarette H. Confucius // The Secular as Sacred. New York: Harper and Row, 1972.
200. Gernet J. A History of Chinese Civilisation. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1982.
201. Giles L. The Sayings of Lao Tzu. London: John Murray, 1950 (1-st ed. 1905).
202. Graham A. C. "Being" in western philosophy compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese philosophy // Asia Major, 1959, № 7.
203. Graham A. C. Disputers of the Tao philosophical argument in ancient China. La Salle: Open Court, 1989.
204. Graham A. C. Reason and spontaneity. London: Curzon Press, 1985.
205. Graham A. C. Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

206. Graham A. C. *Ying-Yang and the nature of correlative thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
207. Groot J.J.M. *The Religious System of China*. Leiden, 1882-1910, vol. 1-6.
208. Hall D. *Process and anarchy: A Taoist vision of creativity* // *Philosophy East and West*, 1978 №. 3 (28).
209. Hall D. *The Metaphysics of Anarchism* // *Journal of Chinese Philosophy*, 1983, № 1 (10).
210. Hall D., Ames R. *Thinking Through Confucius*. Albany: SUNY press, 1987.
211. Harlez C. de. (tr.) *Familiar Sayings of Kong Fu Tze* // *The Babylonian and Oriental Record*, 1893, VII.
212. Hawkes D. (tr.) *Song of the South*. New York: Penguin, 1985.
213. Henricks R. *Examining the Ma-wang-tui silk texts of Lao-tzu* // *T'oung Pao*, 1980, № 4-5 (65).
214. Henricks R. *Te-Tao Ching Lao-Tzu*. Translation from Ma-wang-tui texts, with an introduction and commentary. New York: Modern Library Edition, 1993 (repr. of Henricks R. *Lao-Tzu Te-Tao Ching*. New York: Ballantine Books, 1989).
215. Hu Shi. *A Criticism of Some Recent Methods Used in Dating Lao Tzu* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1937, № 2.
216. Huang Paulos. *Lao Zi. The Book and the Man*. Helsinki: Finnish Oriental Society. (*Studia Orientalia*), 1996.
217. Jan Yun-hua. *The Silk Manuscripts on Taoism*. // *T'oung Pao*, 1977, № 1 (63).
218. Kaltenmark M. *Lao Tzu and Taoism*. Stanford: California Stanford UP, 1969.
219. Karlgren B. *Legends and cults in Ancient China* // *Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities*. Stockholm, 1946, № 18.
220. Karlgren B. *Analytic dictionary of Chinese and Sino-Japanese*. Paris, 1923.
221. Karlgren B. *Grammata Serica recensa*. Stockholm, 1972 (1-st.ed. 1957)
222. Karlgren B. *Notes on Lao Tzu* // *Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities*. Stockholm, 1975, № 47.
223. Karlgren B. *On the Authenticity and Nature of the Tso chuan* // *Goteborg Hogskolas Arsskrift*, 1926, XXXII, № 63.
224. Karlgren B. *The Book of Odes*. Stockholm, 1974.
225. Karlgren B. *The Books of Documents* // *Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities*. Stockholm, 1950, № 22.
226. Kochim C. *Chinese religions*. Prentice Hall Series in World Religions. Ed. by Robert S. Ellwood. Prentice Hall, New Jersey, 1986.
227. Kohn L. *The Taoist Experience. An Anthology*. New York: State University of New York Press, 1993.
228. Lafarge M. (transl.). *The Tao of Tao Te Ching. A Translation and Commentary*. New York: State University of New York Press, 1992.
229. Lagerwey J. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York, London: Macmillan Publisher Company, 1987.
230. Legg J. *The Text of Taoism. Parts 1 and 2*. New York, 1962.
231. Lau D.C. (ed. & transl.): *Chinese Classics: Tao Te Ching, Wang Bi text and Ma Wang Dui manuscripts*. Hong Kong: The Chinese UP, 1982.
232. Lau D.C. (transl.). *Lao Tzu: Tao Te Ching*. Baltimore Md, 1972.
233. Lau D.C. *The Treatments of Opposites in Lao Tzu* // *Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies*. London, 1958, Vol. 21, pt.2.
234. Li Leyi. *Tracing the Roots of Chinese Characters: 500 cases*. Beijing: Beijing Languages and Culture University Press, 1997.
235. Lin P. J. *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentaries*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies. University of Michigan, 1977.
236. Lin Yutang (transl.) *The Wisdom of Laotse*. New York: Random house, 1948.

237. Loewe M. Manuscripts Found Recently in China // *T'oung Pao* 63, 1978, № 2.
238. Major J.S. Research Priority in the Study of Ch'u Religion // *History of Religions*. Vol. 1 1978, № 3—4.
239. Maspero H. *Le saint et la vie mystique des Lao-tseu et Tchouang-tseu*. Avallon, 1922.
240. Maspero H. *Le Taoism et les religions Chinoise*. Paris: Gallimard, 1971.
241. Maspero H. *Taoism and Chinese Religion*. University of Massachusetts Press, 1981.
242. Needham J. *Science and Civilization in China*, vols. 2 and 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
243. Nivison D. Royal "Virtue" in Shang Oracle Inscriptions // "Early China", 1978-1979, no 4.
244. Peerenboom R.L. *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. New York: State University of New York Press, 1993.
245. Reik T. *Ritual: Psycho-analytical Studies*. New York: International University press, 1946.
246. Sailey J. *The Master Who Embraces simplicity. A Study of The Philosopher Ko Hung a.d. 283-343*. San-Francisco: Chinese Materials Center, 1978.
247. Saso M. *Blue Dragon White Tiger. Taoist Rites of Passages*. Washington: The Taoist Center, 1990.
248. Shipper K.M. *Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages*. Paris, 1975.
249. Tu Wei-ming. The 'Thought of Huang-Lao': A Reflection of the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscript of Ma-wang-tui. // *Journal of Asian Studies*, 1979, no. 1 (39)
250. Waley A. *The Way and its Power*. London. 1934.
251. Watson B. *Records of the Grand Historian of China*, 2 vols. New York: Columbia University Press, 1961.
252. Weber M. *The Religion of China. Confucianism and Taoism*. New-York-London: Free Press, a division of Macmillan Publishing, 1951.
253. Wen-tzu. *Understanding the Mysteries Lao-tzu*. Tr. By Th. Cleary. Boston-London: Shambala, 1992.
254. Wiegler L (tr.). *Lien-tzu. Ch'ung-hu-ch'ien-ching or The Treatise of the Transcendent Master of the Void (ser. The Taoist Masters)*. Felinfach: Llanerch Publishers, 1992.
- Wong E. *The Shambala guide to Taoism*. Boston

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН И НАЗВАНИЙ

Б

Бань Гу, 76, 92, 145, 155
Би Юань, 86, 123, 147, 205
Больц В., 37, 49
Будда, 53, 56, 57, 63, 88, 116

В

Ван Би (226-249), 6, 78, 138, 141,
144, 145, 146, 147, 148, 149,
152, 159, 207, 305, 306, 308, 309,
314, 317, 318, 320, 324, 329, 334,
341, 343, 348, 349, 350, 352, 354,
359, 360, 362
Ван Нянъсун (1744-1832), 64
Ван Фу (VI в.), 56, 78
Ван Фучжи, 78
Ван Чжун (1744-1794), 33, 34, 39, 86,
98, 99
Ван Шипэн (1112-1171), 38, 123
Васильев Л.С., 24
Вэйли А., 36, 37, 40
Вэнь-цзы, 92, 166, 168, 176, 204
Вэнь-цзы (трактат), 9, 34, 92

Г

Гао Хэн, 35, 43, 68, 69, 123, 158, 159,
161, 305, 308
Гао-цзу, 60, 61, 141
Гао-цзун, 60, 61
Грэхам, 25, 37, 79, 117
Гу Цзеган, 35, 36, 172, 205
Гуань Инь-цзы (см. также Инь Си),
93, 94, 121, 126, 127, 129
Гуань Инь-цзы (трактат), 93, 127
Гунсунь Лун, 41, 78, 127
Гунсунь Лунь, 37
Гэ Хун (284-363 гг.), 55, 64, 163

Д

Дао дэ цзин, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12,
13, 14, 16, 17, 18, 21, 24, 25, 26,
30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 42, 43, 56, 58, 60, 62, 63,
67, 69, 70, 72, 74, 87, 92, 93, 99,
102, 103, 104, 106, 107, 108, 114,
115, 118, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 129, 130, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 144, 145, 146, 147, 149,
150, 151, 153, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 163, 164,
165, 166, 167, 169, 170, 171, 172,
173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
181, 182, 183, 184, 186, 188, 189,
190, 191, 192, 193, 194, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,
212, 213, 215, 216, 217, 218, 305,
306, 307, 310, 330, 334, 336, 340,
347, 348, 356, 357, 361, 367
Дао цзан ("Сокровищница Дао"),
137, 146, 147
Джайлс Л., 34
Дуаньгань (сын Лао-цзы?), 90, 91
Дэ (Благодать), 17, 21, 75, 122, 142,
143, 152, 154, 156, 157, 158, 159,
160, 168, 207, 314, 346, 347, 357

Е

Е Ши (1150-1223), 33, 123

И

И цзин, 8, 162, 205
И цзин ("Канон перемен"), 7, 8, 203,
206
Инь Си (см. также Гуань Инь-цзы),
34, 46, 51, 56, 57, 93, 94, 118, 121,
129

Ито Рангу, 36

К

Калгрэн Б., 213

Кальтенмарк М., 36, 48, 98, 123, 179, 180, 181

Конрад, 37

Конфуций, 3, 6, 7, 8, 12, 13, 14, 17, 23, 32, 36, 46, 51, 55, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 88, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 124, 144, 146, 175, 208, 217, 337, 348, 358

Крил Г., 36

Л

Лао Дань, 50, 62, 63, 64, 68, 70, 71, 72, 77, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 100, 104, 116, 118, 123, 124, 125, 129, 156, 169, 170, 172

Лао Лай-цзы, 26, 47, 50, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 117, 119

Лао Пэн, 71, 78, 79, 80

лаоизм, 23, 24, 26, 30, 74, 118

Лао-цзы, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,

175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 187, 192, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 305, 308, 314, 318, 319, 320, 324, 327, 334, 337, 343, 344, 348, 349, 350, 354, 357, 365

Лао-цзы (трактат, см. также Дао дэ цзин), 4, 99, 140, 146, 154, 167, 169, 177, 305

Лао-цзюнь, 34, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 218

Лау Д., 7, 37, 98, 123, 125, 158, 160, 179, 180, 181, 182

Лафарг М., 161

Ле-цзы (450-375 до н.э.), 25, 52, 126

Ле-цзы (трактат), 34, 56, 93, 128, 204

Лои (город), 13, 82, 95, 97, 109, 110

Лоян (город), 13, 57, 82, 95, 109

Лунь юй (трактат), 138

Лю Дэминь (556-627), 159

Лю Сян, 75, 145, 155, 159, 168

Люйши чуньцю ("Вёсны и осени господина Люя"), 94, 95, 96, 125, 168, 171, 172, 213

Лян Цичао, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 48, 89, 98, 99, 107, 123, 208

М

Ма Сюйлун, 35, 43, 66, 80, 305

Мо-цзы, 14, 23, 40, 42, 66, 67, 78, 94, 123, 125, 127, 154, 168, 170, 200, 308, 365

Мо-цзы (трактат), 42, 43, 330, 344

Мэн-цзы, 12, 18, 23, 27, 36, 40, 64,

78, 126, 127, 215, 343, 365

Мэн-цзы (трактат), 208, 213

Мэн-цзы (трактат), 8, 138, 208

Н

Нидэм Дж., 36, 123

П

Паньгу, 58

Переломов Л.С., 100
Пэй (владение), 109, 112, 113, 144

С

си (мужчины-шаманы), 21, 116, 133
Сыма Цянь, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 40,
41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72,
73, 75, 76, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 93, 95, 98, 101, 103,
104, 106, 107, 108, 111, 112, 114,
117, 118, 121, 123, 126, 127, 130,
131, 153, 157, 211, 218, 350
Сыма Чжэнь, 64
Сюань-цзун, 8, 61, 149, 150
Сюнь-цзы (трактат), 36, 125, 153,
177, 213

Т

Тай-цзун, 60, 61
Торчинов Е.А., 43, 93
Тяньшидао (секта), 57, 144

У

у (женщины-шаманы), 21, 132, 133
У Гуан, 36

Ф

Фу И, 137, 138, 147, 148, 149, 159,
305, 330, 338
Фэн Юлань, 25, 35, 37, 40, 41, 43, 48,
98, 99, 123, 132, 178, 196, 206,
208, 347

Х

Хань Фэй-цзы (трактат), 63, 125,
154, 158, 168, 172, 173, 177, 204,
213, 217, 338, 348
Хань шу (Книга династии Хань), 73,
74, 76, 92, 126, 168
Ху Ши, 35, 43, 98, 99, 123, 172, 206

Хуан Тань, 156
Хуань Юань, 126, 127
Хуэй Ши, 37, 40, 78

Ц

Цуй Хао (V в.), 38
Цуй Шу (1740-1816), 33, 39, 98, 99,
125, 208
Цянь Му, 35, 40, 41, 42, 43, 74, 98,
99, 129, 206

Ч

Чань Винцзит, 40, 79
Чжан Сюань (127-200), 78
Чжан Цзитун, 35, 178
Чжаньго цэ (Планы Сражающихся
царств), 73, 74, 76, 125, 170, 213
Чжоу (царство), 12, 13, 32, 53, 82,
101, 114, 115, 130, 132
Чжу Си, 33, 79
Чжуан-цзы, 12, 25, 29, 40, 41, 45, 52,
53, 64, 67, 73, 77, 84, 85, 94, 95,
96, 98, 99, 105, 106, 109, 112, 113,
116, 117, 118, 122, 125, 127, 144,
154, 157, 168, 170, 171, 173, 174,
176, 177, 191, 203, 204, 215, 217,
309
Чжуан-цзы (трактат), 6, 25, 41, 42,
63, 73, 74, 78, 96, 105, 106, 109,
113, 116, 173, 204, 213, 314
Чу (царство), 13, 14, 24, 32, 34, 38,
42, 44, 46, 47, 59, 62, 74, 76, 77,
82, 83, 91, 94, 115, 124, 126, 130,
131, 132, 133, 134, 135, 136, 138,
154, 156, 165, 166, 170, 171, 178,
191, 192, 211, 216, 337, 347, 360
Чу цы ("Чуские строфы"), 204, 209,
210, 211
Чэнь Гуйинь, 44, 308

Ш

Ши цзин ("Канон поэзии"), 7, 8, 17,
200, 203, 206, 209, 210, 211

Шу Сян, 168, 169, 176
Шу цзин ("Канон исторических документов"), 7

Ю

Юнь ба ци сянь (трактат), 56

Я

Ян Хиншун, 7
Ян Чжу, 12, 25, 27, 78, 81, 125, 128,
129, 311, 318
Ян Чжу (трактат), 25, 93, 128
Янь Цзунь (53-24 до н.э.), 138, 144,
145, 146, 163, 305

Summary

This book by professor Alexei Maslov, head of the Department of World History of Peoples' Friendship University of Russia and leading researcher of the Institute of Far Eastern Studies of Russian Academy of Sciences is the first comprehensive Russian-language introduction to the initial stage of the development of Taoism both for scholar and the general reader. In this splendid account in vivid detail, A. Maslov describes the formation of the most famous text of early Taoism "*Tao te jing*" (The canon of Way and Its Charisma") and the life of Lao-zi considered as a founder of Taoism.

This work consists of three main parts. The first part is the deep analysis of the life of Lao-zi and "*Tao te jing*" as well as the historical reconstruction of the original part of this text. The second part includes the complete translation of "*Tao te jing*" with textological commentaries and interpretation of some archaic notions and terms. The third part includes the partial translation of the text of "*Wen-zi*" (The Sage of Culture" or "The Sage of characters") that is ascribed to one of the close disciple or follower of Lao-zi but factually represents the wide compendium of Taoist thought of 3 c.

The existence of Lao-zi as historical person is dubious for a wide range of scholar from middle ages till now. They arguing mainly from two points: one is the inconsistency among the speeches of Lao Zi in the different records, the other concerns the reliability of the source about his life and many contradictions in

dates and events. The present work argues that Lao-zi was a real figure that lived at 6-5 cc BC.

Actually "*Shiji*" by Sima Qian mentions several people that can be identified with Lao-zi, the author of "*Tao te jing*": Lao Dan (Dan is written in two different ways) and the Grand Historian Dan. In spite of Sima Qian's uncertainty about the author of "*Tao te jing*" he had no doubt about the existence of such person. We think that there were three different persons but because of the same spelling of their names they have been confused as the same person. The author of "*Tao te jing*" was Lao Dan who lived at the end of Spring and Autumn period and Grand Historian Dan probably was Lao Dan's descendant.

All things considered, this study asserts that Lao-zi was a keeper of the archives in Zhou state and the contemporary of Confucius. The private names of Lao-zi were Dan and Er. In distinct from traditional version *Lao* in the name of Lao-zi was not a nickname ("Old sage") but a surname, later changed to Li. The native place of Lao Zi was a Chu state. One day he had moved to Zhou state that at that time was a center of cultural life and ritual activities. In Zhou he had received a position of an archivist (keeper of the archive). It proves that Lao-zi at that time considered as absolutely traditional official closely related to the ritual knowledge and teaching of the ancestors. Therefore Confucius went to Zhou to consult with Lao-zi about rituals. The version about contradiction between Taoists and Confucianists in the field of ritual is the late addition while at 6-5 c. BC it was a common teaching about the natural rituals, so say rituals that come from the heart but not from the scriptures.

It is impossible to make any affirmation about the family and children of Lao Dan. The only person mentioned as his son Zong (or Duangan Zong) was the son of Grand Historian Dan that lived in 4 c. BC. The luck of family of Lao Dan can be explained as the late transformation of the figure of Lao Dan that brings to life a quasi-mythological Lao-zi or Lao-jun ("The governor Lao").

Lao-zi belonged to the social class generally named *shi* that was a small group of aristocrats, officials, small broken houses propagated the idealistic doctrines of mystical harmony in the State copied from the harmony of Tao or Heaven. They have a very strong sense of social responsibility and they gave some hope

that they can affect to the way of ruling by their sayings. *Shi* sometimes have no official position or just temporary one and traveled from state to state like Lao-zi moved from native Chu to Zhou.

Lao-zi aspired to provide a new formation for the crumbling sociopolitical order he saw around him and ruled primarily of the idea of universal charisma or benevolence (*te*) produced by Tao and received by the ruler or by the sage. For Laoists ruler and the sage become the same person unifies as the earthy image of heavenly Way (Tao).

Generally speaking, "*Tao te jing*" express the common view of the school called here 'laoism' according to the name of its creator. Actually we know almost nothing about the representatives of this school and followers of Lao-zi. Probably some disciples can be named like Ying Xi, Wen-zi, and some Li however it is impossible to prove the direct relation between these peoples and Lao-zi.

It is rather difficult to interpret the doctrinal foundation of Laoism just according of one scripture. Probably laoist first arrived at some metaphysical cosmogonic theories and then used these theories as a basic foundation on which to build the rest of their thought and their approaches to practical problem. At that way every paragraph of the scripture represent the mixed of the metaphysical archaic sayings mainly related to the occult shaman view and the implantation of this view to the state governing and harmonization of the people. From that point of view "*Tao te jing*" can be considered as a collection of wise advises to the governor based on the 'wisdom from the old ages'.

The work by professor A. Maslov provides a reconstruction of the original version of "Tao te jing" named here the nucleonic part of the text or agrafa (collection of sayings of various schools). This work provides good evidence to support the traditional opinion concerning the date of the "Tao te jing" which comes also from Sima Qian over two thousand years ago and this study holds that Lao Dan did write a "*Tao te jing*" at the end of the Spring and Autumn Period, *i.e.*, in the sixth to fifth century BC.

The composition of "*Tao te jing*" is very complicated and can be understood only if we take into consideration that text includes different part by time and probably by place. The analysis of the origins of some saying shows us some

very important points for understanding the early stage of the raising of Taoism. The nucleonic part of the text is completely based on the shamanistic views and rituals of the Chu state and in this way represents the most archaic part of the scripture.

The place of origin of the nucleonic part of the text is the state of Chu that was famous by its shamanistic tradition and occult rituals. It is impossible to completely verify the initiate part of the text. But following the analyze of the structure and the rhythm patterns of the text it is possible to say that the central part of the text (folk and ritual saying) belongs to Chu tradition and stay close to “*Chu ci*” (“The poems of Chu”). In some sayings the book has used Chu dialects and demonstrates acquaintance with the customs of Chu. The later part represented by laosists’ commentaries and interpretation was created in Zhou state.

Generally speaking the “*Tao te jing*” is an anthology of once independent chapter collages. However “*Tao te jing*” is the scripture from one person's hand rather than many. But it would be incorrect to argue that Lao-zi was the author of “*Tao te jing*” but just a compiler of the text from folk saying, ritual prayers, incarnations and some parts of the text that were already lost. At the same time Lao-zi was a commentator of some mystical parts of the text trying bring the text closer to aristocracy. This scripture had also later additions in the process of transmission.

At the first stage the text was transmitted only as an oral tradition that didn't belong to any separate school or person. Probably some sayings circulated among *shi* as precepts of old sages. The nucleonic sayings were proverb like aphorisms and were not always connected to some mystical schools while the majority of them were mere folk proverbs or seasonal agricultural cult's formulas. Some sayings look like a common proverbs against overextending oneself, to admire only impressive appearances, etc. These saying were not classified and were written down in the bamboo slips without any special order just like a collection of old wisdom and apophthegms. This collection (agrafa) was a basis for the central part of “*Tao te jing*”. The early sayings of this agrafa were connected to such notions as “One” (later underhanded as synonym of Tao), “sacral female”, “mother of the world”, “new-born child”, etc.

The second stage is characterized by the theme of apophatic meditation, so say the meditation on the “emptiness”. This part includes sayings about “self-closing” (“Close your eyes, shoot your doors”), “understanding the world without any step outside” and the group of saying related to self-cultivation that is probably is the most original part of the text. Finally, the last stage of the rising of “*Tao te jing*” is represented by the commentaries of Lao-zi and his followers. This commentaries were integrated inside the main nucleonic text and for the later generations assimilated as a unified book.

The original “*Tao te jing*” is different from the classical version which we possess today. The analysis of the present work and the recent discovery of the Bamboo Slips of “*Tao te jing*” in two thousand characters does prove that the text did exist in the middle of the Warring States Period. Before the late discovery of the “*Tao te jing*” version in bamboo slips in 1994 from Jingmen, the earliest edition we possessed today was the Mawangdui silk texts which date from 2 c. BC. Most likely two version of Mawangdui texts, e.g. book A and Book B are originated from two different traditions. The initial version that lays on the basis of the present day “*Tao te jing*” consisted approximately of just two thousand characters and was in general similar to the version of the Mawangdui text but much shorter. At the same time late discoveries cannot completely solve the problem of dating the “*Tao te jing*”. Obviously Mawangdui silk texts and the classical versions of “*Tao te jing*” were developed from the version on bamboo slips, however it is difficult to say whether they were all developed from the same initial version of Bamboo Slips. An analysis of the vocabulary of the “*Tao te jing*”, style, rhythm patterns and interpretation of some key notions prove that the text stemming from the end of Spring and Autumn Period, i.e. in the 6th c. BC and the systematization of “*Tao te jing*” indicates a single author.

There are a lot of contemporary references to the Lao-zi and it shows the active polemic between philosophical school of that time. It is impossible to prove whether the scripture already existed at 6-5 cc. BC as a complete book or just as a non-classified collection of sayings but it obvious that all these sayings were already connected with the person of Lao-zi and weren't just anonymous proverbs. According to the citation in 5-4 cc. BC of “*Tao te jing*” at that time this text was at completed for one half at least.